TESI GREGORIANA
Serie Teologia
136

HUGO CAÍN GUDIEL GARCÍA

LA FE SEGÚN XAVIER ZUBIRI

Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre

Editrice
Pontificia
Università Gregoriana

Roma 2006

HUGO CAÍN GUDIEL GARCÍA

LA FE SEGÚN XAVIER ZUBIRI

Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 2006

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 01 mensis martii anni 2006

R.P. Prof. José M. Millás, S.J.
Rev. Prof. Salvador Pié-Ninot

ISBN 88-7839-067-4
© Iura editionis et versionis reservantur
PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

INTRODUCCIÓN

1. El tema y su justificación

Xavier Zubiri es uno de los filósofos contemporáneos que más ha estudiado temas teológicos desde su filosofía[1]. Fue preocupación básica en su pensamiento dedicar páginas al análisis de «el problema teologal del hombre». En esta tarea el tema de la fe es central y recurrente. Ciertamente, Zubiri no ha escrito *ex professo* una teología de la fe. Sin embargo, a la hora de abordar su análisis sobre la cuestión de Dios, de la religión y del cristianismo desde la perspectiva del problema teologal del hombre, surge, casi por connaturalidad, el problema de la fe como una cuestión intrínseca a la realidad de Dios, de la religión y de Jesucristo. Por eso, puede afirmarse que en el pensamiento de Zubiri existe una concepción propia de la fe. La necesidad de exponer y sistematizar este tema en el filósofo, desde su punto de vista del problema teologal del hombre, justifica suficientemente el intento de enfrentarse con el mismo.

El problema fundamental al que se pretende dar respuesta en nuestro estudio puede plantearse en los siguientes términos: ¿qué es la fe según Zubiri?, ¿cuál es el significado que tiene la fe para nuestro autor? Dicho de modo más concreto: ¿cuál es la dimensión filosófica, religiosa y cristiana de la fe que nos permita dar razón de una concepción unitaria de ésta desde la perspectiva del problema teologal del hombre según el filósofo vasco?

---

[1] Cf. SSDD, en NHD, 455-542; PTHC 87-147, 149-231, 233-396, 423-486; RTE 41-59. Sobre Zubiri pueden verse los siguientes trabajos: J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, ID., «Futuro de la obra teológica de Zubiri», 717-733; I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, I, 37-38; A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, ID., «El problema de la teología en Zubiri», 99-120; J.M. MILLÁS, «Zubiri y la Eucaristía», 249-285, ID., «Zubiri y los Sacramentos», 299-323; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*.

En este trabajo nos proponemos justificar y explicar coherentemente la concepción de la fe desde la dimensión teologal del hombre. Efectivamente, intentaremos mostrar que en la conceptuación zubiriana del tema la fe tiene una dimensión humana, una dimensión religiosa y una dimensión cristiana inscritas en esta perspectiva teologal. A nuestro modo de ver, cada una de estas dimensiones es un elemento estructural de esa visión de la fe en el amplio contexto del problema teologal del hombre.

El argumento que aquí nos ocupa tiene tres aspectos. En el primero, al afrontar el problema de la religación, de Dios y de la entrega, queremos poner de relieve que en Zubiri hay un estricto y riguroso concepto filosófico de la fe. En él se clarifica que el acceso radical del hombre a Dios por la entrega es precisamente la *fe*. En esta dimensión, la verdad real de Dios actualizada en el hombre juega un papel inicial de primer orden. Además, con la plasmación de la religación en la religión, se abre la posibilidad para una adecuada conceptuación religiosa de la fe. La entrega *entera* o total del hombre a Dios en un cuerpo religioso concreto es la fe «religiosa». Por último, la dimensión «cristiana» de la fe se expresa en la entrega y adhesión personal a Jesucristo. De esa manera habremos mostrado tres dimensiones íntimamente unidas de la concepción zubiriana de la fe.

Recordemos que se trata de una aproximación a la concepción zubiriana de la fe desde la perspectiva de «el problema teologal del hombre». En efecto, se busca un acercamiento al tema tomando en consideración las tres cuestiones en las que Zubiri despliega tal problema: Dios, religión y cristianismo. Esto no significa que se descuiden los aspectos concretos con los que nuestro autor se enfrenta en ese análisis, sólo significa que ellos serán considerados a partir de nuestro propósito, que consiste en dar razón de la concepción global de la fe.

Al afirmar que se trata de un «problema» queremos poner de relieve que, en nuestro caso, el acceso del hombre a Dios por la fe no es una cuestión marginal al ser humano, sino que es algo que toca lo más profundo y constitutivo de su realidad. Es un problema que el hombre tiene planteado por el hecho mismo de ser hombre[2]. En este sentido se trata de un problema «teologal». Lo teologal hace referencia, según Zubiri, a la «dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina». Lo teologal, en efecto, implica la «*dimensión*

[2] Naturalmente, el ser humano es libre de acceder activamente a Dios.

[humana] que da a lo divino»[3]. Por lo mismo, lo teologal tiene que ver con «una estructura humana accesible a un análisis inmediato» (HD 12). De ahí la necesidad de clarificar el significado de la realidad humana como realidad abierta a la realidad divina, capaz de acceder a Dios[4].

2. Novedad y originalidad de nuestro estudio

De los estudios filosóficos y de orientación teológica que se han elaborado hasta ahora y de los cuales tenemos noticia, no conocemos ninguno que haya tratado amplia, sistemática y detenidamente la cuestión de la fe en la obra teologal de Zubiri y que, por tanto, abarque los temas: Dios, religión y cristianismo (fe en Cristo en nuestro caso). Existen trabajos que tocan el problema pero, en general, lo hacen para referirse a un tema diferente. Otras veces se hace alusión a la fe pero en forma muy pasajera o parcial y no como un todo estructurado en la perspectiva del problema teologal del hombre[5].

La originalidad de nuestro estudio consiste en intentar mostrar que la fe es una realidad que subyace en el problema teologal del hombre en su triple perspectiva. Subyace como algo que de modo constitutivo forma parte de tal dimensión teologal. A nuestro juicio, la fe según Zubiri es un componente básico de la dimensión teologal del hombre. En este sentido puede afirmarse, efectivamente, que la fe es el alma en el estudio del tema de Dios, de la religión y de Jesucristo.

---

[3] En cambio, nuestro autor aclara que «lo teológico envuelve a *Dios mismo*» (HD 12). Es decir, «la teología es esencial y constitutivamente teocéntrica» (PTH, en HD 382). Sin entrar en mayores discusiones, nos parece que existe una referencia importante en Zubiri que va de lo teologal a lo teológico, y que lo teologal puede ser un aporte significativo a lo propiamente teológico (cf. PTH, en HD 363, PTHC 307). Cuál sea el carácter y la naturaleza precisa y definitiva de esa referencia y cuál sea el significado de ese aporte en el pensamiento del filósofo vasco es una cuestión que sobrepasa los límites de este trabajo. Sobre ello véase J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 529-538.

[4] En esta perspectiva puede tenerse presente la obra de J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*.

[5] Cf. J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 275-283; J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 386-398; I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad»; 113-131; G. GÓMEZ CAMBRES, «Prólogo», 39-47; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, 260-266; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 123-154; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 259-318; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 143-148; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 141-167; M. VILÁ PLADEVALL, *Las dimensiones*, 251-253, 260-262.

3. Metodología

Aprehender intelectivamente el lenguaje y el pensamiento de Xavier Zubiri es una tarea que requiere de un paciente esfuerzo intelectual cuyos frutos sólo pueden recogerse a largo plazo. Zubiri, como todo auténtico filósofo, es un autor al que hay que acercarse y dedicarse de modo paciente y sistemático. Sólo después se va descubriendo la unidad estructural y radical que tiene su pensamiento en su búsqueda incansable por encontrar la verdad real de las cosas[6]. En efecto, los escritos de Zubiri no se caracterizan por ser meros ensayos filosóficos sino que su «género literario» habría que ubicarlo en el ámbito del «tratado» filosófico[7]. Zubiri mismo es consciente de la necesidad de «precisión conceptual y de rigor formal» como exigencias ineludibles de la intelección racional (IRA 216)[8]. Este modo de proceder es una actitud intelectual que no se improvisa[9].

Tomando en consideración ese carácter de los escritos de Zubiri, hemos optado por seguir en nuestro estudio un método que puede calificarse como método descriptivo. Éste puede contribuir de modo significativo a captar la sistematicidad de sus escritos. Desde este modo de proceder tratamos de exponer, con la máxima fidelidad posible, los conceptos y contenidos concretos que corresponden, sobre todo, al análisis que Zubiri realiza de la fe desde el problema teologal del hombre.

En efecto, nuestra intención es exponer y explicar desde los propios textos del filósofo vasco lo que él mismo entiende por fe. En otras palabras, buscamos interpretar a Zubiri desde Zubiri mismo. Esto significa seguir muy cuidadosamente el pensamiento analítico de nuestro autor en las obras que hemos trabajado[10]. En la cuestión de la fe, es el hecho de la

---

[6] Es una búsqueda en la que Zubiri tiene presente la actitud filosófica de Platón, Aristóteles y san Agustín, entre otros (cf. CLF iv; SH 676). En este contexto puede verse también SVI, en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, 7-10.

[7] Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, 36-38. Véase además D. GRACIA, «Xavier Zubiri, veinte años después», 2; J. MONSERRAT, «La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas», 502.

[8] Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, 28-29. Más adelante concluye Pintor-Ramos: «Precisión conceptual y rigor formal explican, por tanto, la opción zubiriana por el tratado» filosófico (*Ibid.*, 30).

[9] Cf. J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, 138.

[10] En nuestra exposición descriptiva, como veremos, se pondrá de manifiesto ese carácter analítico propio de los trabajos de Zubiri (cf. IRE 14).

entrega o adhesión personal, firme y opcional a una persona en cuanto verdadera, fundamentado en el hecho de la religación que la posibilita, el que hay que exponer y explicar. Es una entrega que, en nuestro caso, es analizada desde la perspectiva humana, religiosa y cristiana. Sólo después estaremos en condiciones de realizar un balance valorativo.

4. Límites de nuestro estudio

Nuestro estudio se inicia considerando los conceptos de inteligencia sentiente, actualidad, sustantividad y verdad real. Son nociones fundamentales que el filósofo expone en el primer volumen de su trilogía sobre la inteligencia: *Inteligencia y realidad* (1980). Se trata de una obra publicada en vida por el propio Zubiri (cf. IRE 9). Es un libro que corresponde a su etapa metafísica en su momento de plena madurez intelectual.

A continuación, el trabajo se concentra y circunscribe en el análisis de la fe en tres obras del filósofo, que son las que precisamente exponen el problema teologal del hombre[11]. Ante todo, rastreamos el concepto filosófico de fe en *El hombre y Dios* (1984). Es la obra en la que Zubiri estaba trabajando cuando le «sobrevino» la muerte[12]. También buscamos aclarar la dimensión religiosa de la fe en *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993)[13]. Por último, exponemos el significado de

---

[11] Se trata de tres obras de Zubiri publicadas póstumamente: la primera por I. Ellacuría, la segunda y la tercera por A. González. Éstas ciertamente requirieron todavía alguna precisión conceptual y redaccional. Pero esto no invalida en modo alguno, como veremos, el que en ellas se ponga de manifiesto con veracidad y fidelidad el propio pensamiento de Zubiri. De hecho son obras que pertenecen a su etapa metafísica. Una valoración del conjunto de esta «trilogía» puede verse en D. GRACIA, «El problema teologal», 1-15. Véase también PTH, en HD 367-383.

[12] Cf. I. ELLACURÍA, «Presentación», en HD i. Sin entrar en mayores detalles vale la pena citar una valoración general de esta obra en la cual Ellacuría afirma que «sin ser ésta [...] una edición crítica, puede decirse que es una edición puramente zubiriana, hecha con el espíritu con que él [Zubiri] quería que se publicasen algunos de sus inéditos, y hecha también con el mayor apego posible a su letra» (*Ibid.*, ix-x).

[13] Es una edición preparada por A. González en base a los cursos que Zubiri había expuesto en 1965, uno en Madrid: «El problema filosófico de la historia de las religiones», y otro en Barcelona: «El problema de Dios en la historia de las religiones». Además, se incluyen algunos textos relativos a las religiones del curso sobre «El hombre y el problema de Dios» (1968). También se tiene en cuenta la segunda parte de «El problema teologal del hombre» de 1971, titulada «Religión y religiones». En definitiva, y según nota A. González, «el resultado es un libro cuya estructura y texto

la fe tal como aparece en el primer capítulo de *El problema teologal del hombre*: *Cristianismo* (1997)[14]. Es decir, nos concentramos únicamente en el acceso del hombre a Dios por la fe en Jesucristo. Ciertamente, desde esta tercera obra podrían considerarse otros aspectos como la Trinidad, la creación, la Iglesia, entre otros. Pero en ese caso, y a nuestro entender, se trataría más bien de cuestiones que, en rigor, corresponden a los contenidos concretos de la fe.

Otras obras de Zubiri y sobre Zubiri serán utilizadas en nuestro trabajo en la medida en que contribuyan a la exposición y clarificación de la concepción zubiriana de la fe.

Cabe notar, además, que el énfasis de nuestro estudio está puesto en el carácter teologal del hombre abierto a la realidad de Dios y de Jesucristo. Desde esta perspectiva sólo hacemos algunas referencias generales a la fe tal como es expuesta en la actualidad por la teología fundamental[15]. La fe es un tema esencial con el cual la teología fundamental tiene que «habérselas» ineludiblemente. Desde este punto de vista podría decirse con A. Dulles que el término *fe* «es *la* palabra cristiana»[16]. La teología fundamental tiene que dar razón de esa palabra y realidad cristiana. Ahora bien, la fe y la intelección racional de la fe no son dimensiones en conflicto. Ambos aspectos, siendo distintos, tienen una estrecha relación.

No obstante, hemos de advertir que nuestro propósito en el campo estrictamente teológico de la fe es reducido, ya que desde la concepción zubiriana de la fe hacemos referencias más bien de tipo bibliográfico y de carácter muy general, sin pretensión de profundización y sistematización de lo teológico. Esto no significa en modo alguno que minusvaloremos lo teológico. Al contrario, pienso que una clarificación y precisión de la fe desde el pensamiento de Zubiri puede ser una contribución significativa y un fundamento noológico original y de primer orden para una

---

son de Zubiri y sólo de él. Incluso los títulos de los distintos capítulos y apartados, así como las transiciones entre ellos, proceden del mismo Zubiri», A. GONZÁLEZ, «Presentación», en PFHR iv.

[14] Es un capítulo que originalmente procede de la «última parte del curso de 1968 sobre "El hombre y el problema de Dios", que sí fue revisada más detenidamente» por Zubiri, A. GONZÁLEZ, «Presentación», en PTHC 11.

[15] Una exposición clara y una buena panorámica de la teología de la fe cristiana puede verse en la obra de A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*. Véase también J. ALFARO, *Esistenza cristiana*, 2-145 R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 173-211.

[16] A. Dulles, *Il fondamento delle cose sperate*, 5.

adecuada teología de la fe[17]. También aquí pueden abrirse pistas para ulteriores desarrollos del tema. Pensemos, por ejemplo, en las luces que pudiera aportar una comparación, a propósito de la fe, entre la concepción de Zubiri y la de K. Rahner; o entre Zubiri y von Balthasar.

5. El autor y las etapas de su pensamiento

José Francisco Xavier Zubiri Apalategui nace en san Sebastián el 4 de diciembre de 1898. Desde 1905 a 1915 estudia en el colegio de Santa María de esta misma ciudad, donde obtiene el título de bachiller. A partir de 1915 realiza sus estudios de filosofía y teología en el Seminario Conciliar de Madrid. Ahí era rector Juan Zaragüeta, quien también fue profesor de Zubiri. En 1919 Zubiri conoce a José Ortega y Gasset, quien lo introdujo en el pensamiento filosófico de aquella época, sobre todo en la filosofía de E. Husserl. A partir de febrero de 1920 Zubiri prosigue sus estudios en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). En Roma, Zubiri obtiene el título de doctor en teología otorgado por el *Collegium Theologicum Romae Studiorum Universitatis*, el 11 de noviembre de 1920[18]. En 1921 Zubiri «es ordenado sacerdote en Pamplona»[19].

---

[17] Naturalmente, nos referimos a la fundamentación de la fe en el ámbito propiamente epistemológico. Es evidente que, y sin entrar en mayores explicaciones, la teología de la fe tiene su fundamento en la revelación. Siendo dos aspectos distintos, sin embargo, nos parece que tienen una profunda relación. Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 100; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 62-63.

[18] Cf. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 61-74. Véase también J.L CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 18-19; J. CONILL, «Ortega y Zubiri», 483-497; J. COROMINAS, «Zubiri en el período de la guerra civil», 1-14; N. GONZÁLEZ-CAMINERO, «Unamuno, Ortega y Zubiri», 263-280; A. GONZÁLEZ, «Xavier Zubiri: vida y obra», 37-38; D. GRACIA, «Xavier Zubiri (1898-1983», 600-612; ID., «Xavier Zubiri, veinte años después», 1-2; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Nota introductoria», en SEAF 11-23; ID., «Presentación», en SPFOE i-xii; A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 19, ID., *Historia de la filosofía contemporánea*, 370-374; J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, 135-138; A. SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, 286-292.

[19] Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Zubiri (1898-1983)*, 9. Según parece, Zubiri fue ordenado sacerdote contra su voluntad, lo cual le produjo incomodidad y angustia, cf. C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 76-77; J. COROMINAS, «Zubiri en el período de la Guerra Civil», 4.

Más allá de estos primeros datos biográficos[20], pueden distinguirse, siguiendo a A. Pintor-Ramos, tres etapas fundamentales en el desarrollo del pensamiento de Zubiri[21]. La primera sería la etapa «fenomenológico-objetivista» que va de 1921 a 1928. Esta etapa está marcada por el estudio que realiza el filósofo español de las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl. La obra básica de Zubiri en esta etapa es su tesis doctoral defendida en la Universidad Central de Madrid el 21 de mayo de 1921 y publicada en 1923: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Se trata, pues, del «*punto de partida* de la filosofía zubiriana»[22].

La segunda es la etapa «ontológica», que va de 1928 a 1944[23]. En 1928 Zubiri abandona Madrid, y seguidamente, en Friburgo (Alemania), asiste a los últimos actos de E. Husserl como profesor y a los cursos de M. Heidegger. Con M. Heidegger se revela un nuevo modo de filosofar y un nuevo objeto filosófico que no es indiferente a Zubiri. En esta etapa nuestro autor fija su atención en el problema del «sentido del ser»[24]. En efecto, el interés del filósofo vasco por M. Heidegger «se centra en *Ser y tiempo* (sic) y escritos coetáneos»[25]. Es en este momento en el cual se

---

[20] J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 18: «Se cierra así un período de formación académica en el que el joven Zubiri pasó del inicial influjo neoescolástico a una calurosa admiración de la fenomenología».

[21] Véase también DE, en NHD 9-17; I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», 594-618; D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 19-31; ID., «Nota preliminar», en NHD i-iv; J. SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, «Sobre el hombre de Xavier Zubiri», 139-141.

[22] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 38; ID., «Presentación», en PE vii-xv; ID., «Zubiri y la Fenomenología», 389-565. En este contexto puede ser útil la lectura del artículo de M. GARCÍA-BARÓ, «La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri», 73-102. Véase también M. RIAZA, «El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl», 559-584.

[23] En este contexto, y estando Zubiri en Roma, habría que ubicar el hecho de «su secularización y el renacimiento de su fe». En efecto, «el 8 de enero de 1936 el Papa aprueba la reducción al estado laical solicitada por Zubiri». Según informa Corominas, «Zubiri experimenta un rebrotar de su fe a raíz de su secularización», J. COROMINAS, «Zubiri en el período de la Guerra Civil», 4. Tres son las personas que le orientan técnica y espiritualmente en este proceso: el sacerdote Lluís Carreras i Mas, el cardenal Vidal i Barraquer y, sobre todo, el carmelita Bartomeu Xiberta. (cf. *Ibid.*, 4-5). Cabe notar además que «san Benito, la espiritualidad benedictina y el movimiento litúrgico tienen también una honda repercusión en el rebrotar de la fe zubiriana» (*Ibid.*, 6).

[24] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 40. Véase también DE, en NHD 14-15.

[25] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 41.

pone de relieve que Zubiri es buen conocedor y expositor del pensador alemán. La conclusión de esta etapa está marcada por la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944)[26]. El propio Zubiri afirma que este libro «recoge una serie de estudios publicados en diversos momentos comprendidos entre los años 1932-1944»[27].

De especial interés es la etapa «metafísica» que va de 1944 a 1983. En ella «tiene lugar el despliegue sistemático de la madurez de Zubiri como filósofo»[28]. Esta etapa tiene dos momentos. El primero es el de *maduración* que inicia en 1944 hasta la publicación de *Sobre la esencia* en 1962[29]. El segundo momento es el de «plena *madurez*», el cual comienza en 1962 y concluye con la muerte del filósofo[30]. La cuestión fundamental de Zubiri en esta etapa es la explicación de la «estructura de la realidad» y del «acto de intelección», tema este último de su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*[31]. Zubiri falleció el 21 de septiembre de 1983 en Madrid[32].

Estos datos sobre su vida y las etapas de su pensamiento ponen de manifiesto los grandes rasgos que se suceden en la conformación del talante intelectual del filósofo español[33]. Puede decirse que Zubiri es «aquel en quien la filosofía española contemporánea llega a su madurez»[34]. En todo esto hay que tener bien presente el significado teórico y vital que han tenido la teología[35] y la fe en la biografía de Zubiri[36].

---

[26] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 48. En el contexto de esta segunda etapa habría que leer también el trabajo de Zubiri de 1933: SPF 1-84.

[27] DE, en NHD, 9.

[28] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 52. Véase también DE, en NHD 15-17.

[29] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 53.

[30] Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 54.

[31] A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 54.

[32] Cf. C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 151.

[33] Cf. GONZÁLEZ DE POSADA, F., «Introducción», en *Inteligencia Sentiente*, 17-82.

[34] D. GRACIA, «Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri», 8.

[35] Respecto a esta cuestión merece la pena citar un testimonio de uno de sus alumnos: «Junto con la filosofía, la otra gran pasión de Zubiri fue la teología. Muchas veces me dijo [Zubiri] que hubiera querido, por encima de todo, ser teólogo. Y en alguna forma lo fue. En repetidas ocasiones orientó sus reflexiones hacia los temas teológicos [...] En 1967 asistí en Madrid a un curso privado sobre temas teológicos. Recuerdo que en una de las lecciones estaba sentado a mi lado D. Pedro Laín Entralgo. En un momento éste se inclinó a mi oído y me susurro: "Jamás he escuchado nada tan genial como lo que ahora dice Zubiri"», J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, 138.

6. Itinerario de la investigación

Nuestro estudio constará de nueve capítulos divididos en tres partes. La primera es la fundamentación filosófica de la fe; una segunda trata de la dimensión religiosa de la fe; y la tercera se refiere al acceso del hombre a Dios por la fe en Jesucristo.

La primera parte tiene cuatro capítulos. En ella pretendemos exponer los elementos básicos para una concepción filosófica de la fe. Iniciamos el *primer capítulo* examinando los conceptos de inteligencia sentiente, actualidad, sustantividad y verdad real. Es un marco de referencia necesario e imprescindible para introducirnos en la interpretación zubiriana de la fe.

En el *segundo capítulo* buscamos clarificar qué es el hombre y cómo éste constituye su realidad. El hombre es un animal de realidades cuya inteligencia está abierta a la realidad. La realidad humana se va haciendo en sus acciones en medio de las vicisitudes y la inquietud de la vida. Pero el hombre se va haciendo apoyado y fundado en la realidad que se apodera de él para poder realizarse como persona relativamente absoluta. Ese apoderamiento que «liga» al hombre al poder de lo real es la «religación». La religación es un hecho constatable, total y radical en el hombre que, además, tiene un carácter experiencial, manifestativo y enigmático.

El *tercer capítulo* está dedicado a la exposición de la realidad divina. La vía adecuada que posibilita a Zubiri conceptuar la realidad divina es la religación. Ésta parte de un hecho real que recoge unitariamente lo humano y lo cósmico en la vía de la realidad. Es la experiencia física de la religación en el hombre la que proporciona el perfil de la realidad de Dios y la que permite definirlo. Desde esta perspectiva, Dios es la realidad absolutamente absoluta. Es la realidad última, posibilitante e impelente cuya función en el hombre consiste en ser fundamento de la plenitud de su vida.

En el *cuarto capítulo* exponemos el acceso del hombre a Dios por la fe. El acceso a Dios se da en los actos del ser humano. El acceso pleno se realiza por la *entrega* del hombre a Dios. Ésta debe ser una respuesta libre del ser humano a la donación inicial de Dios. Ahora bien, la entrega radical del hombre a Dios se da precisamente por la *fe*. La fe es la ad-

---

[36] Cf. C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 55-58. J. COROMINAS, «Zubiri en el período de la Guerra Civil», 4-7; X. ZUBIRI, «Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto», 39; PTHC, 44.

hesión firme y opcional del hombre a la realidad verdadera de Dios. La presencia de Dios en el hombre también abre la posibilidad de exponer de modo unitario las relaciones entre inteligencia y fe. Ahí veremos la importancia que tiene para Zubiri la «voluntad de fundamentalidad».

La segunda parte de nuestro estudio consta de dos capítulos en los cuales consideramos la religión y la fe. En ella expondremos la dimensión religiosa de la fe.

En el *capítulo quinto* conceptuamos la religión y la fe. Como punto de partida se consideran las tesis de la religión como «institución» y como dominio de lo «sagrado». Pero, según Zubiri, lo primario en la relación del hombre con la divinidad es la «religión», y ésta es ante todo una actitud. La actitud radical del hombre es la religación; ella es el principio de la religión. Sólo después nuestro autor dirá, a partir de la entrega radical de la fe, que la entrega *entera* o total del hombre es la religión. La religación se plasma en la religión, y la plasmación «es la configuración de la fe en el ser entero del hombre» (PFHR 94). La religión también posee un cuerpo social con una estructura determinada. En ese cuerpo social e histórico el hombre vive su entrega entera o religiosa. Por último se analizan las relaciones entre fe y verdad religiosa.

En el *capítulo sexto* estudiamos la fe y las religiones. Con ello se pretende considerar las religiones como posibilidades de acceso a la divinidad. En primer lugar, constatamos que, en su búsqueda religiosa para acceder a la divinidad, la humanidad ha seguido diversas vías religiosas. La entrega es la opción del hombre entero por una vía religiosa concreta que se le actualiza y en virtud de la cual accede a la divinidad en la que cree. En segundo lugar, consideramos la historicidad de la religión y la fe, sobre todo, a partir de la plasmación de la religación en religión. Pero al mismo tiempo subrayamos que el fundamento de la historicidad de la religión y la fe hay que buscarlo a partir del supuesto de la vía del Dios único, personal y transcendente. En ese contexto se podrá afirmar, en tercer lugar, que es el monoteísmo de los nómadas semitas el que de hecho ha mostrado fecundidad y viabilidad histórica. Ahí es donde el hombre se encuentra efectivamente con Dios. Es lo que se manifiesta en la exposición de las distintas etapas del monoteísmo. Ellas nos conducirán hasta Jesucristo.

En la tercera parte de nuestra investigación nos aproximamos al tema del acceso del hombre a Dios por Jesucristo. Lo expondremos en dos capítulos.

En el *capítulo séptimo* nuestra atención se concentra en Cristo, el cristianismo y las religiones. En primer lugar, consideramos la predicación

de Jesucristo destacando, ante todo, que él predica a un Dios que es «Padre» de todos los seres humanos. El acceso del hombre a Dios por Jesucristo tiene carácter de filiación y de incorporación de su ser al Hijo de Dios. En segundo lugar, el cristianismo es fundación de Cristo y por eso es religión verdadera. Cristo es la verdad y el acceso a Dios; por tanto, el cristianismo es *la* vía que conduce a Dios. En este contexto consideraremos las demás religiones como posibilidades de acceso a Dios. En ellas se trata de una actitud de búsqueda de un Dios que no se conoce.

El *capítulo octavo* lo dedicamos al estudio del acceso del hombre a Dios por Cristo. El punto de partida es la afirmación de que Dios es una realidad manifiesta al hombre a la que éste responde con su fe. En la religión de Cristo el hombre encuentra a Dios. Para profundizar en ese encuentro, Zubiri expone a continuación el texto de 1 Co 1,22-24. Ahí se verá que, frente a la concepción de la credibilidad en que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, san Pablo predica a Cristo crucificado; en él se pone de manifiesto un nuevo tipo de signo y de sabiduría. El hombre puede adherirse libremente con su fe a Cristo crucificado. Ahí es donde realmente el hombre se encuentra con Dios. Hemos de exponer además, cómo la realidad humana de Cristo ha asumido a la humanidad entera. En Cristo incorporado a la humanidad, Dios se revela al hombre. Es una manifestación que se revela, sobre todo, por la encarnación del Verbo. Frente a ello la actitud del hombre consiste en dejar que sea Cristo el que dé sentido a su vida.

En el último y *noveno capítulo* realizamos un balance valorativo. Ante todo, presentamos brevemente algunos autores que han considerado la fe en Zubiri y recogemos los presupuestos básicos del pensamiento zubiriano. Seguidamente exponemos, de modo sintético y crítico, los puntos centrales que conforman la concepción zubiriana de la fe. Finalmente, realizamos unas cuantas observaciones críticas y planteamos algunas perspectivas que se abren para ulteriores desarrollos del estudio de la fe desde Zubiri.

Para terminar, quiero expresar mi más sentido agradecimiento a todas aquellas personas que de una u otra forma han colaborado y me han animado en la difícil pero apasionante tarea de llevar adelante esta investigaciòn. De modo especial agradezco al P. José M. Millás por su cordial acogida y por su conocimiento de Zubiri. Por sus orientaciones metodológicas y su palabra de ánimo y esperanza en la dirección de esta tesis. Al Rev. Salvador Pié-Ninot, por sus valiosas y significtivas observaciones como segundo lector de este trabajo.

PARTE PRIMERA

FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA FE

CAPÍTULO I

Inteligencia y realidad[1]

La unidad estructural y radical de inteligencia y realidad, desde la perspectiva de Zubiri, sólo se comprenderá después de haber expuesto algunos conceptos fundamentales de su filosofía de la inteligencia sentiente. En este primer capítulo de nuestro estudio se trata precisamente de presentar unos cuantos conceptos esenciales e imprescindibles en nuestro punto de partida y que deben estar a la base y en función del análisis sobre el tema de la fe, según Zubiri.

El capítulo consta de cuatro secciones: inteligencia sentiente; la esencia de la intelección: la actualidad; la realidad como sustantividad; y la realidad *en* la intelección: la verdad real.

1. Inteligencia sentiente

En este primer apartado del capítulo nos proponemos estudiar qué es la inteligencia sentiente desde los siguientes puntos: la intelección como acto de aprehensión, la aprehensión sensible, los modos de aprehensión sensible y la estructura de la aprehensión de realidad[2].

---

[1] Cf. IRE; PJM, en J.M. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, XXIII-XXXII; J. COROMINAS, *Ética primera*, 227-255; I. ELLACURÍA, «La idea», 487-491; D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, 128-140. J. MONSERRAT, «El realismo zubiriano», 139-202. En este contexto podemos hacer referencia de manera general a las obras de J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*; M. MAZÓN, *Enfrentamiento y actualidad*; ID., «La unidad de inteligencia y realidad», 1-30; L.P. WESSELL, JR.; *El realismo radical de Xavier Zubiri*.

[2] Cf. NIH, en SR 243-259; O. BARROSO FERNÁNDEZ, *Verdad y acción*, 33-42; A. DEL CAMPO, «El hombre y el animal», 239-279; I. ELLACURÍA «Biología e inteligen-

1.1 *La intelección como acto de aprehensión*

Primaria y radicalmente lo que constituye el inteligir y el sentir, según Zubiri, no es el ser actos de dos facultades distintas: la facultad de la inteligencia contrapuesta a la facultad de sentir (cf. IRE 19)[3]. En la perspectiva de nuestro autor al tratar el tema se refiere fundamentalmente al análisis de «la estructura interna del acto de inteligir» (IRE 20). Es un acto unitario con dos momentos (sentir e inteligir) como ampliamente veremos.

Pero por otro lado, inteligir tampoco se refiere primariamente a un acto de conciencia de «darse cuenta» (IRE 21). Ciertamente, el filósofo no niega en modo alguno que la intelección tenga un momento de «darse cuenta», pero, naturalmente, advierte al mismo tiempo que se trata de «un darse cuenta de algo que está ya presente»[4]. Efectivamente, aclara a continuación que «en la intelección me "está" presente algo de lo que yo "estoy" dándome cuenta». La unidad inseparable de ambos momentos se pone de manifiesto en la expresión «estar». Y este «estar» al que se refiere Zubiri «es un carácter "físico" y no solamente intencional de la intelección» (IRE 22)[5].

Se trata, pues, de un físico «estar». Por tanto, «la unidad de este acto de "estar" en tanto que acto» es lo que constituye, para el filósofo, la *aprehensión*. Dicho lo mismo con otras palabras, «la aprehensión es el acto presentante y consciente». Precisamente en esta «y» es donde está la

---

cia», 281-335; ID., «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», 633-650; D. GRACIA, «Xavier Zubiri 1898-1983», 604-608; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, 196-266; ID., «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», 241-248; J.M. MILLÁS, «Zubiri y la Eucaristía», 252-263; A. PINTOR-RAMOS, «Presentación», en PFMO iii-iv; J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, 185-198; V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 163-182; 183-198. Véase también X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, edición abreviada por F. González de Posada.

[3] Zubiri dice que «la filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialmente distintas. La contraposición entre inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades» (IRE 19).

[4] Es un punto que Zubiri amplía y valora críticamente más adelante (cf. IRE 161-164).

[5] «Físico es un vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real» (IRE 22). Sobre ese carácter «físico» de lo real véase la «Nota general» de Zubiri en SE 11-13. En este contexto puede ser iluminadora la lectura de F. GONZÁLEZ DE POSADA, «La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri», 35-55, sobre todo 49-55.

esencia «unitaria y física de la aprehensión». De esta manera se pone de relieve que la intelección, según afirma Zubiri, «no es un acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión». Por eso mismo, nuestro autor se ve en la necesidad de realizar el análisis de la intelección en cuanto aprehensión (IRE 23). El camino que elige para ello es el de iniciar con el análisis del hecho mismo de la aprehensión sensible (cf. IRE 26).

1.2 *La aprehensión sensible: el sentir*

La aprehensión sensible es lo que para Zubiri constituye el «sentir», de ahí la necesidad de puntualizar esta idea, y lo haremos a partir de cuatro pasos sucesivos (IRE 27).

En primer lugar, sentir es un proceso con tres momentos. Ante todo, está el momento de *suscitación*[6]. Por suscitación se entiende «todo lo que desencadena una acción animal» (IRE 28); en esa acción el sujeto es el animal en su totalidad. La suscitación al recaer sobre el «estado de tono vital» en que el animal se encuentra, lo modifica: es la *modificación tónica*. Finalmente, «el animal responde a la modificación tónica»: es el momento de *respuesta* (IRE 29). Se trata, pues, de un proceso sentiente *estrictamente unitario* en sus tres momentos; es «lo específico de la animalidad» (IRE 30).

En segundo lugar, la aprehensión sensible tiene una estructura. Es ella la que determina el proceso sentiente, por eso nuestro autor llama a esa aprehensión, «el sentir en cuanto tal». Pues bien, Zubiri sostiene que «la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva». Esto es para nuestro autor lo «constitutivo del sentir: *impresión*» (IRE 31).

La impresión tiene tres momentos esenciales. Por el primero, la impresión es «*afección* del sentiente por lo sentido». Con este momento se quiere subrayar fundamentalmente «que el sentiente "padece" la impresión». Hay que añadir también que esta afección tiene «el carácter de hacernos presente aquello que impresiona»: es el momento de *alteridad*. Desde este segundo momento, la «impresión es la presentación de algo otro en afección» (IRE 32). A esto «otro» es a lo que Zubiri llama *nota*. En sentido estricto por «nota» entiende «algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión». El último momento de la im-

---

[6] En el análisis de estos tres momentos Zubiri se está refiriendo indistintamente al animal en general tanto humano como no humano (cf. IRE 27-28)

presión es la «*fuerza de imposición* con que la nota presente en la afección se impone al sentiente»[7]. Es justo, dice Zubiri, «lo que suscita el proceso mismo del sentir» (IRE 33).

La unidad de esos tres momentos expuestos es lo que constituye la impresión.

En tercer lugar, Zubiri centra su atención en un análisis más detenido de la *alteridad* y lo realiza a partir de dos aspectos.

En el primero de ellos pone de relieve la estructura de la alteridad. Ante todo, nuestro autor precisa que por la alteridad se hace presente «lo otro» pero «en tanto que otro» (IRE 34). Efectivamente, este contenido o esta nota determinada «está presente como otra». Es lo que el filósofo expresa cuando afirma que «el contenido es algo que "queda" ante el sentiente como algo otro». Se trata de un momento «físico» de la alteridad. Desde este aspecto, entonces, la nota además de contenido «tiene un modo de "quedar" en la impresión» (IRE 35).

Este modo de ser otro «es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente». En efecto, el filósofo añade que «el contenido de una nota "queda", y en cuanto "queda" es independiente del sentiente en cuya impresión "queda"». Ahora bien, hay que clarificar inmediatamente que la expresión «independencia» significa fundamentalmente «el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo "autónomo" respecto del sentiente». Esa «forma propia de autonomía» es lo que Zubiri llama *formalidad* (IRE 35)[8]. He aquí la estructura de la alteridad: contenido y formalidad.

En el análisis del segundo aspecto de la alteridad se pone de manifiesto que contenido y formalidad tienen una estricta unidad. Respecto a tal cuestion Zubiri afirma, por una parte, que «la formalidad modula el contenido» aprehendido por el receptor (IRE 37); en efecto, en el animal se puede pasar de la formalización de un contenido elemental (un color) a la formalización de un contenido complejo (una presa). Pero a su vez, por otra parte, añade, «el contenido modula la formalidad». Es decir, el contenido modula el modo mismo de estar autonomizado un contenido respecto del animal aprehensor (IRE 38).

---

[7] Zubiri advierte en este punto que «en general se trata más de un conjunto de notas que de una nota aislada» (IRE 33).

[8] Zubiri nota más adelante que «la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente» es lo que debe llamarse *formalización*. Formalización es, por tanto, «la modulación de la formalidad» (IRE 36).

En cuarto lugar, queda por señalar que es el proceso sentiente mismo el que está determinado por la formalización. Zubiri nota que la formalización concierne «al entero proceso sentiente en cuanto tal» (IRE 40). Es decir, la formalización concierne a todo el sentir «en cuanto suscitación, en cuanto modificación del tono vital y en cuanto respuesta». Es la unidad estructural del proceso sentiente (IRE 41).

En resumen, sentir es un proceso sentiente con tres momentos rigurosamente ligados. Lo constitutivo del sentir es impresión, y ésta tiene una estructura unitaria es sus aspectos de afección, alteridad y fuerza de imposición. En el análisis de la alteridad se subrayó el contenido y la formalidad. La formalización es justo «la que especifica los distintos modos de aprehensión sensible» (IRE 41).

1.3 *Modos de aprehensión sensible*

En la perspectiva del filósofo vasco se pueden distinguir dos modos de aprehensión sensible o modos de formalización.

1.3.1 Aprehensión de estimulidad

Ante todo, Zubiri llama *estímulo* a «la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta». El concepto de estímulo tiene el momento de «ser suscitante de respuesta» y tiene, además, el momento de afectar al aprehensor; sólo entonces es cuando tenemos propiamente estímulo (IRE 48). Pues bien, el filósofo aclara a continuación que «cuando esta afección estimúlica es "meramente" estimúlica [...] entonces esta afección constituye» (IRE 48-49) lo que él llama «afección del mero estímulo en cuanto tal». Es lo que precisamente llama «aprehender el estímulo *estimúlicamente*» (IRE 49).

Pero hay que considerar también que en esta afección estimúlica «se hace presente su formalidad». Y justo a «esta formalidad de alteridad del estímulo en tanto que mero estímulo», es lo que Zubiri conceptúa como *formalidad de estimulidad.* Esta formalidad de estimulidad consiste en que la nota aprehendida como «otra» suscita una respuesta a la que el filósofo llama *signo* (IRE 49)[9]. Algo es propiamente signo «cuando

[9] En las páginas que siguen Zubiri hace una breve exposición del significado de signo notando que lo propio del signo no es «ni señalar ni significar» sino «signar» (IRE 50). Para nuestro propósito en este punto, bastará con tener presente que el signo tiene una íntima y esencial relación con la formalidad de estimulidad (cf. IRE 49-52).

aquello a lo que el signo lleva es una respuesta animal» pero, además, el signo consiste en «sentir algo como signante». En definitiva, signo es para Zubiri «la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta» (IRE 51). Desde esta perspectiva lo aprehendido estimúlicamente «es independiente del animal pero tan sólo como signo». Es formalización estimúlica (IRE 52).

Finalmente, desde la fuerza de imposición esa independencia signitiva que hemos considerado anteriormente es lo que en rigor debe llamarse *signo objetivo*. La expresión «objetivo» significa aquí para el filósofo «la mera alteridad signitiva respecto al aprehensor en cuanto se impone a éste». Por eso Zubiri afirma que «la determinación de la respuesta tiene siempre el carácter de una imposición objetiva». Efectivamente, de su misma objetividad «es de lo que el signo recibe su fuerza de imposición». De esta manera puede concluirse que «las impresiones del animal son meros *signos objetivos* de respuesta». Aprehenderlos como meros signos objetivos es lo que Zubiri llama *puro sentir* (IRE 52). «En el puro sentir, la impresión sensible es, pues, *impresión de estimulidad*» (IRE 52-53). En esto consiste, por tanto, «el carácter estructural de toda la vida del animal: vida en signos objetivos» (IRE 53).

Hemos considerado la aprehensión de estimulidad en sus tres momentos, pero hay además un segundo modo de formalización.

1.3.2 Aprehensión de realidad

Para conceptuar con rigor esta novedad que se pone de manifiesto en la aprehensión sensible de realidad, Zubiri concentra su atención en tres puntos esenciales.

a) *La nueva formalidad es formalidad de realidad*

Expliquemos esta idea tomando en consideración la aprehensión sensible del «calor». En la formalidad de estimulidad, por ejemplo, el animal «aprehende el calor como calentando, y sólo como calentando» (IRE 54)[10]. En el caso del hombre la formalidad de lo aprehendido cambia no-

[10] En la aprehensión de estimulidad «el calor "queda" entonces como momento "otro", pero con una alteridad que pertenece formalmente al proceso sentiente mismo» (IRE 55). En la aprehensión de estimulidad «el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuestas». Es lo que con otras palabras se expresa cuando se dice «el calor calienta» (IRE 56).

vedosa y cualitativamente pues en este modo de aprehensión «se aprehende el calor como nota cuyos caracteres términos le pertenecen "en propio"». Lo cual significa que se trata del «propio calor» (IRE 55). Dicho con otros términos, en la aprehensión humana el calor «"queda" por sí mismo en cuanto calor "en propio"». Es lo que se expresa cuando se dice: «El calor es caliente». En este contexto, y sin entrar en mayores discusiones, la expresión «es» significa fundamentalmente «lo que en propio pertenece a algo» (IRE 56)[11].

Desde este punto de vista hay que añadir que el calor aprehendido humanamente consiste fundamentalmente en «ser caliente "de suyo"»[12]. Es justo lo que constituye para Zubiri «la realidad»; es la nueva formalidad, la *formalidad de realidad*[13]. Con lo cual nuestro autor nos ha proporcionado un primer concepto general de realidad: realidad es «el "de suyo" de lo sentido: es la formalidad de realidad», o como también la llama, es «la realidad como formalidad» (IRE 57)[14].

En resumen, formalidad de realidad «es formalidad del "de suyo" como modo de quedar en la aprehensión» (IRE 60).

---

[11] La diferencia, por tanto, entre «el calor calienta» y «el calor es caliente» no es sino la diferencia entre formalidad de estimulidad y formalidad de realidad.

[12] Sobre el «de suyo» puede verse el estudio de L.P. WESSELL, JR., *El realismo radical de Xavier Zubiri*, 66-72, 77-109.

[13] Desde esta perspectiva el calor se aprende *realmente* (cf. IRE 57).

[14] A continuación Zubiri se ve en la necesidad de «acotar» su concepto general de realidad en dos direcciones. En primer lugar, lo puntualiza «frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es "en sí" en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción». Es lo que por realidad entendió el «antiguo realismo» (IRE 57) y que después se ha llamado «realismo ingenuo». Pero desde la perspectiva de la formalidad de realidad, Zubiri advierte que «no se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido "queda" en la aprehensión misma» (IRE 58). Realidad no es «en sí» sino la formalidad del «de suyo».

En segundo lugar, el filósofo precisa que lo que el hombre intelige, por ejemplo, no son «paredes, mesas, puertas» entre otros. Lo que el ser humano aprehende «no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa». Es que la mesa no es, dice Zubiri, «de suyo» mesa. La cosa real aprehendida como algo «de suyo» no es «cosa-sentido» (IRE 59), sino lo que Zubiri ha llamado «cosa-realidad». Por tanto, formalidad de realidad es formalidad del «"de suyo" como modo de quedar en la aprehensión» (IRE 60). Una valoración de la filosofía «del sentido» desde la perspectiva de Zubiri se puede ver en A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, 143-188; aquí mismo D. GRACIA, «Prólogo», en A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, 15-21.

b) *La modificación de los momentos de la impresión*

Conceptuada así la realidad y evidenciada su novedad, hay que añadir que la formalidad de realidad «modela los tres momentos de la impresión». En primer lugar, modela el momento de *afección*. Efectivamente, en el caso del hombre ya no se trata de una simple afección estimúlica pues aquello que le afecta le afecta concretamente «como realidad» (IRE 60). Es decir, las notas, por ejemplo, el calor o la luz, que afectan al hombre, le afectan «en realidad». Es lo que Zubiri llama *afección real* (IRE 61).

En segundo lugar, en esta afección real le está presente al hombre la *alteridad* con su contenido. Ese contenido «queda» en la aprehensión humana como algo «en propio»[15]. Por ejemplo, en la expresión: «El calor es caliente», «es caliente», significa para Zubiri que «el calor y todos sus caracteres térmicos son sentidos como "suyos". El calor es así calor en y por sí mismo». Y justamente por eso «el calor es nota tan "en propio" que ni siquiera le pertenece su inclusión en el proceso sentiente. Está de alguna manera incluido en él, pero es *por ser ya* calor». Es que efectivamente el calor como algo «de suyo» es «anterior a su estar presente en el sentir» (IRE 61).

Pero esto no se refiere en manera alguna a una anterioridad de carácter «temporal»[16] sino a una anterioridad de «mera formalidad». Es una anterioridad en virtud de la cual «el calor calienta porque es "ya" caliente». A ese momento del «ya» (anterioridad) es al que Zubiri llama momento de *prius*. Entonces, el calor calienta «siendo» caliente. Por eso, el calor es «suyo». Y este «suyo» es lo que Zubiri llama *prius* (IRE 62)[17].

En tercer lugar, esta alteridad tiene una fuerza de imposición que en el caso del hombre no es «mera objetividad» y, por lo tanto, no es la *fuerza de la estimulidad* sino que lo aprehendido mismo se le impone al hombre con una «fuerza nueva» a la que Zubiri llama la *fuerza de la realidad* (IRE 63).

---

[15] Y no como en la aprehensión estimúlica que «queda» como meramente «signante» (IRE 61).

[16] «No es, por ejemplo, la anterioridad de lo aprehendido respecto de la respuesta que va a suscitar. Esta anterioridad se da en toda aprehensión, inclusive en la puramente animal [...] La diferencia está en otro punto» (IRE 61).

[17] Sobre este término véase también SE 332.

Estos son los tres momentos modificados de la impresión sensible. Por tanto, cuando lo aprehendido es realidad debe llamarse a ésta *impresión de realidad* (IRE 63).

c) *La índole unitaria de la aprehensión de realidad*

Queda por señalar finalmente que la unidad de esos tres momentos expuestos anteriormente es «lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad. Es una unidad de acto aprehensor». Fundamentalmente se trata de «una unidad primaria y radical de aprehensión». En virtud de tal aprehensión y por serlo, el hombre está «en lo aprehendido», se trata precisamente de un «estar»[18]. En esta aprehensión el hombre aprehende «impresivamente la realidad de lo real» (IRE 64). Por esa razón Zubiri la llama *aprehensión primordial de realidad* (IRE 64-65)[19].

El filósofo añade que en esta aprehensión primordial, la formalidad de realidad está aprehendida *directamente*, *inmediatamente* y *unitariamente*. Pues bien, en la unidad de estos tres aspectos subrayados «es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida *en y por sí misma*». Esta aprehensión es primordial porque toda otra ulterior aprehensión de realidad se funda en ella. Este es el significado que Zubiri da a la expresión «aprehensión primordial de realidad» (IRE 65).

La unidad de la aprehensión de realidad en sus momentos de afección real, de alteridad de realidad y de fuerza de realidad se pone de manifiesto, por tanto, en la aprehensión primordial de realidad. Pero la aprehensión de realidad tiene también una estructura.

1.4 *Unidad y estructura de la aprehensión de realidad*

Una vez analizada la aprehensión sensible y sus dos modos, deteniéndonos de manera especial en la novedad de la aprehensión de realidad, vamos a estudiar la unidad y la estructura de la aprehensión de realidad.

1.4.1 Unidad de sentir e inteligir en la impresión de realidad

Para lograr mayor claridad en esta problemática, dividamos esta sec-

---

[18] Es un punto esencial que el filósofo analizará minuciosamente más adelante, cf. IRE 133-169.

[19] Para este tema véase además IRE 247-263, sobre todo 257-263. Véase también J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, 23-28; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 89-105.

ción en tres puntos. En primer lugar, por el momento de impresión el acto aprehensor es un acto de *sentir*, y por el momento de «realidad sentida» el acto aprehensor es el acto de *inteligir* (IRE 76). Inteligir consiste en «aprehender algo como real» (IRE 77). Zubiri subraya que esta aprehensión de lo real es el acto exclusivo (único), el acto elemental (fundante) y el acto radical (primario) de la inteligencia humana, del inteligir (cf. IRE 77-78). Pues bien, sentir e inteligir son dos momentos del acto unitario de la «impresión de realidad» (IRE 78).

En segundo lugar, sentir e inteligir no se identifican, pero esto no significa que se opongan[20]. Impresión de realidad es la unidad del momento del sentir y del momento del inteligir como un solo acto. Es un único acto con dos momentos (cf. IRE 79-80)[21]. Ahora bien, la unidad a la que se refiere Zubiri es propiamente aquella *unidad formalmente estructural* en virtud de la cual «es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que intelige lo real impresivamente» (IRE 81)[22]. Es justo la unidad de la impresión de realidad como un solo acto, «el acto de aprehensión primordial de realidad» (IRE 82).

Este acto único y originario puede describirse partiendo de la «impresión» misma. Entonces, Zubiri sostiene que «"en" esta impresión está el momento de realidad». Por tanto, desde este punto de partida la impresión de realidad es *sentir intelectivo* (IRE 82). Pero también se puede describir este mismo acto partiendo del «momento de realidad». El filósofo afirma que «el momento de impresión está estructuralmente "en" el momento de realidad». Desde este punto de partida se pone de relieve que la intelección es *intelección sentiente*. Por tanto, «la impresión de realidad es así sentir intelectivo o intelección sentiente». Todo depende de cuál sea el momento del que se parta en tal descripción. Pero, en definitiva, se trata de dos fórmulas «idénticas». Y aunque nuestro autor las

---

[20] Aquí se debe tener en cuenta la siguiente clarificación: «sentir puede denotar "sólo sentir"», es lo que Zubiri llama «puro sentir», cuya aprehensión es mera formalidad de estimulidad. Por eso, añade, se debe distinguir entre «sentir en cuanto sentir y puro sentir» (IRE 79). Desde esta distinción de la cuestión «inteligir y sentir no se oponen». Los que se oponen estrictamente son «el puro sentir y sentir intelectivo» (IRE 80).

[21] Efectivamente, «el momento sentiente es "impresión", el momento intelectivo es "de realidad". La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad». E inmediatamente después Zubiri se pregunta: «¿Qué es esta unidad?» (IRE 81).

[22] A continuación nota el filósofo: «La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho» (IRE 82).

use «indiscriminadamente», al final y para contraponerse «a la idea usual de inteligencia», prefiere utilizar la fórmula «inteligencia sentiente» comprendiendo en ella los dos momentos del único acto (IRE 83).

En tercer lugar, expliquemos más detenidamente la expresión «en». Decíamos que la aprehensión de realidad es para Zubiri «un acto estructuralmente uno y unitario». Esa unidad estructural se pone de manifiesto con la expresión «en»; se trata de una expresión esencial y de primer orden para el filósofo español (IRE 83)[23]. Es decir, la intelección a la que él se refiere es fundamentalmente intelección «en» el sentir mismo. Por eso, es evidente que «el sentir es inteligir: es sentir intelectivo». Dicho con otras palabras, «el sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir». Por tanto, «la realidad está aprehendida [...] en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente» (IRE 84)[24].

Esta es para Zubiri «la unidad de la impresión de realidad: es inteligencia sentiente». Concluido este punto, se pregunta por la estructura de esta unidad (IRE 87).

1.4.2 La estructura de la impresión de realidad

Clarificada la unidad de la impresión de realidad, procedamos al estudio de la estructura de la impresión de realidad. Zubiri plantea de entrada una afirmación que nos parece de primer orden, pues ubica e ilumina lo

---

[23] Precisamente por eso Zubiri hace la siguiente aclaración frente a la idea de inteligencia de la filosofía clásica, afirmando que ésta «piensa que hay dos actos: el acto de sentir da "a" la inteligencia lo que ésta va "a" inteligir. No es así. Es esencial la diferencia entre el "a" y el "en". Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de inteligencia». Efectivamente, Zubiri advierte que «decir que los sentidos dan "a" la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan "a" ella». Pero esto no es inteligencia sentiente sino más bien lo que el filósofo llama *inteligencia sensible*; ésta es «inteligencia "de" lo sensible» (IRE 83).

[24] A continuación nuestro autor ofrece un esquema en donde repite su idea de inteligencia sentiente para confrontarla con lo que él llama «inteligencia concipiente» (cf. IRE 85-87). De la *inteligencia concipiente* señala tres aspectos: a) «Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible» (IRE 86). b) «Este objeto está dado por los sentidos "a" la inteligencia». c) «El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos "a" la inteligencia» (IRE 87).

que se dirá a continuación: «La estructura de la impresión de realidad no es sino la estructura de la inteligencia sentiente». Tal estructura es modal y transcendental (IRE 99).

a) *Estructura modal de la impresión de realidad*

Ante todo, Zubiri argumenta que la «impresión de realidad nos viene dada por los distintos sentidos», que en su diversidad tienen una estricta unidad (IRE 99).

Desde la interpretación personal del filósofo, en primer lugar, la diferencia radical de los sentidos humanos está en la «forma» en que cada uno de ellos «presentan la realidad» y por eso, existen distintos «modos de impresión de realidad» (IRE 100). Esos modos diversos de presentación de la realidad «en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección» (IRE 100-101).

Ahora bien, se puede exponer la estructura modal de la impresión de realidad partiendo del sentir, del sentir intelectivo como el mismo Zubiri lo hace[25]. Lo esencial en tal exposición consiste en que en todos estos «modos de presentación de realidad» se trata siempre, como subraya nuestro autor, de un *sentir intelectivo* (IRE 103). Pero también puede analizarse esa misma estructura modal de la impresión de realidad partiendo de la intelección, de la intelección sentiente como efectivamente el mismo filósofo lo propone[26]. En este segundo caso se trata fundamen-

[25] Así, la vista aprehende la cosa real como algo que está «delante» o «ante mí», es la cosa según su *eidos*. En el oído es el sonido el que nos remite a la cosa sonora, es un modo de presentación *notificante* de lo real. En el olfato la realidad se nos presenta aprehendida como *rastro*. En el gusto la cosa real está presente como «realidad poseída, "de-gustada"», es la realidad como *fruible*. En el tacto (contacto y presión) tenemos la *nuda presentación* de la realidad. En la kinestesia, tengo presente la realidad como algo en «hacia» (IRE 101), es un modo de *presentación direccional* de lo real. El calor y el frío presentan la realidad como *temperante*. En el dolor y placer la aprehensión de realidad es *afectante* (IRE 102). Lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular es aprehender la realidad como algo *centrado*. Finalmente, por la cenestesia (sensibilidad interna o visceral) «el hombre está en sí mismo». Es lo que Zubiri llama «intimidad», ésta significa «realidad mía». La cenestesia «es un modo de presentación de lo real [...] en cierto modo es el sentido del "mí" en cuanto tal» (IRE 103).

[26] En efecto, en la visión la intelección es *videncia*. En la audición la intelección es *auscultación*. En el gusto, la intelección tiene el carácter de ser aprehensión *fruitiva*. En el tacto la intelección es *tanteo*. En el olfato la intelección es *rastreo*. Pero además, en la kinestesia la intelección es *tensión dinámica* (IRE 105). En el calor y frío el ser humano intelige *atemperándose a la realidad*. Por el dolor y placer se inte-

talmente de modos de intelección sentiente. En definitiva, lo importante en todo esto es no perder de vista que, como muy bien clarifica nuestro autor, «todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad» (IRE 106)[27].

En segundo lugar, esta diversidad de los sentires tiene una estricta unidad. Para explicar tal unidad Zubiri nota, en un primer momento, que no se trata de una mera yuxtaposición «entre sí» de los sentidos sino de un recubrimiento total o parcial de los diversos sentidos humanos (IRE 106). Pero ese recubrimiento se refiere fundamentalmente a los «modos de presentación de lo real» (IRE 106-107)[28]. Baste tan sólo con poner un caso; la vista, por ejemplo, me da la realidad «ante» mí, mientras que el tacto me da la «nuda» realidad. En este ejemplo se trata ciertamente del recubrimiento unitario de esos dos modos de presencia de lo real, y por eso «lo real me está presente "ante" mí como "nuda" realidad» (IRE 107)[29].

En un segundo momento Zubiri precisa que, desde su punto de vista, la unidad de los sentires está constituida por el «hecho de ser sentires "de realidad"». Efectivamente, se trata ante todo de «la física unidad de ser aprehensores de realidad». Ésta es justamente una «unidad primaria» de realidad. El filósofo añade clarificando que «como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma "intelección sentiente"» (IRE 110). Por tanto, nuestro autor concluye que «"los" sentires son "analizadores" de la aprehensión de realidad» (IRE 110-111). La inteligencia sentiente es, según Zubiri, «la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectiva de realidad» (IRE 111).

---

lige estando *afectado* por la realidad. Por la sensibilidad laberíntica y vestibular se intelige la «*orientación* en la realidad». Y en la cenestesia «es la intelección como intimidad de lo real» (IRE 106).

[27] Un cuadro en el que se presentan esas formas de exponer la estructura modal de la impresión de realidad puede verse en V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 188-189.

[28] Más adelante Zubiri clarifica que por el recubrimiento «cada modo [de presentación de lo real] está intrínseca y formalmente en los demás como momento estructural de todos ellos» (IRE 109).

[29] Pero también puede darse un recubrimiento más total y complejo; es lo que sucede con la kinestesia. Véase los detalles con los Zubiri expone el recubrimiento de este modo de aprehensión de la realidad en «hacia» (cf. IRE 108-109).

Hemos puesto de manifiesto en este apartado, la estructura modal particular de la impresión de realidad. Es la unidad de la inteligencia sentiente modalmente considerada (cf. IRE 111-113).

b) *Estructura transcendental de la impresión de realidad*

En la estructura modal de la impresión de realidad vimos que el contenido de lo aprehendido es algo «muy especificado»[30]. Sin embargo, el sentir está constituido, como se ha dicho, «por la unidad de la impresión de realidad» (IRE 113). Desde esta perspectiva, hay que añadir a continuación que la impresión de realidad «es inespecífica porque transciende de todos aquellos contenidos». Por tanto, la impresión de realidad tiene, según Zubiri, una *estructura transcendental*, es justo «la estructura del "de suyo" en cuanto tal» (IRE 114).

Para explicar adecuadamente esta estructura transcendental de la impresión de realidad vamos a realizar la exposición a partir de dos ideas.

En primer lugar, definamos la transcendentalidad. Desde el punto de vista de la inteligencia sentiente, la transcendentalidad es para Zubiri «el momento estructural según el cual algo transciende de sí mismo». Lo transcendental es precisamente «aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad». Y esa realidad le está presente al hombre «en impresión». Por tanto, «la realidad en impresión» es transcendental (IRE 114).

Ahora bien, explicar en qué consiste esa transcendentalidad depende para el filósofo de cómo se conceptúe el «trans» (IRE 114). En la perspectiva de Zubiri el «trans» de la transcendentalidad significa, en este contexto, «un carácter de la formalidad de alteridad [...] interno a lo aprehendido». Y por esa razón, se trata de un carácter que «nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del "en propio", del "de suyo"». Esta realidad así entendida es la que, según nuestro autor, «rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad». Precisamente «este "rebasar" intra-aprehensivo» es justo para Zubiri «la transcendentalidad». Por tanto, la impresión de realidad es fundamentalmente *impresión transcendental*[31]. Dicho lo mismo pero con otras palabras del filósofo: «lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que

---

[30] Por ejemplo, «este color, este sonido», entre otros (IRE 113).

[31] El «trans», pues, no significa «estar fuera o allende la aprehensión sino estar "en la aprehensión", pero "rebasando" su determinado contenido» (IRE 115).

realidad, "más" que lo que es» un contenido específico determinado (IRE 115).

Lo transcendental es, según Zubiri, «el término formal de la intelección»: la «realidad»; y esta intelección es sentiente. Por tanto, el filósofo afirma que «lo real es transcendental por razón de su realidad como formalidad propia: realidad es formalidad» (IRE 117)[32].

Por este carácter de formalidad, transcendentalidad de la formalidad de realidad significa sobre todo «ser transcendental "en" las realidades». Efectivamente, Zubiri añade que «es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma». No es un transcender *hacia* sino un transcender *desde*. Según este punto de vista, la transcendentalidad es algo que «se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa». Por tanto, la transcendentalidad es ante todo lo que Zubiri llama *comunicación*. Con tal expresión se refiere fundamentalmente a una comunicación de carácter «formal». Se trata más concretamente de que «la formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente "ex-tensión"». Con ello nuestro autor se refiere fundamentalmente a una «comunicación ex-tensiva real». En definitiva, de lo que aquí se trata para el filósofo es de que «el trans de la transcendentalidad es un "ex", el "ex" de la formalidad de lo real». Es lo que hay que averiguar más detenidamente a continuación (IRE 118).

En segundo lugar, pues, el «ex» de la transcendentalidad tiene cuatro momentos esenciales para Zubiri (IRE 118)[33].

– El primer momento que estudia es el de la *apertura*[34]. Ante todo, Zubiri nota en tal cuestión que el contenido de la cosa real ciertamente puede modificarse, pero no necesariamente se vuelve «otra realidad». En ese caso se trataría de la misma cosa real pero «modificada». Dicho con otros términos, el contenido del «de suyo» ha cambiado, sin embargo, en ese caso no ha cambiado el «de suyo». En efecto, «la misma formalidad de realidad, en mismidad numérica», «reifica», dice Zubiri, «cuanto adviene a su contenido»[35]. Esta mismidad a la que se refiere nuestro autor

---

[32] La filosofía griega y moderna han conceptuado este «más», han conceptuado la transcendentalidad, en definitiva, desde una «inteligencia concipiente» y no desde la inteligencia sentiente (cf. IRE 116-117)

[33] Una síntesis de esos cuatro momentos en V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 194-196.

[34] Cf. RR 35-36.

[35] Es lo que muchas veces Zubiri repite con una frase un tanto emblemática: «La cosa es entonces la misma aunque no sea lo mismo» (IRE 119). Véase además RR 35.

«es comunicación, es reificación». Es la formalidad de realidad abierta al contenido de la cosa real (IRE 119).

Pero además, por el momento de la apertura «la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales». Ciertamente, la aprehensión humana aprehende «cosas reales múltiples». Pero Zubiri advierte que esa multiplicidad se refiere fundamentalmente al contenido, pero además, añade que «aunque se trata de otras realidades, esas realidades no son "otras" *conceptivamente* sino que están *sentidas formalmente* como otras»[36]. Justo en este hecho de ser sentidas como otras es que estamos expresando «la inscripción de las distintas cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad». Por tanto, nuestro autor clarifica que no se trata de «otra realidad», sino de «realidad otra» (IRE 120).

– El segundo momento que analiza Zubiri es la *respectividad*[37]. En efecto, por ser la realidad formalidad «abierta», es realidad respectiva a lo que está abierta. Pero el filósofo advierte que respectividad no es relación y la razón que da es «porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad»[38]. En cambio, con el término respectividad se quiere subrayar fundamentalmente que la respectividad es «un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal» (IRE 120)[39]. Dicho con otras palabras de Zubiri, «el "ex" es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*» (IRE 120-121); justo por eso «la apertura respectiva es transcendental» (IRE 21).

---

[36] Zubiri aclara: «*Conceptivamente,* las múltiples realidades serían casos particulares de un solo concepto de realidad. Pero *sentientemente* las otras realidades no son casos particulares, sino que son formalmente sentidas como otras» (IRE 120).

[37] Sobre la importancia de este concepto así se expresa Pintor-Ramos: «La doctrina de la respectividad es esencial en toda la filosofía madura de Zubiri, pero sólo alcanza precisión definitiva en RR, del año 1979», en A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 103, nota 54. Ese texto RR se encuentra en *Realitas*, III-IV, 13-43.

[38] En otro texto pero sin violentar este contexto Zubiri dice: «Sólo porque la realidad es respectivamente abierta, solo por eso puede haber relación». Es la respectividad la que posibilita la relación (RR 40). Un estudio más detenido de la idea «relación» en RR 15-22.

[39] Idea similar en RR 41. Un análisis amplio y minucioso de la «respectividad» puede verse en RR 23-40.

– Ahora bien, la formalidad de realidad está respectivamente abierta, ante todo, al «contenido». Con lo cual Zubiri sostiene que este contenido de la cosa real es un contenido que es «de suyo», y por eso, el contenido es «suyo», es «su» (de la formalidad de realidad) contenido. Entonces, la formalidad de realidad hace que el contenido de la cosa real sea formalmente «suyo», es «suificante». Por tanto, «la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad». Esta formalidad de realidad es «lo que constituye la suidad en cuanto tal». Se trata, pues, de un momento del «ex» de la transcendentalidad (IRE 121).

– Pero la apertura de la realidad es también respectiva a lo «real en "la" realidad». Dicho con otras palabras, «la formalidad de realidad está abierta a ser un momento del *mundo*» (IRE 121)[40]. Mundo es, en la interpretación de Zubiri, la formalidad de realidad «en cuanto transciende de la cosa real y la constituye en momento de "la" realidad». En este sentido «cada cosa es "de suyo" mundanal», justo por eso es transcendental. Por tanto, «la formalidad de realidad es así "mundificante"»; es otro momento del «ex» (IRE 122).

Estos son los cuatro momentos constitutivos que conforman la estructura transcendental de la impresión de realidad: «la formalidad de realidad es *apertura respectiva*, y por esto es *reificante*. Esta respectividad tiene dos momentos: es *suificante* y *mundificante*» (IRE 122)[41].

En resumen, la transcendentalidad consiste para Zubiri en que lo transcendental es ante todo «realidad»; en que la transcendentalidad es «apertura respectiva a la suidad mundanal»; y en que el «trans» de la transcendentalidad es fundamentalmente un carácter «físico: es lo físico de la formalidad» (IRE 123).

c) *La unidad estructural de la impresión de realidad*

Una vez analizados el momento modal y el momento transcendental de la estructura de la impresión de realidad por separado, Zubiri termina clarificando «rápidamente» la unidad estructural de esos dos momentos desde una doble perspectiva (IRE 124).

---

[40] Para este concepto véase RR 36-40; SE 199-200.

[41] En otras palabras, la formalidad de realidad, «el "de suyo", es un momento *abierto*, y por tanto abierto *respectivamente* hacia la *suidad*, y hacia la *mundanidad*» (RR 37).

Por un lado desde la *talidad*[42]. Expliquémosla. Con esta expresión nuestro autor se refiere fundamentalmente a que el contenido de la cosa real «en cuanto aprehendido como algo "de suyo" ya no es mero contenido, sino que es "tal" realidad». Es lo que Zubiri llama «talidad»[43]. «Talidad» no es simple contenido. Ahora bien, como realidad es formalidad respectivamente abierta a su contenido, entonces esta realidad «envuelve transcendentalmente este contenido». Cuando esto sucede, este contenido queda «determinado como talidad: es la talidad de lo real». Por tanto, «talidad es una determinación transcendental: es la *función talificante*» (IRE 124)[44].

Por otro lado hay que notar también que el contenido mismo de la cosa real «es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea "realidad" en toda su concreción». Por tanto, lo real es además, dice Zubiri, «"realidad" tal». En efecto, el contenido de lo real «es la determinación de la realidad misma». Es lo que el filósofo llama *función transcendental*[45]. Esto pone de relieve que «realidad» no es algo vacío sino «una formalidad muy concretamente determinada» (IRE 124). La transcendentalidad de la realidad «es algo *fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas "quedan"», es «función transcendental» (IRE 125).

Función talificante y función transcendental son, en rigor, «momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad». Efectivamente, «talificación y transcendentalización» son los dos aspectos que constituyen para Zubiri «la unidad estructural de la impresión de realidad» (IRE 125).

Con lo expuesto en las páginas anteriores pienso que se ha clarificado el significado que Zubiri da a la inteligencia sentiente. En tal descripción se ha subrayado la intelección como acto de aprehensión primordial de realidad, como formalidad del «de suyo». La impresión de realidad es modal y transcendental (cf. IRE 126). Pero con ello tan sólo se la ha conceptuado desde una angulatura. Es necesario, por tanto, analizar la inteligencia sentiente desde un segundo concepto.

---

42 Sobre ello véase también SE 357-371.

43 En otro texto, en SE 371 Zubiri dice que talidad «es aquello según lo cual la cosa es "esto" y no lo "otro", es decir, es la manera de estar "construida" la cosa real como "tal"».

44 Respecto a esta cuestión véase también SE 474-481.

45 Sobre la función transcendental véase además SE 455-456.

2. La esencia de la intelección: la actualidad[46]

Con la exposición realizada en nuestro primer apartado, se ha conceptuado la inteligencia sentiente desde el punto de vista de su «estructura intrínseca». En este nuevo apartado, en cambio, hay que esclarecer la cuestión de qué es la intelección «por la propia esencia formal de su acto» (IRE 133)[47].

Para un planteamiento adecuado de este problema no hay que olvidar que la intelección sentiente es aprehensión impresiva de lo real. Entonces, Zubiri añade observando que «lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad». Y ese «estar presente» consiste, según nuestro autor, «en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente». Por tanto, el filósofo dice que «la esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad» (IRE 136)[48].

¿En qué consiste, pues, esta «mera actualidad»? Es lo que tenemos que clarificar en las siguientes cuatro secciones.

2.1 *El significado de actualidad*

Para explicar adecuadamente qué es actualidad, merece la pena clarificar de entrada que en la perspectiva de Zubiri «actualidad» y «actuidad» son distintos[49]. En efecto, dice que «actuidad es el carácter de acto de una cosa real». En cambio, actualidad para nuestro autor es «el carácter de *actual*» de lo real (IRE 137). Se trata de una diferencia fundamental según la cual la «actualidad es un momento físico de lo real», pero Zubiri advierte que «no es un momento en el sentido de una nota física

---

[46] Cf. IRE 13, 64; A. GONZÁLEZ, *Ereignis y actualidad*, 103-192; M. MAZÓN, *Enfrentamiento y actualidad*, 193-264; J.M. MILLÁS, «Zubiri y la Eucaristía», 263-269; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 71-88. V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad, y esencia*, 199-218.

[47] En las páginas que siguen Zubiri explica lo que no es este acto (cf. IRE 134-136).

[48] Un conocedor del filósofo se expresa en los siguientes términos: «No es difícil ver que en la descripción zubiriana de la intelección el termino clave es el de *actualidad*», A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 77. Véase también H. SAMOUR, *Voluntad de liberación*, 32-33.

[49] Pero no son «independientes» como veremos (cf. IRE 140-141).

suya. El momento de acto de una nota física suya es *actuidad*. Su otro momento es también físico, pero es *actualidad*» (IRE 138)[50].

A continuación Zubiri considera cuatro pasos estrechamente ligados de la actualidad. En primer lugar, actualidad es mera «presencialidad», es decir, es «el estar presente de algo en algo». Afirmar, por ejemplo, que los virus tienen actualidad significa decir que los virus como realidades en acto (que tienen actuidad) son algo que hoy está presente a todos (tienen actualidad) (IRE 138).

En segundo lugar, la actualidad es «un momento intrínseco de la cosa real» (IRE 138). Por este segundo momento, entonces, actualidad «es el estar presente de lo real desde sí mismo». A diferencia de la mera presencialidad, aquí se subraya concretamente «el "estar" de lo presente en cuanto está presente». Actualidad es «lo presente en cuanto algo que "está"» (IRE 139).

En tercer lugar, merece la pena notar en este paso que, según Zubiri, la esencia de la actualidad radica en el «estar presente [de lo real] desde sí mismo por ser real» (IRE 139)[51]. Por ello, clarifica que «al sentir impresivamente una cosa real como real estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad» (IRE 139-140). He aquí la esencia de la actualidad.

En cuarto lugar, hay que añadir finalmente que siendo diversos, actualidad y actuidad no son «independientes». En efecto, en la aprehensión de realidad lo aprehendido está aprehendido pero «como algo anterior a la aprehensión» misma. Esto significa en la interpretación de nuestro autor que la aprehensión «es siempre y sólo actualidad de lo que es "en propio"; esto es, actualidad de la realidad, [actualidad] de la actuidad». En resumen, «toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actuidad, es un "estar" en actualidad». Por eso, en su diversidad, la actualidad es «un carácter a su modo físico» (IRE 140).

---

[50] Una forma de expresar la unidad de actuidad y actualidad es la siguiente: «La actualidad tiene su fundamento en actuidad (en la medida que la actuidad hace referencia a la realidad plenaria y primordial de lo real), pero no es actuidad, sino que es una como virtualidad ulterior de la actuidad: "el estar *presente* la cosa real *desde sí misma* por ser real"» (sic), en V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 200.

[51] Nótese cómo en este tercer paso el filósofo recoge los dos pasos anteriores en una síntesis fundamental en su conceptuación de la actualidad. La misma síntesis en IRE 144-145.

Estos son los cuatro pasos que responden a la cuestión de qué es la actualidad. Clarificado esto, Zubiri centra su interés en una concreta y fundamental actualidad, por eso se pregunta: «¿Qué es actualidad intelectiva?» (IRE 141).

2.2 *La actualidad como intelección*

Zubiri trata el tema de la intelección como actualidad intelectiva desde una doble consideración.

2.2.1 Momentos de la intelección como actualidad

Según el filósofo español en toda intelección como actualidad hay tres momentos estructurales[52]. La actualización es, ante todo, un tipo de *respectividad.* «Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección». Zubiri explica a continuación que «esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad» y esta formalidad es «abierta en cuanto formalidad» (IRE 143). Por tanto, la actualidad intelectiva «se funda» en la apertura de la formalidad de realidad (IRE 144).

La actualidad intelectiva es, además, «aquel momento de la realidad según el cual la cosa real está presente como real desde ella misma» (IRE 144-145). Pero la actualidad intelectiva no es mera «presentidad» sino un «estar» presente y por eso la actualidad intelectiva es fundamento de la «presentidad». Desde esta perspectiva zubiriana de interpretación «lo presente lo es por ser actual en la percepción; sólo "estando actual" es "percibido"». La actualidad funda la presentidad (IRE 145).

Finalmente, la actualidad lo es, en rigor, «de la realidad». En efecto, «la aprehensión intelectiva es siempre y sólo actualidad "de" la realidad». Es que la realidad como formalidad es el fundamento de la actualidad (IRE 146).

Por tanto Zubiri sostiene que «en toda intelección tenemos *realidad* que es actual y que en su *actualidad* nos está *presente*». Seguidamente concentra su atención en la actualidad intelectiva «en tanto que intelectiva» (IRE 146).

---

[52] Una exposición de esos momentos en V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 201-204.

2.2.2 La actualidad intelectiva como mera actualidad

Ya hemos visto la intelección como actualidad. Pues bien, Zubiri añade a continuación que «esta actualidad es intelectiva formalmente porque en ella lo real [...] no hace más que actualizarse». Es lo que él llama «mera actualidad» que explica en tres ideas (IRE 146).

En primer lugar, Zubiri advierte que «decir que la intelección es mera actualización de lo real» puede dar pie a un «equívoco» (IRE 146)[53]. Al equívoco de pensar que «las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal». Esta idea es «insostenible». En efecto, en la frase arriba mencionada no se «afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo» sino que, ante todo, se «enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido». De lo que aquí se trata en definitiva para el filósofo es «de la formalidad de realidad y no de realidad transcendente»[54]. Pues bien, de este contenido Zubiri dice que «la intelección lo único que "hace" es "hacerlo actual" en su propia formalidad de realidad y nada más» (IRE 147).

En segundo lugar, justo «por esta formalidad de realidad, el contenido aprehendido queda como algo "en propio"». Lo que aquí interesa subrayar a Zubiri es el mero «quedar» del contenido y nada más (IRE 147). «El contenido está actualizado, y está tan sólo actualizado: "queda"». Por lo que concierne a esta formalidad de realidad «el contenido no actúa»; efectivamente, el contenido «no hace sino "quedar" en su realidad». Desde este segundo punto de vista, pues, mera actualidad consiste propiamente en un «quedar» (IRE 148).

En tercer lugar, afirmar que lo real «queda» en la intelección significa para Zubiri «que su formalidad de realidad "reposa" sobre sí misma» (IRE 148)[55]. Desde este punto de vista del «quedar» «la realidad en cuanto "queda", reposa sobre sí misma: es realidad y nada más que realidad» (IRE 149).

---

[53] Me parece útil en este punto tener en cuenta lo dicho por Zubiri a propósito de la impresión de realidad en IRE 113-123.

[54] En este contexto considero importante recordar lo dicho por Zubiri a propósito de otra cuestión: «La impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente* sino *impresión transcendental*» (IRE 115).

[55] Zubiri aclara que «reposar» no significa «que lo real sea quiescente, sino que aún siendo móvil y cambiante, sin embargo este cambio está aprehendido como real, y esta su realidad (como formalidad) reposa sobre sí misma» (IRE 148).

Hemos visto en estas tres ideas que lo propio de la actualidad intelectiva «en cuanto intelectiva es ser "mera" actualidad». Esto significa «tener por término la formalidad de realidad tal como "queda reposando" sobre sí misma» (IRE 149).

2.3 *La actualidad como impresión*

Examinada la actualidad intelectiva como mera actualidad hay que tener presente además que la intelección como actualidad es sentiente, es impresión de realidad. A tal intelección compete la formalidad de realidad y su «contenido sentido». Este contenido sentido es justo el que «tiene formalidad de realidad», es mera actualización. Por tanto, el filósofo vasco dice que la aprehensión de las «cualidades sensibles» es una aprehensión de una cualidad real. Es decir, «las cualidades sensibles son reales». Zubiri explica tal afirmación en cuatro breves pasos (IRE 150).

En primer lugar, sostiene que las cualidades sensibles son *impresiones nuestras*. La impresión tiene un momento de afección y un momento de alteridad[56]. Por tanto, afirmar que las cualidades sensibles son impresiones humanas («nuestras») significa «que en el momento impresivo nos es presente algo otro». Esto «otro» tiene un contenido y una formalidad que en nuestro caso es formalidad de realidad (IRE 150). La formalidad de realidad consiste «en que el contenido [...] es algo "de suyo"». Realidad es formalidad del «de suyo». Es justo lo que sucede, según Zubiri, «en nuestra aprehensión de las cualidades sensibles». Efectivamente, «son sensibles porque están aprehendidas en impresión; pero son reales porque son algo "de suyo"». Por tanto las cualidades sensibles son, en rigor, algo «real» (IRE 151).

Ahora bien, en segundo lugar, esta realidad del «de suyo» que hemos expuesto «es mera actualidad». Lo que formalmente se siente en el proceso de sentir una cualidad sensible es lo que en ella «me está presente». Por ejemplo, el «verde sentido» en nuestras impresiones es «el verde mismo», es una actualidad. El verde sentido consiste propiamente «en que el verde visto es algo "de suyo"». En este caso, ser sentido consiste en «estar presente en la visión» según lo que es «de suyo» (IRE 151). Lo cual significa no sólo que la percepción es real sino y además que «este verde es un contenido que es de suyo verde» (sic) (IRE 152).

---

[56] Y un momento de «fuerza de imposición» que en este contexto Zubiri deja de lado (cf. IRE 150), además véase IRE 48-53; 60-64.

Por consiguiente, en tercer lugar, realidad como formalidad no es «una zona de cosas reales que estuviera "allende" la zona de nuestras impresiones». Es que en la interpretación zubiriana no hay contraposición entre impresiones y realidad. Realidad es formalidad, y por ello «lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real "en" la impresión y lo que es real "allende" la impresión». Es una misma formalidad de realidad con dos «maneras de ser real». Y es que, efectivamente, «realidad» es para Zubiri «formalidad del "de suyo" sea "en" la impresión, sea "allende" la impresión». En este sentido zubiriano, «allende no es sino un modo de realidad». Por tanto, «lo impresivamente real y lo real allende coinciden», dice Zubiri, «en ser formalidad del "de suyo"» (IRE 152).

En cuarto lugar, y precisando lo anterior, más que de simple coincidencia de esos dos modos de realidad se trata concretamente de una «unidad física real». En efecto, entre los diversos modos en que la impresión de realidad actualiza la formalidad de realidad, Zubiri ha destacado el modo del «hacia»[57]. Pues bien, esto significa para nuestro autor que «es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un "allende" lo percibido». Se trata de estricta unidad. Desde esta perspectiva de la cuestión se pone de relieve, pues, que «no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real "allende"». He aquí su unidad (IRE 153).

En resumen, la intelección sentiente en cuanto impresión «es mera actualización de realidad» (IRE 153). Afirmar que las cualidades sensibles son impresiones humanas significa considerar unitariamente el momento de afección y el momento de alteridad en nuestras impresiones (cf. IRE 153-154). Ser impresiones humanas, pues, «no significa no ser reales sino ser realidad impresivamente presente» (IRE 154).

2.4 *Unidad formal de la intelección sentiente*

La intelección sentiente, por tanto, es mera actualidad y esta actualidad constituye «la unidad formal del acto de intelección sentiente». En qué consiste su unidad es lo que se explica en los siguientes cuatro pasos (IRE 155).

---

[57] Véase además IRE 108-109. También A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 103-104.

2.4.1 Unidad de la actualidad común[58]

Para comprender adecuadamente la unidad de la actualidad común partamos del siguiente ejemplo: al estar presente una piedra en la intelección, «está vista» la piedra y, además, «estoy viendo» la piedra. En este ejemplo de Zubiri se pone de manifiesto fundamentalmente la «unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión». Es la unidad de lo inteligido y la intelección. Se trata de un mismo «estar». Por eso Zubiri afirma convencido de que «la actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido». No son dos actualidades distintas sino una «misma actualidad» (IRE 155)[59]. Esta «mismidad» de la actualidad a la que nuestro autor se refiere significa, ante todo y sobre todo, «una sola *actualidad común* de lo inteligido y de la intelección» (IRE 156). Y la explica en las dos siguientes ideas.

En primer lugar, por *comunidad* el filósofo entiende una «mismidad numérica». Efectivamente, «la actualidad de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma»[60]. Desde la perspectiva de esta mismidad numérica de la actualidad puede afirmarse entonces, siguiendo el mismo ejemplo de la piedra: el que «esta piedra esté presente en la visión es lo mismo que estar viendo esta piedra» (IRE 156).

En segundo lugar, hay que insistir y precisar que se trata de actualidad común, es decir, se trata concretamente de *comunidad de actualidad*[61]. Pues bien, en este contexto Zubiri expresa la esencia de la intelección sentiente con los siguientes términos: «en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas» (IRE 156).

De esta manera se ha puesto de manifiesto la unidad de la actualidad común[62].

---

[58] Cf. V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 204.

[59] Tampoco se trata de dos actualidades iguales (cf. IRE 155-156).

[60] Obviamente lo inteligido y la intelección son distintos pero su actualidad es «numéricamente idéntica» (IRE 156).

[61] Esa actualidad común en la que está lo inteligido y la intelección como momentos suyos es justo la que se pone de manifiesto en el ejemplo aquí preferido y repetido de Zubiri de la piedra (cf. IRE 156).

[62] Baste con lo dicho en este punto para subrayar lo fundamental de la unidad de la actualidad común. Ciertamente, en esta misma perspectiva se puede añadir todavía que esta actualidad común no sólo se refiere a las cosas reales, sino también, como dice Zubiri, «a la realidad de mi propia intelección sentiente como acto mío» (cf. 157-159).

2.4.2 Estructura de la actualidad común

Analizada la unidad de la actualidad común, nuestro autor nota a continuación que en la mismidad numérica de tal actualidad «están actualizadas dos realidades». Y observa que esta dualidad de realidades actualizadas tiene una «estructura»; en ella Zubiri distingue los siguientes caracteres (IRE 159).

Ante todo, recordemos que cuando se actualiza «la cosa en la intelección» queda a la vez «actualizada la realidad de la intelección misma». En otras palabras, esto significa que «la intelección queda "co-actualizada" en la misma actualidad de la cosa» inteligida. Es lo que constituye el primer carácter de la actualidad común, el carácter de «con» (IRE 159).

En esa actualidad común, además, «está presente la cosa "en" la intelección sentiente, pero está también presente la intelección sentiente "en" la cosa» (IRE 159)[63]. Desde esta descripción zubiriana de la cuestión aquí se trata fundamentalmente de un mismo «en» y por eso la actualidad común tiene también carácter de «en» (IRE 160).

Esta actualidad común es, finalmente, «actualización de una misma formalidad de realidad». Y la formalidad de realidad tiene el carácter de ser un *prius*, por eso lo actualizado «es algo anterior a su actualización misma en la intelección sentiente: toda actualidad es "de" lo real». Precisamente por ello, Zubiri añade y afirma que «la actualidad intelectiva común es actualidad "de" la cosa y la cosa es actualizante "de" la intelección». Aquí se trata de un mismo y solo «de». Con lo cual se pone de relieve un tercer carácter de la actualidad común: el carácter de un «de» (IRE 160).

He aquí los caracteres que constituyen la estructura de la actualidad común: «"con", "en" y "de"». Cada aspecto funda al siguiente y, «recíprocamente, cada aspecto se funda en el anterior». La unidad de estos tres aspectos es, dice Zubiri, «el constitutivo formal de la comunidad de actualización», es decir, «la unidad formal misma de la intelección sentiente» (IRE 160)[64].

---

[63] En esta misma página Zubiri insiste: «Tan presente como la cosa "en" la inteligencia, está presente la inteligencia "en" la cosa».

[64] Véase además IRE 155.

2.4.3 Fundamentalidad de la actualidad común

Esta estructura unitaria de la actualidad común intelectiva pone de relieve un carácter fundamental respecto de la «conciencia» y de la «subjetividad»[65].

En primer lugar, actualidad común y conciencia. El punto de partida en esta cuestión es el carácter de «co-actualidad» de la actualidad común. Zubiri afirma a continuación que «al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente "co-inteligida" la intelección sentiente misma» pero en esa forma que expresa el «estoy sintiendo». Entonces, y en virtud de esa actualidad común, nuestro autor dice que esta intelección es *cum-scientia*[66]; es decir, *conciencia*. Y la define en los siguientes términos: «conciencia es co-actualidad intelectiva de la intelección misma en su propia intelección». Naturalmente, la intelección según el filósofo no se identifica con la conciencia, sin embargo, nota que toda intelección es «necesariamente consciente» justo porque la intelección es «co-actualidad». Y como toda intelección es sentiente, Zubiri dice que la conciencia es «radical y formalmente sentiente» (IRE 161)[67].

Pero no olvidemos que la actualidad común también tiene un «en». Entonces, gracias a ese carácter, «al tener conciencia sentiente, tengo conciencia de la intelección sentiente "en" la cosa». Efectivamente, «en la actualidad común estoy sintiéndome "en" la cosa, y sintiendo que la cosa está "en" mí». En virtud de la actualidad común y apoyado en la conciencia sentiente, por tanto, «estoy conscientemente "en" la cosa y "en" mi propia intelección» (IRE 162).

Finalmente está el «de» de la actualidad común intelectiva. Pues bien, Zubiri afirma expresamente que «el carácter del "de" como momento de la actualidad común intelectiva en cuanto intelectiva es entonces "conciencia-de", es "darme-cuenta-de", de la cosa y de mi misma intelección sentiente» (IRE 162-163).

---

[65] Obviamente se trata de conceptos complejos. Aquí nos limitamos a la mera conceptuación zubiriana de los tales y a su fundamentación en la actualidad común.

[66] Sobre este término un conocedor de Zubiri dice: «"Conciencia" es *cum-scientia,* donde *scientia* denota el acto de intelección de la cosa, y *cum* el momento de actualización del acto mismo», V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 204.

[67] En este contexto Zubiri hace dos observaciones. En la primera señala que esta conciencia no es propiamente «introspección» y en la segunda advierte que la intelección no es un «acto de conciencia» (cf. IRE 161-162).

En resumen, «conciencia no es intelección pero compete esencialmente a la intelección sentiente». Y «la "conciencia-de" está fundada en la "conciencia-en", y la "conciencia-en" está fundada en el "cum" radical» (IRE 163).

En segundo lugar, podría pensarse que la actualidad común está constituida por un acto de «integración» de un «sujeto» que intelige y un «objeto» inteligido[68]. Sin embargo, Zubiri no acepta esta tesis, al contrario, piensa que «por ser actualidad común, es por lo que la intelección sentiente es actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la intelección en lo inteligido». Desde este horizonte zubiriano de interpretación la actualidad común es «raíz de la subjetividad». La esencia de la subjetividad consiste en «ser mí». En efecto, la subjetividad «es el carácter de algo que es "mí"» sea esto propiedad mía o de la cosa. Pues bien, según indica el filósofo «la intelección sentiente no se da en la subjetividad», al contrario, afirma que «la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del "mí"» (IRE 165).

Zubiri concluye afirmando que sujeto y objeto «no se "integran" en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se "desintegra" en sujeto y objeto». En otras palabras, «sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente» (IRE 165).

2.4.4 La actualidad común es actualidad transcendental y modal

Por ser lo real lo que se actualiza en la intelección esto significa que es lo real mismo «lo que determina y funda la comunidad». Es lo real lo que posibilita y determina que haya actualidad común. Pero no olvidemos que «realidad es formalidad dada en impresión de realidad». Y, además, Zubiri recuerda que esta impresión «es actualidad abierta [...] es transcendentalidad». Pues bien, en este contexto el filósofo vasco sostiene que «lo real en cuanto determinante de la actualidad de la intelección sentiente determina a ésta como algo estructuralmente abierto». De esta manera la actualidad común es «transcendental, y su transcendentalidad está determinada por la transcendentalidad de la realidad de lo real». La actualidad común es «*actualidad transcendental* porque lo es en la impresión de realidad» (IRE 166).

---

[68] Según esta manera de pensar «ver esta piedra sería un acto en que se integran el sujeto vidente y el objeto visto» (IRE 165).

Esa apertura transcendental de la actualidad intelectiva es apertura «a otras intelecciones». Es una apertura que concierne radicalmente al «modo» de la actualidad común, el cual, según indica Zubiri, puede adoptar «diversos modos de actualización». Y cada uno de esos modos de actualización «está abierto a los demás» modos. Esta apertura es lo que constituye para el filósofo «el fundamento transcendental [...] de todas las intelecciones cuya articulación estudia la lógica» (IRE 167).

Naturalmente, en esta perspectiva zubiriana de interpretación la intelección no se identifica primariamente con el logos o actividad afirmativa. Efectivamente, «el logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección»[69]. En definitiva los modos ulteriores de intelección son ante todo y fundamentalmente «"modalizaciones" de una actualidad primaria y radical transcendental», esto es, de la aprehensión primordial de realidad (IRE 168)[70].

La actualidad común tiene un carácter transcendental que posibilita y abre paso a los modos ulteriores de intelección.

Hemos examinado en los dos apartados anteriores del capítulo la conceptuación zubiriana de la inteligencia sentiente, y se ha expuesto la esencia misma del acto intelectivo como mera actualidad. En ellos se ha puesto de manifiesto la inteligencia sentiente en cuanto formalidad de realidad, formalidad del «de suyo». Pero además de esta formalidad hay que estudiar por qué la realidad es sustantividad.

3. La realidad como sustantividad

En este tercer apartado del capítulo hemos de considerar, desde la filosofía de la inteligencia sentiente de Zubiri, la realidad, lo real y el ser de lo real[71].

---

[69] Dicho con otros términos, el logos es un «modo transcendentalmente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad» (IRE 168).

[70] El logos y la razón son modos ulteriores de intelección fundados en la aprehensión primordial de realidad que Zubiri analizará ampliamente en otras partes de su trilogía (cf. IL e IRA).

[71] Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 172-174; ID., «Xavier Zubiri 1898-1983», 608-609; I. ELLACURÍA, «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri», 149-175; C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos*, 497-505; A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis*, 36-43; J.M. MILLÁS, «Zubiri y la Eucaristía», 269-277; J. MONSERRAT, «El realismo zubiriano», 192-193; V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia*, 226-238. Nos parece oportuno este contexto para remitir a un curso que el filósofo vasco dictó en el año de 1966 y cuya edición póstuma estuvo a cargo de José

3.1 *La realidad*

Teniendo de trasfondo la conceptuación de la realidad como formalidad del «de suyo», busquemos a continuación el significado de la realidad como momento de la cosa misma. Desde esta segunda perspectiva de la cuestión puede afirmarse que el «de suyo» constituye para nuestro autor «la radicalidad de la cosa misma como real». Es lo que pretende explicar (IRE 191).

Ante todo, hay que clarificar de entrada que realidad no coincide con *existencia*[72]. Ahora bien, la cuestión fundamental con la que aquí Zubiri se enfrenta consiste en preguntar «si la cosa es real porque es existente o bien si [la cosa] es existente porque es real»[73]. Es una cuestión que está justificada porque efectivamente «no sólo la cosa no es real sin ser existente, sino que tampoco es real si no tiene notas determinadas». Ahora bien, y según la opinión personal del filósofo vasco, «la existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad». Por lo mismo, añade explicando, «el que este contenido sea real es algo "anterior" a su existencia y a sus notas» (IRE 192).

Pero hay que advertir que la anterioridad a la que se refiere nuestro autor no es de carácter temporal sino que es una anterioridad que se inscribe en el ámbito de la «fundamentación formal». En tal sentido, es evidente para Zubiri que «realidad es formalmente anterior a existencia». Por tanto, «la existencia compete a la cosa "de suyo"; la cosa real es existente "de suyo"». Esto significa, pues, «que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad» (IRE 192).

Fundamentada así la existencia, puede afirmarse que lo que propiamente constituye la realidad no es el existir sin más sino «el modo de existir: existir "de suyo"»[74]. Lo que en definitiva aquí interesa a Zubiri no es cómo se conceptúe la existencia sino, ante todo y sobre todo, afir-

---

A. Martínez en el año 2001 con el título, X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, (=SR), Véase concretamente 51-68. Véase también HRI.

[72] Sobre este punto véase también SE 389-403.

[73] A nuestro entender, es una pregunta que delimita muy bien este tema pues lo que aquí está en juego no es la conceptuación de la existencia como el mismo Zubiri lo manifiesta, sino el intento de fundamentar «la cosa existente» en el «de suyo» (cf. IRE 192-193).

[74] Zubiri advierte a continuación que «no es nada evidente que haya esto que llamamos "existencia"». En cambio, no duda en que «hay "cosa existente"; pero no es evidente que la existencia sea un momento realmente distinto de las notas» (IRE 193).

mar que «lo formalmente aprehendido en inteligencia sentiente como real es lo que es "de suyo"; no lo que es "existente"» (IRE 193).

Pues bien, según la interpretación de nuestro autor ese «de suyo» que hemos expuesto «es un momento radical y formal de la realidad de algo». A continuación el filósofo indica que «es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su "de suyo"». Por tanto, debemos concluir que en la perspectiva de Zubiri el «"de suyo" no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma» (IRE 193). La realidad es algo «sentido» «en» la cosa. «Lo así sentido "en" ella es un "en" prius; por tanto, esta anterioridad intrínseca es el momento radical de la cosa misma» (IRE 194).

Con ello queda clarificado el significado de la realidad desde la inteligencia sentiente, desde la perspectiva del «de suyo». Ahora bien, «la cosa en cuanto determinada en formalidad de realidad es constitutivamente cosa real»; es justo lo que Zubiri llama «lo real» y que a continuación tenemos que explicar (IRE 194).

3.2 *Lo real*

Efectivamente, lo real en la perspectiva de la inteligencia sentiente ha de ser conceptuado, según Zubiri, desde la formalización de realidad. Y analiza con más detalle este punto desde dos caracteres.

3.2.1 Lo real es sustantividad[75]

Para clarificar esta sección, Zubiri comienza diciendo que «las notas aprehendidas, por ser "de suyo" independientes, tienen un carácter formal propio: son *constitución*»[76]. Por constitución él entiende «el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso» (IRE 201)[77]. Con este primer carácter de lo real se pone de relieve ante nuestros ojos que de lo que se trata fundamentalmente es «de un momento de la aprehensión impresiva de lo real». Este contenido aprehendido, según nuestro autor, «tiene capacidad para ser "de suyo"

[75] Véase también SE 143-174; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y Verdad*, 136-137.

[76] Son «la constitución de lo real» (IRE 201).

[77] En SE 140 el filósofo entiende por constitución «el "modo" intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente "uno"».

[...] capacidad de constitucionalidad». Tal capacidad es precisamente lo que el filósofo vasco llama «suficiencia en orden a la independencia, al "de suyo": es *suficiencia constitucional*»; lo real así entendido es justo lo que el filósofo entiende por *sustantividad* (IRE 202)[78].

La sustantividad puede ser elemental o sistemática. La sustantividad elemental «es independencia de una sola nota». Según explica Zubiri, la sustantividad elemental «es la sustantividad primaria y radical, porque cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma, es lo que nos da la impresión de realidad» (IRE 202)[79].

En el caso de la sustantividad sistemática, en cambio, sucede que el contenido aprehendido está formado por un conjunto de notas que tienen suficiencia constitucional para constituir lo real. Es el conjunto en su totalidad el que precisamente tiene «sustantividad». Desde esta segunda perspectiva, entonces, cada nota particular tiene una «posición» precisa en el conjunto entero. Pero es menester puntualizar inmediatamente que de lo que aquí se trata primariamente es de que cada nota es un «elemento "de" un conjunto», por eso es «nota-de». Por tanto, Zubiri argumenta que «toda nota en cuanto nota es [...] formalmente "de"». Es lo que nuestro autor llama *estado constructo*[80]. Con lo cual, añade clarificando, «cada nota es un momento constructo "de" el conjunto: es "nota-de" el conjunto» (IRE 203).

Pero con lo anteriormente expuesto Zubiri quiere clarificar que de lo que se trata fundamentalmente es de que «toda nota es real en cuanto nota tan sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas». Con ello, hay que precisar todavía que más que de mero conjunto lo que se pone de manifiesto en esa unidad de notas reales es «la unidad posicional y constructa de sus notas»: es lo que propiamente Zubiri llama *sistema*[81]. Desde esta perspectiva de la cuestión, resulta entonces que la formalización de realidad en cuanto formalización de una constelación de notas «cobra el carácter de *sistema sustantivo*: es unidad de sistema». Por tan-

---

[78] Es decir, sustantividad es «suficiencia constitucional, suficiencia para ser "de suyo"». Habría que añadir que el «de suyo» «da de sí», es la tesis fundamental de EDR.

[79] Zubiri advierte, sin embargo, que la sustantividad elemental «no es el caso único ni el más general, porque lo que de hecho sucede casi siempre es que el contenido aprehendido no tiene una sola nota sino muchas» (IRE 202).

[80] El «estado constructo» también lo explica el filósofo en SE 289-293, 354-356.

[81] En SE 146 Zubiri dice que «un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes».

to, puede decirse que «la unidad del sistema es unidad constructa». En este caso concreto es el sistema entero el que tiene «suficiencia constitucional». Pero en definitiva, hay que tener presente que «la formalización funda sentientemente esa aprehensión aprehensiva» de la sustantividad sistemática (IRE 203)[82].

En resumen, constitución «es la determinación del modo y forma de la realidad por las notas». Esta constitución como hemos visto puede ser «elemental o sistemática». La suficiencia constitucional es, por tanto, «una sustantividad o bien elemental o bien sistemática» (IRE 204).

3.2.2 Lo real es sustantividad estructural y dimensional

De entrada Zubiri afirma en este punto que lo real tiene un momento de realidad que es el «de suyo» y otro de «contenido autonomizado». Se trata de dos momentos íntimamente conexos; es lo que quiere mostrar apelando concretamente a la sustantividad sistemática (IRE 204).

En esta sustantividad sistemática, en efecto, la «unidad del sistema» constituye, según nota Zubiri, «su *in*, su *intus*, su interioridad». En este contexto la expresión «interioridad» significa primariamente para el filósofo la «unidad misma del sistema» de notas. Esta unidad es precisamente «lo que hace de estas notas un *constructo*: ser "notas-de" el sistema». Ahora bien, se debe añadir además que «las notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su "ex", su "extra", su exterioridad». Justo por eso, como se puede notar, toda realidad tiene efectivamente un momento de «interioridad» y otro de «exterioridad». El mismo Zubiri explica a continuación estos dos momentos reales en los siguientes términos: «Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas. Como sistema, toda realidad es interna; como proyección en notas, toda realidad es externa» (IRE 205).

Ahora bien, esta proyección de la unidad en sus notas tiene para Zubiri dos aspectos. En virtud del primero se trata, dice, de una *plasmación*, una «plasmación de la interioridad». Desde la perspectiva de este aspecto puede afirmarse entonces que «las notas son la *exstructura* del construc-

---

[82] En la página siguiente Zubiri advierte que en definitiva «sólo hay una sustantividad sistemática estricta: es la sustantividad del cosmos» (IRE 204). En otro texto que aquí nos puede servir para entender lo anterior, dice nuestro autor que cosmos es «la unidad de las cosas reales por razón de su contenido», en ese sentido «puede haber muchos cosmos» (SE 199-200).

to», son efectivamente la estructura de la interioridad[83]. Pero según el segundo aspecto, esta interioridad mencionada está actualizada «en las notas en que se plasma», es decir, «está actualizada en todos o en algunos grupos de sus notas estructurales». Es lo que el filósofo llama *dimensión*. Por dimensión entiende «la actualidad de la interioridad, del *in* del sistema, en la exterioridad de su estructura». Lo real es, por tanto, dice nuestro autor, *sustantividad estructural y dimensional* (IRE 205)[84].

A continuación Zubiri procede a considerar en su análisis tres «dimensiones» de la sustantividad. Pero antes advierte que las llama así porque en cada una de ellas «está mensurada la sustantividad». La primera dimensión de la sustantividad consiste en que si aprehendemos una cosa real cualquiera, ésta queda en la aprehensión como un *todo*, es decir, el todo queda «actualizado en cada nota o en algún grupo de notas». Pero como este todo o sistema de notas tiene también una *coherencia* en su propio «de», entonces, la segunda dimensión de la sustantividad consiste en que «el sistema queda actualizado en cada nota o en algún grupo de notas, como un todo coherente». La última dimensión de la sustantividad consiste en que ese «todo coherente tiene una especie de "dureza"» en virtud de la cual puede decirse que es *durable*. En este contexto «durar» significa «estar siendo» (IRE 206).

Estas son las tres dimensiones de la sustantividad. Lo real es «de suyo», dice el filósofo, «total, coherente, durable». Se trata ante todo de «tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión». Desde el punto de vista de la inteligencia sentiente, por tanto, lo real es «sustantividad dimensional» (IRE 206).

Con Zubiri se ha conceptuado lo real, en definitiva, desde la inteligencia sentiente[85]. Y desde ésta se ha puesto de relieve que lo real es ante todo «lo que tiene la formalidad del "de suyo", sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad». Desde la inteligencia sentiente, además, lo real es fundamentalmente «sustantividad»[86]; aquí las notas

---

[83] Una clarificación del concepto de «estructura» puede verse en el trabajo de I. ELLACURÍA, «La idea», en *Realitas* I, 71-138.

[84] Zubiri dice que ha «apelado a la sustantividad sistemática para mayor claridad». Pero seguidamente advierte que «todo ello concierne igualmente a la sustantividad elemental» (IRE 205).

[85] Y no desde una perspectiva de la «inteligencia concipiente» como de hecho afrontó el problema la «filosofía clásica antigua y moderna» (cf. IRE 206-207).

[86] Desde una inteligencia concipiente, en cambio, lo real sería «sustancialidad y objetualidad» (IRE 207).

son, por tanto, «momentos constitucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo» (IRE 207).

Pero además de *la realidad* como un «de suyo» y de *lo real* como sustantivo «de suyo», como hemos visto, Zubiri sostiene que «lo real "de suyo" es» (IRE 207). ¿Qué significa ese *es* de lo real? Es lo que toca averiguar.

3.3 *El ser de lo real*[87]

En la perspectiva madura del pensamiento filosófico de Zubiri este tema sólo puede ser tratado adecuadamente en el contexto de lo dicho anteriormente sobre la realidad y lo real[88]. En efecto, para analizar tal cuestión en el marco de la filosofía de la inteligencia sentiente, el filósofo parte de la convicción muy suya de que «antes de estar entendido en la cosa real, *el ser es aprehendido sentientemente* en ella» (IRE 218)[89]. Para explicar en qué consiste lo anteriormente subrayado, nuestro autor se detiene en tres momentos fundamentales e íntimamente conexos del ser de lo real.

En primer lugar afirma que ser es *actualidad*[90]. Ya se ha dicho que la actualidad radical de lo real consiste en «estar presente desde sí mismo "por ser real" y en tanto que real» (IRE 218)[91]. Pues bien, el filósofo explica que «por ser real y en tanto que real, aquello en donde lo real es actual es justamente en la pura y simple respectividad mundanal». Lo real está abierto como realidad al mundo. Zubiri añade que «estar presente en el mundo es tener actualidad en él». En efecto, «esta es la actualidad primaria y radical de lo real». Por tanto «la mera actualidad de lo real en el mundo» es justo lo que nuestro autor entiende por «ser». Dicho

---

[87] Una síntesis del tema, tomando en consideración otros textos básicos de Zubiri, puede verse en D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 188-191. Véase también I. ELLACURÍA, «La idea», en *Homenaje a Xavier Zubiri* I, 493-495; J. GÓMEZ CAFFARENA, «"Ser" como interpretación de realidad», 691-711.

[88] Ya en 1970 se afirmaba: «Es, indudablemente, Zubiri quien ha dedicado en sus obras más explícita atención a una determinación exacta de la relación del "ser" a la realidad», J. GÓMEZ CAFFARENA, « "Ser" como interpretación de realidad», 694.

[89] En otras palabras, pienso que lo primario y radical del ser de lo real consiste en que *el ser es aprehendido sentientemente* en la cosa real. Sólo después y fundado en ello se abre la posibilidad de que el ser de lo real sea entendido. Lo primario del ser, pues, es su aprehensión sentiente, solo después viene su comprensión.

[90] Para este punto véase también lo dicho en IRE 137-141.

[91] Véase además IRE 139, 144-145.

con otros términos, «ser es actualidad mundanal». Desde esta perspectiva zubiriana, lo real es, además, «lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser» (IRE 219).

En segundo lugar Zubiri argumenta también que el «ser» es algo «posterior» a la realidad (IRE 220). Es lo que en otras palabras él expresa con la *ulterioridad del ser*. Esta ulterioridad tiene una estructura muy precisa a la que aquí se le denomina «temporeidad». Con tal expresión nuestro autor quiere insistir fundamentalmente en que la estructura «de *esta* ulterioridad *es* formalmente temporeidad». Lo real «es». Y esta actualidad consiste para nuestro autor «en que la cosa "ya-es" en el mundo» y, además, «en que la cosa "aún-es" en el mundo». Por tanto, dice Zubiri, «"ser" es siempre "ya-es-aún"»: he aquí la «temporeidad». La unidad del «ya-es-aún» es lo que se expresa con la afirmación «estar siendo», es precisamente «el estar presente actualmente en el mundo» (IRE 221)[92]. Esta es la *ulterioridad* del ser[93].

Naturalmente desde esta interpretación zubiriana del ser la realidad no se identifica con el ser, sin embargo, se puede afirmar con decisión y rigor que la realidad «realmente es». En este contexto de la ulterioridad del ser Zubiri ofrece al lector una precisión que nos parece de sumo interés evidenciar ante nuestros ojos. Explica que como lo real es sustantividad, consecuentemente «es la sustantividad lo que tiene ser: ser es el ser de la sustantividad». Por eso advierte convencido que no hay «ser sustantivo». Y la razón que da es porque «el ser carece de toda sustantividad»; efectivamente, añade precisando, «sólo tiene sustantividad lo real». Por tanto, la expresión correcta es «ser de lo sustantivo»: es la sustantividad «siendo. El "siendo" de la realidad es justo el ser de la sustantividad» (IRE 222)[94].

---

[92] Una ampliación del tema en un artículo que el mismo Zubiri aquí cita, CDT, en *Realitas* II, 7-41, sobre todo 40-41. Un estudio más amplio del «tiempo», en donde se reedita el artículo anteriormente citado, puede verse en ETM 209-329. Véase también A. FERRAZ FAYÓS, «Presentación», en ETM I-VII.

[93] Con tal explicación Zubiri ha eliminado «dos equívocos». El primero sería el de pensar que «ulterioridad es posterioridad cronológica»; sin embargo, ya vimos que ulterioridad es temporeidad. El segundo equívoco consistiría «en pensar que por su ulterioridad, el ser sería accidental a lo real, algo adventicio a la realidad» (IRE 221). Pero como ya se ha dicho «ser es la actualidad en el mundo, y esta actualidad compete "de suyo" a lo real». El ser es algo constitutivo de lo real (IRE 222).

[94] Zubiri realiza la misma precisión en IL 352 y HD 54. Ello nos permite afirmar que tal puntualización no sólo no debe pasar desapercibida sino que, ante todo, es de primer orden para una compresión adecuada del ser como «ser de lo sustantivo». Por

Pues bien, decíamos que el «ser es la actualidad ulterior de lo real». Esto significa, además, que el «ser es algo *fundado* en la realidad, en la actuidad de lo real». Seguidamente el filósofo aclara que «este estar fundado es justo ulterioridad» (IRE 222). El ser de lo sustantivo es ulterioridad, y por eso, es algo fundado en la realidad.

En tercer lugar hay que responder por último la cuestión de en qué consiste que el ser sea algo primariamente «sentido». Es una pregunta que puede plantearse con otros términos: «cómo al sentir lo real como real estamos ya sintiendo su ser». Respecto a esta cuestión el filósofo nota que «la realidad está sentientemente inteligida de modo directo en y por sí misma como impresión de realidad». Ahora bien, como la formalidad de realidad «"es" ulteriormente», se debe añadir, por tanto, que esta ulterioridad está «co-sentida» al sentir la realidad. Pues bien, Zubiri argumenta que «la manera de sentir intelectivamente la ulterioridad es "co-sentirla"». Lo cual nos pone de manifiesto que esta ulterioridad del ser «no está sentida directamente, sino indirectamente». Dicho con otras palabras, mientras que «la realidad está sentida en *modo recto*», la ulterioridad del ser, en cambio, «está sentida en *modo oblicuo*». A esta «oblicuidad» es precisamente a la que el filósofo vasco llama «co-sentir»; y justo por eso, lo «co-sentido es el ser». Por tanto, dice Zubiri, «el ser está co-impresivamente sentido al sentir la realidad» (IRE 223).

De esta manera se pone de relieve que «la aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real»: es justo lo que el filósofo llama la *oblicuidad del ser* (IRE 224).

Estos son los tres momentos estructurales del ser de lo sustantivo: «actualidad, ulterioridad, oblicuidad». Con ello queda expuesto el significado del ser de lo real desde la perspectiva de la «inteligencia sentiente», y por eso mismo desde la perspectiva del ser en cuanto algo primariamente «sentido» (IRE 224)[95].

---

tanto, es desde tal precisión que deben ser interpretados otros textos en los que el filósofo todavía habla de «ser sustantivo» (cf. PFHR 33-34,39-41,53, etc.; PTHC 66,78,211,264-269, etc.)

[95] En las páginas que siguen Zubiri expone críticamente la forma como la filosofía clásica abordó el problema del ser, advirtiendo que lo hizo fundamentalmente desde la «inteligencia concipiente» y no desde la inteligencia sentiente. Dice que la filosofía clásica fue «subsumiendo la intelección en el logos». Es lo que nuestro autor llamó *logificación de la intelección*, según la cual, lo inteligido consiste en «ser». La consecuencia de esta concepción es que la realidad es «un modo del ser»; es decir, lo real propiamente es «ente: realidad sería entidad» (IRE 224). Es lo que Zubiri llama *entifi-*

Hemos presentado en este tercer apartado del capítulo el significado de la realidad en y por sí misma. Ahí hemos clarificado lo que es la realidad como «de suyo», lo real como sustantividad y el ser como ser de lo sustantivo. Pues bien, queda por estudiar finalmente «en qué consiste la realidad "en" la intelección sentiente» (IRE 228). Es el siguiente tema.

4. La realidad en la intelección: la verdad real[96]

Ya vimos que la intelección es mera actualización de lo real y que esta actualización intelectiva es algo físico. Pues bien, la cuestión fundamental que en este apartado hay que afrontar consiste en preguntarse qué es lo que la mera actualidad intelectiva como momento físico de lo real añade a lo real. En una respuesta inicial puede afirmarse que «lo que la actualidad añade a lo real es justamente este "en" la intelección». Al exponer la realidad actualizada *en* la intelección, Zubiri explica el significado de la verdad real y sus tres dimensiones (IRE 229).

4.1 *Qué es la verdad real*

Veamos tres pasos sucesivos en esta sección. En primer lugar, «lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad», dice Zubiri, es «su

---

cación de la realidad. Entonces, añade el filósofo, «logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el "es" de la intelección consistiría en un "es" afirmativo, y el "es" inteligido sería de carácter entitativo» (IRE 225). Sin embargo, nuestro autor advierte que desde esa «inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo». En opinión de Zubiri la realidad no es radicalmente «ente». La realidad ciertamente tiene «de suyo» su entidad, «pero la tiene tan sólo ulteriormente». En este mismo contexto de interpretación puede afirmarse también que la filosofía moderna trató la cuestión del ser en la línea de la *objetualización del ente* (IRE 226). Pero como ya se ha dicho lo primario de la realidad no es ser objeto sino «actualidad» en la intelección. En definitiva, en ambas perspectivas se expone el ser desde el punto de vista de una «inteligencia concipiente»: es decir, desde la perspectiva del *ser entendido.* Pero como ya vimos, el ser es primariamente algo «sentido» (IRE 227).

[96] Cf. SE 112-134; D. GRACIA, *Voluntad de Verdad,* 137-138; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios,* 31-33; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y Verdad,* 105-121; V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia,* 238-242. En este contexto merece la pena también remitir al curso que el filósofo vasco dictó en el año de 1966 y cuya publicación póstuma estuvo a cargo de Juan A. Nicolás en el año de 1999: X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad* (= HV), sobre todo 27-41.

verdad»[97]. ¿Que significado tiene esta «verdad»? Verdad es para el filósofo vasco «la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real». Ciertamente, Zubiri es consciente de que esta manera de entender la verdad «no añade nada a la realidad en las notas», pero a la vez advierte que esta verdad sí «le añade su mera actualización intelectiva». Por esa razón, la pregunta por el significado de la verdad es una cuestión que concierne primariamente a la «intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (IRE 230).

En esta misma línea de exposición el filósofo indica que «la realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada» en la intelección. Justo a este «dar verdad» de la realidad en la intelección es lo que él llama «verdadear». La realidad, pues, «verdadea en intelección». Pues bien, nuestro autor sostiene que «el "en" en que la actualidad intelectiva consiste no es sino el verdadear». Por esa razón la verdad es fundamentalmente «respectividad». En efecto, «es un momento de la pura actualización». Por tanto, Zubiri dice que «verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectiva de la realidad» (IRE 231)[98].

En segundo lugar, esa verdad expuesta anteriormente consiste más precisamente en ser «verdad real». Se trata de la «verdad de la intelección sentiente en cuanto tal», de la actualización intelectiva primaria. Se trata, efectivamente, de aquella actualización intelectiva en virtud de la cual «lo aprehendido está directamente, inmediatamente y unitariamente aprehendido». Ahora bien, en esta actualización lo aprehendido lo es «de suyo». Y esta formalidad del «de suyo» «es un momento de la cosa anterior (*prius*) a su propio estar aprehendida». Pues bien, Zubiri argumenta que este «de suyo» en cuanto está «presente» en la intelección es justo

---

[97] Es de advertir que aquí nos estamos refiriendo primariamente a la verdad meramente actualizada en la aprehensión primordial de realidad y no a la verdad como «cualidad de la afirmación» (cf. IRE 230).

[98] Con esta delimitación del concepto de «verdad» Zubiri critica aquella concepción de la verdad según la cual se piensa que «la verdad es conciencia objetiva». Pero ya vimos que para el filósofo vasco «la intelección no es un acto de conciencia, sino un acto de aprehensión, y lo inteligido mismo no tiene sólo independencia objetiva, sino independencia real» (IRE 231). Zubiri también critica aquella manera de pensar que entiende la verdad como una «cualidad de la intelección opuesta a otra que sería el error» (cf. IRE 231-233). Esta segunda crítica Zubiri la precisa más adelante al puntualizar su idea de verdad real. Lo veremos a continuación.

«verdad». Es decir, «verdad es realidad presente en la intelección en cuanto está realmente presente en ella» (IRE 233).

Ahora bien, esta verdad primaria y radical lo que en rigor añade a la realidad es esa «ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del "de suyo"». Por tanto, «*ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente». Es lo que Zubiri llama *verdad real* (IRE 233). En efecto, *es verdad* porque ciertamente se trata de un momento que no es propiamente «idéntico a la realidad». Pero *es real* porque, efectivamente, es la realidad misma como formalidad del «de suyo» la que está presente en esta verdad (IRE 234).

En resumen, esta es para Zubiri «la índole esencial de la *verdad real*: lo real está "en" la intelección, y este "en" es ratificación». He aquí la importancia del *en* (IRE 234).

En tercer lugar, conceptuada la verdad como verdad real, nuestro autor pretende precisarla a partir de las siguientes tres observaciones.

En la primera señala que se trata de una «mera ratificación». Zubiri advierte y aclara que «en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad» (IRE 234). Esta verdad real como mera ratificación es lo que el filósofo denomina *verdad simple*[99]. Cabe notar que en la verdad simple, como expresamente advierte Zubiri, «no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso acto de no salirnos de lo real». Esta es la esencia de la *ratificación*. Efectivamente, en la verdad real «no hay sino un solo término, la cosa real en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su

[99] En este contexto Zubiri anticipa algunas ideas sobre la *verdad dual* que desarrollará en otras partes de su obra sobre la inteligencia. Dice que en la verdad dual «hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia su afirmación, o hacia su razón». Efectivamente, aclara a continuación, «si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*». Son tres formas que adopta la verdad dual. Naturalmente, la verdad dual encuentra su fundamento en la verdad real (IRE 235). El tema de la verdad dual lo trata más detenidamente nuestro autor en IL 259-329; en ese contexto véase además IRA 258-317. Véase también J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 38-39, 66-73; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 164-184, 286-301.

propia ratificación»[100]. En esta verdad real lo real está, en definitiva, *ratificado* (IRE 235)[101].

En la segunda observación nuestro autor nota que la verdad real «no se contrapone al error». Y la razón que propone es porque «la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error». En efecto, sostiene que «toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real». Justo por eso, el filósofo advierte que «no hay posibilidad ninguna de error. La verdad es ratificación de lo real en su actualidad. Nada tiene que ver con que haya o no haya una actuación de la cosa real para llegar a ser aprehendida». El error sólo se da fuera de esta aprehensión primaria y radical. Por tanto, Zubiri dice que «el error consiste en identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión; en manera alguna consiste en que lo aprehendido sea irreal "en" la aprehensión, y que se tome como real» (IRE 236). En definitiva, el filósofo concluye que «el error sólo es posible saliéndonos de esta intelección y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión». La verdad real, pues, está exenta de error (IRE 237)[102].

En la tercera y última observación Zubiri pretende conceptuar en modo correcto la verdad real en cuanto «verdad simple»[103]. Pero puntualiza inmediatamente que esta «simplicidad»[104] se refiere fundamentalmente a la «simplicidad del modo de aprehensión». Es decir, es «el modo de aprehender algo directamente, inmediatamente y unitariamente»[105]. Por

---

[100] Justo por esto, aclara Zubiri, «es por lo que toda verdad dual se halla fundada en la verdad real» (IRE 235).

[101] Zubiri añade inmediatamente que «en la verdad de autenticidad, lo real está *autenticando*. En la verdad de conformidad, lo real está *veridictando*; esto es, lo real está dictando su verdad. En la verdad de razón, lo real está *verificando*». Pero no se debe olvidar que, en definitiva, se trata de «tres formas de modalizar dualmente la verdad real, es decir, la ratificación». Precisamente por eso la verdad real es «el fundamento» de la verdad dual (IRE 235).

[102] El error es posible en la verdad dual pero no en la verdad real (cf. IRE 236-237).

[103] Sobre este punto véase también A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad* 109-110.

[104] Zubiri advierte que tal simplicidad no consiste en la «sencillez de contenido (la cual en definitiva nunca se da)» (IRE 237).

[105] Un conocedor de Zubiri dice que «el carácter simple de la verdad real es rigurosamente correlativo de la simplicidad propia de la aprehensión primordial» de realidad, A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 109.

ejemplo, ver un paisaje o un libro de manera global sin detenerse en este acto «a aprehender cada una de sus notas o conjuntos parciales de ellas», dice Zubiri, «es una aprehensión simple en el sentido de unitaria». Y aclara a continuación que «esta visión unitaria del sistema, ratificada en la intelección de lo así aprehendido es su verdad simple» (IRE 237)[106].

Este es el significado de la verdad como verdad real, y «la índole esencial de la verdad real: [es] ratificación». Pero además, esta verdad real tiene algunas dimensiones que es menester considerar a continuación (IRE 238).

4.2 *Las dimensiones de la verdad real*[107]

Para exponer las dimensiones de la verdad real Zubiri parte de las tres dimensiones de la realidad, pues, en definitiva, en la verdad real es la realidad misma la que «está dando su verdad a la intelección»[108]. De ahí que la «ratificación» de cada una de las dimensiones de la realidad «es una dimensión de la verdad real». El filósofo afirma que las dimensiones de la verdad real «son la ratificación de los distintos momentos de la respectividad en que lo real consiste» (IRE 239). Es lo que explica a continuación.

Nuestro autor parte, en primer lugar, de que lo real tiene una dimensión de «totalidad». Pues bien, aclara que «actualizada la cosa real en su respecto formal de totalidad, su realidad se ratifica» en «la *riqueza* de lo aprehendido». La riqueza es ante todo «esta totalidad en cuanto ratificada en intelección sentiente». Es la primera dimensión de la verdad real ratificada en riqueza (IRE 239).

En segundo lugar, Zubiri parte de que lo real tiene también una dimensión de *coherencia* (IRE 239). Ahora bien, esta dimensión de lo real «ratificada en la intelección constituye la verdad como verdad real de la coherencia» (IRE 239-240). Es precisamente lo que el filósofo llama el *qué* de algo. Y seguidamente precisa que «ser "qué" es la ratificación de la coherencia real del sistema en la intelección». Es la segunda dimensión de la verdad real ratificada en el «qué» de algo (IRE 240).

---

[106] A esta verdad simple pudiera llamársele también «verdad elemental» (IRE 237).

[107] Sobre este punto véase A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 120-121; sobre todo, 308-310.

[108] Puede verse además IRE 206.

En tercer lugar, se parte finalmente de que todo lo real es *durable*[109]. Pues bien, Zubiri dice que «la ratificación de la dureza en la intelección constituye la verdad de esta dureza»: es la *estabilidad.* Por estabilidad el filósofo entiende en este contexto «el carácter de ser algo establecido». Y añade a continuación que «estar establecido es la dimensión de la duratividad, del estar siendo de lo real, ratificada en la intelección». Por tanto, estar establecido es precisamente «lo que constituye la ratificación del estar siendo». Es la última dimensión de la verdad real ratificada en la estabilidad (IRE 240).

Estas son las tres dimensiones de la realidad ratificadas en tres dimensiones de la verdad real: riqueza, «qué» y estabilidad.

Pero hay que añadir todavía que cada una de estas ratificaciones tiene «un modo propio de ratificación». Ante todo, hay que notar en este punto que «la totalidad se ratifica en riqueza» según un modo propio de ratificación al que Zubiri llama «manifestación». Manifestar significa en rigor «el modo de ratificación de la totalidad en riqueza. La cosa manifiesta la riqueza de todas sus notas» (IRE 240).

Además, la realidad en cuanto coherente se ratifica en un «qué» según un modo propio de ratificación (IRE 240) al que nuestro autor llama la «firmeza». El «qué» de una cosa es aquello en que esta cosa consiste, y por tanto, dice Zubiri, «le da su firmeza propia» a la cosa. Pues bien, el modo propio como esta coherencia se ratifica es «la firmeza: lo real tiene la firmeza de ser un "qué"» (IRE 241)

Zubiri sostiene finalmente que «la realidad durable se ratifica en estabilidad según un modo propio» al que llama la «constatación». La constatación es fundamentalmente «la aprehensión del estar siendo» (IRE 241).

En resumen, Zubiri afirma que las tres dimensiones de lo real «se ratifican en tres dimensiones de la verdad real», que a su vez se ratifican «según tres modos propios de ratificación». La unidad rigurosa «de estas tres dimensiones de ratificación y de sus modos propios constituye lo radical de la verdad real» IRE 241). He aquí, pues, la verdad real.

5. Conclusión

El interés particular en este primer capítulo era básicamente el de presentar un breve marco referencial de la filosofía de la inteligencia sen-

[109] El sentido que Zubiri da a la expresión «durable» es el de «ser duro» (IRE 240).

tiente, que esté a la base del tema de la fe en Xavier Zubiri y que nos permita aproximarnos a él desde su perspectiva teologal[110].

El concepto de «inteligencia sentiente» es la expresión de un acto radical y unitario: la aprehensión primordial de realidad que funda los modos ulteriores de aprehensión[111]. Inteligir y sentir no son dos actos sino dos momentos de un solo y único acto: la inteligencia sentiente. En la descripción de la inteligencia sentiente subrayamos su estructura modal y, sobre todo, su estructura transcendental. La esencia formal de la intelección radica en la mera actualidad intelectiva. Inteligir es, en rigor, la mera actualización de lo real por el mero hecho de ser real en la inteligencia humana.

En estos dos conceptos se puso de manifiesto la inteligencia sentiente como formalidad del «de suyo». Pero el «de suyo» es también un momento constitutivo de la realidad, es la radicalidad de la cosa misma en cuanto real, y esta cosa real formalizada es lo real, es sustantividad. Esta sustantividad, además, *es*, tiene ser. El ser de lo sustantivo es actualidad mundanal, es ulterioridad respecto de la realidad y es algo sentido indirectamente.

Pero la actualidad intelectiva en la intelección añade ese *en* la intelección. Es decir, la intelección humana tiene su verdad real. En esa verdad real es la realidad misma en sus tres dimensiones que está presente y queda meramente ratificada en la intelección. Son tres dimensiones de la verdad real cada una de ellas con su modo propio de ratificación.

A nuestro entender, esos cuatro conceptos expuestos ofrecen los elementos noológicos iniciales, básicos e indispensables para abordar adecuadamente la concepción de la fe según Xavier Zubiri desde el punto de vista del problema teologal del hombre. En tal perspectiva nos parece que estamos ya en condiciones para introducirnos en el segundo capítulo de nuestro trabajo.

---

110 Obviamente la filosofía de la inteligencia de Zubiri está conformada por otros conceptos que aparecen en la segunda y tercera parte de su obra (cf. IL e IRA). En este primer capítulo nos hemos limitado a cuatro conceptos analizados en la primera parte de su trilogía (cf. IRE). Sin embargo, y a nuestro entender, estos conceptos aquí expuestos ofrecen el punto de partida radical y primario no sólo para entender los otros conceptos zubirianos sino, en nuestro caso, para introducirnos en el estudio del tema de la fe en el filósofo vasco.

111 Según Zubiri, «juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad» (IRE 77). En la marcha intelectiva, en cambio, «se "afirma" lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de "la" realidad, allende las cosas reales sentidas, según una mensura de realidad» (IRA 23-24).

CAPÍTULO II

La realidad humana[1]

Expuesto el significado de *inteligencia y realidad*, centrémonos a continuación en el análisis del hombre y de su constitutiva religación. El interés principal en este capítulo es el de averiguar qué es ser hombre y cómo va constituyendo su realidad humana[2]. Ambas cuestiones están estrechamente ligadas y necesitan ser analizadas separadamente. Ellas nos permitirán sentar las bases antropológicas que posibiliten más adelante exponer la dimensión filosófica de la fe. Examinemos la primera cuestión.

---

[1] En este segundo capítulo expondremos la Primera Parte de HD. De ella dice Ellacuría que está «conclusa y revisada» por Zubiri; y además que pertenece a la «última época» del filósofo, I. ELLACURÍA, «Presentación», en HD i y ss. Otro estudioso de Zubiri comenta sobre la misma parte del libro: «Redactado en los últimos meses de su vida, Zubiri ofrece, en el centenar de páginas que componen esta primera parte, una síntesis muy elaborada de su antropología incorporando su pensamiento más maduro», J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 274.

[2] Cf. OH en SEAF 27-54; PH, en SEAF 79-86; B. CASTILLA Y CORTÁZAR, *Noción de persona en Xavier Zubiri*; C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica*, 252-256, 297-298, 306-308; J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 23-123, 125-216; P. CEREZO GALÁN, «El hombre, animal de realidades», 53-71; I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 49-137; ID., «Presentación», en SH ix-xxxiii; F. FERNÁNDEZ FONT, «Introducción a la antropología de Zubiri», 27-40; P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre*, 29-67, 135-218; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 75-97; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 179-215. A. SALAMANCA SERRANO, *Fundamento de los derechos humanos*, 108-111; J. SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, «Sobre el hombre de Xavier Zubiri», 139-158; M. VILÁ PLADEVALL, *Las dimensiones*, 23-74.

1. El hombre, realidad humana

Para responder adecuadamente al problema del hombre como realidad humana vamos a centrarnos en sus notas y en su forma y modo de realidad.

1.1 *Las notas de la realidad humana y sus subsistemas*[3]

Detengamos en tres notas esenciales de la realidad humana, en sus dos subsistemas y en el significado de la sustantividad humana.

1.1.1 Vida, sentir e inteligencia

Toda realidad es un sistema, es sustantividad. Y el hombre es una sustantividad compuesta por tres grupos de notas.

En primer lugar, tenemos un grupo de notas en virtud de las cuales puede decirse que el hombre vive: es la *vida*. El ser vivo tiene una cierta «independencia» del medio y ejerce un «control» sobre éste. Ambos momentos expresan que el ser vivo actúa no sólo por las notas que tiene sino también en «orden al sistema que constituyen». (HD 30).

Este tercero es el momento radical y propio de la vida. En efecto, «se vive por y para ser sí mismo». Es decir, el ser vivo es un «sí mismo», un *autós*. Es lo constitutivo del viviente. Por tanto, en opinión de Zubiri «vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse» (HD 31)[4].

En segundo lugar, en el hombre se trata concretamente de un viviente que «está animado, es un viviente animal». En este caso, la vida ha «desgajado» la función de *sentir*[5]. Es lo propio del animal, sentir es tener *impresiones*. Toda impresión tiene el momento de «afección» al viviente y el de «remisión» a algo otro (HD 31).

En virtud de la afección, la impresión tiene un *contenido* determinado. Gracias al momento de remisión el contenido es *alteridad*. La unidad de afección y alteridad es lo que aquí Zubiri llama «impresión». En efecto, «la afección nos hace sentir impresivamente lo otro». Cada sentido tiene su forma concreta de alteridad, pero en definitiva todas ellas se inscriben

---

[3] Véase también I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 110-117; F. FERNÁNDEZ FONT, «Algunos rasgos de la antropología de Zubiri», 41-57.

[4] Sobre el «decurso vital» véase SH 545-671.

[5] Véase además SE 313-315; SH 137-139.

en la forma radical de alteridad que el filósofo llama *formalidad.* En el caso del animal es formalidad de estimulidad. Distinta es la formalidad humana (HD 32).

En efecto, en tercer lugar, inteligir consiste en la aprehensión de lo real en cuanto real (cf. HD 32). Lo que el hombre intelige lo intelige como algo «de suyo». El juicio y la razón son modos ulteriores de intelección fundados en la aprehensión de algo «de suyo» (HD 33).

En el ámbito de la formalidad, el animal siente el estímulo «estimúlicamente», por eso su alteridad es *formalidad de estimulidad* (HD 33). El hombre, en cambio, siente realmente el estímulo, es *formalidad de realidad* (HD 34). Esta nueva formalidad es un acto unitario: es *intelección sentiente*. La inteligencia «siente la realidad» (HD 35). No se trata de dos actos. Inteligir y sentir constituyen dos momentos del acto único y estructural que Zubiri llama: «inteligencia sentiente». En efecto, «es la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas» (HD 36).

Realidad es, pues, la formalidad del «de suyo» (HD 37). A esta manera de entender la realidad va radicalmente ligado el concepto de inteligencia. Inteligir es el «estar presente del "de suyo", es decir es [la] mera actualización de lo real como real en la inteligencia sentiente» (HD 39). Es la unidad de inteligencia y realidad.

En resumen, el hombre vive, siente e intelige sentientemente. La unidad rigurosa de estas notas expuestas es lo que constituye el «sistema de la sustantividad humana» (HD 39).

1.1.2 Los subsistemas de la sustantividad humana

El sistema sustantivo humano tiene dos subsistemas, Zubiri los llama «cuerpo» y «psique» (HD 39).

El cuerpo es un subsistema de notas «físico-químicas» en las que se distinguen tres momentos[6]. Por el primero, «cada nota tiene una *posición funcional* [...] respecto de las funciones» de las demás notas. Gracias a ello, «las notas físico-químicas constituyen como subsistema posicional» lo que se llama «organismo» (HD 40)[7].

---

[6] También puede verse RTE 52-53; I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 115.

[7] Cf. SH 453-454.

Además, el «de» hace de las notas «una *compago* de notas físico-químicas»[8]. En virtud de este segundo momento el cuerpo es «principio de *solidaridad*». Es decir, «cada nota repercute sobre todas las demás» notas, y por eso se trata de notas «interdependientes» (HD 40).

Pero el momento más radical es el tercero. Lo es porque «las notas organizadas y solidarias expresan la *actualidad* del hombre en el universo». Es precisamente «el cuerpo como principio de actualidad en la realidad, el principio de estar presentes en el cosmos y en el mundo» (HD 40)[9].

La unidad de organismo, solidaridad y actualidad constituye el «cuerpo»[10]. Ciertamente, cuerpo es más que mera materia, es «materia corpórea» (HD 40).

El otro subsistema es la «psique». Es un subsistema parcial que, sin confundirlo ni reducirlo con el cuerpo, debe ser considerado en el ámbito de la totalidad del sistema de la sustantividad humana. El hombre «es» una unidad «psico-orgánica»[11]. La sustantividad humana radica en la unidad estricta del sistema psico-orgánico. Ambos subsistemas son indisociables. La psique de la sustantividad humana es «psique-de» este organismo; y este organismo es «organismo-de» esta psique[12]. Por esa razón, la psique es orgánica y el organismo es psíquico. Aquí no se trata de mera unidad copulativa sino de rigurosa unidad «estructural» (HD 41).

Zubiri añade que los momentos de este sistema sustantivo se codeterminan como momentos «cuya codeterminación consiste en ser cada uno "de" todos los demás» (HD 41-42). En este «de» consiste la unidad de la sustantividad humana y su propia «mismidad» en el transcurso de toda la vida. Para mejor comprender esta unidad sistemática psico-orgánica, nuestro autor recurre al ejemplo de la «actividad humana». Ahí advierte que ninguna nota «actúa» por sí sola sino siempre como «nota-

---

[8] En otro texto que merece la pena citar aquí Zubiri dice: «Por su organización, el cuerpo es una complexión propia, una *compago* según la cual todas sus partes son solidarias entre sí, y confieren al cuerpo su *configuración* propia» (RTE 52).

[9] Este momento radical del cuerpo es *corporeidad*, es decir, es principio de actualidad (cf. RTE 52).

[10] Véase además RTE 53.

[11] Sobre esta unidad véase también el trabajo de I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 114-115.

[12] No se trata de simple unidad copulativa (psique «y» cuerpo) sino de estricta unidad constitutiva («psico-orgánico») (HD 41).

de». Es decir, su «actuación» es un momento de la «actividad-de» todas las notas (HD 42).

Pues bien, la actividad de cada nota es «actividad-de», del sistema. Efectivamente, «todas sus actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad». La actividad humana es al mismo tiempo «psico-orgánica» en todos sus actos. Esta unidad significa que se trata de la actividad del sistema entero, por eso la actividad humana tiene carácter de «sistema». Naturalmente, en esta actividad sistemática puede haber «dominancia» de unos caracteres más que otros. Pero ello no elimina el carácter unitario de la actividad del sistema sustantivo humano (HD 43).

Por tanto, puede afirmarse con Zubiri que «todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico. Porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente» (HD 43).

1.1.3 La sustantividad humana es animal de realidades[13]

Supuesta la unidad de esos subsistemas, veamos a continuación la cuestión concreta del significado de la sustantividad humana. Ante todo, recordemos que el hombre, por el hecho de vivir y sentir, es similar a todo animal. En el animal, la formalidad de estimulidad constituye el ámbito de la «estimulidad en que se despliegan los diversos actos animales». Todo acto sensible tiene un momento «receptor», un momento «tónico» y un momento «efector». Zubiri dice que «la recepción lo es de estímulo», y éste modifica el tono vital del estado del animal, lo cual desencadena en él la respuesta (HD 44). La unidad de estimulación, afección y tendencia es, pues, el sentir (cf. HD 45).

La formalidad humana, en cambio, es formalidad de realidad, es aprehensión de lo real. Ésta no se reduce a ser formalidad de un acto sino que, además, «constituye el *ámbito* mismo en que se despliegan todos los actos humanos». En virtud de la modificación del tono vital en el hombre, la «afección tónica» se convierte en lo que Zubiri llama *sentimiento*. Nuestro autor precisa que «sólo hay sentimiento cuando el afecto envuelve formalmente el momento de realidad» (HD 45)[14].

Ahora bien, cuando la aprehensión de lo real modifica los sentimientos humanos, «lanza» al hombre a «responder». Aquí ya no se trata de mera tendencia estimúlica sino del modo humano de «tender a situarse

---

[13] Para este punto véase el artículo de P. CEREZO GALÁN, «El hombre, animal de realidades», 53-71.

[14] Cf. J.M. CASTILLO MEJÍA, *Realidad y transcendentalidad*, 143-155.

realmente de otra manera en la realidad». Para lo cual es necesario «optar». Es el origen de lo que el filósofo llama *volición*. Es volición real: «se quiere un modo de estar en la realidad» (HD 45)[15].

Por tanto, la novedad que se pone de relieve en el hombre consiste en que «la unidad meramente estimúlica de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual "humana"». Es decir, se transforma en «proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real» (HD 45).

Sin embargo, la unidad de lo sensible animal y la unidad de lo específicamente humano no se yuxtaponen. En opinión de Zubiri «la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente "constitutivo" de la unidad humana». Por eso, subraya que la inteligencia es *sentiente*, el sentimiento es *afectante* y la voluntad es *tendente*[16]. Ahora bien, «la unidad biológica del sentir es la esencia de la animalidad». De lo cual se desprende que «lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal». Por tanto, Zubiri precisa que «el hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente»: el hombre es *animal de realidades*[17]. Ésta es la «esencia» de la sustantividad humana; su «ámbito» es la realidad. Desde el punto de vista de sus notas, pues, el hombre es «animal de realidades» (HD 46)[18].

En conclusión, como el hombre vive, siente e intelige es un sistema sustantivo de notas psicosomáticas. Su formalidad de realidad está abierta: es animal de realidades.

---

[15] Cf. SSV 268-269.

[16] Sobre la *voluntad tendente* en Zubiri véase también J.M. CASTILLO MEJÍA, *Realidad y transcendentalidad*, 173-181. Además, D. GRACIA, «Presentación», en SSV 9-13.

[17] De ello dice un conocedor del filósofo: «Es la expresión que emplea habitualmente X. Zubiri a la hora de fijar la definición del hombre», P. CEREZO GALÁN, «El hombre, animal de realidades», 53. Véase también J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 110-111.

[18] Según esto, y a mi modo de ver, el hombre no deja de ser animal viviente pero tampoco es exclusivamente animal viviente: es animal de realidades. Ser animal de realidades es la expresión de la apertura propia de esta realidad animal que ha desgajado (asumiéndola) la pura estimulidad para abrirse a la realidad. De esta manera el hombre no abandona la vida que comparte con los demás seres vivos pero la cualifica porque en él la vida es realmente humana.

1.2 *Forma y modo de la realidad humana*

Hemos visto que la sustantividad humana tiene unas notas determinadas. En virtud de tales notas, esta sustantividad tiene una estructura más honda. Es lo que consideramos en los tres siguientes pasos (cf. HD 47).

1.2.1 Forma y modo de realidad

En primer lugar, gracias a que el hombre es animal de realidades, no sólo es «de suyo» sino que, además, es «suyo». En este sentido puede decirse que el hombre tiene una realidad que le pertenece, es su *propia* realidad. Por tanto, la realidad humana tiene como «forma de realidad» lo que Zubiri llama *suidad*, el ser «suyo». Es un carácter exclusivo de la realidad humana. Las otras realidades «tienen *de suyo* las propiedades que tienen», sin embargo, su realidad no es *suya*. El hombre, en cambio, «es *formalmente* suyo, es *suidad*». La suidad «es la forma de la realidad humana en cuanto realidad» (HD 48).

Es precisamente la «suidad» la que constituye la «razón formal de la *personeidad*». El ser persona como «forma de realidad» es lo que Zubiri llama *personeidad*. Ella está constituida propiamente por la «suidad». Desde esta perspectiva de la cuestión, por tanto, puede afirmarse que «la suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal». Ahora bien, a las transformaciones concretas que la personeidad va adquiriendo en el transcurso de su vida es a lo que Zubiri llama *personalidad* (HD 49). La personalidad, por tanto, «es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos» (HD 49-50)[19].

La personalidad es una cuestión que compete primariamente a la metafísica, de ahí su radicalidad[20]. En esta perspectiva puede decirse que se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de poseer inteligencia. La personeidad es algo constitutivo y «es siempre la misma» (HD 50). La personalidad, en cambio, se va formando en el trans-

---

[19] Si se nos permite la diferenciación, la personeidad compete más al ámbito constitutivo del hombre, la personalidad, en cambio, compete al ámbito de lo operativo.

[20] Sobre este punto véase además S. GÓMEZ NOGALES, «Problemas metafísicos de la personalidad», 729. Apoyándose en una lección de Zubiri, Nogales define a la persona humana como «la estructura metafísica de un ser autoconsciente, que con su esencia inteligente y libre tiene en sus manos la posibilidad de su propio desarrollo y realización, y es, al mismo tiempo, la raíz de sus relaciones morales de sus derechos y deberes ante los demás seres personales».

curso de «todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte». Son dos momentos de una única realidad, «la personalidad es el momento de concreción de la personeidad» (HD 51).

En resumen, desde la perspectiva de su «forma de realidad», dice Zubiri, el hombre es *animal personal* (HD 51)[21]. Es el momento constitutivo (forma) de la realidad humana.

En segundo lugar, hay que precisar todavía que en el caso del hombre, él está implantado de forma independiente en la realidad formando parte de ella. Pero no olvidemos que el hombre es suyo, es una realidad que se pertenece «frente a toda realidad». En tal sentido, su realidad tiene una independencia concreta que consiste en «estar suelta de las cosas reales en cuanto reales». Es decir, el modo según el cual el viviente humano está implantado en la realidad «es un modo de realidad *ab-soluto*» (HD 51).

El modo específico de implantación del hombre en la realidad es ser un *absoluto relativo*. El hombre «es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible». Pero al mismo tiempo «es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado», cobrado por la persona humana en los actos de su vida. Esto pone de manifiesto la «gravedad» de todo acto humano. A esta gravedad como rasgo propio de la persona humana Zubiri suele llamar: la *inquietud de la vida*. La inquietud consiste fundamentalmente en que el hombre no sabe bien «el modo concreto de ser absoluto». El ser humano «va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo». La inquietud es justo «el problematismo de lo absoluto» (HD 52).

Por tanto, el modo de realidad consiste en ser absoluto relativo, cobrado en medio de la inquietud de la vida en el mundo.

En conclusión, la forma humana de realidad consiste en ser animal personal y su modo consiste en ser absoluto relativo. Pero además lo humano *es*.

1.2.2 El ser de la realidad humana

En primer lugar, el *ser* no se identifica con la realidad[22]. Sin embargo, hay que afirmar con decisión que el ser es «la actualidad de lo real en el

---

[21] Cf. HRP, en SEAF 55-77.

mundo» (HD 53). Zubiri argumenta más adelante que hay «ser» porque hay realidad, es «realidad siendo»[23]. Por esto se trata del «ser de lo sustantivo». El ser es actualidad mundanal, es ulterioridad estructural respecto de la realidad (HD 54) y es «realidad siendo» (HD 55).

En segundo lugar, en el caso concreto del hombre, la «actualidad mundanal» de su realidad personal es lo que Zubiri llama «Yo». Es el ser de la persona humana. El Yo consiste en ser «un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto». Al Yo se le puede llamar «ser relativamente absoluto» (HD 56).

A diferencia de la mera vida animal, el Yo es riqueza de actualización. Zubiri la expresa en tres momentos[24]. Ante todo, gracias al «me» puedo expresar, por ejemplo, que «siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana "me" como una manzana». En este ejemplo se pone de relieve que este «me» es precisamente «un modo de actualización mundanal de mi realidad personal». Es la primera manera de apertura que Zubiri llama: la «apertura en forma "medial", a lo absoluto del ser» (HD 57).

Pero llega un momento en que el «me» cobra mayor riqueza y mi realidad sustantiva actúa en forma activa, entonces el ser es un «mí». En esta actualización se trata concretamente de «mi hambre, mi manzana», etc. Por este segundo momento de la actualización de mi ser «soy "mí" respecto de todo lo demás» (HD 57).

Llega por último un momento en que el «mí» cobra un nuevo carácter: «soy Yo». En virtud de esta actualización, soy Yo que come. Es una actualización más explícita del Yo; es ésta «la máxima manera de determinar mundanalmente mi ser relativamente absoluto» (HD 57).

He aquí los modos de actualización mundanal de la realidad humana. Ciertamente son modos distintos, pero a la vez tienen una profunda unidad que es necesario subrayar (cf. HD 57-58).

El Yo también tiene una figura determinada a la que Zubiri ha llamado «personalidad». A continuación explica que la personalidad no sólo es la «figura de la realidad» sino, al mismo tiempo, la «figura» del ser relativamente absoluto (HD 58).

---

[22] En nuestro primer capítulo expusimos el concepto del *ser*, aquí lo presuponemos y nos limitamos a una síntesis en función del ser de la realidad humana.

[23] Véase también I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 128-129.

[24] Puede verse además I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 123.

En definitiva, el hombre es animal de realidades que tiene ser. Veamos más detenidamente en qué consiste su unidad.

1.2.3 Unidad de ser y realidad humana

El interés en esta sección es el de examinar la unidad entre realidad y ser, es decir, la realidad personal «siendo». Respecto a tal cuestión Zubiri nota que la realidad humana no sólo es una realidad relativamente absoluta frente a las cosas, sino también frente a otras personas. Estos otros existen no sólo de hecho, sino gracias al carácter de «especificidad» de la sustantividad humana (HD 60).

a) Por «especie» el filósofo entiende «un momento intrínseco y formalmente perteneciente a cada animal humano, un momento según el cual éste se multiplica»[25]. En este sentido la especie «pluraliza». Por esa razón tenemos una «multiplicación constituyente». Es lo que Zubiri llama «génesis». Por tanto, la realidad del hombre «es constitutivamente genética». En este momento genético consiste para nuestro autor lo «específico de la realidad, y por tanto el principio mismo de la codeterminación de las personas» (HD 60).

Este momento genético se pluraliza en la realidad humana según «un esquema de replicación estructural». Es lo que propiamente constituye para Zubiri un *phylum* (HD 60). Por tanto, especie es para el filósofo «la unidad filética de los individuos. Ser de cada especie determinada es pertenecer a tal *phylum* determinado». El esquema, pues, es algo constitutivo de la realidad humana. La propia realidad del hombre «envuelve algunos caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación: es el código genético». De ahí se desprenden las siguientes consecuencias (HD 61).

Ante todo, Zubiri dice que el esquema de la persona es esquema de «otra» persona humana. Además, como el esquema es algo constitutivo de la realidad humana, ella está vertida a otras personas. Finalmente, la propia realidad humana «está afectada por su propio esquema y por tanto por las otras personas». En virtud de la estructura esquemática de la realidad sustantiva humana, los «otros» están refluyendo sobre esa misma realidad humana. Esta refluencia tiene lugar, ante todo, porque el esquema le afecta en cuanto «esquema de otro organismo psico-orgánico».

---

[25] Véase además I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 97-104, 147-166.

Pero el esquema también «me afecta por su presencia respecto de mí» (HD 61).

En efecto, el esquema de la realidad sustantiva es unitariamente esquema de función orgánica y somática. De lo cual se desprende que cada persona no sólo es una realidad que es «suya», sino también que cada persona está «co-determinada» por otras personas (HD 62).

b) La codeterminación de las personas se produce según tres dimensiones interpersonales: individual, social e histórica.

En primer lugar, nuestro autor sostiene que los miembros del *phylum* humano son fundamentalmente «diversos». Pero son diversos dentro de la misma especie. Dos hombres, por ejemplo, son diversos entre sí. En este caso se trata, no sólo de que la otra persona tiene otros caracteres, sino de que ella es «otro animal de realidades». Sin este momento de realidad no habría «diversidad humana». Por tanto, «el hombre es "de suyo" un animal diverso en el sentido de que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por su momento de realidad otra "realidad"». Es lo que Zubiri llama *dimensión individual* (HD 63)[26].

Esta noción es utilizada aquí en el sentido preciso de dimensión individual «interpersonal». Ella consiste más precisamente en que el Yo tiene esa dimensión respecto de los demás, que el filósofo llama: «ser-cada-cual». Efectivamente, «el Yo tiene el carácter dimensional de ser "yo": es la "cada-cualidad" del Yo» (HD 64). Zubiri aclara a continuación que «mientras el Yo es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas» (HD 64-65). En efecto, «es el yo como codeterminado respecto de un tú y de un él. De esta suerte, "yo" soy absoluto pero diversamente». Tal es, pues, la dimensión individual de la persona (HD 65).

En segunda lugar, cuando la realidad humana se encuentra vertida a los otros vivientes del mismo *phylum*, entonces se trata de *convivencia*.[27] Es versión de la realidad humana a otra realidad humana. Sólo en la medida en que se trate de los otros en cuanto realidades puede hablarse de convivencia (HD 65).

En un sentido amplio pero a la vez radical, Zubiri afirma que «la convivencia de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades es

---

[26] Cf. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 284-299.

[27] Sobre este punto puede verse también I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 132-133.

lo que formalmente constituye la *sociedad* humana»[28]. Sin el momento de realidad no hay convivencia social humana. Pero como todo animal humano es animal personal, la versión a los demás puede tomar dos formas. La primera es la versión al otro, pero sólo «en tanto que otro». En este caso tenemos una convivencia de carácter «impersonal» (HD 66). Las personas «conviven impersonalmente cuando cada persona funciona sólo como "otra"» (HD 66-67). Es lo propio de la sociedad, ser una «convivencia impersonal». Pero una persona también puede estar vertida a otra persona «en tanto que persona». Es una forma de convivencia que Zubiri denomina: «comunión personal» (HD 67).

Pues bien, nuestro autor dice que, «*vertido* cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues, en *comunidad*». Cada ser humano que forma parte de esa comunidad «queda afectado por los demás: es el momento de *héxis*, de habitud de alteridad personal». Se trata de tres momentos radicales cuya unidad nos pone de manifiesto la «socialidad humana» (HD 67)[29].

Por tanto, el hombre es, según Zubiri, *animal social*. Es un carácter que le compete a él por ser una realidad psicoorgánica y cuya estructura determina una dimensión de su *realidad sustantiva*. En este caso concreto «el yo, el tú» etc., se codeterminan. Es decir, el yo no sólo es individual, sino también un «ser común». Por tanto, el Yo es comunal: es lo que Zubiri llama: «la *comunalidad* del ser humano». Este «ser común» significa primaria y radicalmente «un carácter de la realidad humana "siendo": es su comunalidad» (HD 67).

En resumen, «el hombre es comunalmente absoluto precisamente en la medida en que esquemáticamente, filéticamente, está desde sí mismo conviviendo con los demás hombres en tanto que reales» (HD 68).

En tercer lugar, Zubiri parte de la convicción de que la especie es también «genéticamente prospectiva»[30]. La prospección son la demás personas pero en la medida en el que hombre va a determinar «la continuación de la especie». Esta prospección tiene un momento en virtud del cual «un padre va engendrando unos hijos, etc.». En este momento biogenético lo formalmente prospectivo es el *phylum*. También tiene otro momento gracias al cual lo «genéticamente determinado es una perso-

---

[28] «Este momento de realidad es el carácter esencial de toda convivencia social humana» (HD 66).

[29] Cf. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 299-311.

[30] Puede verse además I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 133-134.

na», o sea tiene un momento *formal* de realidad. La unidad de ambos momentos constituye lo que Zubiri llama: «Historia» (HD 68).

Ciertamente, la historia no se reduce a ser transmisión genética. La historia también es tradición, es entrega de «formas de estar en la realidad». En efecto, la historia sólo existe «allí donde el proceso de transmisión genética concierne a las formas de estar en la realidad como realidad». En estas condiciones puede decirse que la transmisión genética es «el momento vector de la *transmisión tradente*». En consecuencia, el hombre no sólo es animal diverso y social sino también «animal histórico» (HD 69)[31].

Lo que la historia transmite o entrega primariamente, según convicción de Zubiri, «son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia». Ahora bien, nuestro autor observa que «las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades». Frente a ellas el hombre puede responder libremente apropiándoselas. Sólo entonces, lo posibilitado es «suceso». Suceso significa para Zubiri «realización de posibilidades apropiadas». Por tanto, puede afirmarse que «lo histórico es una forma de estar en la realidad, una forma recibida como principio de posibilidad». La historia, pues, transmite «un principio de posibilidades» (HD 70).

Ahora bien, se trata de un «posible» real. Lo posible es aquello que está «hecho posible» por algo. Posible puede significar «lo que está hecho posible por una potencia». Puede a veces significar «lo hecho posible por una facultad». Otras veces lo posible puede significar eso que se llama «posibilidades». En efecto, «las posibilidades hacen posible algo por posibilitación». Es lo propio de la historia (HD 71). Sin embargo, para ejecutar los actos no basta con las potencias, las facultades y las posibilidades. Es necesario, tener «dotes». Lo que éstas hacen posible en el hombre es lo que el filósofo llama: «capacidad» (HD 72).

Zubiri observa que «las capacidades se van adquiriendo y perdiendo, y a veces se transmiten tradentemente». Pues bien, «la historia de cada persona es últimamente capacitación. La historia es proceso positivo o negativo de capacitación. La transmisión tradente es un momento de la persona como capacitada» (HD 72).

Precisamente por ser transmisión tradente la historia tiene carácter «procesual». Cada proceso histórico tiene «su tiempo». Este «su» tiene

---

[31] Cf. DHSH en *Realitas* I, 11-69.

dos caracteres. Gracias al primero, el tiempo tiene «figura». Efectivamente, «hay una figura de tiempo distinta según las diferentes historias» (HD 72). Por eso tenemos un «proceso de la figuración del tiempo». «Cada fase figurante en cuando fase» es lo que Zubiri llama «zona del tiempo». A continuación observa que todas las sustantividades, por el hecho de «estar siendo, pertenecen a una zona temporal determinada», es lo que llama «edad». Por tal razón todos los hombres que existen en la misma edad son «coetáneos». A la coetaneidad compete el segundo aspecto del proceso histórico: es «la "altura" de los tiempos». Por tanto, la prospectividad de la historia confiere al tiempo dos características: «figura y altura». De esta manera puede decirse que las realidades humanas de un mismo proceso histórico «son coetáneas en una misma altura» (HD 73).

Con esto se pone en evidencia que a la «forma de realidad de la persona» compete lo que Zubiri llama «etaneidad». La etaneidad abarca «figura y altura: es la realidad humana histórica del yo. El yo es formalmente etáneo» (HD 73).

En conclusión, la unidad de realidad y ser consiste en que el Yo es, a la vez, animal diverso, comunal y etáneo. Gracias a su «especificidad filética, el animal de realidades está "siendo" según individualidad, según comunalidad, y según eteneidad». Los tres aspectos implican el momento de realidad (HD 73). Naturalmente, estas dimensiones del hombre se realizan plenamente en la religación[32].

2. Religación y realidad humana[33]

Clarificado que el hombre es realidad humana, examinemos a continuación cómo la realidad humana llega a ser hombre. Aquí partimos de la afirmación de que el hombre es *suidad*. Es una realidad relativamente absoluta, es vida. La vida humana es autoposesión que se va realizando en la ejecución de sus *acciones*, y éstas «se ejecutan porque la vida se

---

[32] Efectivamente, «el ser del hombre, el ser de la sociedad y el ser de la historia se van realizando en la religación personal en su triple dimensión individual, social e histórica», I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas* II, 134.

[33] Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, 247-263; I. ELLACURÍA, «La religación, actitud radical del hombre», en *Escritos teológicos* I, 39-105; D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 212-218; ID., «Xavier Zubiri 1898-1983», 609-611; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 205-226.

plasma en ellas» (HD 75). Es lo que vamos a explicar en las dos siguientes secciones.

2.1 *El hombre y sus acciones*

Zubiri dice que el hombre como ejecutor de sus acciones es, ante todo, *agente* de ellas (HD 76). Recordemos que toda acción está ejecutada por el entero sistema sustantivo humano. En ese sistema ciertamente puede haber predominio de unas notas sobre otras. El hombre es, por tanto, «agente de sus actos». En otras palabras, «es el agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades» (HD 77).

Naturalmente, el ser humano no ejecuta sus acciones en el vacío sino en un determinado «contexto vital» que le ha sido dado. Por eso, el hombre es en este aspecto *actor* de sus acciones. En este sentido él es «actor de su propia vida». En cierto modo el ser humano es «el gran personaje de su vida» (HD 77).

Ejecutando acciones en un contexto determinado, el hombre tiene que «optar». Optar no es mero elegir una acción, propiamente «es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras». Cada cosa real le impone al hombre «la forzosidad de una forma de realidad. Su adopción entre las diversas formas de realidad es justo la opción». Según este aspecto el hombre es *autor* de sus acciones (HD 78).

En resumen, ejecutando las acciones según esos tres modos es como el hombre «realiza» su vida personal. Con ello va «cobrando» su relativa absolutez (HD 78).

2.2 *Cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones*

En la ejecución de sus acciones, en efecto, el hombre «cobra su carácter de relativamente absoluto». Este «cobrar» es algo propio de la persona humana, porque lo absoluto de su realidad consiste en «ser ab-soluto *frente a* todo» y a todos. En virtud de ese carácter se es persona humana. Cobrar significa ejecutar acciones «frente a todas las cosas», porque, efectivamente, las acciones el hombre las ejecuta con las cosas (HD 79)[34].

---

[34] Aquí Zubiri está utilizando el término «cosa» en el sentido amplio de «algo», sea cual sea su naturaleza (HD 79). En este sentido, las cosas con las que el hombre ejecuta sus acciones «son las cosas apersonales, las demás personas, y hasta las mismas notas de mi propia sustantividad personal» (HD 80).

Sin embargo, hay que advertir que el hecho de «estar con las cosas» posee una «ambigüedad» que es necesario despejar. Precisamente en la expresión: «vivir es estar en sus acciones con las cosas» es donde se pone de relieve tal ambigüedad. Ahí aparecen las preposiciones «con» y «en» que expresan dos momentos distintos en toda acción. Y si bien es cierto que estar «con» las cosas es importante, hay que puntualizar que no es el momento fundamental. Lo esencial, según Zubiri, consiste en que *con* las cosas donde el hombre está es *en* la realidad. Toda acción humana está *en* la realidad (HD 80).

Por tanto, puede afirmarse que «vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad». Las cosas reales tienen la función de transportar «la» realidad[35]. En cada acción el hombre «tiene su posición "en" la realidad. El hombre se funda en la realidad como realidad». Sólo por ello él puede ser persona. El «frente a» es «un aspecto de la fundamentalidad de la realidad». Clarificado este punto de partida, veamos los cuatro aspectos que articulan esta segunda cuestión (HD 81).

2.2.1 La fundamentalidad de lo real

En convicción de Zubiri el hombre es persona por tener «inteligencia sentiente». La intelección es la mera actualización del «de suyo» en la inteligencia humana. De lo cual se desprende que «la realidad» es aquello en que «de hecho» y de modo constitutivo se «apoya» el hombre para ser persona humana (HD 81). Aquello *en* que el hombre está es «la realidad». Por tanto, «el carácter de la realidad en las acciones es [...] ser apoyo para ser persona». Tal apoyo consiste, según indica nuestro autor, en «ser el *fundamento* de la persona» (HD 82).

Este fundamento de la persona tiene tres momentos[36]. Ante todo, la realidad en cuanto formalidad del «de suyo» es apoyo *último* en las acciones del hombre. Todo o casi todo le puede fallar al ser humano, sin embargo, por ser realidad y mientras haya realidad siempre habrá una especie de última o «suprema instancia» para él. Entonces, la realidad es apoyo «último» para el hombre: «es la *ultimidad* de lo real» (HD 82).

Ahora bien, el hombre en sus actos, opta por una posibilidad entre otras posibilidades que la realidad le presenta para poder realizarse como

---

[35] Es decir las cosas reales son «vectores» de «la» realidad (HD 108).

[36] Véase también PFHR 38-40; I. ELLACURÍA, «La religación, actitud radical del hombre», en *Escritos teológicos* I, 74-76.

ser relativamente absoluto (cf. HD 82). En este caso, el momento de realidad es «aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades». Por eso, el momento de realidad es también *posibilitante*. Este momento posibilita que la realidad sea «humana». Toda posibilidad tiene su fundamento en «la realidad como posibilitante» (HD 83).

Pero en el hecho de ejecutar sus acciones el hombre tiene que hacerlo para poder realizarse. Es ineludible hacerlo. Y tiene que realizarse por una «imposición» de la misma realidad. Es lo que constituye precisamente el «apoyo» a la propia realidad del hombre en tanto que realidad suya. En este sentido, la realidad es también *impelente*. Es la impelencia de la realidad en el hombre. La realidad impele «a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad». Por tanto, la «realización» de la persona le está «impuesta» al hombre por la realidad. El hombre, no sólo vive *en* y *desde* la realidad sino también *por* ella (HD 83).

En resumen, Zubiri llama «fundamentalidad de lo real» a la rigurosa unidad de: «ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por)» (HD 83-84). La realidad «funda» el ser de la persona humana según esos tres aspectos (HD 84).

Pero hay que notar todavía que en este fundar, la realidad es una «paradoja»[37]. Lo es porque por una parte ésta «es lo más otro que yo puesto que es lo que me *hace* ser». Pero por otra parte esa misma realidad es «lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo». Esta «extraña unidad» es lo que constituye para el filósofo la «paradoja del fundar». Es lo que tenemos que clarificar a continuación (HD 84).

2.2.2 La realidad fundamento es el poder de lo real

Expuestos los momentos de la fundamentalidad de lo real, veamos su estructura. En este análisis hay que advertir, ante todo, que la fundamentalidad no es primaria y radicalmente de carácter causal[38]. En la perspec-

---

[37] Puede verse además I. ELLACURÍA, «La religación, actitud radical del hombre», en *Escritos teológicos* I, 76.

[38] Después de una breve crítica a la idea de la causalidad (cf. HD 85-86), Zubiri la define como «la funcionalidad de lo real en tanto que real». Pero en este contexto no interesa la causalidad, aunque de hecho se de en la persona humana respecto de lo real. No interesa porque «no es esto lo que interviene en las acciones humanas que yo ejecuto para mi realidad personal» (HD 86). Sobre la importancia de la causalidad en

tiva zubiriana se trata más bien de la fundamentalidad para la vida humana. En efecto, el hombre se encuentra instalado en la realidad de tal manera que es ella misma la que le determina «frente a» la realidad. A esta determinación real Zubiri la llama *dominación*. Dominar es, ante todo, el hecho físico de «ejercer dominio» (HD 86).

Dominar es algo real del que domina. Pues bien, la realidad que hace a los hombres «ser realidades personales es dominante», ejerce dominio sobre su ser. Naturalmente, la realidad sólo se da en las mismas cosas reales. Pero al mismo tiempo hay que precisar que la realidad es «más» que las cosas reales. Obviamente se trata de un «más» que es intrínseco a las cosas reales. El «verde real», por ejemplo, no es solamente «verde» sino que es «real». Por esa razón, «ser real es más de lo que es ser meramente verde». En definitiva, esto es dominar: el ser «más» de la realidad pero en la cosa misma. La realidad en cuanto realidad «es dominante [...] en cada cosa real». A este dominio Zubiri lo llama *poder*[39]. Pues bien, «dominar es ser "más", es tener poder» (HD 87).

Ahora bien, recordemos que la realidad es el «fundamento» de la realidad personal. Esto significa que la realidad «ejerce» sobre la persona un «poder». En opinión expresa de Zubiri, la realidad es el *poder de lo real*[40]. De ahí que «poder es la dominancia de lo real como real». Cabe notar además que el poder de lo real se «apodera» del hombre para que éste se haga persona. «Dominancia es *apoderamiento*». Cómo acontece este apoderamiento, es lo que tenemos que exponer en la siguiente sección (HD 88).

2.2.3 La religación y sus características

En primer lugar, decíamos que el poder de lo real fundamenta a la persona «apoderándose» de ella. Este apoderamiento es un momento intrínseco y constitutivo de la realidad personal. Se es realidad personal en

---

Zubiri véase «*Apéndice* 2: Causalidad personal y moral» (HD 205-208). Véase además, IL 35-41; EDR 71-104.

[39] Para expresar esta idea Zubiri recurre a la expresión alemana *Macht*. En ese sentido se trata «de tener poder en una empresa, o de tener poder político» entre otros. Seguidamente Zubiri advierte la importancia filosófica de esta noción afirmando: «Es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía» (HD 87). Véase además PFHR 42; D. GRACIA, *Como arqueros al blanco*, 17-20.

[40] Para ampliar este punto véase el «Apéndice 1: El poder de lo real» en HD 89-91. Y también PFHR 130-133.

virtud de este apoderamiento, de tal manera que el poder de lo real es un «apoyo» para ser real. El ser humano «necesita que le hagan hacerse a sí mismo»[41]. Zubiri insiste que el hombre «necesita el impulso para estar haciéndose»[42]. Y justo este «impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real» (HD 92).

El apoderamiento «implanta» al hombre en la realidad[43]. El filósofo explica a continuación que «este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto "frente a" aquello mismo que de mí se ha apoderado». Por tanto, el apoderamiento «acontece», dice nuestro autor, «ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos». A esta peculiar «ligadura» es a la que precisamente Zubiri denomina *religación*[44]. En efecto, añade, «religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos» (HD 92)[45].

En alguna forma la religación afecta a todas las cosas reales, sin embargo, sólo en el hombre es propiamente religación. Sólo en la realidad humana la religación «es el acontecer formal de la fundamentalidad» (HD 93).

Esta conceptuación de la religación parte de un «análisis de hechos». En efecto, la religación es un hecho *constatable* en la misma realidad humana. Es también un hecho *total* pues afecta de forma integral a la persona, le afecta en todas sus dimensiones. Y sobre todo es un hecho *radical*, es la raíz de la persona. La religación es la raíz que posibilita que cada persona llegue a ser *su* Yo (HD 93)[46].

El hombre se encuentra religado al poder de lo real que se apodera de él. «La fundamentalidad acontece en la religación al poder de lo real». Esta unidad del poder de lo real y de la religación transcurre en el «apoderamiento» (HD 94).

---

[41] La misma expresión aparece en EPD, en NHD 428.

[42] Similar expresión en EPD, en NHD 428.

[43] Puede verse también EPD, en NHD 424; A. LÓPEZ QUINTÁS, «La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro», 462-466.

[44] Se trata de un término que Zubiri «introduce» en el año de 1935, cf. A. GONZÁLEZ, «Presentación», en PFHR, i. Véase además EPD, en NHD 428-433; H. SAMOUR, *Voluntad de liberación*, 95-99.

[45] Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 260-261.

[46] Desde esta perspectiva, la religación es el fundamento de la «obligación» y del «sentimiento de dependencia incondicional» (cf. HD 93-94). Sobre la primera cuestión véase la reflexión de D. GRACIA, *Como arqueros al blanco*, 24-26.

En segundo lugar, Zubiri distingue tres aspectos de la religación. El primero es su carácter *experiencial*. Por experiencia aquí se entiende una «especie de prueba a que se somete algo». Es una prueba que consiste en «el ejercicio mismo operativo del acto de probar». La experiencia es lo que Zubiri llama «probación física de realidad» (HD 95)[47].

Desde la perspectiva de la religación, ya sabemos que el hombre va a la realidad en búsqueda de un «apoyo». Esta realidad encontrada es rica en «notas» y éstas «son una talificación del momento de realidad, y por tanto quedan determinadas por este momento como posibilidades de realización». Pues bien, «la inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona es la probación física de realidad». Por tanto, el hombre «haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real». Efectivamente, Zubiri dice que «es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia en mi propia realidad». Con lo cual, «al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de "la" realidad». Es una experiencia que se despliega en las dimensiones individual, social e histórica del ser del hombre (HD 95).

La religación es, además, *manifestativa*. Es una manifestación real. En efecto, todo lo real tiene una riqueza enorme de notas. En ellas se actualiza la realidad de toda la cosa. «Estas notas en que lo real se actualiza constituyen su dimensión manifestativa. Y la actualización en cada una de sus dimensiones es justo la manifestación». En este sentido la religación es manifestación del poder de lo real. «Y lo que así se manifiesta es el poder de lo real como religante» (HD 96).

Ahora bien, como se trata de una manifestación en la línea de la realización de la persona, esto pone de relieve que el poder de lo real tiene también un carácter *enigmático*. La religación es «la experiencia que manifiesta lo enigmático» del poder de lo real. Recordemos que estando *con* las cosas reales, el hombre está *en* «la» realidad. Toda cosa real le impone al ser humano que adopte «una forma de realidad». Aquí es donde precisamente aparece el «enigma» (HD 96).

Enigma significa para Zubiri «un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente» (HD 96-97). El enigma es un modo de manifestar la realidad. La realidad es enigmática porque, por un lado, es un momento de la cosa real concreta

---

[47] Cf. IRA 223-228; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 60-66; M. RIAZA, «Sobre la experiencia en Zubiri», 245-311.

con que el hombre está. Pero, por otro lado, esta misma realidad le impone al hombre que adopte una «forma de realidad», no necesariamente la de esta cosa real, sino una forma de realidad en «la» realidad. Son dos momentos distintos pero a la vez profundamente unidos[48]. Las cosas reales «vehiculan» el poder de lo real. No se trata de dos realidades sino de una sola. Es efectivamente «una unidad enigmáticamente manifiesta en nuestra religación experiencial». Es precisamente el poder de lo real como enigma: «estar en "la" realidad con las cosas reales. Es un poder enigmático» (HD 97)[49].

Zubiri insiste recordando que en las cosas reales hay ese momento de la realidad que es «más» que esta cosa real[50]. Ahora bien, «por ser "más", ser *real* manifiesta la cosa real como momento de "la" realidad». Es evidente entonces que «esta» cosa real particular no es «la» realidad. Sin embargo, nuestro autor puntualiza que «la» realidad está en «esta» realidad pero de modo enigmático. Este enigma se manifiesta al hombre en la experiencia de la religación. Pues bien, la realidad es un «más» pero lo es *en la cosa misma*. Por esa razón al estar con «esta» realidad particular, el hombre está en «la» realidad. Por lo mismo, «esta» cosa real puede imponerle al hombre que adopte una forma posible en «la» realidad (HD 98).

En resumen, la religación es «estar apoderado por el poder de lo real» (HD 98). Por la religación los seres humanos están «físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado» de ellos de un modo manifestativo y experiencial. Pero como el poder de lo real es enigmático para la realización del hombre, resulta que también es «problemático» (HD 99). Es lo que analizaremos en la próxima sección.

2.2.4 Problematismo de la fundamentalidad

Zubiri considera el carácter problemático de la fundamentalidad de lo real a partir de tres aspectos.

En primer lugar, afirma que la realidad humana está «inquieta». Esta *inquietud* es la «impronta» del «enigma de estar religado» (HD 99). Pero

---

[48] «Toda cosa humanamente aprehendida es real, pero ninguna es "la" realidad» (HD 97).

[49] Más adelante, el filósofo afirma que la religación es enigmática porque «no nos hace ver en qué consiste la diferencia y la unidad de "esta" realidad (la de la cosa) y "la" realidad» (HD 109).

[50] Por ejemplo, «ser verde *real* es más que ser *verde* real» (HD 98).

según Zubiri aquí se trata de una inquietud radical. En efecto, precisa que si el hombre está inquieto es porque el hombre «es en sí mismo inquietud». La vida de la realidad humana «es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática». Precisamente por esto, esta vida «padece de inquietud» (HD 100).

Tal inquietud se pone de manifiesto en dos preguntas elementales e innegables en el hombre: «¿qué va a ser de mí?» Esta interrogante cobra un sentido más urgente en el «¿qué voy a hacer de mí?» Cada acción del hombre encierra esta cuestión y es, en definitiva, una respuesta a esa pregunta. Por tanto, Zubiri dice que «la unidad de este hacer con vistas a mi realidad personal, y de esta realidad como algo hecho es lo que constituye precisamente la inquietud». Es, en definitiva, «la inquietud por su propia realidad en cuanto apoderada ya por lo enigmático del poder de lo real». Se trata, pues, de la «inquietud de lo enigmático» (HD 100).

Existen diversas formas de vivir la inquietud. El hombre puede, por ejemplo, «deslizarse» frente a esta cuestión. Pero este *deslizamiento* es precisamente «un modo de vivir la inquietud». La inquietud puede ser también *angustia* (HD 100). Pero ésta sólo es posible porque la realidad humana es ya inquietud intrínseca. Otra forma de vivir la inquietud es la *preocupación*; pero se está preocupado porque ya se es inquieto. Zubiri llama la atención finalmente en la *ocupación* como forma elemental de vivir la inquietud. Efectivamente, «el hombre está ocupado en hacerse persona». Esto es algo inevitable en toda acción del hombre (HD 101).

Se trata de una inquietud primaria y radical que «emerge» del hombre mismo, por el hecho de que en toda acción el ser humano cobra su «relativo ser absoluto». «Y esta relatividad es la religación», la cual nos remite al poder de lo real que es enigmático y que es vivido en forma de inquietud por el hombre (HD 101).

En segundo lugar, Zubiri dice que la inquietud tiene su contrapartida en el fenómeno llamado *voz de la conciencia*[51]. Ella está presente en cada momento de la vida del hombre. La voz de la conciencia es, ante todo, «la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer». Es un fenómeno real (HD 101). Es una voz que sale del «fondo» de la realidad de la persona. El fondo radical de la persona «es el carácter absoluto» de su realidad. «Y la voz que surge de este fondo es voz

---

[51] Véase también C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El acceso del hombre a Dios*, 18-20.

ante todo porque lo absoluto relativo es mío, soy mí mismo, y no otro». Justo de ahí emerge la voz de la conciencia (HD 102).

Esta voz dicta algo que puede ser diverso porque cada cultura es diversa. Pero lo fundamental en última instancia consiste en que en todos los dictados se trata de «algo que emerge del fondo» de la propia realidad humana. Y precisamente dicta una «forma de realidad» que el hombre ha de «adoptar». En eso consiste propiamente «el dictado de la voz de la conciencia». Zubiri observa que la voz de la conciencia «dicta de un modo inapelable y irrefragable» (HD 102). Pero siempre será un fenómeno real.

La voz de la conciencia es ante todo una «voz». Según el análisis zubiriano, esta «voz» es una forma de intelección sentiente. Recordemos que los sentidos humanos se distinguen por el modo particular que tienen de aprehender un contenido como algo «de suyo» (HD 103). En el caso concreto del oído que es el que en este momento interesa subrayar, el sonido está aprehendido como algo «de suyo». Aquí lo real está «notificado». El oído remite a la cosa sonora, es por tanto «noticia». Pues bien, la voz de la conciencia es precisamente, dice Zubiri, «como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad». Según este punto de vista zubiriano, entonces, «el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto» (HD 104).

En efecto, esta voz o notificación «clama», es decir, lanza físicamente al hombre «hacia el poder de lo real como enigma». Es precisamente «la voz del problematismo del enigma de lo real, hacia el cual vamos lanzados». Es justo en este sentido como el hombre está físicamente lanzado «hacia lo real en su realidad, por la voz de la conciencia» (HD 104).

En tercer lugar, el hombre se encuentra inevitablemente lanzado a «tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar»: es la *volición*. Pero por ser animal de realidades, esta tendencia es «tendencia a unas formas de realidad» entre otras. La unidad de tendencia y determinación real es lo que Zubiri llama *volición sentiente*[52]. Ésta consiste en «determinación tendente de forma de realidad». Para explicar en qué consiste la volición Zubiri propone tres pasos (HD 104).

En el primero afirma que el término de la volición radical consiste en que su modo de «estar presente es estar fundamentando» al ser humano.

---

[52] Zubiri nota inmediatamente que «a la inteligencia sentiente corresponde una voluntad sentiente» (HD 104). Véase además IRE 283-284.

Es la realidad como enigma cuya presencia consiste en «fundamentar». Es lo que Zubiri denomina *realidad-fundamento*[53]. No se trata de dos momentos separados sino de una única realidad. Su modo de ser «de suyo» es estar fundamentando. Naturalmente, la realidad-fundamento es realidad, y su modo de actualización es «fundamentar». Por eso, los hombres no solamente están «vertidos» sino también «lanzados» a la radical unidad de la «realidad-fundamento» (HD 105).

Zubiri sostiene además que el hombre está inevitablemente lanzado por la fundamentalidad a «adoptar una forma de realidad». Y como esta forma de realidad tiene que ser «optativamente determinada como una posibilidad, la determinación es adopción, es apropiación de una posibilidad» (HD 105). Es lo que propiamente constituye la volición: la «apropiación de una posibilidad de forma de realidad» (HD 105-106). Efectivamente, «toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad» (HD 106).

En el tercer paso hay que notar que esta volición se refiere a una adopción en virtud de la cual «se trata de tener actualizada» la realidad-fundamento. Esta voluntad radical es, en rigor, «voluntad de realidad personal», engloba a toda la persona. Es lo que Zubiri llama *voluntad de realidad*. Esta realidad actualizada en la intelección es «verdad». Por tanto, la voluntad de realidad es, según nuestro autor, *voluntad de verdad*[54]. La voluntad de verdad se refiere radicalmente «a la voluntad de ser una realidad *meramente* actualizada en mi intelección». Es lo que el filósofo llama *verdad real*: «es verdad porque es una actualización intelectiva de la realidad, y es real porque lo actualizado es lo real mismo como algo "de suyo"» (HD 106)[55].

La verdad real es *manifestación* de realidad[56]. Algo es real si además «responde a lo que promete», es la verdad como *fidelidad*[57]. En el caso del hombre esta verdad es «seguridad». La verdad real tiene finalmente un momento de *efectividad*. En virtud de este aspecto, es verdad real lo que «efectivamente está siendo». La unidad de estos tres momentos es la

---

[53] No se trata de *realidad-objeto* porque esta realidad «está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más» por tanto, no fundamenta (HD 105).

[54] No se trata de voluntad de autenticidad sino de algo más hondo (cf. HD 106)

[55] Sobre este tema véase nuestro primer capítulo, o también IRE 229-242, 243-246.

[56] Es un aspecto que hemos señalado a propósito de la religación (cf. HD 96).

[57] Fue el sentido que dieron los semitas a la verdad: *así sea* (amén, de *emeth*, verdad) (HD 107).

«verdad real»[58]. La voluntad de verdad real es, por tanto, manifestación, fidelidad y efectividad (HD 107).

Pues bien, Zubiri dice que la realidad-fundamento es verdad real según esos momentos. El hombre necesita poner atención a la verdad real. «Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez [...] más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real». Por la verdad real el hombre está lanzado «hacia» lo real a optar por una determina forma de realidad. Justo por esto «tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles» (HD 107).

Esta forma es «optativa». Por tanto, Zubiri afirma que la voluntad de verdad real se «plasma» en *búsqueda*. En concreto se trata de la búsqueda «de cómo se articulan las cosas reales en "la" realidad para poder optar por una forma de realidad». El hombre necesita descubrir la forma «como se articula en cada cosa "su" realidad con "la" realidad». Ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta la realidad personal del hombre. Es efectivamente una experiencia humana de «búsqueda de fundamento». Es lo que con más precisión Zubiri llama *experiencia teologal*. Lo teologal «es lo que envuelve la versión [del hombre] al problema de Dios» (HD 108)[59].

En resumen, el problematismo de la fundamentalidad de lo real está constituido por la inquietud de lo enigmático, por la voz de la conciencia y por la voluntad de verdad real.

3. Conclusión

El interés en este capítulo era el de clarificar qué es la realidad humana y el papel que juega la religación en su constitución como pasos previos para la conceptuación de la fe.

El hombre es un sistema sustantivo de notas en virtud de las cuales vive, siente e intelige sentientemente. Ellas conforman su sistema psicosomático. La formalidad de realidad a diferencia de la formalidad de estimulidad está transcendentalmente abierta y por eso el hombre es animal de realidades. La realidad humana tiene forma, es animal personal. Pero también tiene un modo, es absoluto relativo.

El hombre va haciendo y realizando su vida personal en sus propias acciones. En ellas cobra su ser relativamente absoluto, pero lo cobra apoyado y fundado en la realidad. El fundamento es algo último, posibi-

---

[58] Sobre ello puede verse también IRE 243-246.
[59] Cf. HD 12-13.

litante e impelente en la realidad humana. Es una realidad fundamento que domina y que se apodera del hombre. Este apoderamiento que acontece ligando a la realidad humana para que sea relativamente absoluta es la religación. La religación es un hecho constatable, radical y total en la misma realidad humana y tiene además un carácter experiencial, manifestativo y problemático. El problematismo de la fundamentalidad de lo real se pone de relieve en la inquietud humana, en la voz de la conciencia y en la voluntad de verdad real en búsqueda de su fundamento.

He aquí la realidad humana y su constitución como elementos indispensables para conceptuar la fe. Pero una consideración de la fe que no tenga en cuenta una idea determinada de la realidad de Dios, difícilmente proporciona un concepto adecuado de la fe. De ahí la necesidad de considerar lo que Zubiri entiende por realidad divina. Es lo que pretendemos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

La realidad divina[1]

Hemos examinado en el capítulo anterior el significado de la realidad humana y su constitución. Desde el *qué es* la realidad humana y desde el *cómo* de su constitución, hemos llegado a la religación y a las puertas del problema de Dios. Son cuestiones indispensables para un planteamiento adecuado del problema de la fe. En este contexto se inscribe el tercer capítulo de nuestro trabajo que tiene la función de exponer la realidad divina y de justificar su realidad[2]. Para ello nos detendremos en los siguientes apartados: el punto de partida, la justificación zubiriana de la realidad de Dios, y algunos caracteres de la realidad de Dios.

1. El punto de partida

El punto de partida sobre el cual Zubiri asienta su base de discusión en el tema de la realidad divina, arranca de la vía cosmológica y de la vía antropológica para centrarse en la vía de la religación.

---

[1] Estas páginas que estudiaremos se encuentran en la Segunda Parte de HD (cf. HD 115-178). De ellas dice Ellacuría que fueron escritas por Zubiri hacia el «final de 1973 y casi todo el año 1974». Es una parte que Zubiri «casi llegó a concluirla», I. ELLACURÍA, «Presentación», en HD, v. Véase también, J. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 275-281.

[2] Cf. J. CABRIA ORTEGA, «La fundamentalidad del Dios accesible», 123-173; D. GRACIA, «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», 61-78; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 99-122; J. MONSERRAT, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, 267-273; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 215-259; A. PINTOR-RAMOS, «Prólogo», en J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 15-18; A. SAVIGNANO, «La dimensione teologale dell'uomo», vi-xxxvi; N. VENTURINI, *I Filosofi e Dio*, 297-298.

1.1 *La vía cosmológica*[3]

Zubiri constata de entrada en esta sección que la filosofía y particularmente la teología clásica, han partido de la consideración de la realidad como «naturaleza». En ella el hombre es una parte más de la realidad «cósmica». Según este punto de partida todas las realidades, incluida la del hombre, serían *res naturalis*. Desde esta perspectiva, la base de la discusión sería la «estructura del cosmos». A partir de ella se ha pretendido explicar la «existencia de Dios con argumentos tomados de los hechos cósmicos». Es un intento racional que ha culminado en las cinco vías de santo Tomás (HD 118)[4].

Zubiri expone estas cinco vías en dos momentos. En el primero nota que santo Tomás parte de lo que según su punto de vista son «hechos cósmicos inconcusos» (HD 118-119).

La primera vía parte del «hecho» del «movimiento», esto es, del «cambio cósmico»[5]. Pero Zubiri advierte que el movimiento al que se refiere santo Tomás es primariamente «un estado del ente móvil que consiste en el paso de potencia a acto»[6]. Y esto no es en rigor un hecho real sino una posible «interpretación» del movimiento, entre otras. En la segunda vía se afirma que «en las cosas sensibles nos encontramos con un

---

[3] Naturalmente, aquí nos limitamos a la exposición que el propio Zubiri hace de la vía cosmológica, (lo mismo vale para la vía antropológica) pues lo único que interesa en este caso es poner de relieve su punto de partida para contrastarla con la vía de la religación. Por otra parte, puede ser útil en este mismo contexto tener en consideración el análisis teológico crítico de la vía cosmológica como acceso a la Revelación que ofrece el teólogo suizo H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 13-26.

[4] Una exposición y comentario a estas cinco vías en J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 153-175. Véase también J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 165-166. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, 85-87. Una visión más amplia de la filosofía de santo Tomás, según Zubiri, puede verse en PFMO 71-121.

[5] Textualmente dice: «La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto [...] Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro [...] Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,q.2,a.3.

[6] Véase también EDR 16-17.

orden de causación eficiente» (HD 119)[7]. La tercera vía de santo Tomás «se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario». En otras palabras, esto significa para santo Tomás «el hecho de que haya cosas que se producen y que se destruyen es *eo ipso* el hecho de la no necesidad de su realidad»[8]. La cuarta vía de santo Tomás se refiere a los «grados» de entidad de las cosas. En efecto, se dice que «hay unas cosas que tienen más "entidad" que otras»[9]. Por último, santo Tomás parte del «hecho de que en la naturaleza hay un orden de finalidad» (HD 120)[10].

---

[7] Dice santo Tomas: «La segunda [vía] es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,q.2,a.3. Según Zubiri el tercer sentido de causación en Aristóteles es el de «dónde viene la mutación», y añade que «a eso es a lo que tradicionalmente se ha llamado después, en latín *causa eficiente*» (EDR 73).

[8] «La tercera [vía] es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo que empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente [...]. Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,q.2,a.3.

[9] En efecto, «la cuarta [vía] se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto se aproximan *más* o *menos* a lo máximo [...] Hay algo,

Zubiri no duda de que en esa exposición de santo Tomás se trate de razonamientos concluyentes. Sin embargo, advierte que esas vías no parten de «hechos» reales como se pretende, sino de una «interpretación metafísica de la realidad sensible». A tal grado que en esa metafísica, «la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos no desempeña ninguna función en la concepción del cosmos» de santo Tomás. En efecto, en las cinco vías hay que hacer «la salvedad de las acciones humanas». Esta concepción del hombre que no se hace cuestión del lugar del ser humano en el cosmos en cuanto *res* es una concepción metafísica discutible. Por tanto, el punto de partida de esta vía es insuficiente (HD 121).

El filósofo vasco advierte en un segundo momento que aunque se admitiesen esas cinco vías, el punto de llegada al que conducen no es propiamente Dios. La primera conduce a un «primer motor inmóvil»; la segunda vía conduce a una «primera causa eficiente»; la tercera, por su parte conduce al «primer ente necesario» (HD 121); la cuarta vía conduce a un «ente en la plenitud de la entidad» (HD 121-122); la última vía conduce a una «inteligencia suprema». A continuación nuestro autor se pregunta si estas cinco «primariedades» se identifican entre sí en un mismo ente, y responde que habría que probarlo (HD 122).

Pero suponiendo que se probara: ¿significa que este «ente supremo» es Dios? Zubiri comenta rápidamente que Duns Escoto vio con claridad que este ente supremo es Dios[11]. Escoto justifica la existencia de Dios

---

por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos [...] Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género – [...] –, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,q.2,a.3.

[10] «La quinta [vía] se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I.q.2,a.3.

[11] Véase además J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 172-173; N. VENTURINI, *I filosofi e Dio*, 89-90.

partiendo de la prueba de la «existencia de un ente que es primero como eficiente [...], [primero] como fin [...] y [primero] como ejemplar de entidad [...]». En un segundo momento Escoto necesita probar que ese «primer ente es infinito» y por tanto, Dios. El punto de llegada de su prueba, pues, consiste en identificar el «ente infinito con Dios» (HD 122)[12].

Ahora bien, a juicio de Zubiri habría que probar que cuando el hombre se refiere a Dios, en verdad se está refiriendo primariamente a un «ente infinito». Nada más alejado de la realidad, dice. El problema de Escoto radica en que busca el «primer concepto metafísico del ente divino» (HD 122); y cree que se encuentra en la «infinitud» (HD 123).

Sin embargo, Zubiri advierte que lo que el hombre entiende por Dios al buscarlo no es una esencia metafísica, sino una «realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser». Esto es algo distinto. Por tanto, el «ente infinito» de Escoto no es propiamente Dios. No lo es porque no es evidente en términos metafísicos que la esencia de Dios sea la «infinitud»[13]. Pero además, lo que Zubiri quiere subrayar en este momento es que la infinitud «competería a Dios por razón de la ultimidad y no al revés». Propiamente, Dios en cuanto Dios es «lo último». Dios sólo sería infinito por ser Dios y no al contrario. También se debe advertir que para que esto «último» sea en realidad Dios, es necesario que unitaria y *formalmente* sea «posibilitante» e «impelente». Y la mera infinitud, según advierte Zubiri, no lo es (HD 123).

Por tanto, la estructura cósmica es insuficiente en su punto de partida y en su punto de llegada para una adecuada fundamentación de la realidad de Dios (cf. HD 123)[14].

---

[12] Ciertamente el punto de partida de santo Tomás (*hechos* cósmicos) y el de Duns Escoto (*entes* finitos sensibles) es distinto. Sin embargo, ambos pensamientos tienen una nota en común como luego veremos. Pero lo que por el momento interesa es detenerse en el aspecto de la prueba en el que se identifica el «ente infinito con Dios» (HD 122).

[13] Sáez Cruz advierte que la infinitud es un concepto «problemático» que «presenta una gran dificultad» pues «no puede verificarse en la experiencia humana», J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 217, nota 21.

[14] Puede verse también E. CESCON, *O problema de Deus*, 93-95.

1.2 *La vía antropológica*

Expuesta la vía cosmológica y mostrados sus límites, pudiera pensarse que el punto de partida para justificar la realidad de Dios debiera ser el hombre mismo (cf. HD 123).[15]

Zubiri dice que san Agustín «llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades» y que toda verdad se apoya en «la» verdad[16]. Kant, por su parte, centra su atención en la «voluntad»[17]. En tal perspectiva «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». Schleiermacher, en cambio, fija su atención en los «sentimientos». Entre esos sentimientos «hay uno en que el hombre está embargado por el sentimiento de dependencia incondicional respecto del infinito: es el sentimiento de una realidad irracional infinita» (HD 124)[18].

En estos breves rasgos sobre el hombre se ponen de manifiesto: la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Se trataría de tres aspectos que el hombre tiene «de hecho, y que *como hechos*», el primero conduciría a una «verdad subsistente», el segundo a un «bien óptimo» y el tercero a una «realidad infinita». Zubiri advierte que su único interés en este aspecto es discutir el punto de partida de esta vía que es precisamente «lo que condiciona el carácter del Dios a que se pretende llegar» (HD 124).

En primer lugar, se pregunta si en realidad son «hechos» lo que se propone justificar este punto de partida. En su respuesta señala tres limitaciones (HD 124).

Ante todo, argumenta que si bien es cierto que se parte de tres «aspectos» reales del hombre, también es verdad que se trata sólo de «aspectos» de su realidad. En consecuencia, el punto de partida es «parcial». No se trataría del hombre en su totalidad sino de una parte de él. En todo caso, Zubiri dice que no se trataría propiamente de *hechos* sino de *momentos* de la realidad humana considerada en su unidad (HD 124). Esta realidad

---

[15] A propósito de esta vía, nos parece útil al menos hacer referencia al análisis teológico crítico del camino antropológico como acceso a la Revelación según H.U.VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 27-44.

[16] Véase además J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 109-117; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 74-75, 167; N. VENTURINI, *I filosofi e Dio*, 17-19.

[17] Una idea de la filosofía de Kant, según Zubiri, puede verse en CLF 57-111; PFMO 183-246. Véase también J. LUENGO RUBALCABA, *Zubiri y Kant*, 89-95.

[18] También puede verse J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 321-322; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 90-92; N. VENTURINI, *I filosofi e Dio*, 245-246.

humana es la que precisamente no se muestra en ninguno de los autores mencionados. El hombre necesita de Dios como fundamento suyo en la totalidad de su ser y no sólo por tener inteligencia, voluntad o sentimiento (cf. HD 125).

Zubiri nota además que san Agustín parte «de "la" verdad como de algo que mora en el interior del hombre, pero en oposición a "las" verdades, las cuales en su pluralidad serían tan sólo "vero-símiles"». Aquí habría un dualismo entre «la» verdad y «las» verdades. Kant, en cambio, parte de «la voluntad en cuanto sede del imperativo moral». En cuanto tal es una «voluntad categórica», algo diverso de las «voliciones». El dualismo estaría entre una «voluntad inteligible y una voluntad empírica». Para Schleiermacher se trataría del sentimiento de dependencia incondicional. Pero según Zubiri, éste no es un «sentimiento del orden de los sentimientos que el hombre experimenta ante las cosas, ante los demás hombres o incluso ante sí mismo» (HD 125). Se trata de un sentimiento distinto por su objeto: la «infinitud», y por el modo de sentir: la «incondicionalidad». Aquí se da un dualismo entre el sentimiento de dependencia incondicional y los otros sentimientos reales (HD 26).

Por tanto, en estas tres concepciones del hombre se pone de relieve un dualismo que en definitiva no muestra a todo el hombre sino tan sólo algunos aspectos de él (cf. HD 126).

Zubiri observa también que esta concepción no solo no considera al hombre como mera *res naturalis* sino que se le considera como algo *contradistinto* a toda *res naturalis*. El hombre es considerado «en y por sí independientemente de la realidad cósmica», segregado del cosmos. En definitiva ahí aparece la «imposible antítesis hombre-cosmos» (HD 126).

He aquí las limitaciones de la vía antropológica: «parcialidad de aspectos, dualismo interno en ellos y separación del cosmos». De ello se desprenden los caracteres de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento sobre los cuales Zubiri pretende apoyar su marcha hacia la realidad de Dios (HD 126).

En segundo lugar, esta interpretación antropológica conduce a una concepción insuficiente de la realidad de Dios (cf. HD 126).

La separación del hombre frente al mundo «conduce a un Dios también más o menos segregado de éste». Ciertamente los tres pensadores expuestos integran a Dios y el mundo. Pero Zubiri advierte que la cuestión fundamental consiste en que ellos «*necesitan* integrarlo porque de suyo el Dios a que esta vía antropológica conduce no se refiere formalmente a la realidad del mundo». En efecto, «la verdad subsistente, el bien óptimo, lo infinito serán reales en sí mismos, pero su realidad no envuel-

ve formalmente una referencia al resto del mundo real sino tan sólo al hombre». A continuación aclara que «sólo después de haber llegado a Dios se vuelve desde Dios hacia el mundo, y cada cual, en forma distinta, parece alojar el mundo en Dios». Sin embargo, nuestro autor sostiene que el Dios a que esta concepción del hombre conduce es «una realidad segregada del mundo y por tanto yuxtapuesta a él y sólo posteriormente convergente con él» (HD 127).

Ahora bien, el Dios al que el hombre se refiere no es sólo posibilitante e impelente sino también último. Es «la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos nuestro ser de lo sustantivo». En resumen, Zubiri dice que «si la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante y impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real». En ambos casos no se llega a Dios (HD 127).

En conclusión, tanto en su punto de partida como en su punto de llegada estas dos vías son interpretaciones limitadas para justificar adecuadamente la realidad de Dios. Por eso Zubiri se ve en la necesidad de emprender una vía distinta (cf. HD 127)[19].

1.3 *La vía de la religación*[20]

En primer lugar, recordemos que la persona se realiza como tal apoyada en el poder de lo real. La religación es algo constitutivo de la persona. La religación es, ante todo, el «hecho» en el que consiste el vivir del hombre. Es también un hecho que afecta a toda la persona humana, a todas sus dimensiones. La religación es un «*hecho total*, integral, porque es un hecho que concierne a mi realidad y ser personal»[21]. La religación es por último un hecho radical porque es la «raíz» misma del ser humano (HD 128). Precisamente de este «hecho» comienza la vía que Zubiri emprende para enfrentarse con el problema de Dios (HD 129).

En segundo lugar, la vía de la religación no es una vía antropológica sino que es la vía de la realidad.

---

[19] Sobre la importancia del concepto de «vía» en la búsqueda de la realidad de Dios véase J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 187-204.

[20] Una clarificación del «estatuto noológico de la vía de la religación» en J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 205-226. También D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, 222-236.

[21] «Por eso la vía de la religación no es formalmente ni cósmica ni antropológica, pero es ambas cosas por eminencia» (HD 128).

En efecto, en la religación el hombre está religado al poder de lo real. Esto no se refiere a una mera «relación» entre el hombre y las cosas[22]. La religación es ante todo la «estructura respectiva» en que «acontece» el poder de lo real. Es la *estructura respectiva constitutiva* de la acción del hombre entre las cosas y con las cosas. Zubiri dice que «el poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana». En este sentido, la propia realidad humana «está envuelta por el poder de lo real». Desde esta perspectiva zubiriana se puede afirmar que «la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad». La religación es al mismo tiempo algo humano y cósmico. Ambos aspectos se unifican y se asumen en la religación, en la vía de la realidad (HD 129).

El poder de lo real es el poder de la realidad como algo último, posibilitante e impelente (cf. HD 129-130). El acontecer de la religación consiste en ser «experiencia manifestativa» de ese poder en sus tres aspectos. En consecuencia, la realización del ser del hombre es una «problemática experiencia» del poder de lo real según esos tres momentos. Por tanto, vivir para el hombre es un «hacerse» en ese poder de lo real. Por esto Zubiri afirma clarificando que «la religación al poder de lo real es la base de todo nuestro problema y el punto de partida de la discusión» (HD 130).

En tercer lugar, en la experiencia de la religación se va dibujando el perfil de lo que el hombre busca. Zubiri es consciente de la importancia que tiene una idea inicial de Dios para justificarlo. Es una idea necesaria ya sea para «afirmarlo», para «negarlo» o incluso para «ignorarlo»[23]. Tal idea de Dios se logra a partir de la «experiencia religante al poder de lo real». En ella se van dibujando los rasgos fundamentales de la idea de Dios (HD 130).

Esta idea inicial de Dios tiene tres rasgos. Dios tiene que ser ante todo «el fundamento del poder de lo real». Por tanto, Dios es un «fundamento último, posibilitante y impelente» (HD 130). La vía de la religación evita la separación de estos tres aspectos, precisamente porque ellos competen de modo propio y unitario al poder de lo real (cf. HD 131).

---

[22] De ser así, la religación sería algo meramente «antropológico» (HD 129).

[23] Merece la pena recordar en este contexto que Dios, según Zubiri, es un problema de todos los seres humanos. Evidentemente es un cuestión que puede ser resuelta de distintos modos, pero inevitablemente se presenta como un problema inherente al hombre mismo (cf. HD 11-13).

Dios tendría que ser además una «*realidad* suprema». Aquí no se trata de *ente* supremo. Lo real no puede identificarse con el ente[24]. «Las cosas no son entes más que si tienen ser». Y el ser lo es «de» lo real. «La ulterioridad es justo el sentido de este "de"». Realidad y entidad no se identifican. «Antes de ser entes, y precisamente *para poder serlo,* las cosas empiezan por ser reales». El ser tiene su fundamento en la realidad. En el caso de Dios, Zubiri dice que Dios no es *ente* divino sino que es *realidad* suprema[25]. Según nuestro autor «Dios está allende el ser». En efecto, «Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cosas por ser "ya" reales, "son" en el mundo». Por tanto, como fundamento del poder de lo real Dios tendrá que ser «realidad suprema», es decir, realidad última, posibilitante e impelente (HD 131).

Por último, Zubiri explica en qué consiste el carácter «supremo» de tal realidad. Dice que el poder de lo real es el «fundamento» de la realización del Yo. El ser del hombre es absoluto «frente» a toda realidad. Pero lo es de modo relativo porque necesita de la realidad para poder serlo. En otras palabras, el Yo es absoluto *a su modo*, «relativamente». Pues bien, de existir Dios tendría que ser una realidad fundamento de éste relativo ser absoluto. Por tanto, Dios tendrá que ser «realidad absoluta». Pero no lo será «a su modo» como sucede al hombre. Dios será una realidad plenamente real y absoluta «en y por sí misma» en cuanto realidad. Es lo que el filósofo llama «realidad absolutamente absoluta». Por tanto, «supremo» significa en este caso «absolutamente absoluto». De existir sería «la realidad divina» (HD 132).

Hemos visto en el punto de partida del problema de Dios tres vías: la cosmológica, la antropológica y la vía de la religación. Es la experiencia de la religación como vía de la realidad la que nos ha proporcionado una idea inicial de Dios. Ella nos introduce de lleno en la búsqueda detallada de la realidad divina en Zubiri.

---

[24] Esto conduciría a lo que Zubiri ha llamado críticamente *entificación de la realidad* (cf. HD 131). También IRE 224-226; I. ELLACURÍA, «La superación», 637-642.

[25] El filósofo aprovecha este contexto para explicar una idea que anteriormente había dejado pendiente. Dice que «el grave supuesto común a santo Tomás y a Duns Escoto [...] es justo esta entificación de la realidad y por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo» (HD 131).

2. Justificación zubiriana de la realidad de Dios[26]

Clarificado el punto de partida y la base de su discusión, Zubiri se propone a continuación analizar seis pasos sucesivos para justificar la existencia de la realidad de Dios[27].

2.1 Inteligencia sentiente y carácter cobrado del Yo

Recordemos que el hombre es una realidad sustantiva con una nota fundamental: la inteligencia. Inteligencia es aprehender las cosas en cuanto reales. Realidad es la formalidad de lo aprehendido intelectivamente. Las cosas reales están dadas en impresión. La impresión tiene un momento en el que se aprehende la cualidad o el contenido de una cosa determinada, y otro de impresión de realidad. Ambas impresiones son momentos de una única impresión. Pues bien, «como aprehender realidad es inteligencia, y tener impresión es sentir, resulta que la aprehensión intelectiva del hombre es sentiente: su inteligencia es inteligencia sentiente» (HD 135).

Gracias a su inteligencia, el hombre está *entre* las cosas, «pero aquello en que está en ellas es *en* la realidad» (HD 135). En otras palabras, por su inteligencia sentiente, subraya Zubiri, el hombre se constituye y *se mueve en el elemento de la realidad* (HD 136).

A esta realidad pertenece la propia realidad sustantiva del hombre. En consecuencia, cuando éste ejecuta sus actos lo hace, no sólo de cara a su contenido, sino en vista de su propia realidad como realidad. Por tanto, los actos del hombre le competen no sólo por lo que es «de suyo» sino también porque son actos «suyos», de *su* realidad. Gracias a ello el ser humano es una realidad «suya», es «persona». «Personeidad» es precisamente «suidad» (HD 136).

---

[26] Cf. J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 377-384; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 102-118. F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 243-253. Véase también J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 95-96, 122-123.

[27] En opinión de Zubiri «justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos». Desde su perspectiva filosófica más bien se trata de la «explanación intelectiva de la marcha efectiva de la religación. Es una explanación intelectiva: por tanto no puede menos de envolver un momento de fundamentación. Es la explanación de una experiencia que estamos *experienciando físicamente*; por tanto tiene siempre esa resonancia de problema, propia del carácter de la vida personal» (HD 134).

Pero el hombre al ejecutar sus actos no sólo actúa, sino que en ellos va «cobrando» la figura de su Yo. Vivir es justo lograr un Yo. La vida entera del hombre es la configuración gradual de su Yo (HD 136).

En opinión de Zubiri este Yo es la «figura de ser» que el hombre logra con sus actos. El Yo es la actualización en el mundo de la realidad sustantiva del hombre (HD 136). Cabe notar además que el Yo se configura *en* la realidad en que está y *en* la que se mueve. Es decir, el ser del hombre se configura no sólo respecto de las cosas determinadas sino respecto de estas en cuanto reales. En otros términos, «el Yo "es" frente a toda realidad». Por ello, el Yo del hombre es un ser «ab-soluto». Absoluto porque es suyo y además porque «está determinado en función de "la" realidad *simpliciter*» (HD 137).

Sin embargo, es menester insistir que el ser absoluto del hombre es algo «cobrado». Por eso, el Yo es el ser «relativamente ab-soluto». Relativamente porque es un Yo «cobrado» y absoluto en el sentido antes explicado (HD 137).

En resumen, «la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo su Yo, su ser, que es un ser relativamente absoluto, un absoluto cobrado» (HD 137).

2.2 *Cómo cobra el hombre su ser*

En opinión expresa de Zubiri «ser persona consiste en serlo "con"». A continuación explica la índole de ese «con» (HD 138).

La persona realiza su ser *con* las cosas pero aquello en que está estando en ellas es en *la* realidad. El «con» remite a la realidad. El hombre hace su ser absoluto con *la* realidad de las cosas. En efecto, «el carácter de realidad es aquello en que el hombre últimamente está». Ese carácter configura el ser del hombre. Es la *ultimidad* de la realidad. Toda acción de la persona es, además, la «realización de unas posibilidades». Ahora bien, «toda posibilidad se funda en que es la realidad la que hace posible al hombre ser Yo». Por tanto, la realidad es también la «posibilidad última» de la vida, del ser humano. El hombre no sólo está «en» la realidad sino que además hace su ser absoluto «desde» la realidad. Es la realidad como *posibilitante*. Pero el hombre también está forzado a hacer su ser absoluto. Esto tiene su origen en la realidad, el hombre vive «por» ella (HD 138). Por tanto, la realidad también es *impelente* (HD 139).

La realidad, pues, es aquello «con» que el hombre hacer su ser absoluto. Lo hace, según sostiene Zubiri, porque la estructura de este «con»

consiste precisamente en ser «en, desde y por». Es decir, porque la realidad es última, posibilitante e impelente (HD 139).

En consecuencia, la realidad es el fundamento del ser relativamente absoluto del hombre[28]. Es decir, la realidad es un «poder», Zubiri lo subraya diciendo que es el *poder de lo real*. Este poder es definido por él como la «dominancia de lo real en cuanto real». La realidad es dominante por el simple hecho de ser real. La dominancia de tal poder en el hombre es precisamente el poder de fundamentar su ser relativamente absoluto (HD 139).

Este poder domina como algo físico (real) en el hombre. Dicho con más precisión la realidad es «físicamente determinante». Lo es ante todo y fundamentalmente porque «"la" realidad en sí misma es un carácter físico de las cosas»[29]. Este carácter físico de la realidad es precisamente lo que «acontece en la esencia de la religación» (HD 139). Por esto, la religación es algo físico (cf. HD 140).

En resumen, el hombre está religado al poder de lo real como algo que es último, posibilitante e impelente. Se halla físicamente determinado por ese poder en su ser relativamente absoluto. «La» realidad determina físicamente al hombre. Ella *le hace ser su Yo*. El ser del hombre es algo que se va logrando por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (HD 140).

2.3 *El poder de lo real en las cosas*

En la exposición de esta cuestión, Zubiri se pregunta por el significado que tiene la realidad que se muestra en las cosas reales y que como poder determina el ser absoluto del hombre. Lo primero que responde es que «la» realidad no es un simple «concepto general»[30]. «La» realidad es ante todo un momento «físico» de las cosas reales y de modo físico determina al hombre (HD 140).

«La» realidad tampoco es algo que está separado o fuera de las cosas «como si fuera una envolvente de ellas». En convicción de Zubiri, la realidad es «un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real». La realidad y su poder se encuentran, por tanto, en las mis-

---

[28] La realidad no es un «objeto» al que se refiere el hombre sino que es su «fundamento» (cf. HD 139).

[29] Véase también SE 11-13. Zubiri dice en esta «nota general» de su obra que «físico y real, *en sentido estricto,* son sinónimos» (SE 12).

[30] Sobre este tema puede verse además SE 33-73.

mas cosas reales (HD 140). Ciertamente lo que determina físicamente la persona humana es «la» realidad, pero aquí mismo se puntualiza que «la» realidad es un momento de las cosas (HD 141).

Pero el filósofo advierte a continuación que en cada cosa real «su momento de realidad excede en cierto modo» lo que cada cosa real es. «La impresión de realidad es físicamente transcendental a cada cosa». Por esta razón, las cosas reales tienen el poder de determinar el ser relativamente absoluto del hombre. Lo cual significa dos cosas (HD 141).

En primer lugar, significa que el momento de realidad en las cosas «excede de la determinada concreción de cada cosa». Ser real es «más» que lo que cada cosa determinada es. El carácter de realidad de las cosas no se agota en lo que cada cosa particular es. ¿Qué es este «más»? (HD 141)[31].

No se trata de una mera presentación abstracta del «más» sino de su realidad. El hombre intelige el «más» precisamente *en la cosa misma*. En opinión de Zubiri se trata de una como «"expansión" del carácter real de cada cosa sobre lo que ella concretamente es». Pues bien, al inteligir cada cosa real el hombre intelige en la cosa misma que «ser real es "más" que ser esto o lo otro» (HD 142). Sin embargo, como este «más» es «impreciso», corresponde a la inteligencia «precisarlo» (HD 143).

En segundo lugar, el carácter de realidad también es *en cada cosa real* aquello que determina el ser relativamente absoluto del hombre. Ciertamente el poder de lo real está en las cosas reales, pero es menester precisar que es un poder de «la» realidad en cuanto realidad. En cada cosa real el hombre se está determinando ante la realidad en cuanto realidad. Esta es la *raíz* del ser relativamente absoluto del hombre. «"La" realidad tiene un poder físico». Esto significa que cada cosa real particular es vehículo de la realidad y de su poder. Un poder que evidentemente no se agota en la realidad de las cosas. Zubiri dice que «el "más" es un *momento constitutivo* del poder de lo real: el poder de lo real es el poder de lo real en todo su "más"» (HD 143).

Este tercer paso puede resumirse en los siguientes términos: «como momento de las cosas y como determinante del Yo, el poder de lo real es "más" que la realidad y que el poder de cada cosa». A continuación añade nuestro autor que «cada cosa real lleva *físicamente* en su realidad el carácter y el poder de "la" realidad *simpliciter*» (HD 144).

---

[31] Véase también IRE 115-118, 195-196.

2.4 *Justificación de la realidad de Dios*

El interés de Zubiri en este punto es el de averiguar en qué consiste esa «extraña unidad» que se manifiesta entre lo que la cosa real es en su concreción y la excedencia o el «más» revelado en cada cosa. En la clarificación de esa unidad consiste, en definitiva, «la realidad en la cosa y de la cosa, y el poder de esta realidad» (HD 144).

En primer lugar, el filósofo constata que hay una «dificultad» innegable en la realidad de cada cosa. Tal dificultad reside en la cosa misma ya que ésta es «ambivalente». De una parte la cosa real es «"inmersión" en sí misma» (HD 144). Pero resulta que por otra esa misma cosa es «"expansión" en más que sí misma» (HD 144-145). La cosa real es unitaria y formalmente «su» realidad y a la vez es presencia de «la» realidad. Así es efectivamente toda cosa real. Es una ambivalencia real que tenemos que reconocer (HD 145).

La dificultad de la cosa real reside en su misma «estructura». Nuestro autor puntualiza que «la cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser "esta" realidad y de ser presencia de "la" realidad». Tal «imbricación estructural» es lo que el filósofo llama «enigma» de la realidad. Afirmar que la cosa real es enigma consiste en decir que la realidad «tiene aquella ambivalencia estructural». Y de modo recíproco «decir que la realidad tiene esta estructura ambivalente consiste en afirmar que la realidad es estructuralmente enigmática» (HD 145).

En segundo lugar, ese carácter enigmático de la realidad compete al poder de lo real. La realidad es enigmática y por eso el hombre está religado al poder de lo real en modo problemático. Zubiri explica que lo «problemático de la religación es la vivencia de lo enigmático de la realidad». Y como la realidad es enigmática, la vida del ser humano es constitutivamente enigmática. Vivir consiste en hacer el relativo ser absoluto que es «enigmático». Pero lo es por ser enigmático «el poder de lo real en que se funda» (HD 145).

La vivencia del enigma de la realidad se pone de relieve en la inquietud humana[32]. Es una inquietud que Zubiri interpreta no como simple agitación o mera movilidad sino como una especie de «reposo dinámico». Es la inquietud por lo absoluto del ser del hombre. Es la inquietud inherente a cada acto humano y en los que se dejan sentir las preguntas: ¿qué va a *ser de mí*?, y ¿qué voy a *hacer de mí*? La unidad de ambas

[32] Puede consultarse además HD 52, 99-101, 363; PFHR 36.

cuestiones expresan «la inquietud por el ser relativamente absoluto» (HD 146).

La inteligencia humana no sólo se halla «ante» la realidad sino que también está «lanzada» por la realidad «"hacia" su radical enigma». El «hacia» es un momento de la realidad aprehendida, es la «realidad en hacia»[33]. Es un modo fundamental de intelección sentiente (HD 146). «Es un estar llevados por la realidad en la realidad». En el tema concreto que aquí nos ocupa hemos de notar que «el enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un "hacia"» específico: «hacia el fundamento radical de cada cosa real». La religación es, por tanto, «religación a la realidad en su enigma» (HD 147).

En tercer lugar, lanzados por la realidad hacia su enigma, dice Zubiri, «la inteligencia puede descubrir cuál es el nudo de la dificultad»[34]. El poder de lo real se funda en las propiedades que «posee la cosa que tiene tal poder»[35]. El poder de lo real se funda en la realidad en cuanto realidad. Ahora bien, no olvidemos que la realidad es «más» que esta realidad particular, pero es «más» en esta realidad concreta. Sin embargo, el poder de lo real no es el poder de esta realidad concreta. Porque *con* las cosas aquello *en* lo que el hombre está es en «la» realidad *simpliciter* (HD 147). En ella se determina el ser relativamente absoluto del hombre. De lo cual se desprenden dos consecuencias fundamentales (cf. HD 148).

Ante todo, el poder de lo real no se funda en la realidad de las cosas concretas. Naturalmente todas las cosas concretas son reales, pero al mismo tiempo hay que puntualizar que ninguna de ellas es «la» realidad. Pero «la» realidad es real porque determina la realización del ser relativamente absoluto del hombre. En consecuencia, se puede afirmar que «existe otra realidad» en la cual se funda «la» realidad. Tal realidad no es *una* realidad concreta más sino el «fundamento de "*la*" realidad». A continuación nuestro autor explica que como «fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta». Esta es precisamente la «realidad de Dios». Por tanto, «sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto» (HD 148).

---

[33] Sobre este punto véase también IRE 183-188.

[34] Una explicación del significado de tales «nudos» en la vida intelectual de Zubiri puede encontrarse en C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 157-158.

[35] Es aquí donde se manifiesta el «nudo» del problema (HD 147).

Decíamos que el poder de lo real no se funda en las cosas. Sin embargo, (segunda consecuencia) es menester precisar que el poder de lo real lo encuentra el hombre en cada cosa real. Esto quiere decir que la realidad de Dios «está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales». Esta es la presencia primaria de Dios en las cosas. Es una presencia formal en virtud de la cual «la realidad de cada cosa está constituida "*en*" Dios» (HD 148).

Naturalmente, Dios es distinto de cada cosa real pero esto no niega en modo alguno su presencia constituyente en ellas. Por ello toda cosa real es «ambivalente». En efecto, de una parte toda cosa real es «su irreductible realidad». Pero de otra, resulta que cada cosa real está «constituida» en la realidad de Dios. Zubiri dice que «sin Dios "en" la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad». En esta unidad es donde se encuentra precisamente la «resolución del enigma de la realidad». La ambivalencia de la realidad consiste «en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios». Por tal ambivalencia la cosa real es «su» realidad y es presencia de «la» realidad. Por esto hay en la cosa real «el poder de lo real» (HD 149).

En definitiva, Zubiri expresa en este cuarto y fundamental paso de su explanación intelectiva de la realidad divina que «Dios existe, y está constituyendo formal y precisamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella» (HD 149).

En virtud de esa «presencia constituyente de Dios en las cosas» y de las cosas en Dios «es posible el poder de lo real de las cosas». Gracias a este poder el hombre está haciendo su ser relativamente absoluto con ellas. Pero lo que él hace con las cosas lo hace gracias a que ellas «están constituidas como reales en Dios». De no ser así las cosas no podrían determinar el ser relativamente absoluto del hombre, simplemente porque no serían «realidad». Recíprocamente sólo siendo reales «tienen aquel poder, y sólo son reales siéndolo en Dios». Zubiri dice que «las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en *ella misma*» (HD 150)[36].

---

[36] Zubiri aclara a continuación: «Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase. Esta justificación es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta "prueba" no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y por tanto sólo resulta com-

2.5 *Explicitación de la justificación de Dios*

Supuesta la existencia de Dios, Zubiri pretende «explicitar» su punto de llegada para corroborar que se ha llegado a la realidad de Dios en cuanto Dios (cf. HD 150). Por la vía de la religación hemos encontrado la realidad absolutamente absoluta: Dios. No se trata de una vía antropológica ni tampoco cosmológica sino de la vía de la realidad. La realidad de Dios tiene dos aspectos: Dios en cuanto «*fundante* del poder de lo real» y el poder de lo real en cuanto «*fundado* en Dios» (HD 151).

2.5.1 Dios: *fundante* del poder de real

La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real; este poder «es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante y impelente». Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene unitariamente estos tres momentos. Es «Dios en tanto que Dios». Zubiri sostiene desde su propia perspectiva filosófica que «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». Sólo considerados en su unidad estos tres momentos constituyen lo que se entiende por Dios (HD 151) y lo que este término significa en la historia de las religiones (cf. HD 152).

Afirmar que Dios es el fundamento del poder de lo real conlleva clarificar la expresión «fundamento». Ciertamente designa una causalidad. Pero a juicio de Zubiri, la causalidad en cuanto tal es «la funcionalidad de lo real en cuanto real». Con ello el concepto de funcionalidad queda libre de la idea de «influencia», y sobre todo «deja abierto el tipo de causalidad que en cada caso intervenga». La realidad de lo real se funda en Dios. Por tanto, existe una «funcionalidad de "la" realidad respecto de Dios» (HD 152).

Decir que Dios es fundamento de la realidad de las cosas significa, en primer lugar, que Dios es realidad última. Es la «ultimidad fundante de Dios». Esto significa simplemente que «la» realidad es un momento «físico» de las cosas reales. Tal momento no podría existir si no estuviese fundado en la presencia constituyente de Dios en ellas. En otros términos, «sin Dios, las cosas no serían reales». Por tanto, Dios es «fundamento de la ultimidad de lo real y de su poder» (HD 153).

---

pleta en el desarrollo entero del libro. El libro entero es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física» (HD 150).

Además de ser fundamento último, Dios también es «fundamento de que la realidad sea posibilitante para el hombre». Esto quiere decir que Dios es ante todo y sobre todo «la posibilidad de las posibilidades». En efecto, Dios «es la posibilidad absoluta». Es un segundo modo de fundamentación. Por eso el hombre se encuentra «vertido a Dios como posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades». Desde este punto de vista, a Dios en cuanto Dios compete primaria y formalmente ser «posibilidad absoluta» (HD 153). Es la posibilidad que tiene el hombre de «ser desde Dios» (HD 154).

Cabe destacar por último que Dios es «fundamento de la realidad como poder impelente en la construcción» del Yo. El Yo es el ser relativamente absoluto y Dios es, como sabemos, la realidad absolutamente absoluta. El hombre es así lo que en otros términos se ha llamado un «pequeño Dios». Pero tal «pequeñez» consiste, a juicio de Zubiri, en que el ser relativamente absoluto del hombre está «cobrado». Por tanto, «pequeño» significa «relativo». Por eso el filósofo afirma expresamente que «el hombre es un relativo Dios». Pues bien, que la realidad sea un «poder impelente» significa que la realidad relativamente absoluta del hombre se encuentra apoyada y fundada en la realidad absolutamente absoluta de Dios. Dios es para el hombre el «firme apoyo» de su ser. Los semitas llamaban a Dios «roca firme»[37]. La realidad de Dios «impele al hombre a hacerse su ser absoluto» (HD 154).

En cuanto realidad absolutamente absoluta, Dios es el «fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como ser absoluto» (HD 154). Se trata de tres modos de «fundamentación, y por tanto, de funcionalidad de lo real respecto de Dios». Con ello hemos encontrado el carácter «fundante» de la realidad de Dios (HD 155).

2.5.2 El poder de lo real *fundado* en Dios

Zubiri dice que el poder de lo real «está fundado en Dios como presente formal y constituyentemente en las cosas reales». Esto significa que de algún modo el poder de lo real implica a Dios como «poder». El poder de lo real «vehicula a Dios como poder»: las cosas reales son «"sede" de Dios como poder». Por tanto, en «cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es "vehículo y sede"». Veamos «¿en qué consiste este doble carácter?»(HD 155).

---

[37] Sobre tal expresión véase Gn 49,24; Sal 18,3; 31,3.

Dios es fundamento del poder de lo real, por ello «hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo». Por tanto, «el modo de presencia de Dios en el poder de lo real, consiste en que este poder es "manifestación" de la realidad absolutamente absoluta». Pues bien, ser «vehículo» consiste en ser «manifestación» (HD 155). El poder de lo real «manifiesta a Dios como poder en las cosas» (HD 155-156). Lo que esta manifestación manifiesta es la «presencia constituyente» de Dios en las cosas. Tal presencia es lo que «hace que las cosas sean "sede" de Dios como poder». Zubiri advierte que las «cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros "efectos" de Dios». Son lo que él llama *deidad* (HD 156).

A continuación dice que «ser sede consiste en ser deidad». Deidad es para Zubiri «la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios». En otros términos puede afirmarse que «el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: es formalmente deidad». Pues bien, las cosas reales en cuanto tales «son la deidad que manifiesta a Dios». Por este carácter de deidad las cosas son «manifestación, vehículo de Dios» (HD 156).

La religación es la dimensión radical del hombre en virtud de la cual «construye» su ser. Al tener experiencia de tal construcción, el hombre «está experienciando el poder de lo real y, por tanto el poder de la deidad» (HD 156). Es una experiencia que no sólo perfila la idea de Dios, sino también su realidad absolutamente absoluta «en cuanto manifestada en forma de deidad». Tal experiencia es la experiencia radical del hombre en cuanto construye su ser (HD 157).

Esa experiencia es individual pero también es histórica. Desde esta segunda dimensión puede afirmarse que la historia es una «magna experiencia histórica de la deidad». Es decir, es una experiencia de las cosas reales en cuanto «sede y vehículo de Dios como poder». Obviamente, sin experiencia personal es imposible la «experiencia histórica»[38]. Pero esta segunda es la que «da su último perfil concreto a la experiencia de la deidad». En la historia se va perfilando de modo gradual y firme la «figura de la deidad» (HD 157)[39].

---

[38] Anteriormente vimos la importancia de la dimensión individual de la persona como punto de partida para comprender su dimensión social e histórica (cf. HD 62-65).

[39] Es un tema que veremos más ampliamente en la segunda parte de nuestro trabajo al hablar de religión y fe.

A modo de síntesis puede decirse que Dios es la realidad absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente. La realidad de Dios «está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios [...] en toda la concreción que se nos descubre en la historia» (HD 157).

2.6 *La función de Dios en la construcción del Yo*

Por función de Dios en la construcción del ser del hombre aquí se entiende el «modo como se ejercita *por parte de Dios* la fundamentalidad» en la construcción del Yo (HD 158).

En primer lugar, la presencia de Dios en la realidad sustantiva del hombre tiene un carácter muy particular. «Dios no es un objeto sino que es precisa y formalmente término de religación». El ser humano no está *dirigido* a Dios sino *religado* a Él. Por tanto, Dios no es primariamente *objeto* para el hombre sino *fundamento* para su vida (HD 158)[40]. Un fundamento es una realidad que se le muestra al hombre «en» su inteligencia para fundamentar toda su vida (HD 159).

El modo de presencia de la realidad-fundamento en el hombre es «presencia fundamentante». De manera que la «fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente». Es un modo unitario de presencia: «realidad-fundamento»[41]. Este es precisamente el caso de la realidad de Dios. En efecto, Dios le está presente al hombre como «realidad-fundamento». Por tanto, puede afirmarse que la «relación» que el hombre establece con Dios no es una «consideración» meramente «teorética» sino que es una «intimación» de carácter «vital». Sólo el fundamento «es término de religación»[42]. Por ser Dios fundamento, su presencia en el hombre «es en cierto modo dinámica; es el dinamismo religante» (HD 159).

---

[40] Algunas líneas después nuestro autor explica que «el objeto en cuanto objeto es mero *objectum*, algo que está "frente" a mí según él es en y por sí mismo, y en ello se agota su modo de presencia» (HD 159).

[41] Zubiri advierte que «esto no obsta para que esta presencia lo sea de una realidad en y por sí misma: en la realidad-fundamento tenemos "a una" *realidad*-fundamento y realidad-*fundamento*» (HD 159).

[42] Por tanto, Dios es fundamento para el hombre «y sólo por serlo puede en algún momento convertirse en objeto» para él (HD 159).

Esta presencia de Dios como despliegue de la «fundamentalidad religante» en la constitución del Yo es precisamente lo que Zubiri entiende por «función de Dios en la vida» (HD 160).

Cabe notar, en segundo lugar, que la presencia de Dios en la vida humana «concierne de un modo radical y total» a todo el ser humano. Dios es el «constituyente» del ser del hombre y, por tanto, «es el fundamento de la *plenitud* de la vida, en todo su ser». (No olvidemos que se está hablando de «Dios en cuanto Dios»). Zubiri añade que Dios no es primariamente «aquello a lo que el hombre se dirige como "otro" mundo y "otra" vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo»[43]. Por esto puede afirmarse que el hombre volverá a Dios precisamente «para poder seguir en esta vida y en este mundo» (HD 160). El hombre volverá a Dios «para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un Yo relativamente absoluto» (HD 160-161).

Por tanto, la función de Dios en la vida es una función que se dirige ante todo a la «plenitud» de ella y no a su «indigencia». En opinión de Zubiri Dios no es primariamente una «ayuda» para actuar; Dios es primariamente un «fundamento» para ser. Dios es fundamento de la vida. Lo es como «Autor», es decir, Él «hace» que el hombre se «haga» a sí mismo. Lo es también como «Actor», esto significa que Dios es el *trazado* de la vida y de la historia del hombre. Y lo es como «Agente», o sea, «Dios hace» que el hombre «ejecute» actos[44]. De esta manera Dios es el fundamento de la libertad del hombre, del trazado de su vida y de la ejecución de sus actos (HD 161).

En tercer lugar, esta presencia de Dios en la vida del ser humano no hace desaparecer la «distinción» que existe entre Dios y el hombre. En efecto, el ser humano es «real siéndolo en Dios». Pero a la vez es evidente que el ser humano no es Dios sino su Yo. Por tanto, entre Dios y el hombre hay «distinción». Pero aquí es necesario advertir que tal distinción no significa «reclusión en dos recintos yuxtapuestos y enfrentados, el terreno de Dios y el terreno del hombre». Hay que puntualizar que distinción no significa «fronterización». Al contrario, justo porque «el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este

---

[43] A continuación el filósofo aclara que «el "otro" mundo es cuestión de fe y no de pura razón» (HD 160).

[44] Anteriormente vimos estas tres características en el hombre (cf. HD 76-78). Más adelante Zubiri concluía que «se es hombre haciéndose en las propias acciones agente, actor y autor de ellas» (HD 108).

"no-ser Dios" sea un modo de ser "en" Dios»[45]. Aquí no se trata de una simple «delimitación» entre el hombre y Dios sino de una estructura de «implicación». Esta estructura es precisamente una «tensión constituyente» a la que Zubiri llama *tensión teologal* (HD 161).

Recordemos en este contexto que el hombre es inquietud radical. Pues bien, ahora se comprende el porqué: hay inquietud precisamente porque «la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal». Que el ser del hombre sea absoluto significa que tiene que ver con todo, incluso con Dios pero de un modo absoluto, es decir, *divinamente* (HD 162).

Por tanto, la función de Dios en la vida consiste también en «ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto» del ser del hombre. Por esta razón cuando se afirma «que el hombre tiene algo de divino, se enuncia una verdad». Desde la propia conceptuación de Zubiri este «algo» es la «tensión constituyente» del ser relativamente absoluto en la realidad absolutamente absoluta de Dios. «Es un aspecto de lo teologal del hombre» (HD 162).

De esto se desprenden dos consecuencias. Ante todo, es Dios quien «hace» que el hombre «haga» su ser. Este «es el aspecto propiamente dinámico de esta tensión». Es algo esencial a la función de Dios en el ser relativamente absoluto (HD 162). Además, como todo acto contribuye a que el hombre haga su ser, resulta que todo acto humano es «formalmente una *toma de posición* respecto de Dios». Todo acto es fundamental en la construcción del ser del hombre desde Dios. El hombre, según Zubiri, «está *implantado* en la divinidad», precisamente porque toda acción humana es la «configuración» de su ser relativamente absoluto (HD 163).

He aquí la «estructura funcional de Dios en la vida»: ser *fundamento* de su *plenitud* en forma de *tensión dinámica*. Tal estructura «es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria». Naturalmente, el hombre puede ignorarla y darle otros nombres a lo que aquí se ha conceptuado como Dios y función de Dios. Pero lo que tales nombres designan, según nuestro autor, es la misma realidad que aquí ha «tratado de justificar». De ello se desprende que aunque la ignore, el hombre «jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo». Sin embargo, el ser humano también puede «distanciarse de ella y hasta sumergirla en oscuridad». Porque lo que él no soporta no es Dios «sino el carácter absoluto en que su Yo consiste».

---

[45] Idea similar puede verse en K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 267.

Al hombre «le gustaría descansar, desentenderse [...] de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto» (HD 163). En consecuencia, «es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa». Por lo mismo, el hombre tiene trazado el camino para «creer que está viviendo sin Dios» (HD 164).

En opinión expresa de Zubiri «sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo ese vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida»[46]. Y añade todavía que «sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda la realidad» (HD 164).

Estos son los pasos en la justificación de la realidad de Dios en cuanto realidad absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente para la realidad y sobre todo para la realidad del hombre.

3. Algunos caracteres de la realidad de Dios[47]

En este último apartado quedan por exponer algunos caracteres de la realidad de Dios considerado en sí mismo y considerado respecto de las cosas.

3.1 *Caracteres de Dios considerado en sí mismo*

En primer lugar, recordemos que Dios es realidad absolutamente absoluta. Es lo que a juicio de Zubiri pudiera llamarse la «esencia metafísica de Dios»[48]. Realidad absolutamente absoluta es aquella realidad que «es "en y por sí misma" plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad» (HD 165).

En segundo lugar, la realidad de Dios es «una y única». Para clarificar esta característica no olvidemos que la realidad de las cosas es «respectiva». Por tal razón todas ellas constituyen un «mundo». En opinión del

---

[46] Según indica la REAL ACADEMIA, *Diccionario de la lengua española*, el término «reviviscencia» significa «la acción y el efecto de revivir», II, 1187.

[47] Véase también J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 384-386; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 118-121; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 253-259.

[48] Sobre el uso de esta terminología el filósofo aclara aquí mismo: «Si de esencia metafísica de Dios quiere hablarse como se hacía en la teología clásica, es decir, de aquel concepto que según nuestro modo de entender fuera el primero y radical con que concebimos a Dios, yo pienso que la esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta» (HD 165).

filósofo, mundo es «la respectividad de lo real en cuanto real»[49]. Por tanto, el mundo es «uno y único» (HD 166). Por serlo, Dios como fundamento del mundo es también «uno y único»[50]. Ello pone de manifiesto el carácter de *unicidad* de Dios. «Es la unicidad como carácter interno y formal de la realidad divina» (HD 167)[51].

En tercer lugar, la realidad de Dios es una realidad de «absoluta concreción». La realidad absolutamente absoluta es una realidad concreta. Aquí concreto no es lo opuesto a lo abstracto. Concreto significa «*absoluta concreción* primaria». En este sentido no se trata de «realidad concretizada» (HD 167). El carácter absolutamente absoluto de Dios «lleva consigo la absoluta concreción» (HD 167-168). Tal concreción «no es constituyente de su realidad, sino por el contrario, es un absoluto que en cuanto absoluto hace "brotar"» (HD 168).

La concreción de Dios tiene tres aspectos. Zubiri dice que la realidad absolutamente absoluta es una realidad absolutamente «suya». Consiste en «suidad» absoluta. Es una realidad «personal». Pues bien, «en su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal» (HD 168)[52].

Dios también es «dinamicidad» absoluta[53]. Toda realidad en cuanto realidad es dinámica no sólo en sí misma sino también *por sí misma*. Dinamicidad no es «acción», tampoco es «operación». A juicio del filósofo dinamicidad significa *dar de sí*[54]. «Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del "dar de sí"». La dinamicidad es un momento constitutivo de la realidad. Pues bien, la realidad de Dios es «dinamicidad absoluta», es un «dar de sí» absoluto. Y

---

[49] Véase también IRE 121-122. Sobre la diferencia y unidad entre «cosmos» y «mundo» en Zubiri puede verse J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 167-175.

[50] Nótese la alusión de Zubiri al monoteísmo. Es un tema que analizaremos en la segunda parte de nuestro trabajo.

[51] No es que la realidad absolutamente absoluta «sea única» porque no hay otras realidades divinas. Al contrario, según advierte Zubiri «no puede haber otras [realidades divinas] porque la realidad absolutamente absoluta es en y por sí misma absolutamente una» (HD 167).

[52] Véase además PTHC 129. Sobre el tema de «Dios como persona» véase también la opinión de K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 95-100.

[53] Sobre este punto también puede verse A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 31-32.

[54] Sobre el carácter dinámico de la realidad Zubiri dictó un importante curso de varias lecciones entre noviembre y diciembre de 1968. Éste fue póstumamente editado por Diego Gracia en 1989. La tesis básica de este curso afirma precisamente que la realidad «da de sí», cf. D. GRACIA, «Presentación», en EDR iv-v.

como la realidad de Dios es absolutamente «suya», resulta que ese dar de sí es un «darse a sí mismo lo que ya es como suyo»[55]. Por tanto, Dios es «auto-posesión en suidad». Ahora bien, «auto-poseerse es aquello en que formalmente consiste la vida». Por ello puede afirmarse que «la autoposesión en suidad absoluta es *Vida Absoluta*» (HD 168).

En convicción de nuestro autor, Dios «es viviente porque es persona». Su autoposesión se funda en su suidad. Y la auto-posesión absoluta es ante todo «auto-actualidad». Dios es vida absoluta porque es persona. «La concreción absoluta de la suidad divina es por lo pronto ser vida» (HD 169).

Por último, la autoposesión es «actualidad absoluta para sí mismo». Esta actualidad lo es, ante todo, en el sentido de ser «presencia de la realidad a sí mismo». Tal actualidad es lo que constituye la «inteligencia». En virtud de ella la vida divina es «vida en inteligencia». Y como la actualidad de lo real en la inteligencia es «verdad real», consecuentemente puede afirmarse que «la vida divina consiste en ser su propia verdad real». Cabe notar además que la autoposesión es esencialmente posesión, es decir, es «fruición». *Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad.* La actualidad en cuanto fruición es justo lo que Zubiri llama «voluntad». En esta voluntad se consuma la «plenaria suidad» de la realidad absolutamente absoluta (HD 169).

De lo anterior se desprende que Dios «es necesariamente inteligente y volente porque es suidad absoluta, porque es persona». La concreción de la realidad personal de Dios consiste en ser «vida absoluta». Y «la concreción de la vida absoluta es inteligencia y voluntad». Inteligencia y voluntad son momentos intrínsecos de la realidad sustantiva de Dios (HD 170)[56].

La absoluta concreción de la realidad de Dios consiste, en definitiva, en que «Dios es realidad absolutamente personal, en dinamicidad de vida absoluta, auto-actual en inteligencia y voluntad» (HD 171)[57].

---

[55] Teológicamente puede decirse que «el don de Dios es Dios mismo», cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano* 427-431. Teniendo presente a Zubiri, Ladaria afirma: «Si Dios se nos hace presente como donación personal, la forma del acceso del hombre a Dios será la entrega», L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 406-407.

[56] También puede verse PTHC 129-130.

[57] Sobre estos caracteres de Dios Zubiri ofrece a continuación dos observaciones. En la primera señala que la «analogía» primaria y radical entre el hombre y Dios consiste propiamente en la «analogía de lo absoluto». El hombre como realidad relativamente absoluta y Dios como realidad absolutamente absoluta. Este «parecido» de la

En resumen, considerado en sí mismo, Dios es una realidad absolutamente absoluta, una y única y de absoluta concreción[58].

3.2 *Caracteres de Dios respecto de las cosas*

Dios es respecto de las cosas reales, dice Zubiri, la realidad «fundante», esto es, *realitas fundamentalis*. Es la fundamentalidad de Dios. Pero a continuación advierte que la fundamentalidad no es un momento constitutivo de la realidad de Dios, sino un momento «consecutivo». En efecto, la realidad absolutamente absoluta es real «en y por sí misma» (HD 172) y no por ser «fundamento» de las cosas. Siendo Dios fundamento de las cosas hay que advertir a la vez que Dios es «independiente» de ellas. Por tanto, la fundamentalidad de Dios es algo «consecutivo» a su realidad. Ciertamente, el hombre puede conocer a Dios siendo Dios «fundamento» de las cosas reales (HD 173).

El hombre necesita de la inteligencia para «abrirse al poder de lo real» porque es un ser relativamente absoluto. Dios, en cambio, no tiene necesidad de «abrirse a la realidad sino que la constituye desde sí mismo». Sería un error pensar que Dios fundamenta las cosas «como una especie de espíritu subyacente a ellas». A juicio de Zubiri, Dios está fundamentando las cosas como un «absoluto dar de sí». Fundamentar es justo «dar de sí» (HD 173).

La fundamentalidad de Dios respecto de las cosas significa, pues, que Dios «da de sí realidad, la realidad de las cosas». Tres son las características que permiten puntualizar la índole de tal fundamentalidad (HD 174).

En primer lugar, la fundamentalidad de Dios «es presencia de Dios en las cosas». Es una presencia «formal» y por eso es presencia «intrínseca»

---

inteligencia y la voluntad del hombre y Dios «se funda en el carácter "analógico" de lo absoluto» (HD 171). Sobre este punto véase también A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 22; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 309-311.

En la segunda observación nuestro autor precisa que cuando se afirma que Dios es personal, vivo inteligente volente, etc., hay que evitar el error de entender tales términos en sentido «antropomórfico». En efecto, «cuando decimos que Dios es personal, lo único que decimos es que es una realidad absolutamente suya. Cuando decimos que es viviente, entendemos que Dios es una realidad que se posee plenamente a sí misma. Cuando decimos que es inteligente y volente, queremos decir pura y simplemente que es absoluta actualidad de su propia realidad transparente y suficiente a sí misma, etc.» (HD 172).

[58] Véase también J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 211.

a las cosas. Pero esto no quiere decir que entre Dios y las cosas no exista «distinción real». Solamente significa que no hay «separación» real. En efecto, «distinción no es separación». Pues bien, a la presencia de Dios en las cosas con una presencia formal e intrínseca, «y que sin embargo las cosas no sean Dios» es precisamente lo que el filósofo llama «*trascendencia* de Dios "en" la realidad». Es el primer carácter de la fundamentalidad de Dios (HD 174). Zubiri insiste precisando que se trata de ser «transcendente» *en* las cosas. Dios no es «transcendente *a*» las cosas, sino que Dios es «transcendente *en*» ellas (HD 175)[59].

En segundo lugar, Dios es «transcendente en las cosas reales en cuanto reales». Recordemos que toda realidad en cuanto realidad es «constitutivamente respectiva». Y su unidad de respectividad es «mundo». Pues bien, como Dios es transcendente en las cosas lo es también «en el mundo». La presencia de Dios en el mundo no es de «identidad», pero tampoco es de «lejanía» del mundo. No es lejanía porque Dios no es el «otro» mundo. En este sentido puede decirse que Dios no es «extramundano» sino «intramundano». Pero inmediatamente hay que advertir que Dios tampoco es identidad con el mundo (HD 176). Dios es «otro que el mundo en que está» (HD 176-177)[60].

Esta alteridad de Dios respecto del mundo es justamente el «fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo». Entonces, a la «unidad del mundo corresponde no sólo la unicidad de Dios», sino también lo que Zubiri llama la *mundanidad* de Dios[61]. Dios está presente en el mundo porque está en todas

---

[59] Desde este punto de vista se eliminan dos graves errores. El primero es el del panteísmo que consiste en «pensar que la presencia formal de Dios en las cosas hace de éstas momentos de la única realidad de Dios» (HD 175). El segundo error es el del agnosticismo según el cual se piensa que «por ser radicalmente distinto de las cosas, Dios es el gran ausente, el gran extranjero del mundo». Desde el punto de vista de Zubiri la transcendencia de Dios «no es ni identidad ni lejanía, sino transcendencia en las cosas» (HD 176).

[60] Véase también J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 299.

[61] Sobre este punto dice un conocedor de Zubiri que la mundanidad de Dios es «la afirmación más atrevida de todas las que pueblan la obra "Hombre y Dios" (sic). Con ello Zubiri, que acepta el reto que plantea Nietzsche a todo filósofo cristiano, quiere dejar clara su postura diametralmente opuesta al profeta de la "muerte de Dios". Afirmar a Dios no es apostar por "otro" mundo, sino encontrar, en la profundidad del único mundo real, la transcendencia (superación) del hombre, redimido así de su decadencia; es, en fin, conseguir la máxima cuota de poder personal en la entrega de sí mismo [...] al Fundamento último del poder de la realidad, actualizada en las cosas

las cosas, pero además, está presente en él porque todas las cosas reales son constitutivamente mundanales. Dios es transcendente «en» el mundo. Por tanto, «la fundamentalidad de Dios es la transcendencia mundanal de Dios. El mundo lleva en sí formalmente a Dios» (HD 177)[62].

En tercer lugar, esta presencia de Dios en las cosas es «constituyente». No olvidemos que la realidad Dios es fundante, es un «dar de sí absoluto». Esto significa que está «dando realidad a las cosas», que las está constituyendo como realidades. Por tanto, la «presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí». Es decir, Él está haciendo que las cosas «sean "de suyo" y actúen desde lo que de suyo son». Es precisamente lo que el filósofo llama la «*fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta». Dios es *realitas fontanalis*. Por tanto, la transcendencia de Dios es también «transcendencia fontanal»[63]. He aquí la «esencia de la fundamentalidad de Dios» (HD 177).

Hemos expuesto en esta tercera sección los caracteres de la realidad de Dios considerado en sí mismo y considerado respecto de las cosas.

En definitiva, ésta es la justificación zubiriana de la realidad de Dios[64]. A ella hemos llegado partiendo de la vía de la religación. Es un

---

reales y concretas con las que hacemos nuestra vida y desde las que el hombre, cual soberano legislador de sí, da sentido y valor a sus acciones y es fiel a la "Tierra"», J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 306.

[62] Según un conocedor del filósofo, «el núcleo de la tesis de Zubiri acerca de la transcendencia de Dios consiste en afirmar la transcendencia de Dios "en" el mundo y "en" el hombre, por oposición a la filosofía clásica que afirmaba la transcendencia de Dios "al" mundo», J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 299. Más adelante este mismo autor argumenta que «la transcendencia de Dios "en" el mundo es la cima de una *filosofía alternativa* y se apoya previamente en un análisis del hecho de la inteligencia conceptuada como intelección sentiente, cuyo objeto formal es la realidad» (*Ibid.*, 300).

[63] Sobre este punto véase además J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 301-303.

[64] En este contexto me parece importante referir a las conclusiones de J.M. MILLÁS, en su libro: *La realidad de Dios*, 121-122. De especial interés son las dos observaciones que el autor plantea más adelante de su obra. En la primera se pregunta: «la realidad de Dios ¿es el único esbozo posible como fundamento último? ¿No sería posible un esbozo de fundamento último consistente en el mismo sistema del mundo, reposando sobre sí mismo? ¿No podría ser ese esbozo el posible resultado del proceso intelectivo de un agnóstico o de un ateo?» (*Ibid.*, 155-156).

En la segunda observación me parece que Millás es más incisivo: «cabría preguntarse si en el proceso intelectivo que conduce a la afirmación de Dios no se debería tener en cuenta la experiencia humana del mal y de la inoperancia de Dios». A conti-

problema que, como veremos, tiene un segundo aspecto coesencial: «el acceso del hombre a Dios» (HD 178).

4. Conclusión

Zubiri partió de esa especial ligadura de la religación, del apoderamiento del poder de lo real en el hombre, para llegar a la idea de Dios en cuanto Dios. La vía de la religación no es ni cosmológica ni antropológica. Pero ambos aspectos son asumidos y superados en una unidad superior, no sintética sino real porque están radicados en el hecho de la religación. De esta manera la religación es el punto de partida firme para definir a Dios en cuanto Dios. Ello nos instaló en el problema de Dios, de ahí su radicalidad teologal. La religación es la raíz y fundamento del ser humano.

Con ese punto de partida pudo afirmarse que la realidad divina es la realidad absolutamente absoluta, última, posibilitante e impelente. Es una realidad que está presente en las cosas reales y constituye su realidad. Esta realidad es deidad y manifestación de Dios que se descubre en la historia.

Dios tiene una función en la construcción del ser humano que consiste precisamente en ser fundamento de la plenitud de la vida del hombre en forma de tensión teologal[65]. A Dios en cuanto Dios justificado por la vía de la religación es al que primariamente debe acceder la realidad humana. ¿En qué consiste ese acceso a Dios? Es lo que tenemos que estudiar en las siguientes páginas.

---

nuación expresa que en su opinión «la experiencia humana del mal y la inoperancia de Dios ante él, puede tener una decisiva influencia en el proceso de intelección y volición que lleva a reconocer y afirmar la realidad de Dios como fundamento último» (*Ibid.*, 156).

A partir de estas dos observaciones, Millás considera «que en la obra de Monserrat hay elementos que pueden ser un buen complemento al desarrollo zubiriano de la cuestión de Dios» (*Ibid.*, 156). Es lo que se propone realizar en la segunda parte de su obra (cf. *Ibid.*, 157-400). De especial interés nos ha parecido también la conclusión final (cf. *Ibid.*, 391-400). A nuestro juicio son dos observaciones sugerentes, sin embargo, hemos de reconocer al mismo tiempo que sobrepasan los límites de nuestro estudio sobre la fe.

[65] Véase además A. GONZÁLEZ MONTES, *La fundamentación de la fe*, 387-390.

CAPÍTULO IV

El acceso del hombre a Dios por la fe[1]

Hemos expuesto la realidad humana y la justificación de la realidad divina. Toca en este capítulo analizar la unidad de estas dos realidades a partir de la posibilidad del acceso del hombre a Dios por la entrega radical de la fe. Respecto a esta cuestión puede afirmarse de entrada que es en la realidad divina donde está la «clave» del acceso a Dios. Sin embargo, este acceso humano a Dios tiene sus propios y «peculiares» problemas que es menester considerar separadamente (HD 179). Es lo que nos pondrá de relieve el acceso explícito y radical del hombre a Dios por la fe.

Lo haremos tomando en consideración los siguientes apartados: Qué es acceso; Dios, realidad accesible; el acceso del hombre a Dios por la entrega; la entrega radical del hombre a Dios por la fe; unidad y diferencia entre inteligencia y fe; voluntad de verdad y disociación entre inteligencia y fe; y la concreción de la fe.

1. Qué es acceso

En el capítulo anterior vimos que Dios accede al mundo. Pero si esto no era evidente, tampoco es evidente para la inteligencia el acceso del hombre a Dios. Y es que un Dios ignorado y desconocido «no sería acce-

[1] Cf. J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología–Filosofía*, 275-283; J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 386-398; I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 113-131; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 123-145; F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 259-294; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 143-148; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios* 249-265; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 141-171.

sible para el hombre» (HD 181). El acceso a Dios supone alguna intelección de Él.

Para esclarecer la cuestión de qué es lo que se entiende por acceso del hombre a Dios es necesario advertir que se trata del acceso en el sentido preciso de que «haya actos que el hombre ejecuta y en los que accede a Dios». Pero hay que precisar todavía que no se trata de actos propiamente intelectivos, sino fundamentalmente de «aquellos actos que física y realmente» nos conducen a Dios. Finalmente, este acceso se da en el orden del ser de la realidad humana (HD 181). Por tanto, el acceso del hombre a Dios se da en los actos del Yo.

En tal perspectiva se inscribe la cuestión de en qué consiste el acceso a Dios. Con respecto a este problema no hay que olvidar que la realidad humana sustantiva es una esencia abierta «a sí misma» y que «actúa abiertamente». En el orden de sus actuaciones ella está abierta a la «constitución de la figura de su ser relativamente absoluto» (HD 182).

Pero el hombre es además una «apertura religada». En virtud de ella está «lanzado» desde el poder de lo real «hacia» su fundamento. Esto no significa que Dios esté «delante» del hombre. Acceder a Dios no es primariamente «encuentro» sino propiamente «remisión». Por tanto, la realidad divina es una realidad que el hombre aprehende intelectivamente en el modo del «hacia», que está en las cosas reales y éstas son reales *en* Dios (HD 182). Este modo de intelección transcurre, según Zubiri, en una tensión dinámica «entre» Dios y el hombre (HD 183).

Pero el hombre en su acceso a Dios no sólo se dirige a las cosas reales. De ser así su acceso no sería directo sino accidental. Ahora bien, como Dios es transcendente en las cosas, hay que precisar todavía que lo que constituye el acceso que aquí se busca consiste propiamente en el «sistema de actos que aprehenden en las cosas a Dios por sí mismo, transcendente pero formalmente presente» en las cosas reales (HD 183-184).

El acceso a Dios consiste, pues, en que la esencia abierta y religada a la constitución de su ser tiene de suyo actos por lo que aprehende a Dios por sí mismo presente y transcendente en las cosas[2].

2. Dios, realidad accesible[3]

Conceptuado el acceso humano, Zubiri da un paso más y afirma que

---

[2] «¿Existe realmente este acceso a Dios?» (HD 184).

[3] Para este punto véase el estudio de J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 267-271, 298-309.

Dios es «constitutivamente accesible» (HD 185)[4]. Es lo que vamos a explicar en los siguientes cuatro pasos.

2.1 *Dios es accesible por su presencia personal en las cosas*

Dios es transcendente en las cosas, es su «transcendencia fontanal», pero no hay que olvidar que Dios es una realidad personal. De esa manera es como Él está presente en las cosas. Pues bien, Dios es accesible porque las cosas al darnos a Dios en ellas nos dan una «realidad personal absolutamente absoluta». Es Dios en cuanto «persona» lo que efectivamente nos dan las cosas (HD 185).

Esto significa que Dios no es una realidad que esté fuera o más allá de las cosas. Al contrario, Él está «personalmente» presente en las cosas reales constituyéndolas como tal. Por eso Dios es «constitutivamente accesible» en las mismas cosas reales. Con razón Zubiri puede advertir con certeza y decisión que «jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas». Efectivamente, las mismas cosas «son la presencia personal de Dios». Justo por esto Dios es accesible «en y por el mundo». En tal sentido la versión a Dios es «intramundana». La cosas reales son «en sí mismas la concreción de la accesibilidad personal de Dios». Dios es así la «fundamentalidad constituyente de las cosas» (HD 186).

2.2 *Dios es accesible por su presencia interpersonal en el hombre*

Dios es accesible además por su presencia interpersonal en el hombre. El modo de presencia y de constitucionalidad de Dios en las personas consiste en ser presencia personal. Dios está en ellas haciendo que sean «suyas». Por ello son personas, y éstas tienen un ser relativamente absoluto. De ahí que la transcendencia fontanal de Dios en el hombre adquiere el carácter de una *transcendencia inter-personal* (HD 186).

Dios es accesible al hombre porque el ser humano es «persona». Aquí entran en juego la persona humana y la persona divina[5]. Pero que el ser

---

[4] Con lo cual el acceso humano a Dios y la accesibilidad de Dios se nos muestran intrínsecamente unidos.

[5] Con esta afirmación hay que evitar todo «antropomorfismo». Es decir, hablar de la realidad personal de Dios no significa «que Dios sea una especie de espíritu subyacente a toda cosa real: significa tan sólo que Dios es absolutamente suyo, es "suidad"

del hombre sea su Yo no significa que la realidad personal de Dios sea algo así como un especial «tú». Con tal interpretación tiende a pensarse que «la accesibilidad interpersonal es una relación de Yo a Tú»[6]. Esta accesibilidad en la perspectiva zubiriana no es una relación de Yo a Tú. No lo es porque Dios es «transcendente a todo Tú»[7]. Que Dios esté en el Yo, haciendo que el Yo sea, no significa que Dios se reduzca a ser un «Tú» porque efectivamente Dios no es un «Yo». En rigor, se trata de la «transcendencia interpersonal de Dios». De ahí que sólo por la «presencia interpersonal de Dios» en el ser humano sea posible hablar de relación «Yo-Tú» (HD 187)[8].

La presencia fontanal de Dios en el hombre como tensión dinámica cobra el carácter concreto de *tensión interpersonal*. Es tensión entre la realidad absolutamente absoluta y la realidad relativamente absoluta[9]. Por este modo de presencia de Dios en la persona humana, Dios «es intrínsecamente accesible por sí mismo». Y es que, en definitiva, las personas humanas son «la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona». Sólo en y por ellas Dios es «formalmente accesible en cuanto persona» (HD 188).

2.3 *Dios es accesible por su manifestación en noticia y nuda presencia*

Dios es accesible también porque su presencia interpersonal es manifestativa. Ahora bien, Zubiri sostiene que toda «manifestación es desvelación del manifestante». Existen distintos modos de desvelación (HD 188). Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente puede afirmarse que en el sentido de la vista la desvelación consiste en «presentación formal» de la cosa (HD 189).

---

absoluta. Y por serlo es por lo que es intrínsecamente accesible a toda persona relativamente absoluta» (HD 187).

[6] «Esto es otra forma de antropomorfismo» (HD 187).

[7] Sobre este punto véase también J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 257 nota 8.

[8] Naturalmente, aclara Zubiri: «que el hombre se dirija a Dios llamándole Tú, es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual» (HD 187). Véase además A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 145.

[9] Pero no hay que olvidar que es la realidad absolutamente absoluta como realidad fundante la que «está haciendo ser» relativamente absoluta a la realidad fundada (HD 188).

En el oído la desvelación es «remisión». El sonido es «noticia» de la cosa. El sonido desvela la cosa en forma de «remisión notificante» de la cosa sonora. Pues bien, recordemos que las cosas son reales «en» Dios y que Él está en ellas «constituyéndolas»; pero también es transcendente «en» ellas. Por lo mismo, Dios se manifiesta en las cosas de un modo «remitente», es decir, las cosas reales son «noticia» de la «realidad personal de Dios». Naturalmente, Dios es más que las cosas reales. Lo cual pone de manifiesto la transcendencia misma de Dios. Desde el punto de vista de las cosas, ellas mismas nos están «remitiendo» a su propio fundamento transcendente por el que «están siendo reales». Por tanto, el modo propio de manifestación de lo transcendente consiste en ser «remisión notificante», ser manifestación de carácter «auditivo» (HD 189).

Ahora bien, decíamos también que en el hombre la transcendencia de Dios es interpersonal. Entonces, además de haber remisión notificante, Dios se manifiesta en el hombre de un modo particular por medio del tacto. En y por el tacto la inteligencia humana aprehende la «nuda presencia» de la realidad. Lo propio de esta presencia es que se aprehende en «tanteo» la realidad sin ser vista. Es la aprehensión de la «nuda presencia en tanteo». Según afirma Zubiri, es como si Dios en su tensión dinámica estuviera «haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre» (HD 190).

En resumen, «si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es "noticia", el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es "tanteo"»[10]. Por tanto, Dios es accesible al hombre porque «se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica» (HD 190).

2.4 *Dios es accesible por su manifestación verdadera*

La accesibilidad de Dios significa finalmente que lo manifiesto de Dios es «verdad». Verdad es primaria y radicalmente verdad real, es la mera actualidad de la realidad en la inteligencia (HD 190).

Esta verdad real es la *patencia* de la realidad en la riqueza de sus notas. Tiene además su dimensión de *firmeza* o seguridad. La verdad real es también la «*efectividad* del estar siendo». Son dimensiones de la verdad

[10] A continuación Zubiri advierte lo siguiente: «El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presentes en él. Pero esta es otra cuestión porque, repito, estoy hablando no del hombre sino de Dios en cuanto accesible» (HD 190).

real estrictamente articuladas, y por tanto, lo son de la misma realidad porque, en definitiva, es ella la que tiene esta «capacidad» de estar actualizada en la inteligencia. Según tal capacidad es como se mide la realidad en su «carácter verdadero». Pues bien, en opinión de Zubiri, Dios como fundamento de la realidad y de su capacidad de actualización consiste en que es «realidad absolutamente verdadera» según esas tres dimensiones de la verdad real (HD 191).

Por ser realidad absolutamente absoluta, Dios está actualizado en su riqueza, firmeza y efectividad. Por eso es la «absoluta verdad real». Según esas dimensiones es como Dios se «manifiesta» en las mismas cosas, porque según tales dimensiones es «fundamento» de las cosas. Fundamentar es dar de sí. Lo que Dios da de sí es realidad. Consecuentemente, realidad es *donación*. Aquí donación significa «dar de sí». Ahora bien, como el «sí» que dona es persona absoluta, su donación es «donación absolutamente personal». De lo cual se deduce que las cosas reales en cuanto son realidad verdadera, son la concreción de la «verdad de Dios como donante» y, por tanto, son la «accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste». De esta manera Dios es accesible «suprema y formalmente por ser donante personal según su verdad real» (HD 192).

En el caso del hombre, la accesibilidad de Dios como verdad real tiene un carácter particular. Se trata efectivamente de que la presencia de Dios en él es de carácter interpersonal en «tensión dinámica». En esta tensión es precisamente como Dios «da de sí» el ser del hombre. Dicho con otros términos, Dios me dona la posibilidad de ser Yo y de hacer mi Yo con toda su riqueza, firmeza y efectividad (HD 192).

Es Dios quien dona la verdad real a mi ser. En efecto, «la donación de Dios en tensión interpersonal es un empuje hacia la perfección, hacia la seguridad, hacia la efectividad». Por esto, Dios «es constitutivamente accesible en su realidad verdadera: la realidad verdadera del hombre (y de las cosas todas) es la forma concreta de la accesibilidad de Dios en su verdad» (HD 193).

En conclusión, Zubiri dice que Dios es accesible «por su presencia personal en todas las cosas reales, por su presencia interpersonal en el hombre, por su manifestación en noticia y nuda presencia, que funda la riqueza, la firmeza y la efectividad de las cosas y en especial del hombre» (HD 193).

Expuesta la accesibilidad de Dios se impone la siguiente cuestión: ¿cómo puede el hombre acceder a ese Dios que es constitutivamente accesible? (cf. HD 193).

3. El acceso del hombre a Dios por la entrega

La accesibilidad de Dios es diversa del acceso del hombre a Dios. Pero esto no significa que este acceso sea una mera «relación extrínseca» entre el hombre y Dios. Al contrario, este acceso es un momento «intrínseco» a la realidad humana por la constitutiva accesibilidad de Dios. De ahí la fundamentalidad de la siguiente afirmación de Zubiri: la *accesibilidad de Dios* es ya un *acceso incoado del hombre*. Clarifiquemos primero esta afirmación y luego veamos en qué consiste el acceso pleno (HD 194).

3.1 El acceso incoado a Dios

Decíamos que la presencia de Dios en el hombre es de carácter interpersonal y que ésta acontece en «tensión dinámica». En esta tensión que abarca al hombre y a Dios, el hombre va a las cosas «determinado» por el poder de lo real. Este poder lo lleva a la constitución de su Yo (HD 194). Y este poder, como sabemos, «se funda en la realidad de Dios en las cosas». Lo cual plantea las siguientes consecuencias (HD 195).

Ser llevados por el poder de lo real significa, ante todo, «estar llevados» por Dios mismo. La iniciativa es de Dios. Y «esta tensión que se funda en Dios abarca tensamente al hombre». Por tanto, Dios es la «pretensión» que lleva al hombre hacia Él (HD 195).

La tensión interpersonal en el hombre asume además el carácter de «arrastre»[11]. Arrastre es para Zubiri aquel momento propiamente «humano de la tensión» en que el hombre está formalmente constituido. Por tal razón, la accesibilidad de Dios es unitariamente el arrastre con que el hombre va a Dios en la «pre-tensión» (HD 195).

Cabe notar finalmente que por ser Dios transcendente en las cosas reales, Él hace que el hombre pueda «transcender». Y por eso, según expresa Zubiri, Dios es «transcendificante» (HD 195). Por tanto, Dios no sólo es transcendente sino también «transcendificante» (HD 196).

En esos tres conceptos expuestos unitariamente considerados, se pone de relieve que la accesibilidad de Dios es ya un «acceso incoado». Esta unidad es la que constituye la «esencia teologal de la religación». En definitiva, todo ser humano «accede incoadamente a Dios por Dios». Es un verdadero acceso que se da en todo ser humano aunque éste no lo sepa

---

[11] Véase también A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 148, nota 18.

(HD 196)[12]. Clarificado el acceso incoado, vayamos a la búsqueda del acceso pleno.

3.2 *El acceso pleno a Dios: entrega*

Vamos a exponer en esta sección, la importancia y el significado de la entrega, sus momentos y su unidad.

3.2.1 Importancia y significado de la entrega

El acceso anteriormente descrito es tan sólo un acceso inicial. Pero aquí se trata de tensión interpersonal entre Dios y el hombre, y el «correlato humano de la tensión donante» de Dios es justo «tensión en entrega». En efecto, a la donación personal de Dios «corresponde la entrega» humana. Pues bien, la forma plena en virtud de la cual el hombre accede a Dios Zubiri la llama «entrega» (HD 196). Dios se da al hombre en las cosas reales en un «hacia» en forma de «noticia» y también de «nuda presencia». Por esta razón puede afirmarse que «la forma plenaria de acceder a Dios es darnos a Él en un "hacia": es la entrega» (HD 197).

Hemos dicho que todo hombre está accediendo incoadamente a Dios. Sin embargo, hemos de advertir que no todo hombre despliega este acceso incoado en acceso pleno. Para que tal acceso se realice es necesario que se conozca la existencia de Dios como realidad absolutamente absoluta. Fundados en ese conocimiento de Dios es como efectivamente se realiza la entrega (cf. HD 197)[13].

La entrega plena presupone el acceso incoado y es el despliegue de éste. Ciertamente hay que tener presente y advertir que la «entrega no es el acceso primario» del ser humano a Dios. Sin embargo, hay que afirmar con decisión y rigor que aquélla «es su despliegue plenario» (HD 197). He aquí la importancia y la ubicación del acceso pleno.

Pero además, hay que borrar de nuestra inteligencia la idea según la cual se piensa que entregarse significa «abandonarse» en el sentido de «huir de sí». Todo lo contrario (HD 197). La entrega que hemos expuesto se refiere fundamentalmente a una actitud positiva. En efecto, a la donación de Dios el hombre responde activamente aceptando ser llevado

---

[12] A mi juicio, el haber clarificado la accesibilidad de Dios como acceso incoado evita el error de interpretar el acceso del hombre a Dios en forma unilateral o reductivamente antropológica.

[13] Aquí se supone ya la justificación zubiriana de la existencia de Dios (cf. HD 197).

por Él, es decir, el hombre «va a Dios». Zubiri observa a continuación que «al ir a las cosas reales» el hombre efectivamente se entrega a Dios en ellas, se «entrega a lo transcendente en ellas» (HD 198)[14].

Ahora bien, como Dios y su donación son personales, la entrega a Él es de carácter «interpersonal» entre el hombre y Dios. A la donación personal de Dios, responde el hombre con una particular donación que es precisamente la entrega de sí mismo. Dios se dona al hombre, y éste se dona a Dios entregándosele. Por eso, la entrega humana a Dios es el «despliegue» de la donación inicial de la religación. Pero la entrega tiene también sus momentos (HD 198).

3.2.2 Los momentos de la entrega a Dios

Zubiri parte aquí de las dimensiones de la realidad de Dios en cuanto realidad última, posibilitante e impelente que, consideradas en este contexto de los momentos de la entrega, adquieren mayor precisión y claridad (cf. HD 199).

Ante todo, dice que entregarse a Dios es ir a Él en cuanto realidad absolutamente última. Desde este aspecto, la entrega cobra carácter de *acatamiento*. Acatar no es propiamente «obedecer»[15]. Lo radical del acatamiento consiste más bien en «esa especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es como un desaparecer ante Dios». Es precisamente lo que expresa el término *latreúo*, es decir, «adorar». Adorar es efectivamente «acatar la plenitud insondable de esta última realidad». Cuando el hombre va a las cosas reales se inclina ante la realidad de ellas «y en ellas acata a Dios personalmente transcendente». A la donación de la realidad de Dios, pues, «corresponde el hombre con el acatamiento al donante: es la esencia de la adoración personal» (HD 199).

Además el hombre se entrega a Dios en cuanto «supremo posibilitante». En este aspecto la entrega es *súplica*. El hombre suplica a Dios las «posibilidades de vida». Se trata de Dios como «donante de posibilidades» (HD 199). Esta súplica es justo la «esencia de la oración». Desde

---

[14] A mi juicio, los términos *respuesta*, *acepta* y *entrega* en cuanto actitudes del ser humano, son actitudes que están en correspondencia con la donación divina. De ahí que la índole plenaria del acceso del hombre a Dios se juegue en la profunda relación entrega-donación, donación-entrega.

[15] El acto de obedecer es más bien algo «derivado» pues es el acatamiento el que funda a la obediencia (HD 199).

esta perspectiva puede decirse que la oración es propiamente una «entrega suplicante de la mente a Dios». El hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas mismas y no fuera de ellas. Por esa transcendencia de Dios en las cosas es posible la oración. Es la entrega como súplica (HD 200).

Finalmente el hombre se entrega a Dios en cuanto «impelencia suprema»[16]. Desde esta perspectiva de la cuestión, el hombre «reposa en Dios como *fortaleza* de su vida». Aquí no se trata de fortaleza para «hacer» sino de la «fortaleza misma», del «apoyo firme y fuerte» en que el mismo Dios consiste. En este aspecto, el hombre se entrega a Dios como *refugio* para «ser». La entrega es, por tanto, un «refugiarse». Es lo que origina la ayuda para poder «actuar» (HD 200).

Pues bien, la entrega es acatamiento a la realidad última, súplica a la realidad posibilitante y refugio en la impelencia suprema. Son momentos distintos pero inseparables en los que transcurre la entrega. «Todo acatamiento, por ejemplo, es una súplica y un ir a Dios como refugio». Esto no quita la posibilidad de que en cada caso pueda dominar un momento más que los otros (HD 200). Justo porque estos momentos tienen su fundamento en la «aceptación» de Dios en sus tres dimensiones es por lo que la entrega es el «despliegue del acceso incoado». En definitiva, Zubiri dice que «el acceso incoado es la religación misma»; la entrega es, por tanto, el «despliegue» de la misma religación (HD 201).

3.2.3 La unidad del hombre y Dios en la entrega

Expuestos los momentos de la entrega vamos a clarificar la naturaleza de la unidad entre la persona humana y la persona de Dios en la «tensión dinámica de la entrega». No se trata de una unidad cualquiera sino de la unidad entre una persona que dona y otra que se entrega. Pues bien, a la unidad de donación y entrega en la tensión dinámica entre el hombre y Dios Zubiri la llama *unidad de causalidad personal* (HD 201)[17].

A este tipo de «causalidad personal» se refiere precisamente la «unidad de donación divina y de entrega humana». Esta unidad es «comu-

---

[16] Quizás sea este el momento que más claramente manifiesta el carácter «positivo de la entrega» (HD 200).

[17] Sobre esta idea novedosa de Zubiri puede ser útil la lectura del «Apéndice 2: Causalidad personal y moralidad», cf. HD 205-208. Véase también, J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 311-312; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 148-151.

nión» entre el hombre y Dios[18]. El hombre se entrega a Dios «aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante [...] de mi realidad y de mi ser». Por tanto, la unidad entre el Dios donante y el hombre que se entrega es una «funcionalidad de lo real en cuanto real», es rigurosa causalidad. Esta causalidad es funcionalidad entre Dios y el hombre. Por eso mismo, la tensión dinámica entre el hombre y Dios es «causalidad interpersonal» (HD 201). De ella Zubiri señala dos aspectos.

En primer lugar, esta causalidad interpersonal es «intrínseca» a la realidad humana. Según el filósofo, «Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana». La causalidad de la «donación-entrega» es algo intrínseco; se trata por tanto de una funcionalidad *desde dentro* de la realidad humana. Pero además, se trata de una funcionalidad desde «lo más radicalmente interno de la persona». Dios es transcendente *en* la persona humana. La acción de Dios en el hombre concierne, pues, «a la raíz misma del acto vital de la persona, del acto de constitución de su Yo» (HD 202).

En opinión de Zubiri, la persona de Dios es «un momento formal del hombre haciéndose su Yo» (HD 202). El hombre hace su ser, pero lo hace totalmente en la persona de Dios y en el dinamismo de la persona divina. La moción de Dios en el hombre es algo intrínseco en el hombre. Que el hombre pida ayuda a Dios significa fundamentalmente pedir una «intensificación de quien está ya personalmente en nosotros, y en quien somos ya radicalmente dinámicos». Es, efectivamente, «pedir a un Dios que es transcendente *en* mí». Por tanto, «acudir a Dios es acudir a mi propio fondo transcendente». Al entregarse a Dios el hombre se entrega, en definitiva, «a lo más radicalmente suyo» (HD 203).

En segundo lugar, la causalidad interpersonal tiene un estricto carácter metafísico. Ello cobra mayor significado cuando se refiere a la «causalidad interpersonal» entre Dios y el hombre. Esta tensión no se refiere a un sentimentalismo sino más bien a los modos de la «causalidad de Dios» en la vida misma del hombre. Pero toda forma de funcionalidad humana respecto de Dios acontece también según esos modos. Ya sea que esos modos se den desde Dios hacia el hombre o del hombre hacia Dios son modos rigurosos de causalidad personal (HD 203).

Desde esta perspectiva puede afirmarse entonces que la ayuda que Dios presta al hombre «viene del fondo mismo de la persona». En tal sentido puede decirse, por ejemplo, que ayudar, consolar, escuchar, entre

---

[18] Véase también HD 67; SH 169, 273-274.

otros, son primariamente los «modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser». Es la experiencia de Dios; es una «experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal»[19]. El hombre, por su parte, se «entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio». Son precisamente los modos concretos de la «causalidad interpersonal» desde el hombre (HD 204).

En resumen, Zubiri afirma que la «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 interpersonal acontece, en definitiva, el «acceso del hombre a Dios por sí mismo» (HD 204).

Pero el filósofo advierte todavía que a Dios se puede acceder en distintas «formas», es decir, en distintas «direcciones y aspectos». Entonces, una vez clarificado el acceso incoado y el acceso pleno, es necesario dar un paso más y explicar en qué consiste la entrega primaria o radical del hombre a Dios que subyace a todas esas «formas y direcciones» (204). Es lo que pretendemos responder a continuación.

4. La entrega radical del hombre a Dios por la fe[20]

De entrada Zubiri destaca en esta sección que todas las «formas y direcciones» de la entrega a Dios son «modulaciones» de un «único y unitario» movimiento en que el hombre va hacia Él. Es justo la «entrega radical». Nuestro autor insiste clarificando que «todos los tipos de entrega presuponen esta entrega radical: se inscriben en ella y son modalidades y direcciones suyas». Esta entrega primaria es lo que de una manera muy general puede llamarse *fe*. Zubiri afirma a modo de tesis que «la fe es en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios» (HD 209)[21]. Es lo que tenemos que justificar.

Lo primero que veremos es su problematicidad, sólo después explicaremos en qué consiste la entrega radical, para terminar exponiendo los caracteres propios de la fe.

4.1 *Planteamiento del problema de la fe*

Después de advertir que considera la fe como «fenómeno humano» en forma muy amplia, Zubiri centra su atención en la fe en Dios (HD 210).

---

[19] Puede consultarse además HD 309, 325.

[20] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 213-221.

[21] Según Queiruga, en esta síntesis Zubiri «recoge el fruto de largos y difíciles trabajos», A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 151.

En general se ha entendido que la fe es el mero «asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro». Como consecuencia de ello se ha pensado que la fe es un «conocimiento intelectual». Desde esta concepción, el objeto de la fe sería la «verdad de un juicio» y la naturaleza del acto de creer consistiría en «asentir por un testimonio» (HD 210). Desde el punto de vista del problema que aquí interesa, «la fe tendría por objeto una serie de afirmaciones acerca de Dios, y consistiría en asentir a su verdad por un testimonio que en última instancia sería la autoridad misma de Dios» (HD 210-211)[22].

Pero para Zubiri esta concepción de la fe es «insuficiente» por dos razones. La primera porque la fe no radica propiamente en la «conexión del testimonio con lo testimoniado» sino más bien en la «admisión del testimonio» mismo por el creyente[23]. La primario y decisivo de la fe radica entonces en la «admisión». Ella va más allá del mero asentimiento intelectual. Por tanto, habrá que averiguar «qué es admitir». Esto pone de relieve que «el problema de la fe ha salido intacto de esta discusión». La segunda insuficiencia que se pone de manifiesto consiste en que la fe como admisión no recae sobre un «juicio», sino en la «admisión de lo verdadero» (HD 211)[24].

Esto mismo ubica el problema en otra perspectiva. En efecto, la admisión es un modo de entrega. Y la entrega consiste en darse a otra persona (cf. HD 211). En el caso de la fe en Dios, el hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal «en función de la realidad personal de Dios». En esto consiste primariamente la fe. Sólo planteado el problema en esa perspectiva Zubiri está en condiciones de responder la cuestión de «en qué consiste la fe como entrega a la realidad personal», y de clarificar los caracteres de la entrega. (HD 212).

4.2 *En qué consiste la fe como entrega*

La entrega que propiamente constituye la fe según el filósofo «es en-

---

[22] Naturalmente, que esto existe «en alguna manera en todo acto de fe, es más o menos plausible». Pero Zubiri advierte que sólo «en alguna manera», porque aquí la pregunta fundamental es por la estructura primaria y propia de la fe (HD 211). Una explicación sobre el tema del «asentimiento de fe» puede verse en K. RAHNER, «Observaciones sobre la situación de la fe hoy», 404-407.

[23] Puede verse además J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 257 nota 46. Véase también *Ibid.*, 329.

[24] Cf. F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 270.

trega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad»[25]. Aquí lo fundamental está en averiguar el significado de esta «verdad» (HD 212).

En primer lugar, podría pensarse que esta verdad se refiere a una «verdad comunicada». Desde tal concepción la fe consistiría en entregarse a una persona en cuanto esta persona «comunica una verdad». En el caso específico de la fe en Dios, la fe sería «creer *lo que* Dios comunica». La entrega consistiría por tanto en un «creer a Dios» (HD 213)[26]. Ahora bien, esta concepción es insuficiente. Lo es porque lo decisivo de la entrega para que efectivamente sea un acto de fe, no radica en creer lo que la persona «dice o hace» sino en creer en la persona misma en cuanto persona «verdadera» (HD 214).

En segundo lugar, aquí conviene recordar que la verdad primaria y radical para Zubiri no es una «propiedad del pensamiento» sino una «propiedad de la realidad» que consiste en la mera actualización de la realidad en la inteligencia. Es la *verdad real* con sus dimensiones de patencia,

---

[25] Mientras no se clarifique esta cuestión no se habrá expuesto lo propio de la fe, es decir, «la creencia en la verdad». Desde este punto de vista, Zubiri añade críticamente: «so pretexto de que la fe no recae formalmente sobre la verdad de un juicio, la filosofía de la religión y la teología se han lanzado hoy por esta vía de la entrega a una persona, sin hacerse cuestión del momento de verdad; con lo cual ha quedado perdido lo propio de la fe como acto de entrega» (HD 212). El momento de *verdad* es algo esencial para la fe como veremos. Véase también A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 153-154.

[26] Para el mismo san Agustín es insuficiente esta concepción de la fe, pues la completa con el «creer *en* Dios». De aquí que para san Agustín, según Zubiri, «creer en Dios es amar creyendo». En la línea del análisis de Zubiri la fe sería para san Agustín «la entrega personal en el amor». Sin embargo, esta concepción es insuficiente para Zubiri porque «la fe no es sólo un acto de amor sino una entrega a una persona en cuanto portadora de verdad». Ciertamente, Zubiri admite que san Agustín no negaría esta afirmación, pero a la vez advierte que la noción de «creer en Dios» implica en él «una cierta dualidad interna» que consiste en que habría por un lado, «un amar que recae sobre la persona en cuanto tal, y por otro un creer [...] que recaería sobre la verdad "portada" o comunicada por la persona en cuestión». Y es que, en definitiva en la noción de «creer en Dios» de san Agustín hay una dualidad. Pero para Zubiri la fe es un «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» (HD 213). Ahora bien, Zubiri nota que esto sólo puede ocurrir si la verdad a que la fe se refiere «es la verdad en que esa misma persona consiste en sí misma». Entonces, Zubiri dice que la fe es unitariamente un «amar y creer». Este es, según su punto de vista, «el exacto creer en Dios: la fe es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera» (HD 214).

firmeza y efectividad. En el caso concreto de una realidad personal, esta verdad cobra carácter de *verdad personal*. Esta realidad se actualiza en la inteligencia en forma de *manifestación* de su realidad (HD 214). Se actualiza también según ese modo de «firmeza que es la *fidelidad* a lo que ofrece ser». Y se actualiza finalmente como algo *irrefragablemente efectivo*. Son aspectos que deben ser considerados unitariamente (HD 215).

Por tanto, en la perspectiva de Zubiri es justo la entrega a una realidad personal actualizada como verdad personal la «esencia formal de la fe». Es la fe como entrega a una persona en cuanto «verdadera» la que hace posible la fe en aquello que la persona «comunica». Esto cobra un carácter supremo tratándose de la fe en Dios. En efecto, por ser Dios «realidad absolutamente personal», es una verdad personal absoluta: es «absoluta manifestación, absoluta fidelidad, absoluta irrefragabilidad». Precisamente por esto, la entrega del hombre a Dios como «verdad personal real es fe». Y por ser esto así, la fe se inscribe totalmente en el ámbito de lo que Zubiri llama la «tensión dinámica teologal» entre Dios y el hombre (HD 215).

En efecto, en tercer lugar, según el filósofo vasco la fe «es un modo metafísico de la causalidad interpersonal» entre Dios y el hombre (HD 215-216). Es decir, «Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera». Justo por esto, Zubiri subraya que *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo transcendente de mi persona*. Pero de modo recíproco puede afirmarse que «la fe es un movimiento hacia mi interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal, es fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontanalmente». Dicho enfáticamente, *la fe en la transcendencia personal es ya fe en Dios*. La unidad de estas dos afirmaciones subrayadas es la fe como «tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios» (HD 216).

En cuarto lugar, Zubiri sostiene que «esta entrega a Dios en fe es el carácter formal de toda entrega a Dios». Hemos dicho que toda entrega es acatamiento súplica y refugio. Pero hemos de precisar que estos momentos son en rigor «momentos de la fe» porque ella los hace «posibles y necesarios». Sabemos también que Dios es manifiesto, fiel y efectivo. Tales aspectos están incluidos en la entrega a la realidad de Dios en cuanto verdadera. Efectivamente, a la entrega a la realidad personal de Dios en cuanto manifiesta, fiel y efectiva corresponde respectivamente la fe como acatamiento, súplica y refugio. La fe es radical y unitariamente acatamiento, súplica y refugio (HD 216).

Por tanto, Zubiri dice que «la fe como entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera es la esencia misma del acatamiento, de la súplica y del refugiarse» (HD 216-217).

4.3 *Los caracteres de la fe*

Zubiri distingue aquí tres características fundamentales de la fe en cuanto acto personal de entrega a una realidad personal en cuanto verdadera.

En primer lugar, vimos que la fe recae sobre lo verdadero en entrega personal a la verdad personal de otro (hombre o Dios). Entonces, en esta dimensión suya, la entrega propia de la fe es *adhesión personal*. De esta manera, el hombre en la fe se «adhiere» a otra persona o a Dios. La adhesión personal no se identifica con el asentimiento. Éste es más bien la «enunciación» de tal adhesión. Es más, la adhesión personal es anterior al asentimiento no sólo porque lo funda sino porque es «temporalmente» anterior a él. Justo porque la adhesión se da a una persona, el ser humano está admitiendo previamente «todo aquello que esa persona» le vaya a manifestar, incluso aunque nunca se lo manifieste totalmente. Esto no significa que se trate de *fe ciega* sino de *fe personal*. Es una fe que si no logra ver todo al menos «hace en principio ver» (HD 217).

La fe como adhesión personal es «inspiración». Aquello que «mueve» a la adhesión personal «es la fe que inspira una persona». En esta adhesión personal, el ser humano «se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte». Y como la persona a la que uno se «adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades [...] de la verdad personal de aquél a quien se adhiere». En virtud de ello, la persona que se adhiere potencia su «verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere». La persona que se adhiere, pues, se ha hecho más verdadera (HD 218).

En segundo lugar, la fe es una adhesión que tiene también el carácter de *certeza firme*. Esta firmeza es propiamente una *seguridad personal*. La fe entendida como certeza «es siempre adhesión firme». Dicho de modo negativo, la fe «excluye el miedo a errar. Y es este miedo el que admite grados dentro de la certeza misma». Pero esos grados no se mesuran «por las inseguridades sino por la positiva energía» con la cual (HD 218) la «adhesión brota de la mente y se instala en ella». En este sentido puede decirse que tener más fe que otra persona significa ante todo «creer con más energía». Es que, efectivamente, «la firmeza de una adhesión» es de carácter intrínseco y no algo extrínseco. Perder una certeza

significa ante todo, «reducirla a algo incierto, haber perdido la energía de la adhesión personal». En este aspecto, pues, la fe «es una seguridad personal más o menos fuerte, enérgica y resistente» (HD 219).

Esta firmeza de la fe nos ha puesto de relieve el aspecto de la fe *como acto* del que ya hemos hablado[27]. Justo porque este acto de la fe es algo «firme», deja a la persona «que lo ejecuta en un estado»: es la fe *como estado*. Entonces, al «creo» del acto va estrechamente ligado el «lo tengo ya creído» del estado[28]. Este estado es individual y social. Y toda sociedad tiene su «mundo». Por mundo Zubiri entiende en este contexto «el sistema de ideas, de estimaciones, de normas, de usos etc., que están vigentes en aquella sociedad y que por consiguiente, para los individuos de esa sociedad "están ahí"». Por eso mismo aclara que son «*topos*, lugar, algo de que se echa mano». Este sistema de ideas «son principios o poderes que determinan la vida de los individuos» de una sociedad. Lo que en definitiva constituye el mundo en este contexto, según el filósofo vasco, es «el sistema de estos principios o poderes tópicos de una sociedad». De ese mundo forman parte las ideas que los hombres tienen «sobre Dios». Pues bien, Zubiri nota que «en cuanto momento del mundo, la fe es algo en que se está firmemente, con seguridad». Es la fe en que el hombre está «instalado en una sociedad» (HD 219).

Por tanto, la fe no solamente es un acto sino que además es «la firmeza de un estado de entrega» individual o social (HD 220).

En tercer lugar, la fe es «opción». Para explicar esta característica merece la pena recordar que desde el punto de vista del acceso pleno del hombre a Dios, es el hombre mismo el que positiva y activamente va desde sí mismo hacia Dios. En este sentido la entrega humana es «donación». En cambio, la función de la persona a la que se le otorga la entrega consiste en ser una moción de mera «atracción»[29]. Cada uno es libre de aceptar o no esta «atracción». Pero no cabe duda que sólo apropiándosela se transforma en entrega. Entrega es apropiación de esta «atracción».

---

[27] Merece la pena en este contexto mostrar como resume un teólogo alemán el acto de fe: «la fe es un acto fundamental del hombre. La cuestión de la fe se plantea no sólo en el encuentro personal, sino también allí donde se trate de la totalidad de nuestra existencia humana. La fe es un acto fundamental, sobre el que se funda la totalidad de nuestra existencia humana y donde se nos abre el sentido de la totalidad de la realidad», W. KASPER, *Introducción a la fe*, 94.

[28] Puede verse también I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 129-130.

[29] En este concepto Zubiri incluye todas las «formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: solicitación, insinuación, sugerencia», entre otras (HD 220).

En esto consiste precisamente «optar». Pues bien, lo «radical» de la fe para Zubiri consiste en que «la fe es opción» (HD 220)[30].

Opción es lo primario y lo más hondo del hombre[31]. Es una opción de toda su realidad humana que busca la constitución de su ser relativamente absoluto. La opción es un «acto» personal y por ello la fe «es radicalmente libre»[32]. Es libre en el sentido preciso de que los seres humanos estamos simplemente «atraídos: la libertad consiste en que somos nosotros quienes determinamos hacer nuestra esta atracción»[33]. Naturalmente, es una atracción fundada en la «verdad personal» del que nos atrae (HD 221).

Zubiri presenta estas tres características del acto de fe en una síntesis que a mi modo de ver es de singular importancia para el tema que aquí nos ocupa. La fe es formalmente, dice, «una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera». En último término la fe es apropiarnos esa «atracción» en virtud de la cual «la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él». En esta fe consiste en definitiva «el acceso radical del hombre a Dios» (HD 221).

Conceptuada la fe, tenemos que ver inmediatamente qué relación tiene ésta con la inteligencia.

5. Unidad y diferencia entre inteligencia y fe

Para abordar adecuadamente la cuestión de la «relación» entre inteligencia y fe nuestro autor concentra su atención en las diferencias y sobre todo en la radical unidad entre inteligencia y fe (HD 222).

5.1 *Diferencia y conexión entre inteligencia y fe*

Vamos a exponer el problema de la diferencia entre inteligencia y fe partiendo de la crítica a dos tesis clásicas, para centrarnos más adelante en la presentación propiamente zubiriana.

---

[30] Cf. I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 119; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 128; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 155.

[31] Es lo que sucede, por ejemplo, con la opción al amor, a la vocación, a la religión, entre otras (cf. HD 221).

[32] Véase también HD 243.

[33] Sobre el tema de la libertad puede verse además J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 217-308.

5.1.1 Dos tesis clásicas sobre la relación inteligencia y fe

En primer lugar, se parte del supuesto de que «saber es ver». Pero esta identificación del «saber intelectual» corresponde a una noción muy limitada de la inteligencia (HD 223).

«Inteligir» no es propiamente «ver». Inteligir es la mera actualidad de lo real en la inteligencia, es impresión de realidad y esto sucede de diversas maneras. La visión no es la única forma del saber justo porque no es la única forma de intelección. Cada sentido nos presenta la realidad según modos propios. Especial mención merecen los sentidos de la orientación y el equilibrio, en virtud de los cuales se aprehende la realidad en forma de «hacia». Esta aprehensión sentiente «lanza» a la inteligencia por la vía de la «búsqueda»: es éste precisamente el origen de la razón[34]. Evidentemente desde esta perspectiva del «hacia» no se trata de ningún «ver» la cosa buscada. Incluso podría suceder que lo mejor de la intelección no tuviese «carácter visual» (HD 224).

Por tanto, puede concluirse categóricamente que «saber, no es forzosamente ver» (HD 225).

En segundo lugar, se piensa que tener fe es «creer lo que no se ve». El problema de esta afirmación radica en que se parte del supuesto de que «saber es ver». Consecuentemente, «lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega». Pero según observa Zubiri esto no es verdad. Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, «ver» es «la presencia de lo inteligido en la inteligencia». Entonces las cosas cambian significativamente porque, según nuestro autor, en la fe ciertamente «se ve algo». Pero se ve en el sentido preciso de que «hay algo de lo creído que está presente en la inteligencia» (225).

La realidad puede estar presente de muchas formas en la inteligencia. En la audición, por ejemplo, el sonido remite «a la cosa misma porque es "su" noticia». La noticia es «de» la cosa real. Este «de» es justo un «momento formal del sonido mismo». En definitiva, ese «de» es la presencia «notificada» de la cosa real (HD 225).

La cosa real se nos hace presente, además, por medio del tacto en su «nuda realidad». Este momento de «nudez» pertenece a lo «táctil»: es la presencia y «nada más» que la presencia. Este «nada más» es precisa-

---

[34] Véase también IRA 81-91.

mente «la nudez como momento intrínseco y formal de lo táctil» (HD 226).

La realidad se nos hace presente también en forma de «hacia». Es la presencia «direccional» de la misma realidad. Zubiri se detiene sólo en esos tres sentidos pues lo único que le interesa en este contexto es poner de manifiesto que lo real no sólo se hace presente en la inteligencia visualmente sino de otras formas. Naturalmente, la diversidad de sentires tiene una radical unidad. La intelección en cuanto tal es unitariamente «la aprehensión de lo real *en todos sus modos*» (HD 226).

En opinión de Zubiri, por tanto, existen distintos *tipos de intelección*: auditivo, táctil, direccional, entre otros. La vista no se identifica con la estructura de la inteligencia sino más bien con una forma de intelección. Pues bien, es la concepción de la inteligencia como inteligencia sentiente la que fuerza a Zubiri a conceptuar adecuadamente la «presencia» de lo real en el ser humano. Que esta presencia no sea visual no significa que no sea presencia real. En efecto, «lo no visual no es forzosamente irracional». Es lo que sucede tratándose concretamente de la fe en Dios. Él no le está presente al hombre como una «cosa vista». Pero esto no significa que Dios no esté presente realmente en la inteligencia. En este sentido es evidente que la fe en Dios no es totalmente «ciega». Implica o supone «alguna presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección». Siempre supone un momento intelectivo (HD 227).

En resumen, puede afirmarse categóricamente que «ni saber es ver ni creer es ser ciego». Esta fórmula clásica se revela insuficiente con respecto a la inteligencia y la fe. De ahí la necesidad positiva de comenzar por atender al modo propio como Dios le «está presente» al hombre. De ello depende efectivamente la diferencia entre inteligencia y fe (HD 228).

5.1.2 Distinción y conexión entre inteligencia y fe

En primer lugar, recordemos brevemente algunas cuestiones expuestas sobre el modo de presencia de Dios. a) En la construcción del ser del hombre, el poder de lo real que lo religa le está ya «presente en la religación». b) Este poder de lo real le hace inmediatamente presente al hombre el enigma de lo real (HD 228). c) La intelección propia de este enigma consiste en que estamos lanzados «hacia» la raíz misma del enigma. Es intelección direccional del enigma. d) Ahora bien, el «hacia» según Zubiri «es una intelección no sólo indeterminada sino una intelección de

un ámbito abierto a distintas posibilidades». Para determinarlo la inteligencia tiene que probarlo fundadamente (HD 229).

En el caso concreto del enigma de la realidad, su presencia inmediata nos lanza hacia su «fundamento». Esta fundamentación tendría que ser una «"prueba" del término del "hacia" como raíz del enigma, y por tanto, en cierto modo, de su solución: es Dios». Se trata de una presencia inmediata y direccional de la realidad de «algo», que la inteligencia humana prueba ser «Dios». Es una estricta intelección direccional de Dios. Así es como Él está presente en lo real, el hombre no lo sabe sin más por eso tiene que probarlo. Y, por lo mismo, Zubiri advierte que «la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios» (HD 230)[35].

Se trata, pues, de una presencia direccional constitutiva por la religación. Precisamente por esto, «lo que la intelección prueba es la realidad de Dios como fundamento de nuestra religación en la construcción del Yo de cada cual». Por tanto, el problema de la diferencia entre inteligencia y fe es una cuestión que hay que situar en el horizonte de la prueba de la existencia de Dios en cuanto «fundamento» del ser relativamente absoluto del hombre (HD 230).

En segundo lugar, se trata efectivamente de la prueba de la realidad de Dios en cuanto realidad-fundamento. No se trata de una realidad-objeto porque ella se caracteriza porque «está en frente» de mí y «su presencia se agota en afirmarse [...] como siendo lo que es en y por sí misma». Una realidad-fundamento es también y evidentemente una «realidad en y por sí misma», sin embargo, su presencia consiste en que está *en mí* pero «fundamentándome». Como fundamento, resulta entonces que una realidad-fundamento «está aconteciendo en mí». El término formal de la prueba de la existencia de Dios es, pues, Dios como «fundamento» que acontece en el hombre (HD 231)[36].

Esta prueba de Dios tiene dos aspectos. Es prueba de Dios como *realidad*-fundamento. Pero además es prueba de Dios como realidad-*fundamento*, es decir, Dios es una realidad que justo por ser fundamento, «está aconteciendo» en el propio acontecer del hombre en cuanto realidad última, posibilitante e impelente. De lo cual se desprende una «doble

---

[35] Cf. I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 116. Véase también TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,q.2,a.1.

[36] La realidad-objeto «está en frente» de mí. En cambio la realidad-fundamento «acontece en» mí (HD 231). La primera es meramente extrínseca, la segunda es intrínseca a la realidad humana.

actitud». La actitud humana de *conocimiento* de la realidad de Dios y la actitud humana de *aceptación* del «acontecer» de Dios, esencia de la entrega. Y como toda entrega es en última instancia «entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera», en consecuencia la «prueba de la realidad de Dios como realidad-fundamento» ubica el problema «inteligencia-fe» (HD 231), al interior mismo de la inteligencia. Es justo el problema «conocimiento-entrega» (HD 232).

Planteado el problema de conocimiento y fe en ese horizonte, es evidente, por tanto, que conocimiento y fe son «distintos» y a la vez «conexos». Expliquemos ambas cuestiones por separado (HD 232).

a) *Conocimiento y fe son distintos*

Cabe notar en este punto que hay verdades, como por ejemplo sucede en el caso de la verdad de la existencia de Dios, de las cuales puede darse un estricto conocimiento y sin embargo éste no sea fe. En este caso, conocimiento y fe son distintos y separables. El conocimiento no necesariamente lleva a una entrega. La razón de ello radica en que «conocer y entregarse son dos actitudes irreductiblemente diferentes». Esto es evidente sobre todo en el caso de una realidad-objeto. Tal realidad sólo da lugar al conocimiento porque ella excluye propiamente la entrega (HD 232).

En el caso de Dios como realidad-fundamento hay que advertir que conocer el «acontecer» de Dios en mí no significa sin más entregarme a Él. El hecho de que Dios «acontezca en mí» es sólo cuestión de Dios. Para que ese acontecer sea mío es necesario apropiármelo, en ello consiste la entrega. Zubiri mismo lo afirma de modo enfático y magistral: «Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*. Pero entregarse a Dios es hacer la *vida en función de Dios*». Por tanto, también en este caso, conocimiento y fe son distintos y separables (HD 233).

El ser humano puede tener un estricto conocimiento de la existencia de Dios y de su fundamentalidad, y sin embargo no entregársele. De hecho puede «despreocuparse» de ella o incluso rechazarla. En estos casos hay conocimiento demostrativo pero no hay fe (HD 233). Pero también existen casos en los cuales el conocimiento no es suficiente, y sin embargo, la entrega puede ser completa. Es lo que sucede con las «verdades reveladas en el cristianismo, o bien tratándose de la existencia de Dios, cuando no se ha encontrado su prueba». Aquí hay alguna intelección de la realidad en la cual se tiene fe (HD 234).

En opinión de Zubiri, por tanto, puede darse o «conocimiento sin fe», o «conocimiento y fe». El problema de razón y fe es, ante todo y sobre todo, «un problema entre dos actitudes, el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento, la realidad personal de Dios en cuanto verdadera» (HD 234).

En definitiva, refiriéndose a una realidad-fundamento conocimiento y fe son distintos (cf. HD 234).

b) *Conocimiento y fe están conectados*

Hemos visto que fe y razón son actitudes distintas, pero esto no significa que estén separadas porque ambas se encuentran ancladas en la inteligencia. Fe y razón, por tanto, son «funciones distintas de la inteligencia» (HD 235).

La función de la inteligencia depende de la naturaleza de lo inteligido. Cuando lo inteligido es realidad-fundamento la inteligencia tiene una «función compleja». En efecto, por un lado nos «descubre» la realidad. Pero además nos «abre el ámbito de la fundamentalidad», es decir, la intelección posibilita que el hombre pueda apropiarse esa «fundamentalidad» (HD 235). No son dos funciones distintas de la inteligencia sino de una unidad de la intelección: «el descubrimiento de la realidad es formalmente el trazado del ámbito de la fundamentalidad» (HD 236).

Este es el caso de la intelección de Dios. Dios le está presente al hombre en la intelección direccional del poder de lo real que lo «lanza hacia» Él como realidad-fundamento de su ser relativamente absoluto. Por tanto, es la intelección la que según Zubiri nos «descubre a Dios en y por sí mismo pero abriendo el ámbito de la fundamentalidad de mi Yo». Aquí hay, pues, un estricto conocimiento de Dios, pero éste «es en sí mismo la apertura del ámbito de la fundamentalidad» (HD 236).

Esto no significa la existencia de la fe, pero la intelección de Dios es la posibilidad de la fe. La posibilidad de la fe es propiamente la «apertura del ámbito de una posible fe». Aquí se trata de la unidad de dos actitudes. Es decir, es el conocimiento de Dios el que constituye el «ámbito» de una «posible fe» (HD 237).

Decíamos en otro momento que fe y conocimiento son actitudes distintas y separables. Esto no contradice lo que acabamos de exponer porque, en efecto, lo propiamente unitario «es el conocimiento y la apertura del ámbito de la fe». Naturalmente, el ámbito de la fe no se identifica con la fe. Esta actitud es irreductible al conocimiento, pero es fundamental al conocimiento hacerla posible. En ese sentido, el conocimiento y el ámbi-

to se pertenecen forzosamente. A tal grado que el hombre puede tomar en él muchas actitudes, pero necesariamente tiene que optar, en el supuesto de que ha conocido a Dios. Puede efectivamente no ocuparse de Dios; aquí se trata en rigor de un «acto de abstención», y por tanto de una «actitud». Lo que es connatural al conocimiento de Dios, pues, es «la posibilidad de la fe». La verdad de Dios no es una verdad cualquiera, sino que es la verdad real de una «persona absolutamente absoluta» (HD 237). Por tanto, el conocimiento de la verdad de Dios es ámbito de fe (cf. HD 238)[37].

En esta dimensión común se pone de manifiesto lo radical de la conexión entre razón y fe. Esta dimensión común es, en primer lugar, la intelección en «hacia», la presencia en «hacia» de Dios. En consecuencia, la conexión entre conocimiento y fe consiste en «la complejidad unitaria de una misma función de la intelección» (HD 238). En segundo lugar, en el caso concreto de la verdad de la existencia de Dios, la conexión primaria entre conocimiento y fe se halla en que, «por tratarse de una realidad-fundamento, la prueba de la realidad de Dios está constituyendo el ámbito de la posible entrega a Dios». Se trata efectivamente de «la unidad de conocimiento y de ámbito de entrega en la intelección de la realidad-fundamento en que Dios consiste para nosotros» (HD 239)[38].

En resumen, existe una unidad radical entre inteligencia y fe como unidad de posibilidad de la fe (cf. HD 240).

5.2 *Unidad radical actual de inteligencia y fe*

Expuesto lo anterior, hay que dar un paso más y precisar cómo esa unidad de posibilidad de la fe cobra carácter de «entrega actual» (HD 240). Para ello se expondrán en las tres primeras secciones algunos conceptos indispensables. Sólo en la cuarta sección se considerará de modo explícito la unidad radical actual entre inteligencia y fe en Dios.

---

[37] Las concepciones clásicas que expresan la conexión entre razón y fe en el «creo para entender» y en el «entiendo para creer» serian insuficientes para Zubiri. Desde su perspectiva esto no es lo primario porque en ellas se sobreentiende que «conexión» significa «camino». Pero según nuestro autor la dimensión común hay que buscarla en la intelección direccional de Dios en la que se nos pone de manifiesto la función unitaria de la intelección (HD 238). Y, además, en que la verdad de Dios se halla en que por tratarse de realidad-fundamento, «la prueba de la realidad de Dios está constituyendo el ámbito de la posible entrega de Dios». En esta unidad se funda la conexión que entiende por «camino» (HD 239).

[38] Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 219.

5.2.1 De las posibilidades a la realidad actual y la voluntad de ser

En primer lugar, recordemos que la intelección de lo real es en alguna medida intelección en «hacia». El término de esa intelección es algo que no está «unívocamente determinado» por la realidad. Toca a la inteligencia resolver tal cuestión. Lo que propiamente hace una intelección en «hacia» es abrir ante la misma inteligencia un ámbito de «distintas posibles determinaciones de lo real». Pues bien, «la indeterminación del término del "hacia" consiste en ser ámbito». Pero además de abrir un ámbito, la intelección también *lanza* hacia ese mismo ámbito de cosas reales posibles. En él tiene que «moverse» direccionalmente la inteligencia (HD 241).

Pero el término del ámbito es también y unitariamente posibilidades reales para el propio hombre. Estas posibilidades intelectivas están en función de la realización de su ser. Ellas se hacen actuales ante todo por *apropiación*. Pues bien, la esencia de la entrega según indica Zubiri es «apropiación» (HD 242). De modo recíproco la apropiación «es la entrega de la realidad personal a una determinada posibilidad» de ser (HD 243).

El hombre tiene que apropiarse inexorablemente unas posibilidades entre otras. Y esto, según Zubiri, porque toda «apropiación es determinación de un modo de mi ser en vez de otros». En esto consiste propiamente la «volición». Volición es, pues, «determinación de una posibilidad como modo de mi ser». La volición recae propiamente en las «posibilidades, y quererlas es apropiárselas». El ámbito de posibilidades es ámbito de volición. «Y como las posibilidades son diversas, toda apropiación es necesariamente *opción*». De lo cual se desprende que «la *forzosidad de hacer mi ser* abre el ámbito de posibilidades de ser; esta forzosidad lleva por tanto una *opción*; y la opción realiza la posibilidad por *apropiación*» (HD 243).

En resumen, en la «forzosidad», la «opción» y la «apropiación» es justo donde se pone de manifiesto «la estructura formal del paso de las posibilidades a la realidad actual» (HD 243).

En segundo lugar, el problema de la unidad radical actual entre conocimiento y fe es en el fondo y en este contexto «el problema de la unidad de intelección y de apropiación en la determinación de mi ser». Tal unidad se halla inscrita precisamente en la «opción libre». En efecto, la opción es «opción de algo inteligido, y la intelección es intelección de algo optando: una posibilidad mía». Es decir, «es posibilidad de mi ser» (HD 243). Por tanto, si la opción es voluntad, entonces la unidad primaria en-

tre conocimiento y fe se halla inscrita en lo que Zubiri llama *voluntad de ser* (HD 244)[39].

Esta voluntad no es la mera «tendencia a ser o el mero apetito de ser». Zubiri advierte que «optar no es sólo cuestión de tendencia, como inteligir no es sólo cuestión de sentir. Pero así como la inteligencia es sentiente, así también la voluntad es tendente». Sin embargo, no hay que perder de vista que «ni sentir es inteligir ni tender o apetecer es querer». Optar sólo es posible por «la función de la inteligencia». En efecto, «los términos de la volición están abiertos por la intelección». Y lo propio de la intelección es actualizar lo real en la inteligencia y esta actualización como sabemos es verdad real. Consecuentemente, la voluntad de ser en cuanto voluntad está «apoyada en una o otra forma en la verdad». Pues bien, la voluntad de ser en cuanto voluntad es lo que propiamente Zubiri denomina *voluntad de verdad* (HD 244).

De esta manera puede concluirse que la «unidad radical» de conocimiento y fe en Dios consiste precisamente en *voluntad de verdad* (HD 244).

5.2.2 Voluntad de verdad

Zubiri concentra su atención en el sentido estricto o radical de la voluntad de verdad[40]. Por eso parte de la verdad entendida como actualidad de lo real en la inteligencia, por tanto, como verdad real (cf. HD 246). La voluntad de verdad es, primariamente, *voluntad de verdad real*. La verdad real tiene una gran «riqueza interna». En efecto, se trata de una actualización en sus dimensiones de patencia, firmeza y efectividad en estricta unidad[41]. La verdad real es *comienzo* pero sobre todo es *principio*

---

[39] En rigor, la voluntad de ser no es algo exclusivo del «problema teologal» sino que es «una estructura esencial de todo conocimiento» (HD 244).

[40] Pero antes ha mencionado dos sentidos de la voluntad de verdad. El primero sería un sentido *latísimo* que consiste en que nuestra tendencia «se mueve dentro de lo que la inteligencia le propone». En ese sentido se trataría de lo «verdadero» como sinónimo de lo «sabido», es decir, de que se sabe de algo que «es» (HD 245). El segundo sería un sentido *lato* que consiste en proponerse algo que sea «de veras»: es la verdad como *veracidad*. Ambos sentidos encuentran su fundamento y posibilidad en un sentido *estricto* que consiste en la mera actualidad de lo real en la inteligencia, es la verdad en cuanto verdad real (HD 246).

[41] Puede verse además HD 191.

de todo acto intelectivo (HD 247)[42]. Por ser principio la verdad real «está siempre presente». La realidad está presente al hombre en la aprehensión primordial de realidad y en «todo el proceso intelectivo de muchas maneras», y una de ellas es «en hacia» (HD 248).

Por tanto, la realidad en su verdad real lanza al hombre a «idear»[43]. Al hacerlo, le abre el «ámbito de dos posibilidades». La primera es la de «reposar en las ideas en y por sí mismas»; la segunda es la posibilidad de «dirigirse a la realidad misma». Entre ellas tiene que optar el ser humano, es decir, tiene que realizar un «acto de voluntad»: es justo la *voluntad de verdad*. La verdad real es un momento de la intelección; pero lleva necesariamente a la voluntad de verdad precisamente «porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad "en hacia"». Por eso, la voluntad de verdad encuentra su fundamento en la verdad real (HD 248).

La voluntad de verdad adopta dos formas. Si opta por la posibilidad de reposar en las ideas en y por sí mismas tenemos la *voluntad de verdad de ideas*. Si en cambio opta por la realidad misma, entonces nos encontramos con lo que Zubiri llama *voluntad de verdad real* (HD 248). La verdad real «hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible». Depende del hombre apropiasela o no (HD 249).

La verdad real está llena de posibilidades para la realización del ser humano. En su voluntad de verdad real, efectivamente, el hombre hace suya «la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad». En la entrega a la verdad real «acontece» unitariamente, dice Zubiri, «la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad». De esta manera, la voluntad de verdad real es «la unidad radical del proceso intelectivo *in actu exercito*» (HD 250).

Esta unidad puede analizarse desde dos modos de presencia de la realidad en el hombre. El primero es el de la actualización de la realidad como realidad-objeto. En este caso, su modo de actualización consiste en la «actualización de la realidad en y por sí misma, pero "nada más" que en y por sí misma». Zubiri explica que este «nada más», es, positivamente hablando, una *posibilidad mía*: poder «ir a la realidad sólo por la reali-

[42] Zubiri aclara y advierte que «si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado» (HD 247-248).

[43] Con el término «idear» aquí se incluyen «los múltiples tipos de proceso intelectivo que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar)», entre otros (HD 248).

dad». En este caso concreto, la voluntad de verdad real es «voluntad de realidad por la realidad misma». Apropiarse esta posibilidad significa entregarse «a la realidad *por* la realidad. Este "por" es lo que especifica mi posibilidad y mi opción ante una realidad-objeto» (HD 250). Es éste, entre otras cosas, el origen de la ciencia, que, sea de la naturaleza que sea «debe su existencia a la voluntad de verdad real». Ciertamente ésta es una opción libre para el hombre porque podría haber optado por entregarse a la «utilización, aplicación, etc.» de las realidades. En este caso se trataría de «voluntad de elaboración de realidad» (HD 251).

En la voluntad de verdad real desde el punto de vista de la presencia de la realidad-objeto se pone de manifiesto, pues, la unidad radical de «la intelección y de una opción de mi ser»: es unitariamente «presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de ser, a saber, mi ser entregado a la realidad por la realidad» (HD 251).

El segundo modo consiste en que la realidad puede hacerse presente como realidad-fundamento. Obviamente también en este caso su realidad es una «realidad en y por sí misma», pues de no serlo no sería «fundamento». Pero a diferencia de la realidad-objeto, el modo de actualización de la realidad-fundamento es «fundamentalidad mía». Por tanto, Zubiri sostiene que «yo mismo soy un momento de esa actualidad». La realidad-fundamento, pues, es realidad «en y por sí misma» pero lo es «*para* mí» (HD 251).

En efecto, el modo de presencia de la realidad-fundamento es «presencia-para» mí. Este «mí» se refiere ante todo a la posibilidad de poder constituir todo mi ser. Este ser es precisamente «lo que constituye un momento de la actualización de la realidad-fundamento en mi inteligencia». Y la mera actualidad de lo real en la inteligencia es verdad real. En consecuencia, en el «para-mí» de la realidad-fundamento tenemos unitariamente «la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona». Esta verdad real que me está presente fundamentando «es fundamentalidad en orden a la manifestación, a la fidelidad y a la irrefragable efectividad» (HD 252).

La actualización según el modo de presencia de la realidad-fundamento, por tanto, es una *posibilidad mía*. Es la posibilidad de ser mi ser «fundadamente» (HD 252).

Ahora bien, según Zubiri una posibilidad lo es solamente si es *una* posibilidad *entre otras*. En el caso concreto de la actualización de la *realidad-fundamento*, ésta es una actualización unitaria de conocimiento y de entrega. De esta doble vertiente surge una doble posibilidad mía. La posibilidad de hacer que la realidad-fundamento «esté fundamentándome

en mí». Y también la posibilidad de «dejar en suspenso esta fundamentación». En este segundo caso la realidad-fundamento queda «reducida» a realidad-objeto. La realidad-fundamento puede ser realidad objeto, según advierte Zubiri, «sólo por reducción». Aquí no sucede como sucede en el caso de la realidad-objeto en donde tenemos por un lado la posibilidad de la «verdad real» y por otro la posibilidad de «elaboración de realidad». No. Desde la realidad-fundamento es al interior mismo de la «verdad real» donde se da la posibilidad de realidad-fundamento o la posibilidad de reducirla a realidad-objeto. Estas dos posibilidades, pues, se inscriben en el ámbito mismo de la «verdad real» de una realidad-fundamento. Entre esas posibilidades se tiene que optar (HD 253).

5.2.3 Voluntad de fundamentalidad

En efecto, entre esas dos posibilidades ofrecidas por la realidad-fundamento el hombre tiene que optar. Optar concretamente por la fundamentalidad significa optar «por la posibilidad de que la fundamentalidad de la realidad-fundamento acontezca en mi ser». «Acontecer» significa en este contexto, permitir que «la realidad para mí esté siendo formalmente el "mí" para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí». En opinión de Zubiri, la verdad real de mi persona en sus tres dimensiones «se halla configurada en la verdad real de la realidad-fundamento». Es decir, «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» (HD 255).

Por tanto, la voluntad de verdad real es justo lo que Zubiri entiende por *voluntad de fundamentalidad*[44]. De esta manera, mi ser es ser *en verdad*. Lo cual significa que todo mi ser «lo es en y por la verdad de una realidad» que es «para mí». Entregarme a la realidad-fundamento es apropiarme su «fundamentalidad». Es hacer que la fundamentalidad pase a formar parte de la estructura radical de mi vida (HD 255).

La opción por la fundamentalidad es una opción libre. Por eso, el hombre puede optar por la posibilidad de «suspender la fundamentalidad de la realidad-fundamento». De ser así se ha cambiado la naturaleza del modo de presencia de la cosa; ya no es «fundamento sino objeto». Se «ha hecho» de la realidad-fundamento una realidad-objeto. En consecuencia, el hombre se entrega a la realidad de ese objeto «por su realidad misma»,

---

[44] Véase también I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 124-125.

pero deja de ser «realidad para mí». Esto no significa que el conocimiento de la realidad-fundamento desaparezca. Significa más bien que con su «objetualización» el hombre se ha «distanciado» de ella. Ya no hay entrega al fundamento sino alejamiento. Alejarme del fundamento es, en definitiva, reducirlo a la mera condición de «objeto». He aquí el porqué de esa «paradójica situación». En efecto, el hombre conoce la realidad-fundamento pero no se le entrega. Ha optado por la posibilidad de reducirla a realidad-objeto. La explicación de ello se encuentra en la libertad de opción. La opción libre, pues, es inevitable en el hombre, tanto para entregarse como para no entregarse (HD 256).

En la voluntad de fundamentalidad se pone de relieve también la unidad entre intelección y libertad de opción. En ella el hombre quiere «conocer entregándose a la fundamentalidad de lo conocido». Con ello pretende dejar que lo conocido sea precisamente «fundamento», y que el hombre sea un «ser fundado» en ese fundamento. Se trata, pues, de la unidad primaria del «proceso intelectivo y de mi ser». La intelección y la libertad de opción tienen en definitiva esta interna unidad: «es la voluntad de fundamentalidad» (HD 257).

La voluntad de fundamentalidad pone en marcha «el proceso intelectivo» (HD 257). La voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad, consiste sobre todo en ser *actitud*. Zubiri dice que es la actitud de entregar mi ser a «aquello que se muestre intelectivamente ser fundamento». La voluntad de fundamentalidad, es por tanto, «principio de actitud» (HD 258).

Hasta aquí hemos visto los conceptos de voluntad de ser, voluntad de verdad y voluntad de fundamentalidad. Una vez desbrozados estamos en condiciones de abordar explícitamente la unidad primaria de conocimiento y fe en Dios (cf. HD 258).

5.2.4 Unidad de conocimiento y fe en Dios

Ante todo, recordemos que conocimiento y fe en Dios son distintos, pero también decíamos que tienen una radical unidad. En este sentido, se puede afirmar que la verdad de la existencia de Dios puede ser al mismo tiempo «verdad de razón y verdad de fe». En esto radica precisamente tal unidad. Ahora bien, esta unidad de conocimiento y fe Dios es solamente una unidad de «posibilidad». Por tanto, es necesario averiguar de modo explícito si hay «algo que la haga actual como realidad». En este «algo» consiste propiamente la unidad de conocimiento y fe. Pues bien, Zubiri dice que «este algo es la voluntad de fundamentalidad» (HD 258).

En este contexto recordemos también que el hombre es una realidad cuyo ser es relativamente absoluto. Es un ser que se va realizando pero apoyado «religadamente en el poder de lo real» (HD 258). En la religación se nos pone de manifiesto lo real como «enigmático», y por tanto como «problemático». El hombre se encuentra religado al poder de lo real en modo problemático. Esto significa que para ir realizando su ser relativamente absoluto el hombre necesita de un «fundamento para ser». Y es el poder de lo real el que lo lanza hacia ese fundamento. Ese fundamento lo encuentra Zubiri en lo que llama «Dios». Él es, por tanto, la «realidad-fundamento como término del "hacia" a que inexorablemente el poder de lo real nos tiene lanzados» (HD 259).

Supuesto esto, detengámonos en la realidad-fundamento como posibilidad y en los momentos de la voluntad de fundamentalidad.

En primer lugar, la realidad-fundamento es real, pero a la vez es una «posibilidad mía». El hombre tiene dos posibilidades frente a la realidad-fundamento (HD 260).

La primera consiste en considerar a Dios como «realidad en y por sí mismo, y nada más», es decir, se le considera como mera «realidad suprema en sí mismo». De esta manera, Dios, en cuanto realidad-fundamento, ha sido reducido a realidad-objeto. La consecuencia de tal reducción parece evidente; en efecto, Zubiri afirma que «Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios». Lo cual conduce a tantos hombres a la concepción de la realidad de Dios como un «dios ocioso»[45]. Es Dios como realidad-fundamento reducido a realidad-objeto por tantos hombres de ayer y de hoy. Se trata de hombres que admiten la existencia y el conocimiento de Dios, pero que en definitiva lo consideran tan sólo como «una realidad en sí» (HD 260). Y como no interviene en la vida concreta de los seres humanos, no tiene sentido en ellos hablar de fe. Se trata, pues, de un estricto conocimiento de Dios pero sin fe en Dios. Es ciertamente una posibilidad humana. «El ámbito que nos abre es la oquedad de la distancia. Y la apropiación de esta posibilidad es el alejamiento de Dios» (HD 261).

---

[45] Es lo que en la historia de las religiones se ha llamado los «dioses ociosos». Ciertamente son realidades, realidades supremas, «pero ociosas respecto del hombre, el cual, por lo general no tiene con ellos ninguna relación ni de súplica ni de apoyo. Un dios ocioso es un dios real pero que no interviene en la vida de la persona; la vida del hombre no está entonces trazada en función de Dios». Es también el caso del Dios de Aristóteles y del ateísmo contemporáneo (HD 260).

Pero el hombre también tiene la posibilidad de optar por la realidad de Dios en cuanto realidad-fundamento. Ciertamente en este caso se trata de Dios como «realidad suprema», que además es última, posibilitante e impelente. Es lo que Zubiri ha llamado «Dios en tanto que Dios». Sin embargo, su «supremacía» respecto del hombre se le revela como realidad absolutamente absoluta. En ello se funda el ser relativamente absoluto del hombre. En este caso puede afirmarse que hay conocimiento de Dios y también fe en Él. Es justo la *fundamentalidad de Dios*[46]. Entonces, el «ámbito» que nos abre según Zubiri es «el campo de nuestra tensión dinámica en Dios». Apropiarse esta posibilidad es precisamente «la entrega de nuestra persona a la realidad personal de Dios». Es efectivamente hacer «la vida en función de Dios» (HD 261).

En esas posibilidades expuestas los términos de la opción son: un Dios «ocioso» o un Dios que fundamenta. Por ser opción en ambos casos se trata de opción libre (HD 261). Optar es «inexorable» pero siempre será opción libre. Esto no significa opción «arbitraria». Es más bien una opción de la voluntad de verdad, y por lo tanto se trata de una opción «fundada». ¿En qué se funda tal opción? (HD 262).

Respecto a esta cuestión recordemos, en segundo lugar, que la voluntad de verdad es radicalmente «principio de actitud». En esta actitud se encuentra fundada la opción libre. Ella tiene dos momentos: la actitud de «querer descubrir el fundamento» y la actitud de entregarse a él (HD 262).

Ante todo, Zubiri sostiene que la voluntad de fundamentalidad es la actitud de «poner en marcha el proceso intelectivo en orden a la intelección de cuál sea el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra constitutiva religación». Dicho en forma de síntesis, es la voluntad de fundamentalidad como «motor del proceso intelectivo» (HD 262)[47]. En virtud de esta actitud ha quedado justificada la realidad de Dios en cuanto realidad «fundante». Y la opción por ese Dios fundante está a su vez fundada en *razón racional*; «es el conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante» (HD 263). Por tanto, querer descubrir la realidad-fundamento es una actitud racional.

---

[46] «A diferencia de la ociosidad de Dios» (261).

[47] Es el momento que Zubiri ha mostrado al tratar la cuestión de la realidad divina y su justificación (cf. HD 115-178).

La voluntad de fundamentalidad es también la voluntad de apropiarse aquello que la razón haya probado efectivamente ser la «realidad-fundamento». Es justo la «actitud de entregarse al fundamento que la razón descubra». Ahora bien, Zubiri clarifica que esta actitud ya no es racional sino más bien algo que se llama *razonable*, esto es, «la congruencia querida con lo racional». Razonable significa radicalmente que «es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuando más riguroso sea el conocimiento»[48]. En tal sentido lo razonable «es lo racional transfundido en todo el ser del hombre». Es la «aceptación vital de lo racional» (HD 263). Entregarme a la realidad-fundamento, pues, es una actitud razonable.

De esas dos actitudes expuestas se desprenden dos posibilidades para el hombre. La posibilidad de separar o disociar conocimiento y fe. En este caso no habría voluntad de fundamentalidad. Aquí se conoce a Dios pero no se tiene fe en Él. Consecuentemente la realidad-fundamento ha sido reducida a realidad-objeto (cf. HD 264).

Pero también existe la posibilidad de unificar actualmente conocimiento y fe. Es la voluntad de fundamentalidad como «actitud de lo razonable». Esta actitud «está apoyada en lo racional de la razón. Es lo racional como oferta: es justo lo razonable». Por lo pronto, la razón pone de manifiesto que «es razonable aceptar la razón». Desde la perspectiva de la entrega humana se puede afirmar que «la razón hace de lo racional algo aceptable para la voluntad». Pero para que la razón sea aceptable tiene que ser de suyo «aceptanda». Esto es precisamente lo que expresa la «inexorabilidad de la opción». Son dos términos estrictamente articulados. En opinión de Zubiri «la razón es aceptable porque es aceptanda» (HD 264).

Tanto en su momento intelectivo como en su momento optativo de la entrega, la voluntad de fundamentalidad es siempre una opción libre en el hombre (cf. HD 264-265)[49].

En conclusión, en cuanto actitud, la voluntad de fundamentalidad, según Zubiri, «es el principio unitario del proceso intelectivo de Dios y de la entrega personal a Él en cuanto persona verdadera». Intelección y fe

---

[48] Parafraseando la idea de lo razonable podríamos decir que es coherente para el hombre aceptar en la vida aquello que la razón logra conocer como realidad-fundamento.

[49] Cf. F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 283.

constituyen en la perspectiva del filósofo una *unidad radical*. Es decir, «su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: es la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud». Conocimiento y fe son, por tanto, dos momentos de un solo proceso. Pues bien, la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es en sí misma, dice Zubiri, «la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en Él como opción libre por lo razonable» (HD 265).

Hemos expuesto en este apartado la diferencia y, sobre todo, la unidad radical actual de conocimiento y fe. Sin embargo, hay que advertir que la unidad actual de conocimiento y fe tiene su propia problematicidad. En efecto, hay muchas personas «que a pesar de su voluntad de fundamentalidad no tienen conocimiento estricto de Dios ni se entregan Él» (HD 265). Por eso, Zubiri se propone a continuación analizar «si esta voluntad se *despliega* —y en qué condiciones— en conocimiento y fe» (HD 266). Es el siguiente tema por estudiar.

6. Voluntad de verdad y disociación entre inteligencia y fe[50]

Para plantear adecuadamente el problema de la voluntad de verdad en la realidad humana recordemos, ante todo, la advertencia que hizo Zubiri al tratar la cuestión de la justificación de la realidad de Dios. Esa justificación, decía, «es la explanación de una experiencia que estamos experienciando físicamente; por tanto tiene siempre esa resonancia de problema propia del carácter de la marcha de la vida personal»[51]. Esa misma justificación de la realidad de Dios ya encontrada es la que «fuerza a hacerse cuestión de aquella resonancia problemática» (HD 266).

La problematicidad de tal experiencia se pone de relieve en tres hechos fundamentales[52]. En el primero se pone de manifiesto que «la justificación intelectiva de la realidad de Dios ha sido múltiple». Son muchas las pruebas que se han dado de la existencia de la realidad de Dios. Pero además, se han intentado dar «nuevas» pruebas de su existencia, precisamente porque las anteriores no eran del todo «satisfactorias»[53]. El

---

[50] Cf. HD 263-264; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 161-164; M.R. FERRARI, «De un dios logificado al Dios sentido de la vida», 44.

[51] Puede verse además HD 134.

[52] Se trata de tres hechos que conciernen precisamente a los dos momentos descritos «al tratar de la voluntad de fundamentalidad como actitud» (HD 267).

[53] En este contexto Zubiri dice: «Y claro está no pienso que esté exenta de esa

segundo es el hecho concreto de que existen muchísimas personas que se «despreocupan» del problema de Dios. En el ámbito de la opción constitutiva esta actitud se revela como «indiferencia». Por último también está el hecho de que muchas personas jamás han sentido a Dios como problema. En este caso, pareciera que la voluntad de fundamentalidad no es algo constitutivo de la realidad humana (HD 267).

El primer hecho se refiere ante todo al «proceso intelectivo» que la voluntad de fundamentalidad pone en marcha. Mientras que el segundo y el tercero hacen referencia sobre todo a la voluntad de fundamentalidad en su aspecto de la «opción» que en ella se realiza (HD 267).

En estos tres hechos queda planteado en forma adecuada el problema de la voluntad de verdad en la realidad humana. Analicemos separadamente cada uno de ellos para exponer finalmente su unidad problemática (cf. HD 267-268)[54].

6.1 *Proceso intelectivo, agnosticismo y voluntad de buscar*

Con respecto a esta cuestión se puede constatar y argumentar que de hecho no existe una admisión universal de las pruebas racionales que de la existencia de Dios se han dado hasta ahora, ni tan siquiera por parte de aquellos que admiten efectivamente la realidad de Dios. Esto pondría de relieve la poca o ninguna importancia de la voluntad de verdad en relación al conocimiento demostrativo de Dios. Por esa razón, el momento intelectivo de la voluntad de verdad quedaría «refutado» (HD 268).

1) Sin embargo, esta afirmación encierra un grave equívoco que Zubiri ve necesario «disipar». Porque la intelección demostrativa de la realidad de Dios, dice, tiene un alcance y un valor que solamente dependen de la inteligencia. Esto no depende de la voluntad de verdad. En efecto, nota que «la discusión acerca de la validez de las pruebas es asunto de intelección y nada más»[55]. Naturalmente, que la voluntad de fundamentalidad pone en marcha el proceso intelectivo como algo intrínseco a esa voluntad es algo indiscutible. Lo que según Zubiri «no está dicho es que proceso intelectivo sea idéntico a demostración». He ahí el «equívoco

---

condición la prueba que aquí he esbozado, aunque estimo que es rigurosamente concluyente» (HD 267).

[54] Cf. J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 475-480.

[55] En esta perspectiva, Zubiri admite que la prueba de Dios que ha proporcionado, aunque ciertamente la considera rigurosa y concluyente, «está sometida a discusión» (HD 268).

que hay que disipar». «Demostración es tan sólo un modo, el más estricto y constringente de intelección» (HD 268). Pero éste «no es idéntico a proceso intelectivo, sino que este proceso es anterior, incluso cronológicamente, a toda posible demostración». Ciertamente hay que tener presente que «la demostración es la forma más rigurosa que ese proceso puede llegar a revestir». Por eso, Zubiri afirma que «la discusión sobre el rigor del raciocinio no afecta a la existencia del proceso intelectivo. Es siempre una discusión dentro ya de este proceso» (HD 269).

En consecuencia, en el proceso intelectivo hay que tener en consideración dos momentos. El primero, «aquello que la inteligencia logra inteligir procesualmente». El segundo es aquel momento «según el cual el proceso intelectivo está anclado en la voluntad de verdad». Pues bien, el filósofo aclara que la «demostración» solamente concierne al primer momento «pero deja en pie el segundo que es el anterior y radical». Por tanto, Zubiri sostiene que «la multiplicidad y posible insatisfactoriedad de las pruebas no "refuta" en manera alguna el que haya una voluntad de verdad a la que esencialmente pertenece el proceso intelectivo» (HD 269).

Pero a pesar de ser *distintos*, ambos momentos mantienen la *unidad* de ser un proceso. En este proceso, el ser relativamente absoluto del hombre en su realización necesita del fundamento en la problematicidad del poder de lo real. Es el problema de la vida real del hombre. En este problematismo el hombre está fundamentalmente lanzado físicamente «hacia» el ámbito de la fundamentalidad. «Y en esta apertura "hacia" va incursa la inteligencia misma». Con lo cual, dice Zubiri, la intelección tiene un doble aspecto (HD 269).

Según el primero la intelección «dibuja en el lanzamiento la figura de lo que sea la fundamentalidad», en nuestro caso es Dios. Pero además, ese ámbito «es un ámbito como momento de la realidad del poder de lo real». Y en este aspecto se pone de manifiesto el área de la «fundamentalidad». Esto es la estructura de la constitución de nuestro ser relativamente absoluto «en la realidad a cuyo poder estamos religados». Es una estructura propiamente intelectiva: es la intelección del «ámbito de la fundamentalidad de lo real». Obviamente es algo impreciso, «es la indeterminación de un ámbito real». Justo por esto, la voluntad de fundamentalidad «mueve a la inteligencia a precisarlo». He aquí el proceso intelectivo. Por tanto, a la voluntad de fundamentalidad le pertenece «un proceso intelectivo que intelige un momento de la realidad en que se está realizando procesualmente» (HD 270).

Y este proceso es, en efecto, «un proceso de la inteligencia *en la realidad*, en ese modo de ésta que es "realidad en hacia"» (HD 270). Dentro del ámbito «real en la realidad, el proceso intelectivo puede adoptar la figura de un razonamiento concluyente: es la prueba o demostración de que ese ámbito real está constituido por una realidad absolutamente absoluta» (HD 270-271). La demostración de esa realidad es sobre todo «el descubrimiento de la estructura misma de lo real en cuanto real "en hacia", de esa realidad en la que ya estamos y que estamos ya inteligiendo». Por tanto, Zubiri concluye que «toda demostración de la existencia de Dios es así proceso intelectivo dentro de la realidad misma» (HD 271).

Sin embargo, nuestro autor advierte que no todo proceso intelectivo es necesariamente demostración. Esto por tres razones. La primera porque la «validez de las pruebas es siempre discutible». Pero desde la perspectiva de la voluntad de fundamentalidad, el proceso intelectivo es un hecho. La segunda porque puede suceder que no se llegue a ninguna prueba que sea efectivamente «convincente». Pero intelección de lo real siempre hay. Finalmente, y sobre todo, dice Zubiri, porque el «proceso intelectivo puede conducir a algo muy distinto de una demostración» (HD 271).

En efecto, puede suceder que en el hombre no exista una estricta justificación demostrativa de la realidad de Dios. Pero su admisión más o menos espontánea de la realidad de Dios es una auténtica fe. Aquí hay intelección de Dios pero ciertamente no termina en demostración (cf. HD 271). Es lo que de hecho sucede con la mayor parte de los hombres creyentes que tienen fe en Dios y, sin embargo, jamás llegan a una justificación racional de la existencia de Dios[56]. Hay fe, pero sin demostración. En opinión de Zubiri descubrir a Dios «no significa demostrar su existencia». De modo recíproco puede afirmarse que «demostrar la existencia de Dios no significa que el razonamiento sea "el" camino para descubrir a Dios» (HD 272)[57].

---

[56] Según esto, pienso que la fe en Dios no necesariamente lleva a la demostración de la existencia de Dios, así como la demostración de la existencia de la realidad de Dios no es el único camino para llegar a la entrega o fe en Dios.

[57] Resumiendo los dos puntos anteriores podemos afirmar que toda demostración de la existencia de Dios es por fuerza intelección de la realidad de Dios. Pero no toda intelección de la realidad de Dios desemboca necesariamente en la demostración de la existencia de la realidad de Dios.

2) Puede suceder también que el hombre en su proceso intelectivo «suspenda» la fe. Es el caso del *agnosticismo* (HD 272)[58]. Veamos en qué consiste.

En primer lugar, el agnosticismo según Zubiri consiste en «instalarse» en la *ignorancia* de Dios. Su expresión característica sería: «no sé si existe». Nuestro autor argumenta que «en la medida en que es ignorancia, el agnosticismo es *eo ipso* un modo del proceso intelectivo». Lo es porque ignorancia no significa carecer de un saber. Toda ignorancia es efectivamente ignorancia de «algo». Es decir, la persona que ignora de alguna manera sabe «qué es lo que ignora». No se trata de «carencia» pues en la ignorancia hay *algo* que se ignora, se ignora precisamente «eso». Sin este «eso», advierte el filósofo, no hay ignorancia sino «carencia» (HD 272)[59].

En segundo lugar, en el agnosticismo se trata más precisamente de «ignorancia de algo que es ignorado porque intelectivamente no se ha encontrado». Solamente esta ignorancia es la «propia del agnóstico». Es la ignorancia de lo no encontrado en la realidad por ser indeterminado. Sin embargo, es un momento de lo real que está siendo inteligido como indeterminado. Y es que en la interpretación de Zubiri «el ámbito de la fundamentalidad es un momento de la realidad». Por tanto, añade, «aunque no esté determinadamente conocido como siendo Dios, es sin embargo un momento de lo real». Es decir, «está inteligido como siendo realmente aquello que aún no conocemos lo que en realidad es, pero que el agnóstico intelige que es real de un modo no bien conocido». Desde esta perspectiva se comprende, pues, por qué para Zubiri «el agnosticismo no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección». Es más bien ajeno al conocimiento riguroso de Dios[60]. La ignorancia del agnóstico es propiamente ignorancia e «incognoscibilidad» de la realidad de Dios. Por tanto, el agnóstico tiene intelección de Dios aunque no tenga estricto conocimiento de Él. En este sentido se trata justo de la *incognoscibilidad* de Dios (HD 273).

En tercer lugar, cabe precisar todavía que se trata, según Zubiri, de la ignorancia y la incognoscibilidad de algo que el agnóstico «busca pero

---

[58] Cf. IPD, en NHD 403-404. Sobre este tema puede verse también B. GROTH, «Agnosticismo», 41-43; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 67-75.

[59] Cf. IRE 232.

[60] En efecto, inteligir una realidad no es sinónimo de conocerla. Oír un sonido, por ejemplo, no significa, según Zubiri, conocer lo que estrictamente el sonido es (cf. HD 273).

no encuentra» (HD 273). Ciertamente «se busca a Dios, porque Dios, aunque incógnito, es algo en que el agnóstico vive como palpando su nuda realidad» (HD 273-274). Es que el agnóstico, como todo ser humano, también «palpa». Se trata de un tanteo pero «sin encuentro preciso». Desde esta perspectiva, por tanto, el agnosticismo es «*frustración* de búsqueda intelectiva». Pues bien, es en esta frustración en donde en opinión de Zubiri «cobran su figura la incognoscibilidad y la ignorancia de Dios». Es en ella donde precisamente acontece la «suspensión de fe» (HD 274).

Pues bien, ya sea como ignorancia, incognoscibilidad o frustración, en el agnosticismo se pone de manifiesto un estricto proceso intelectivo (cf. HD 274).

3) Lo fundamental en este primer hecho expuesto radica en que, tanto desde el punto de vista de la fe intelectivamente «insuficiente» como desde la perspectiva del agnosticismo, cobra luz un aspecto esencial. En efecto, a la voluntad de fundamentalidad compete de modo constitutivo un proceso intelectivo. En este primer hecho se pone de manifiesto que la voluntad de fundamentalidad es esencialmente *voluntad de buscar*. En ella se unifican intelección y opción. «La misma suspensión de fe del agnóstico es un modo positivo de opción». Por tanto, la voluntad de fundamentalidad también «se *despliega* en búsqueda intelectiva y en opción» (HD 274)[61].

Sin embargo, la voluntad de buscar a Dios no es característica de todo hombre. Esto mismo lleva a Zubiri a centrarse en el análisis del momento *optativo* de la voluntad de fundamentalidad. En él se inscriben los dos siguientes hechos por considerar (cf. HD 274).

6.2 *Despreocupación e indiferencia y voluntad de vivir*

Es un hecho innegable que muchas personas viven «despreocupadas» del problema de Dios. Recordemos que el hombre puede ir «hacia» la realidad de Dios optando entre Dios como realidad-objeto y Dios como realidad-fundamento. Pero es también un hecho evidente que muchas personas se «desentienden de toda opción». Se trataría de personas que ni están inscritas en un «proceso intelectivo hacia Dios ni llevan a cabo una opción respecto de Él». Los dos momentos esenciales de la voluntad de fundamentalidad. En consecuencia, «estas vidas desentendidas del

[61] Antes de esta afirmación, Zubiri ha dicho que la voluntad de fundamentalidad no solamente es «aquello en que el conocimiento y la fe están *radicados*» (HD 274).

problema de su fundamento, son *eo ipso* vidas sin voluntad de fundamentalidad». No se trata sin más de «frivolidad» sino de una actitud humana seria[62]. Justo al asumirla con seriedad es cuando nos revela su propio carácter. ¿Qué significa la actitud de «desentenderse»? (HD 275).

En primer lugar, decíamos que el hombre en su proceso intelectivo se encuentra con el ámbito de la fundamentalidad. Llega un momento en que la inteligencia examina la naturaleza de ese ámbito y descubre la *diferencia* entre realidad-objeto y realidad-fundamento. Es cuando la inteligencia «demuestra que ese ámbito es real por una realidad-fundamento» (HD 276).

Sin embargo, Zubiri dice que aunque la inteligencia no llegase a descubrir ese ámbito de la fundamentalidad, siempre hay proceso intelectivo por estar lanzada «hacia» la fundamentalidad (HD 276). Sólo que en este caso el proceso intelectivo consiste en intelección *in-diferente*. El proceso intelectivo conduce a la actitud de *in-diferencia*. El que se desentiende es indiferente a la intelección de Dios como realidad-objeto y Dios como realidad-fundamento. El indiferente, en efecto, «suspende la conclusión intelectiva»[63]. No se hace cuestión de Dios. La actitud del indiferente se pone de manifiesto en la expresión: «que Dios sea lo que fuere» (HD 277)[64].

Precisamente en la expresión «sea lo que fuere» es donde Zubiri encuentra lo fundamental de la «suspensión» del proceso intelectivo. Es una rigurosa intelección. En efecto, es una «estricta intelección de lo que es la fundamentalidad como ámbito momentual de la realidad: sería algo *realmente* indiferente». En este contexto Zubiri corrige y precisa que el rasgo esencial del indiferente no radica en que éste «admita que Dios es un Dios ocioso, sino que es más bien la ociosidad de ocuparse de Dios», «sea lo que fuere», es decir, «sea un Dios ocioso o no lo sea». El ámbito de la fundamentalidad es inteligido efectivamente como un «sea lo que fuere». Pero como ese ámbito es un momento de la realidad, el «ser» de lo «que fuere» implica siempre, según Zubiri, «la realidad indiferenciada de Dios: es la intelección indiferenciada de un momento de su fundamentalidad» (HD 277).

---

[62] Más adelante Zubiri clarifica que «frivolidad es falta de seriedad» (HD 279).

[63] Recordemos que el agnóstico «suspende» la misma fe (HD 277).

[64] Nótese la diferencia con lo que expresa el agnóstico: «no sé si existe» (HD 272). Sobre el tema de la indiferencia véase también J. MARTÍN VELASCO, «Indiferencia religiosa», 707-710; A. CHARRON, «Causas de la indiferencia religiosa», 710-720.

Por tanto, el que se desentiende de Dios tiene una estricta intelección en virtud de la cual intelige a Dios pero como «sea lo que fuere». La indiferencia es un modo de proceso intelectivo pero sin demostración (HD 278).

En segundo lugar, hay que añadir que la in-diferencia intelectiva es a la vez, en el ámbito de la opción, *des-preocupación*. Esto no significa que se viva sin opción respecto de Dios[65]. Despreocupación no significa falta de opción. La persona despreocupada «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». La despreocupación es la estricta y rigurosa opción por «no ocuparse de aquello que "está ahí" indiferentemente». Lo cual significa que «se opta por la indiferencia: es el momento del "des"» (HD 278).

Ambos aspectos están íntimamente unidos. La persona desentendida «se ocupa despreocupadamente de lo que intelige como indiferente». El desentendido de Dios tiene, pues, proceso intelectivo y opción. «El ámbito de la fundamentalidad es inteligido como in-diferente, y el hombre se apropia optativamente la posibilidad de vivir en indiferencia fundamental: es la despreocupación» (HD 278). Por tanto, a la «*in*-diferencia intelectiva, corresponde la *des*-preocupación optativa: la vida "des" es la vida en "in"» (HD 279).

Indiferencia y des-preocupación son momentos de una sola actitud «respecto de la fundamentalidad de la vida». Por tanto, desentenderse del problema de Dios muestra «una voluntad de fundamentalidad». En su aparente negatividad esta actitud nos pone de manifiesto algo esencial de la voluntad de fundamentalidad. En efecto, como la versión «hacia» la fundamentalidad es algo inevitable, el desentenderse de esa fundamentalidad «es un positivo modo de vivir» (HD 279).

Como modo de vivir esta actitud tiene dos aspectos. El primero consiste en que el desentendido de la fundamentalidad de la vida vive «abandonado» «a lo que fuere». En otras palabras, «se vive en una indiferencia fundamental». A este modo de vivir Zubiri lo llama: «dejarse vivir»[66]. Esto es, «dejarse fundamentar». Esto no es frivolidad. La persona que se desentiende de Dios «vive seriamente desde su fundamento».

---

[65] En efecto, Zubiri aclara que «así como la indiferencia no es carencia de proceso intelectivo, así tampoco la despreocupación es ausencia de opción» (HD 278).

[66] Sobre esta expresión véase también cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 163-164.

La voluntad de dejarse vivir es, por tanto, voluntad de fundamentalidad. Es una especie de «entrega indiferente a la fundamentalidad de la vida». Es una fe «indiferente y despreocupada» (HD 279).

En el segundo aspecto Zubiri precisa un poco más notando que ciertamente se trata de un dejarse vivir, pero de un «dejarse» «sólo respecto de su fundamento». Añade que «en sí misma esta actitud es una resuelta *voluntad de vivir*»[67]. Es decir, la persona despreocupada «vive dejándose vivir porque por encima de su indiferencia fundamental lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir». En efecto, «su desentenderse del problema de Dios es una actitud tomada en aras de la vida». Esta persona «opta por des-preocuparse de un Dios que intelige como indiferente, precisamente por su voluntad de vivir: quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea un impedimento para la vida» (HD 280).

Pues bien, tanto el aspecto del «dejarse vivir» como el aspecto de «la voluntad de vivir», unitariamente considerados, definen lo que Zubiri llama la *penultimidad* de la vida. La persona que se desentiende de la realidad de Dios vive «en la superficie de sí mismo». Es efectivamente vida «penúltima». Lo cual muestra su propia limitación: la «indiferencia». Pero también muestra que la voluntad de fundamentalidad es algo concreto, es «voluntad de vivir». Con todo, hay en estas actitudes proceso intelectivo y opción. Ellos son «despliegue fundamental de la voluntad de vivir» (HD 280).

Pero no todo ser humano tiene voluntad de vivir ya que hay muchos hombres para quienes su voluntad de vivir más bien «reposa sobre sí misma» (HD 280).

6.3 *Ateísmo y voluntad de ser*[68]

En el ateísmo se trata de un tercer grupo de personas cuyo número va creciendo. Éstas ni tan siquiera se despreocupan de la cuestión de Dios porque para ellas Dios no significa problema alguno. Ciertamente es una vida que tiene sus propios problemas, pero se reducen a ser problemas

---

[67] Puede verse además A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 163-164.

[68] Cf. EPD en NHD 448-453; A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, 227-228. Una descripción del ateísmo puede verse en M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, 545-577; I. ELLACURÍA, «Existencialismo ateo», 191-212; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 19-29; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, 283-303.

«intra-vitales». Desde una perspectiva global, sin embargo, esta forma de vida no plantea ningún problema; la vida para estas personas «es lo que es y nada más». Es efectivamente «la vida que reposa sobre sí misma». Es la vida «atea». En opinión de Zubiri, no se trata de un ateísmo que fuera «contra» Dios, esto no es lo fundamental del ateísmo[69]. El ateísmo tampoco es despreocupación o agnosticismo. El ateísmo se trata propiamente de «la vida vivida en y por sí misma "y nada más": es *vida a-tea*». La apelación a otra realidad fundante que no fuera la vida pertenece al no-ateo. Y por eso se piensa que el ateísmo sería la actitud radical, «lo demás» es opcional. Por eso la creencia, el agnosticismo y la despreocupación tienen que justificarse. El ateísmo no. Ahora bien, ¿es verdad que esto es así? (HD 281) Veamos cómo responde nuestro autor.

En primer lugar, «qué se entiende con precisión cuando se dice que la vida tomada en y por sí misma no es un problema» (HD 281-282). Decíamos que se trata de la vida tomada en su totalidad. Este es el problema. Y la vida tomada en tal sentido, según Zubiri, «es la vida en cuanto es la constitución y construcción» del ser del hombre. La persona está «en la realidad». Las cosas reales configuran la vida del hombre y esta vida es la construcción de su ser. Por tanto, las cosas reales configuran el ser de la realidad del hombre precisamente por su «carácter de realidad». Este carácter de realidad es el poder de lo real que constituye «la fundamentalidad de mi vida». Por tanto, afirmar que se considera la vida en su globalidad consiste fundamentalmente «en decir que se toma la vida personal en religación». Este poder de lo real es interno a las cosas reales y es «enigmático». He aquí el problema. Y lo es para todo ser humano. Es un problema intrínseco a todo hombre el cual existe antes que se formule como problema. Precisamente por eso, el hombre está ineludiblemente lanzado a inteligir en qué consiste aquel poder. Es el origen de un proceso intelectivo (HD 282).

En el caso que aquí nos ocupa, se puede afirmar que el ateísmo consiste propiamente en que intelige «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». Es, en efecto, la «vida en y por sí misma» y, además, «la vida reposando sobre la pura facticidad del poder de la real». De esto Zubiri nota dos cosas. Lo primero es que con ello resulta evidente que hay en el ateo proceso intelectivo sobre la

---

[69] Zubiri sostiene que «es cada día mayor el número de aquéllos cuyo ateísmo no va contra nada ni contra nadie» (HD 281).

«totalidad de la vida» y, por lo tanto, la vida para él es tan «problemática» como lo es para todo ser humano. Lo que sucede es que el ateo, quizás sin darse cuenta, soluciona este problema por la «vía de la pura facticidad» (HD 283).

Lo segundo que Zubiri nota es que «resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa [...] que la facticidad del poder de lo real es una interpretación». Y por lo mismo es necesario «dar razones». El teísta tiene que dar razones de su admisión de la realidad de Dios. Pero el ateo también tiene que dar razones de por qué concibe el poder de lo real como «pura facticidad»[70]. El ateísmo no es la actitud primaria del hombre sobre la cual tendría que justificarse la actitud del teísta[71]. Esto porque, como afirma Zubiri, «la facticidad del poder de lo real no es un puro *factum* sino una intelección, y como toda intelección está necesitada de fundamento» (HD 283). Tal fundamento tiene que lograrse por la intelección. Por tanto, el ateísmo consiste en entender «la fundamentalidad de la vida como pura facticidad» (HD 284).

En segundo lugar, el ateo también realiza una opción. En efecto, apropiarse voluntariamente la facticidad del poder de lo real es optar por la *autosuficiencia* de la vida[72]. Autosuficiencia en el sentido preciso de «una vida que es lo que es y como es y nada más». La autosuficiencia de la vida, por tanto, «es la opción por la facticidad del poder de lo real». Por ser opción «es entrega personal a la facticidad, es fe en la facticidad». El ateísmo es precisamente «la fe del ateo». El ateo se entrega propiamente, dice Zubiri, «a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera». Por tanto, el ateo lleva a cabo una opción (HD 284).

En consecuencia, también en el ateísmo hay intelección y opción, momentos esenciales de la voluntad de fundamentalidad. Aquí también se pone en marcha la voluntad de fundamentalidad que efectivamente se *despliega* en una intelección y una opción muy precisas (HD 284).

En tercer lugar, Zubiri afirma que la voluntad de fundamentalidad del ateo pone de manifiesto un carácter esencial de toda voluntad de fundamentalidad. En efecto, la facticidad autosuficiente consiste, ante todo, en que el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que recae sobre el ser

---

[70] Puede verse también J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 137, 304.

[71] Efectivamente, ambas actitudes son formas de concluir «el proceso intelectivo respecto del problema del poder de lo real» (HD 283).

[72] Aquí se entiende la autosuficiencia como «algo que se basta a sí mismo en su línea» (HD 284).

del hombre como modo de ser absoluto a su modo. También consiste en que el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que concierne al ser del hombre como algo «cobrado», «relativo». Ambos aspectos en su unidad constituyen para Zubiri la voluntad de fundamentalidad del ateo como una «voluntad de ser relativamente absoluto». El ateísmo «es la interpretación del ser relativamente absoluto como facticidad autosuficiente» (HD 285).

Por tanto, el ateísmo pone de manifiesto que la voluntad de fundamentalidad es «voluntad de ser relativamente absoluto». En efecto, para «quererse como facticidad autosuficiente, hay que empezar por quererse como ser relativamente absoluto». La voluntad de fundamentalidad es, en definitiva, *voluntad de ser* (HD 286).

Expuestos el agnosticismo y la voluntad de buscar, la despreocupación e indiferencia y la voluntad de vivir, y el ateísmo y la voluntad de ser, veamos finalmente si estos tres hechos tienen alguna unidad.

6.4 *Voluntad de ser viviendo en búsqueda*

En primer lugar, decíamos que la voluntad de fundamentalidad es intrínseca a la persona humana y que se despliega en intelección y opción. En este contexto hemos considerado que tanto el agnosticismo, como la despreocupación y el ateísmo consisten en ser «proceso intelectivo y opción respecto del fundamento». Por consiguiente, los tres hechos examinados poseen «verdadera» voluntad de fundamentalidad (HD 287).

En este examen también se revelaba que la voluntad de fundamentalidad es *principio originario* de la constitución del ser del hombre. La voluntad de fundamentalidad como «principio de actitud» se mostró en tres casos diversos: en el caso del agnosticismo es *voluntad de buscar*, en el caso del desentendido es *voluntad de vivir*, y en el caso del ateo es *voluntad de ser*. Por tanto, la voluntad de fundamentalidad es «voluntad de ser, de vivir, y de buscar» (HD 287).

En segundo lugar, en este momento de su exposición Zubiri se pregunta: «¿En qué consiste la unidad principial de estos tres momentos y por tanto la versión hacia la realidad de Dios?» (HD 287).

Ante todo, recordemos que el hombre es una realidad sustantiva viviente y personal. Esta realidad sustantiva tiene ser. Vivir consiste en la constitución de su ser de lo sustantivo. El ser del hombre es «un ser personal relativamente absoluto». El ser personal del hombre al estar *con* las cosas aquello *en* que está es *en* «la» realidad (HD 288). La realidad domina en él con un poder y le determina su ser. Estar forzosamente domi-

nados por este poder es justo la religación. «Y "la" realidad presente a mí en este poder religante constituye la fundamentalidad de mi ser personal» (HD 289).

Cuando me hago cargo de la realidad se me abren diversas posibilidades de respuesta. Al responder tengo que apropiarme unas posibilidades entre otras, es la volición. Lo que la voluntad quiere es mi ser relativamente absoluto (cf. HD 289). Y mi ser relativamente absoluto me lleva, en definitiva, «a querer mi ser en verdad real». En efecto, toda voluntad según Zubiri «arranca de, se nutre con y aboca en mi verdad real». La voluntad de ser, pues, es voluntad de verdad. Por tanto, «mi ser relativamente absoluto envuelve en su entidad misma mi propia verdad real». En consecuencia, la voluntad de verdad real «es voluntad de ser relativamente absoluto viviendo desde la realidad y fundado en ella. Es radical y unitariamente voluntad de ser y de vivir» (HD 290).

El ser del hombre es determinado por la presencia de la realidad como fundamento de su vida. Esta presencia es justo lo que constituye la realidad-fundamento. Su intelección significa la posibilidad de vivir fundadamente por la opción. Y apropiarse esta realidad significa entregarse. «Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mí mismo». Volición, pues, es entrega (HD 290).

Lo que sucede es que el poder de lo real que me determina religadamente está en las cosas reales sin identificarse con ninguna de ellas. Es «la» realidad como enigma (HD 290). Por eso, el hombre está en la realidad de un modo problemático. En las cosas reales el hombre ha de tratar de estar en «la» realidad, por tanto, «ha de buscar en cada cosa la realidad en que estar». De ahí que según Zubiri «la voluntad de ser relativamente absoluto viviendo, sea forzosamente voluntad de buscar». Voluntad de buscar el fundamento que me abre las posibilidades de optar para «ser viviendo». El hombre tiene que buscar ese fundamento, y por tanto, dice Zubiri, la voluntad de verdad real es «voluntad de fundamentalidad». La voluntad de fundamentalidad no sólo es «voluntad de ser y de vivir sino también de buscar». Dicho en forma de síntesis, es *voluntad de ser viviendo en búsqueda* (HD 291)[73].

De esta manera quedan conceptuados estos tres momentos que son los que unitariamente constituyen, en opinión de Zubiri, la esencia de la voluntad de fundamentalidad (cf. HD 292).

---

[73] Las cursivas son nuestras.

En tercer lugar, la voluntad de fundamentalidad significa también entregarse a lo que la inteligencia haya logrado inteligir como fundamento. La voluntad de fundamentalidad «es radicalmente una voluntad que desde la raíz última de mi realidad, se despliega en ser viviendo y buscando una entrega, todo lo deficiente que se quiera, pero verdadera entrega». Es efectivamente una voluntad de «asentar vital y firmemente mi ser en el poder de lo real» que transciende las cosas y mi persona. Es precisamente la transcendencia del hombre. Por eso, entregarse al fundamento de la persona significa, sobre todo, entregarse a su propia «transcendencia» (HD 292). De modo recíproco, «entregarse a la transcendencia de la persona es entregarse en la persona misma a su intrínseco y formal fundamento» (HD 292-293).

Esta entrega es justo la opción radical de la voluntad de fundamentalidad, la cual tiene dos momentos. El primero es la puesta en marcha de la intelección hacia el fundamento al que el hombre está lanzado. Por su proceso intelectivo la inteligencia puede llegar a distintos resultados: teísmo, agnosticismo, indiferencia, o a la pura facticidad. Es competencia de la inteligencia decidirlo. Y lo decide justificando intelectivamente su opción. Toda persona está obligada a dar razón de su opción (HD 293).

El segundo momento de la opción consiste en que según sea el resultado del proceso intelectivo al cual se ha llegado, «la opción será la autosuficiencia de la facticidad, la despreocupación ante lo indiferente, o la entrega a la realidad personal de Dios»[74]. Lo fundamental en todo esto radica en que se trata de una opción «físicamente necesaria», y por lo mismo, es una opción que siempre está presente en el hombre. Y esto por dos razones. Ante todo, por su carácter de realidad-fundamento y, además, porque en la voluntad de fundamentalidad se trata de un «querer» en el que la persona se juega su propio ser relativamente absoluto. El teísmo, el agnosticismo, la despreocupación o el ateísmo son, efectivamente, «modos» en los que se expresa la voluntad de fundamentalidad. La voluntad de fundamentalidad es, por tanto, el *principio originario* de la vida personal del hombre en cuanto constitución de su ser. Esta actitud es, en definitiva, la que se «despliega en intelección y opción» (HD 294).

Hemos expuesto en esta sección el agnosticismo, la indiferencia y el ateísmo. Tales hechos encuentran su raíz y unidad en la voluntad de fundamentalidad. Son modos de justificar la entrega, todo lo limitado que se

---

[74] Naturalmente, no hay que olvidar la suspensión de la fe por parte del agnóstico que busca pero no logra un conocimiento pleno de Dios (cf. HD 272).

quiera, pero al fin y al cabo, modos de entrega. Sea como suspensión de la fe, como entrega indiferente o como entrega a la pura facticidad. Ciertamente la entrega radical se juega en la entrega personal a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera. Es la fe en Dios (cf. HD 295). Ahora bien, por tratarse de entrega personal, la fe implica a la persona entera que se entrega. Por tanto, la fe tiene además una dimensión muy concreta que es necesario explicar (cf. HD 296).

7. La concreción de la fe

Veamos el significado de la concreción de la fe y sus escollos, y el problema de la fe como mía.

7.1 *El significado de la concreción de la fe y sus escollos*

En primer lugar, decíamos que la fe es entrega y la entrega es apropiación de una posibilidad entre otras. Es la esencia de la volición y toda volición tiene dos aspectos. El primero es aquel en virtud del cual la persona se apropia una posibilidad y ésta le determina su persona. El segundo consiste en que, al apropiarse una posibilidad, lo que hace el hombre es entregar su persona a ser de una manera muy concreta. Siendo aspectos distintos tienen su unidad: «volición es entrega y lo es por ser apropiación optativa» (HD 296).

Tratándose de la fe en Dios, el hombre se entrega para poder ser «fundadamente» en Dios. Desde este aspecto es la persona misma la que «determina la realización de la posibilidad». Y por eso, la volición no es un acto cualquiera de la persona humana sino que es *el* «acto mismo de realizarse» en cuanto tal. Querer algo una persona significa al mismo tiempo entregarse a la realización de su misma persona. Ambos momentos lo son de un mismo acto. En efecto, «toda apropiación es entrega y toda entrega es apropiación» (HD 297).

La volición es apropiación personal de una posibilidad y al mismo tiempo es entrega de la persona a su realización. Ambos aspectos están estrictamente unidos. En la realidad de la persona se unifican realmente la apropiación y la entrega (cf. HD 297). Por tanto, Zubiri afirma que en la entrega es «la realidad ya personal en suidad la que se entrega en apropiación optativa» (HD 297-298). Es evidente entonces que se trata de la entrega de la persona entera, «con todos los caracteres que ya posee». Justo por ello la entrega humana es un acto «concreto» (HD 298).

En segundo lugar, «concreto» significa en este contexto que en el acto de entrega va envuelta la realidad misma de la persona en cuanto «suya,

según todo lo que ella ya es y ha llegado a ser». La fe en Dios es efectivamente «mi entrega a su realidad personal» en cuanto verdadera. Por tanto, concreción es entrega de la «suidad» entera, es entrega concreta. Ya hemos analizado el significado formal de la fe en cuanto tal, pero esto dejaba en pie la cuestión de su concreción. Pues bien, por «concreción» de la fe Zubiri entiende aquí todos aquellos «modos, matices o cualidades [...] según los cuales la fe no es sólo "la" fe sino "mi" fe». No se trata de una concreción de carácter práctico «como si las diferencias en cuestión fueran matices de cómo las personas "funcionan", por así decirlo, en su fe». Se trata más bien de algo *constitutivo* del que cree (HD 298).

En efecto, la concreción de la fe no es algo extrínseco del que cree sino que concierne a la propia «estructura» de la fe. Esto porque se trata de la entrega de la persona en su totalidad. Por tanto, los modos de ser persona son fundamentalmente un momento *intrínseco* de la constitución de la fe: son su «positiva» e «intrínseca» concreción. En opinión de Zubiri «la fe es un acto de voluntad de fundamentalidad». La voluntad de fundamentalidad «es vivida por cada persona de una manera propia». En efecto, «cada persona se entrega al acontecer de su propia fundamentalidad a su modo». En esto consiste propiamente la concreción de la fe[75]. En otros términos, «hay muchos modos personales de una misma fe» (HD 299).

En tercer lugar, este problema se mueve entre dos obstáculos que han dañado a la «conceptuación de la fe». El primero consiste en considerar la fe como algo que «reposa sobre sí misma y que, por tanto, no hace sino aplicarse externamente a las situaciones concretas de la persona» (HD 299). «Los ingredientes de esta concreción no harían sino ser la vivencia de algo previo, de la fe misma» (HD 299-300). Es justo el «extrinsecismo de la fe». El segundo obstáculo consiste en quedarse anclado en las «estructuras mentales» de la persona. Según este punto de vista, la fe sería un «impulso ciego, o a lo sumo una actitud subjetiva que emerge de

---

[75] Ciertamente, advierte Zubiri, «la fe es siempre "la" misma, pero nunca es "lo" mismo: "mi" fe no es "tu" fe, no en cuanto fe sino porque en un caso es mía y en el otro tuya. La unidad de la fe no es algo que *se concretiza* en distintas personas, sino que es el sentido idéntico de personas *radicalmente concretas*. Ser "mía" es un momento formalmente constitutivo de la fe en Dios [...] el problema no está en cómo una misma fe es vivida por distintas personas, sino en qué medida y hasta qué punto distintas personas tienen una misma fe [...] Esta es la concreción radical de la fe [...] una concreción de la fe *desde la fe misma*» (HD 299).

las estructuras psíquicas» (HD 300)[76].

Desde la perspectiva zubiriana, en cambio, y superando esos dos obstáculos, la fe más bien «emerge de unas estructuras personales y tiene sentido y alcance de verdad en esas mismas estructuras y desde ellas». En esta profunda unidad interna se pone de relieve precisamente el problema radical de «la concreción de la fe: es el problema de la fe como mía» (HD 300)[77].

7.2 *El problema de la fe como mía*

En primer lugar, la fe es concretamente mía por tres dimensiones esenciales. Ante todo, es concretamente mía «por razón de los caracteres propios de la persona que se entrega». En efecto, quien se entrega no es «la» persona en general sino «esta» persona particular y concreta[78]. Quien cree no es «el» hombre sin más sino «este» hombre específico. La fe es concretamente mía también por las «distintas modalidades que reviste la entrega». Finalmente, la fe es concretamente mía sobre todo por el modo como se concibe en la fe a Dios como fundamento de mi ser. Ese modo depende fundamentalmente de la forma concreta en virtud de la cual «estoy vertido a Dios». Y, efectivamente, «estoy vertido a Dios desde mi concreta realidad personal, porque la fe es la entrega de *mi* persona» (HD 300).

En segundo lugar, la fe es mía por tres razones. La fe es mía, ante todo, por razón de mi «persona». Cada persona lo es *a su modo*. «Y si la realidad de ser persona es una siempre, el modo distinto de ser persona es el modo distinto como soy uno». Es mi personeidad la que configura la personalidad. Es esta unidad sustantiva de personeidad y personalidad la que se entrega y constituye el acto de fe (HD 301). En este aspecto personal de la fe hay que tener en cuenta también la dimensión social e histórica de la persona y, por tanto, de la fe (cf. HD 302)[79].

---

[76] Además del *extrinsecismo* subrayado por Zubiri, Queiruga llama al segundo obstáculo «puro *inmanentismo*», A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 165.

[77] Un conocedor de Zubiri dice que «sólo la articulación intrínseca entre las estructuras personales y la verdad objetiva que en ellas y desde ellas se alcanza, consigue la síntesis. Tal es el problema de la concreción: la fe como *verdadera* y como *mía*», A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 165.

[78] Esto que es esencial a la fe, «no es algo privativo de la fe en Dios; pero adquiere su máxima expresión tratándose de esta fe en Dios» (HD 300).

[79] En la fe de la persona la dimensión social e histórica de la fe son constitutivas a la fe misma (cf. HD 302).

La fe también es mía por razón del «modo» personal de entrega. Este modo varía según sea el tipo de persona. Hay unas personas que son prontas y otras que son tardas en entregarse. Otras son precipitadas en la entrega. Algunos tienen una fe ilustrada. Otros una fe fuerte, y hay quienes tienen una fe débil. En estos «distintos modos» de fe «acontece» mi fe a Dios (HD 303).

Finalmente, la fe es concreta por razón del «término» de su fe, es decir, por que cada persona tiene *su idea* propia de Dios[80]. Aquí se trata, sobre todo, de tener una idea o concepción personal de Dios pero referida «a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí». Ciertamente, en su definición, Dios «puede ser para todos igual, pero no es para todos igual la fe vivida». Por eso, hay quien concibe a Dios como misericordioso, caritativo, ente supremo, etc. En tal sentido, cada persona tiene «su Dios» (HD 303). Esto no significa un relativismo sino más bien lo que Zubiri llama un «aspectualismo». Es decir, «veo la realidad-fundamento de Dios con aspectos distintos» (HD 304).

He aquí el significado de la concreción de la fe y el problema de la fe como mía.

8. Conclusión

Dios es una realidad constitutivamente accesible por su presencia interpersonal y por su manifestación de realidad absolutamente verdadera en el hombre. La accesibilidad de Dios es ya un acceso inicial del hombre a Dios. El hombre accede a Dios en sus actos en virtud de los cuales aprehende a Dios presente y transcendente en las cosas.

El hombre accede plenamente a Dios por el acto de la *entrega*. Una entrega que es respuesta personal del hombre a la donación inicial de Dios, y que además es acatamiento, súplica y refugio. La donación divina y la entrega humana ponen de relieve la unidad intrínseca entre el hombre y Dios.

El acceso primario y fundamental del hombre a Dios se da precisamente por la entrega radical de la *fe*. La fe es un acto de entrega a una realidad personal que es verdadera. Esta verdad real personal se actualiza en la inteligencia como manifestación, fidelidad y efectividad. El hombre responde a ella en su fe como acatamiento, súplica y refugio. Fe es, en

---

[80] Esto no se refiere a que uno sea por ejemplo, politeísta y otro sea monoteísta porque dentro de una misma religión pueden tenerse distintas ideas sobre Dios. «Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios» (HD 303).

definitiva, la adhesión personal, firme y opcional del ser humano a una realidad personal en cuanto verdadera, en nuestro caso Dios.

Conocer a Dios no es lo mismo que entregársele con fe. Dios es aprehendido intelectivamente como fundamento del ser relativamente absoluto. Esta realidad fundamento revela a Dios como *realidad-fundamento*. De ahí la actitud de conocimiento y entrega a Dios. Es la realidad-fundamento la que pone de manifiesto la diferencia entre inteligencia y fe. Pero es el conocimiento intelectivo de Dios el que abre el ámbito que hace posible la fe. Esta unidad de inteligencia y fe es posibilidad de la fe.

Las posibilidades se actualizan por apropiación y la fe es esencialmente apropiación que posibilita la realización del ser humano. La apropiación es forzosidad y opción. La opción es voluntad de ser y la voluntad de ser es propiamente voluntad de verdad real. Al entregarse el hombre a la verdad real acontece la realidad y se realiza su ser. Entonces, la voluntad de verdad real es *voluntad de fundamentalidad* porque la realidad está en el ser humano como realidad-fundamento. Dejarse fundamentar es una opción radicalmente libre del hombre. La voluntad de verdad real es voluntad de fundamentalidad y sólo así el Yo puede ser su ser en verdad y vivir fundamentalmente. Es la voluntad de verdad como voluntad de fundamentalidad la que nos muestra precisamente la unidad entre intelección y fe. Dejarse fundamentar es una actitud de entrega.

La voluntad de fundamentalidad como actitud tiene, además, el momento de conocer y el momento de entregarse a Dios. Es motor del proceso intelectivo y es entrega al fundamento descubierto por la razón. Así aparece la posibilidad de la unidad de conocimiento y fe en Dios. Esta unidad es justo la voluntad de fundamentalidad como actitud. Por tanto, el conocimiento y la fe como actitudes humanas están radicados en la voluntad de fundamentalidad que nos ha mostrado la unidad de conocimiento intelectivo y de fe en Dios. La voluntad de fundamentalidad pone de relieve también que es, con todas sus limitaciones, voluntad de ser viviendo en búsqueda.

La entrega es un acto concreto de la realidad humana en su totalidad. Es la experiencia personal e intrínseca de la fe. Es concreta porque es «mi» fe, «mi» creencia, «mi» entrega a Dios. En esta concreción personal no hay que olvidar la dimensión social e histórica de la persona y, por tanto, de la fe.

En conclusión, la accesibilidad de Dios y el acceso del hombre a Dios tienen una íntima relación. La accesibilidad de Dios posibilita incoadamente y como donación la entrega, y en el acto humano de la entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera se da el acceso radical y

explícito del hombre a Dios que consiste precisamente en la fe[81]. Pero con todo lo que hasta el momento hemos expuesto en los capítulos anteriores, tan sólo hemos considerado algunos aspectos filosóficos de la fe. Es necesario dar un paso más e ir en búsqueda de la dimensión religiosa de la fe. Es la pretensión de la segunda parte de nuestro trabajo.

[81] Se trata efectivamente de dos aspectos «coesenciales» (cf. HD 116, 178, 194).

APÉNDICE I

El hombre «y» Dios[1]

Después de haber clarificado en los capítulos anteriores el significado de la realidad humana y de la realidad divina en forma separada, vamos a exponer a continuación esa singular unidad que se da entre Dios y el hombre. Se trata de averiguar el significado que tiene esta «y» que es la que precisamente expresa la unidad entre Dios y el hombre (cf. HD 307).

Para explicar tal unidad, no hay que olvidar que Dios está presente en el hombre, le está fundamentando en su religación. El poder de lo real es algo que ciertamente se experimenta en la religación. Por tanto, Dios y el hombre «van incursos en esta experiencia de lo real». Ahí es donde se abre la posibilidad de la experiencia de Dios. Según convicción de Zubiri el hombre «es experiencia de Dios» (HD 309)[2]. En esta afirmación se pone de relieve la radical unidad entre Dios y el hombre. Ahí es donde justamente está el momento de la «y» (HD 310).

Vamos a analizar esta unidad partiendo de Dios como donación al hombre y, además, partiendo del hombre como experiencia de Dios. Sólo después se explicará su radical unidad (cf. HD 310).

1. La donación de Dios al hombre

Ante todo, recordemos que Dios es una realidad absolutamente absoluta cuya fundamentalidad en el hombre consiste es ser realidad-fundamento y en serlo transcendentalmente (cf. HD 311). Dios trans-

---

[1] En este apéndice recogemos de HD la «Tercera Parte: El hombre, experiencia de Dios» (cf. HD 305-365).

[2] Una exposición de esta tesis puede verse en A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, 201-232.

ciende lo real fundándolo dinámicamente porque es un «dar-de-sí» lo otro de Él, «lo real». En la medida en que Dios está constituyendo «ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas» (HD 312), Dios está presente en ellas de una forma «continua, constante y constitutiva». Es en la presencia constitutiva en la que consiste la «fontanalidad de Dios». En efecto, «Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal» (HD 313).

La fontanalidad de Dios en la realidad humana es un dar de sí singular y radical que adquiere el carácter de «donación». Solamente cuando Dios se da a una persona hay una donación. En esto consiste la transcendencia de Dios en la persona. Propiamente el modo que tiene Dios de darse al hombre es donación *personal*. En consecuencia, esta donación personal tiene el carácter especial de ser donación de la verdad real de Dios (HD 315)[3]. Dios se dona al hombre como verdad real que es manifestación, firmeza y efectividad. De esta manera es como Dios está presente en la realidad humana. En virtud de la donación de la verdad real de Dios el hombre hace su ser relativamente absoluto (cf. HD 316).

Dios es la realidad absolutamente absoluta y el hombre es una realidad relativamente absoluta. De ahí que la donación de Dios a la persona incida propiamente sobre este aspecto común de la «absolutividad». En efecto, Dios «es absolutamente absoluto; en su donación el hombre se constituye como relativamente absoluto». Este aspecto es el que precisamente constituye el momento de «convergencia de Dios y el hombre» (HD 317).

Ahora bien, no olvidemos que la persona humana es un animal de realidades. «Y la animalidad constituye la versión de esta persona que es el hombre o, por mejor decir, esa versión está constituida por esto que llamamos experiencia». En consecuencia, puede afirmarse que «la donación de Dios como verdad real, es justamente donación experiencial» al hombre. Por tanto, Zubiri advierte que afirmar que «Dios es experiencia del hombre consiste pura y simplemente en decir que está dándose al hombre en un darse que es experiencia». Esta donación de Dios al hombre plantea tres cuestiones que es necesario clarificar (HD 317).

En primer lugar, aquí se parte de la concepción de la experiencia como «probación física de realidad»[4]. Sólo después de ello Zubiri afirma

---

[3] Verdad real es la actualidad de lo real en la inteligencia, y por eso lo real es verdadero (cf. HD 316).

[4] Sobre la importancia de este concepto en Zubiri véase IRA 223-228. También

que «en la donación de Dios como verdad real tenemos una auténtica experiencia», porque efectivamente en ella se va configurando la realidad relativamente absoluta del hombre. En consecuencia, «la experiencia de Dios es una experiencia real» por parte de Dios porque «es real donación experiencial; es Dios real y efectivamente como persona experiencial». Es, en definitiva, Dios que realmente se dona como realidad absolutamente absoluta al hombre para que el hombre pueda ser persona (HD 318).

En segundo lugar, la donación de Dios puede tomar formas diversas. Dios se dona en forma universal a todos los seres humanos. Dios está dándose, además, por su presencia en el hombre por medio de la «gracia» (HD 319). Pero Dios se ha donado en una forma más íntima y absoluta en la encarnación del Verbo. Jesucristo es, en efecto, «la verdad de Dios en persona» (HD 320).

En tercer lugar, la donación de Dios al hombre no sólo se refiere a la dimensión individual de las personas sino también a la dimensión sociohistórica de éstas. En la historia Dios se dona de modo concreto. Esto se pone de relieve con claridad en la historia de las religiones. El Antiguo Testamento, por ejemplo, nos muestra como Dios funda el pueblo de Israel en un pacto. La iniciativa es de Dios (cf. HD 321). En opinión de Zubiri «el pacto es una iniciativa experiencial de la fidelidad de Dios con el pueblo a quien se le ofrece». Dios se dona al pueblo de Israel en forma de pacto, es decir, en forma de «experiencia histórica». No cabe duda que Dios también se ha donado históricamente en la persona de Cristo. Es Cristo quien funda y constituye históricamente el cristianismo (HD 322).

He aquí la unidad de Dios y el hombre desde el punto de vista de la donación de Dios al hombre. A continuación expondremos esta misma unidad desde la realidad humana.

2. El hombre como experiencia de Dios

Desde la perspectiva del hombre puede afirmarse que el ser humano «*es* experiencia de Dios» (HD 325). Expliquemos esta afirmación.

J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 433-436; J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 60-62; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, 274-275; M. RIAZA, «Sobre la experiencia en Zubiri», 291-293; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 262-265.

En primer lugar, esta experiencia consiste primaria y radicalmente «en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios». Construyendo su ser en la realidad de Dios como realidad que le fundamenta es como el hombre tiene experiencia de Dios (HD 326).

Nuestro autor precisa esta cuestión afirmando que «el animal de realidades es el momento de finitud, con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios». Acto seguido añade que esta finitud es propiamente «experiencial». Este carácter experiencial del hombre está inscrito en su animalidad. Por eso el ser humano es un modo «experiencial de ser Dios». El hombre hace su persona en la experiencia de la realidad absolutamente absoluta. En consecuencia, la experiencia de hacerse persona «es experiencia de lo absoluto», es «experiencia de Dios» (HD 327).

En segundo lugar, esta experiencia puede tener distintos modos[5]. El modo radical es la voluntad de verdad real. Ésta se plasma en un proceso intelectivo que al abrir el «ámbito de la fundamentalidad última» ofrece al hombre distintas posibilidades ser, y por tanto, de opción. La opción es la forma concreta de «ser libre». La experiencia que el hombre tiene de Dios es la experiencia de la libertad. La libertad tiene un primer sentido que consiste en ser «libertad de». Es libertad de determinadas coacciones, impulsos, etc. El hombre también es libre «para ser sí mismo». Es la «libertad para» (HD 329). Esto se refiere a la libertad para ser «una forma de realidad frente a toda otra realidad» (HD 330).

Especial interés pone Zubiri en la libertad «en»[6]. Este modo de concebir la libertad es más hondo y último que los dos anteriores, pues ellos afectan a los «modos de ejercitar la libertad». En este tercer sentido, en cambio, se subraya el hecho mismo de «ser libre». El hombre es libre «en» la realidad por ser una realidad que se pertenece a sí mismo y no a otra realidad. En este sentido la libertad puede identificarse con la persona, con *ser libre*. Aquí es donde está la «raíz» del ser relativamente absoluto. Es, por consiguiente, donde se encuentra «la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia de ser libre "en" la realidad». Por eso, en opinión del filósofo «ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente». «La experiencia de esta

---

[5] Sobre los «modos de experiencia» véase además IRA 242-257; J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 197-198. También M. RIAZA, «Sobre la experiencia en Zubiri», 293-294.

[6] Una breve exposición de la libertad «de», de la libertad «para» y de la libertad «en» la realidad puede verse en J. CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad*, 220-230.

libertad animalmente experienciada es justamente la experiencia de Dios» (HD 330).

El segundo modo es la experiencia de «Dios como gracia». El único interés de nuestro autor en esta cuestión es subrayar que todo hombre tiene esta presencia de Dios aunque muchas veces el hombre no lo sepa (HD 330). Pero Zubiri precisa esta idea afirmando que no se trata de mera presencia sino de la «proyección misma de la vida trinitaria *ad extra*»[7]. En ello consiste la «razón formal de la creación del hombre» (HD 331).

El tercer modo de experiencia se manifiesta en la vida misma de Cristo. Se trata sobre todo de la vida concreta y humana de Cristo vivida en la «experiencia de su propia filiación divina» (HD 331). Con una biografía humana que «le afectaba a su propia condición de Hijo de Dios» (HD 331-332)[8]. Una biografía que no le exime de tener que vivir las vicisitudes en las que se ve implicado lo humano. La idea de *kénosis* explicaría bien esta dimensión de Cristo[9]. De esta manera Cristo tenía experiencia de su propia filiación divina. Zubiri sostiene que «esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal» (HD 332).

En este contexto recordemos que todo hombre por estar religado al poder de lo real tiene experiencia de Dios. Ahora bien, Cristo no sólo estaba religado al poder de lo real sino que además, según afirma Zubiri, Cristo mismo fue la «religación subsistente»[10]. Precisamente por serlo Cristo fundó el cristianismo. Cristo es, pues, la «experiencia subsistente de Dios». Ciertamente esta experiencia no la tiene Cristo al margen de lo que es la experiencia de la vida concreta, sino que es «la manera de experienciar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste» (HD 333).

En resumen, en la experiencia de la libertad, de la gracia y de la filiación divina de Cristo se dan los modos de la experiencia de Dios (cf. HD 334).

En tercer lugar, además de la experiencia individual de la que ya hemos hablado, el hombre tiene una experiencia social e histórica de Dios (cf. HD 334).

---

[7] Véase también PTHC 217.

[8] Cf. PTHC 287-313.

[9] Sobre la *kénosis* de Cristo puede verse además el estudio de J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 301-302, 336-337, 352-353, 398,400.

[10] Para este punto véase también PTHC 306-308.

La experiencia social de Dios, precisamente por ser social, es multiforme y diversa. Tal experiencia es un atributo de *los hombres* en su realidad concreta. Por ejemplo, Zubiri dice que «el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad». Es una experiencia que el hombre hace de la fidelidad de Dios (HD 335). Esa experiencia también se pone de manifiesto, por ejemplo, en las diversas experiencias socio-religiosas que el pueblo de Israel tiene de Dios: como Dios de los padres, como Dios celoso, etc. Son distintas las formas sociales de la experiencia de Dios (cf. HD 335-337). Según clarifica Zubiri «el israelita se sentía verdaderamente israelita cuando era un fiel servidor de Jahvé (sic), fidelidad que tuvo muy distintos aspectos en las distintas épocas sociales de Israel» (HD 337).

El hombre también tiene una experiencia «histórica» de Dios. Aquí no se entiende la historia como mera cronología sino primariamente como experiencia, y como tal es «probación física de realidad» (HD 337-338).

La historia es experiencia de la realidad. La historia ha significado una experiencia de Dios. Pero al mismo tiempo «la experiencia de Dios ha configurado la historia». Desde esta perspectiva puede afirmarse que el monoteísmo es uno de los factores que han contribuido de modo significativo a la «universalidad actual de la historia». Tanto en Israel como en el Islam o en los pueblos cristianos, etc., puede apreciarse cómo en el transcurso de la historia, el politeísmo ha ido desvaneciéndose frente al monoteísmo. El hombre ha hecho en el transcurso de la historia la «experiencia monoteísta». Es un modo de experiencia propio de la historia del pueblo de Israel. Es la experiencia histórica que Israel tiene de Dios (HD 338).

Un Dios que al mostrarse, por ejemplo, como Dios de los padres, aparece en una forma concreta de «experiencia histórica». Esta forma, según subraya Zubiri, es la de *estar con ellos*. En efecto, Dios ha acompañado al pueblo de Israel en los distintos momentos de la historia de este pueblo[11]. Es más, incluso puede apreciarse una auténtica teología de la historia en la predicación inspirada del Antiguo Testamento[12]. Sería la expresión suprema de la experiencia histórica de Dios (HD 339).

Esta forma histórica de la presencia de Dios no es ajena a lo que se revela en el Nuevo Testamento. En efecto, Cristo «fundó el cristianismo

---

[11] Es algo que ampliaremos más adelante al exponer las etapas del monoteísmo.

[12] Es un punto que será ampliado en la segunda parte del trabajo.

haciendo cristianos, es decir, poniendo en marcha el movimiento del cristianismo en el curso de la historia» (HD 340).

Por tanto, puede afirmarse que en la interpretación personal de Zubiri la historia es una experiencia, es el «despliegue de una experiencia de Dios» (HD 341).

En cuarto lugar, hay otras actitudes ante la experiencia de Dios[13]. El agnóstico frustra su búsqueda de Dios. La persona despreocupada es indiferente ante la realidad de Dios. El ateo, aun enfrentándose a la ultimidad de lo real, no llega a la justificación racional de la existencia de Dios. Pero no hay que olvidar que lo primario y radical de todo hombre no es estar sin Dios sino «estar religado al poder de lo real» (HD 342). Todo hombre, en definitiva, está en Dios. Lo que pasa es que la presencia de Dios se la puede vivir explícitamente, pero también se la puede encubrir como en el caso del ateo. En este sentido «es una experiencia en cierto modo encubierta» (HD 343).

En resumen, Dios se dona al hombre y el hombre hace experiencia de Dios construyendo su persona en Él. Ahora bien, ¿en qué consiste esta unidad entre Dios «y» el hombre? (cf. HD 345.348).

3. La unidad de Dios «y» el hombre

En la exposición de la cuestión sobre la unidad entre Dios «y» el hombre, Zubiri se detiene en el análisis de cuatro ideas básicas (cf. HD 348-349).

En primer lugar, la unidad entre Dios «y» el hombre es una unidad real, metafísica. Respecto a esta cuestión merece la pena recordar que el hombre construye su ser relativamente absoluto en la donación de Dios, realidad absolutamente absoluta. En la donación de Dios el hombre tiene experiencia de Dios. La donación de Dios concierne a Dios en tanto que realidad, y al hombre en tanto que realidad. Por eso, se trata de una funcionalidad de lo real en tanto que real respecto del hombre que hace su ser con Dios. Esta funcionalidad es para el filósofo la esencia de la causalidad (cf. HD 349). Por tanto, la unidad que se da entre el hombre y Dios se refiere a una rigurosa «causalidad» (HD 350).

Pero como aquí estamos hablando de personas, Dios como persona absolutamente absoluta y el hombre como persona relativamente absolu-

[13] Se verá que son actitudes ya analizadas en nuestro capítulo anterior en relación con la voluntad e fundamentalidad. Aquí suponemos aquella exposición (cf. HD 266-286).

ta, entonces, propiamente entre el hombre y Dios hay una estricta «unidad de causalidad personal»[14]. En esta causalidad de carácter personal habría que ubicar, por ejemplo, «la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios» (HD 351).

En segundo lugar, ¿en qué consiste el *tipo* de unidad de causalidad personal entre Dios «y» el hombre? Ante todo, en esta causalidad personal se debe mantener la «distinción» entre Dios y el hombre. Pero tal distinción no es «separación» (HD 351)[15].

Desde la perspectiva de la idea de la causalidad personal vale la pena considerar que en su relación interpersonal, los seres humanos se encuentran «implicados» unos con otros. Se trata de una «estructura de implicación». Esto en opinión de Zubiri «es mucho más verdad tratándose de la persona divina». Ciertamente, Dios es Dios sin necesidad de que constituya y funde mi ser personal. Pero «yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome cota tal Yo». Entre Dios y el hombre, pues, hay distinción pero no separación (HD 352).

Ahora bien, el hecho distinto según el cual Yo «no» soy Dios tiene un determinado significado para Zubiri[16]. En efecto, afirma que este «no» es precisamente «uno de los momentos intrínsecos y formales de la constitución mía, de mi Yo, por Dios mismo». En otras palabras, «no ser Dios es una manera formal de estar en Dios». El hecho de *no* ser Dios es justamente la donación de la realidad de Dios «para que el hombre sea un Yo que no sea Dios; de modo que este "no" como momento del Yo es absolutamente positivo y activo». En efecto, «Dios hace que Yo sea persona sin ser Dios». Aquí se trata de una «implicación» de tipo original que solo se da entre personas. De modo especial se da entre Dios y el hombre (HD 353)[17].

Por lo tanto, entre Dios y el hombre hay distinción pero no es separación sino «implicación». El hombre está de alguna manera implicado en Dios y Dios está presente en el hombre. Pues bien, «ser-en-Dios y sin embargo no-ser-Dios siendo el "no" un momento positivo de estar en

---

[14] Puede verse también HD 201-204; IRA 238-239.

[15] Cf. A. DEL CAMPO, «Sobre la realidad creada», 737-739.

[16] En este contexto pueden verse también las reflexiones de K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 266-269.

[17] Zubiri advierte que «si no se mantiene el carácter formalmente activo del "no", se caería en una de las formas de panteísmo, o en una de las formas de extrinsecismo entre Dios y el hombre» (HD 353).

Dios» es justo un «tipo de implicación» al que Zubiri llama «tensión». Tensión es efectivamente la «implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad personal». En consecuencia, la unidad que se da entre Dios y el hombre es «tensión teologal». El tipo de causalidad personal en nuestro caso consiste precisamente en una «unidad interpersonal tensiva». Tensión significa implicación (HD 354).

En esta unidad interpersonal entre Dios y el hombre, Dios tiene una función «pre-tensora» (HD 354). En efecto, Dios «es el pre-tensor de lo que va a ser la tensidad del hombre respecto de Él». El hombre, en cambio, sólo tiene una función «tensiva o tensora». Esta unidad tensiva es la «esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre». En esa unidad consiste el «carácter experiencial de la "y"» (HD 355).

En tercer lugar, ¿en qué consiste la unidad en virtud de la cual Dios, como realidad absolutamente absoluta, se dona al hombre para constituirlo como realidad relativamente absoluta? Recordemos que Dios se dona al hombre y el hombre tiene experiencia de Dios en esa donación de Dios (cf. HD 355). Por tanto, entre la donación de Dios al hombre y la experiencia que el hombre tiene de Dios hay unidad. En esta unidad consiste la «unidad de la tensión teologal». El absoluto relativo del hombre, pues, es de carácter «tensivo». Y lo es en modos distintos (HD 356). Veamos dos ejemplos.

Un primer modo se pone de relieve en aquella «unidad tensiva que es propia de toda realidad personal». Es el modo tensivo del Yo de la realidad sustantiva del hombre que se afirma frente a lo real en cuanto real. Es convicción de Zubiri que el Yo es «el acto en el cual se actualiza la realidad sustantiva como suya». Es el acto en virtud del cual se es relativamente absoluto frente a toda realidad en cuanto realidad (HD 356). En otras palabras, el Yo «es un acto en el cual mi realidad sustantiva se afirma tensivamente, se constituye como un Yo en el cual se reactualiza la suidad en que consiste su realidad sustantiva» (HD 357).

El otro modo de unidad «tensiva» lo encontramos en las alusiones paulinas a la gracia. La palabra *járis* traduce el término *hesed* del Antiguo Testamento[18]. Según Zubiri este término significa, por un lado, «la buena disposición, la benevolencia con que Dios se inclina frente a las personas». Desde el punto de vista del hombre, en cambio, este término significa «la actitud íntima en la que el hombre se coloca internamente en

[18] Sobre el término *hesed* puede verse también la explicación de HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria* VI, 139-143.

manos de Dios y recibe su *hesed* de parte de Dios». No se trata simplemente de una palabra con dos significados sino de un caso típico de «unidad tensiva». Es precisamente, «la unidad tensiva de un *hesed*, que por parte de Dios es la donación en forma de benevolencia» (HD 357). Por parte del hombre, en cambio, es «religión interior» que pone el acento en la misericordia y no en los sacrificios (HD 358)[19].

En resumen, la unidad del hombre y Dios es una unidad de carácter «tensivo» que puede adoptar distintos modos (HD 361). Pero el fundamento de esos modos radica, en definitiva, en ese carácter por el cual la persona «es constitutivamente tensora y, por consiguiente, experienciadora» de la donación de Dios para que el hombre sea relativamente absoluto (HD 362).

En cuarto lugar, esta unidad entre el hombre «y» Dios se da como «transcurso de la religación». En este contexto puede afirmarse que la religación y la «experiencia tensiva» que el hombre tiene de Dios son lo mismo. En efecto, en su religación al poder de lo real el hombre está apoyado en Dios y este apoyo es justamente una «tensión». En esta tensión consiste «la esencia teologal de la religación». Recordemos que «en la religación hay una dominancia del poder de lo real respecto del hombre que hace su Yo con ese poder de lo real» (HD 362).

Desde el punto de vista de la realidad de Dios, esa dominancia tiene un carácter «pre-tensor» (HD 362). Desde la realidad humana, en cambio, esa dominancia es la «tensión» con que esa realidad se apoya en esa «estructura pretensora» de Dios. Por tanto, la esencia de la religación es «la tensidad teologal entre el hombre y Dios». Por esto el hombre «es inquietud». Aquí se trata de la inquietud por «la figura de su ser relativamente absoluto». Es lo que expresan las preguntas: «¿qué va a ser de mí? y ¿qué hago yo de mí mismo?» Según esta exposición es evidente, por tanto, que «la inquietud es la expresión humana vivida de la unidad tensiva entre el hombre y Dios». Es decir, «el hombre está inquieto, porque su Yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios» (HD 363).

Pues bien, la unidad entre el hombre y Dios es una unidad de causalidad personal. Es un tipo de unidad de «implicación» de Dios y el hom-

---

[19] Zubiri menciona otros tres ejemplos de esta unidad tensora entre Dios y el hombre: el de la *eudokía* (benevolencia, amor, buena voluntad), el de la encarnación del Verbo y el de buscar a tientas a Dios (cf. HD 358-362).

bre. Esa unidad consiste en ser unidad de «tensión teologal». Con lo cual tensión y religación se identifican.

En conclusión, hemos expuesto en este apéndice la donación de Dios al hombre en virtud de la cual el ser humano es y tiene experiencia de Dios. Con ello se ha mostrado la singular unidad entre Dios «y» el hombre. Evidentemente se trata de una cuestión problemática que requiere mayores precisiones y ulteriores desarrollos por parte de los conocedores de Zubiri. Sin embargo, puede afirmarse con decisión que desde tal perspectiva zubiriana se nos ha proporcionado un enfoque original y unas intuiciones valiosas a partir de las cuales puede continuarse y precisar el tema desde su mismo pensamiento[20]. A mi modo de ver, la cuestión de la unidad entre el hombre y Dios en nuestro autor es un problema abierto que ciertamente puede ser enriquecido en el futuro por los conocedores de Zubiri.

---

[20] En este sentido es sugerente y oportuna la valoración crítica que ofrece Torres Queiruga cuando afirma que «es de justicia indicar que estos planteamientos [de Zubiri], sin estar del todo maduros ni unificados, suponen sin embargo una aportación original y una fecunda incitación. Una vez intuida en su dinamismo e intención fundamentales, acogerla y continuarla es lo que, de verdad, importa», A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, 232. En esta perspectiva me parece que pueden ser leídas las consideraciones contextualizadoras que Ellacuría hace con respecto a este tema, I. ELLACURÍA, «Presentación» en HD vii-viii.

PARTE SEGUNDA

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA FE

CAPÍTULO V

Conceptuación de religión y fe[1]

Expuesta la dimensión humana de la fe en la primera parte del trabajo, vamos a tratar de conceptuar a continuación la religión y la fe. Nuestra preocupación en este capítulo es la de responder al problema de qué es la religión y qué es la fe para ver si podemos encontrar en el pensamiento de Zubiri una conceptuación de fe en términos religiosos[2].

Hemos estructurado este capítulo en cuatro apartados: el punto de partida; la religación como actitud radical del hombre; la conceptuación de religión y fe; y la relación entre fe y verdad religiosa.

1. Punto de partida[3]

En este apartado expondremos algunas ideas básicas muy generales sobre dos concepciones ya clásicas de la religión[4].

---

[1] Cf. NFR, en SPFOE, 271-284; J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 323-328; J. FERRER, *Filosofía de la religión*; A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», 265-301; D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», 491-503. A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, 223-274.

[2] De hecho, adelantando ideas y dicho en forma muy general, para Zubiri la religión consiste en vivir en la fe (cf. PFHR 111).

[3] Cf. PFHR 11, nota 1.

[4] Naturalmente, no es nuestro interés en esta apartado profundizar el tema de la religión en otros autores. La alusión que hagamos a los libros de los autores expuestos por Zubiri (E. Durkheim, R. Otto, M. Eliade), o a otros intérpretes de esos autores, sólo tiene por objeto ampliar y comprender mejor el punto de partida zubiriano. Con lo cual pretendemos valorar y ubicar mejor la tesis de que la «religación se plasma constitutiva y formalmente en la religión» (PFHR 86), y descubrir con ello el significado para la fe.

1.1 *La religión como institución en Durkheim*[5]

Zubiri expone la tesis de Durkheim notando, ante todo, que en las religiones se trata fundamentalmente de unos hechos objetivos que se encuentran en la «sociedad»[6]. Tales hechos están formados por unas «instituciones religiosas, por unos ritos, por unas creencias, por unas prácticas», entre otros. Estos hechos religiosos constituyen en la perspectiva de Durkheim «un momento del espíritu objetivo, que es lo social, independientemente — y a diferencia — de lo que puede ser el espíritu individual de cada uno de los miembros de la sociedad». En este sentido, «lo religioso sería la institucionalidad religiosa» (PFHR 16).

La social así entendido se «impone» a los individuos en forma «coercitiva» pero como un «hecho social». De ahí que la «presión social, institucionalizada» constituiría para Durkheim uno de los aspectos fundamentales de la religión. Ciertamente Zubiri no niega que una religión pueda recibir esta forma. Más aún, admite que se trata de algo esencial a la religión (PFHR 16)[7].

Sin embargo, el filósofo vasco hace algunas observaciones a la tesis de la religión como institución. Ante todo, señala que esta manera de entender la religión excluye otros «actos religiosos que no pertenecen a la institución: por ejemplo la plegaria, la oración individual»[8]. Aquí la di-

---

[5] Puede verse también PFHR 90-94; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 34-39.

[6] Sobre el significado de este término en el sociólogo francés véase S. GONZÁLEZ NORIEGA, «Introducción», en E. DURKHEIM, *Las formas elementales*, 10.

[7] A propósito de la «posible relación y divergencia de Zubiri con Durkheim», X. Pikaza expresa de modo explícito, y al mismo tiempo sugerente, su convicción de que «el acercamiento más personalista del primero y el más social del segundo no sólo no se oponen, sino que de algún modo se implican. Si la historia es transmisión social de posibilidades y la religión es histórica, ambas (historia y religión) se vinculan. Durkheim pensaba que la unificación social de un grupo humano en la historia tiene raíces religiosas; Zubiri, por su parte, sostenía que la religión es experiencia de Dios en la historia». A continuación X. Pikaza insiste mostrando una evidente preocupación por tal problema: «Estoy convencido de que esas dos perspectivas pueden y deben fecundarse, aunque no he encontrado todavía a nadie que haya logrado mostrarlo de un modo consecuente», X. PIKAZA, «Prólogo», a J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 16.

[8] Pero es que incluso, añade Zubiri, «para el creyente perteneciente a una institución religiosa determinada hay muchísimos actos de su vida religiosa que son perfectamente individuales» que forman parte de la religión (PFHR 17).

mensión individual de la religión queda relegada o subsumida en lo social (PFHR 17).

Pero además Zubiri nota que esas «instituciones, ritos, prácticas, organizaciones colectivas», entre otras, no son sin más la religión sino que propiamente son «el cuerpo en que la religión se encarna». La institucionalización de lo religioso no es la esencia de lo religioso (PFHR 17).

El filósofo argumenta por último que la «fuerza» de lo religioso no consiste en ser «presión social». Al contrario, aclara que «la presión social constituye religión siempre y cuando se refiere a lo religioso». En efecto, lo religioso para Zubiri «es anterior a lo social» (PFHR 17).

Además de la institución lo religioso tiene un objeto. El mismo Durkheim lo reconoce señalando que se trata de *lo sagra*do (PFHR 17).

1.2 *La religión como dominio de lo sagrado*

En esta segunda perspectiva lo propio de la religión sería lo «sagrado», y la religión se define en su relación polar entre *lo sagrado y lo profano*. Por eso es necesario explicar el significado de lo sagrado (PFHR 18). Zubiri expone esta cuestión a partir de tres autores.

1.2.1 Lo sagrado en Durkheim: lo «intangible»[9]

El segundo elemento de la definición de religión en Durkheim es precisamente lo sagrado[10].

En primer lugar, Zubiri dice que para Durkheim la dualidad entre lo sagrado y lo profano no puede definirse. Lo único que puede afirmarse es que «es absoluta». En este carácter estaría para Durkheim toda la riqueza de esta «oposición». Por tanto, lo sagrado es lo «intangible, lo que no puede ser tocado por lo profano»[11]. Lo sagrado es lo separado (PFHR 18). En este carácter de separación radicaría lo propio del «acto religioso»[12]. Zubiri continúa comentando que «la oposición es absoluta, y entre

---

[9] Véase además PFHR 92-93; E. DURKHEIM, *Las formas elementales*, 81-98, 650-696.

[10] Sobre ello puede consultarse también E. DURKHEIM, *Las formas elementales*, 98: aquí aparece el segundo elemento de la definición de religión. Véase ahí mismo la importante nota 68.

[11] E. DURKHEIM, *Las formas elementales*, 87: «La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impúnemente (sic)».

[12] Según Zubiri, fue esta la concepción que llevó a Durkheim a creer que «la forma elemental de la vida religiosa» es un «tabú» (PFHR 19).

los dos mundos no cabe comunicación ninguna» (PFHR 19).

Sin embargo, en la perspectiva de Durkheim existe la posibilidad de que algo que «pertenece al mundo de lo profano pase a ser sagrado». En efecto, para Durkheim «los ritos de iniciación, o también otros ritos, sacralizan lo profano». Sin embargo, Zubiri comenta que «el resultado de esos actos religiosos consiste precisamente en una especie de metamorfosis interna del que se somete a ellos, en virtud de la cual deja de pertenecer al mundo de lo profano para anclarse misteriosamente en el mundo de lo sagrado» (PFHR 19).

Pues bien, con el aspecto de la institución y el aspecto de lo sagrado puede definirse la religión en el pensamiento de Durkheim como «una institución social que recae sobre lo sagrado, donde la diferencia entre lo sagrado y lo profano está estatuida precisamente por los propios vínculos sociales» (PFHR 19)[13].

En segundo lugar, Zubiri hace dos observaciones a la concepción de lo sagrado en Durkheim. Ante todo, dice que esa concepción de lo religioso «no agota las dimensiones de lo sagrado». En efecto, lo sagrado no sólo es lo «intangible» sino también lo «venerable» (PFHR 19).

Además, nuestro autor admite ciertamente que «lo sagrado es a su modo intangible, pero lo es porque es sagrado» y no a la inversa. Según la opinión personal del filósofo vasco, «la organización social lo que hace es precisamente delimitar o seleccionar el ámbito de lo sagrado, declarar con fuerza de institución social qué cosas son sagradas, pero no crea lo sagrado». El problema según Zubiri radica en que esta idea de lo sagrado es «negativa». Consiste en afirmar que lo sagrado es aquello que «no es profano». Pero lo sagrado puede ser definido también en forma positiva (PFHR 19).

1.2.2 Lo sagrado en R. Otto: lo «numinoso»

En primer lugar, Zubiri nota que ha sido R. Otto quien ha teorizado de modo positivo lo sagrado en su libro[14]. Dice que para Otto lo sagrado es una cualidad «objetiva» que se aprehende en un acto de «sentimiento»[15].

---

[13] Cf. PFHR 92-93.

[14] Zubiri se refiere al libro de R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhärltnis sum Rationem*, Breslau 1917, (cf. PFHR 20, nota 1). Este libro de R. Otto que en general se ha traducido a la lengua española por *Lo santo* debería traducirse, dice Zubiri, por *Lo sagrado* (PFHR 20).

[15] Ciertamente Zubiri comenta y admite que lo sagrado «no se aprehende en un

Pero advierte que para Otto los sentimientos no son totalmente «subjetivos», en efecto, «tienen un correlato objetivo que es el valor. Lo sagrado es un valor, y como valor es perfectamente objetivo». El «sentimiento religioso» es el «supuesto» fundamental para que «lo sagrado se presente ante la mente del que lo siente como un carácter perfectamente objetivo» (PFHR 20).

Además, Zubiri observa que para Otto la sacralidad «no se reduce a lo que es bueno ni física ni tan siquiera moralmente». En efecto, cuando el Antiguo Testamento habla de Dios como «santo» o cuando los griegos hablan de ἱερόν[16], estas expresiones tienen una dimensión de «bondad moral». Sin embargo, la transcienden pues pretenden expresar «mucho más». Este «más» es precisamente lo que «caracteriza lo sagrado». Es lo que Otto llamó lo «numinoso». Frente a ello el hombre se siente anonadado. Sin embargo, el sentimiento radical en virtud del cual el hombre aprehende lo numinoso es el «sentimiento de lo numinoso» (PFHR 20).

En segundo lugar, Zubiri presenta las características de lo numinoso en Otto de la manera siguiente[17]. La primera consiste en que lo numinoso es *tremendo*. Es tremendo porque en cierto modo el hombre no puede acercarse a él. Por un lado es «mayestático [...] frente a lo cual el hombre se siente en el reflejo subjetivo de la humildad». Pero es también *enérgico*, es decir, es «fuente de vida, de vitalidad y de movimiento» (PFHR 21).

Lo numinoso consiste además en que es *misterioso*: es *mysterium tremendum*. Es decir, es lo «maravilloso». Por tener esta cualidad lo numinoso está separado de «todo lo demás». Por ello, lo numinoso «es lo totalmente otro» (PFHR 21).

Lo numinoso es también *fascinante*, es de decir, «es prodigioso. Y la forma prodigiosa atrae, pero también asusta»: es «terrible» (PFHR 21)[18].

Finalmente, lo numinoso es para Otto lo «santo». De aquí que este autor encuentre en la expresión *Tu solus sanctus* una de las características fundamentales de lo «sagrado» (PFHR 21)[19].

La conclusión a la que se llega desde esta perspectiva, según comenta Zubiri, es que «ante la presencia de lo numinoso y de lo sagrado, el hombre está ante un misterio tremendo y fascinante. Lo sagrado reposa

---

acto de razón, y en este sentido es irracional» (PFHR 20).

[16] Zubiri traduce este término griego por «sagrado» (PFHR 26).

[17] Sobre este punto véase también X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, 135-136.

[18] Cf. R. OTTO, *Lo santo*, 51-66.

[19] Cf. R. OTTO, *Lo santo*, 78-89.

sobre sí mismo como algo augusto» (PFHR 21-22). De ahí que la religión sea fundamentalmente «la piedad, la obediencia y la sumisión ante este supremo valor sagrado: la inclinación y el respeto ante lo numinoso» (PFHR 22)[20].

1.2.3 La religión como *hierofanía* en M. Eliade[21]

De entrada hay que notar positivamente en esta sección que el estudio de Otto sobre lo sagrado «ha hecho fortuna» y ha tenido un influjo significativo en el pensamiento actual[22]. Una de las expresiones más significativas se pone de manifiesto precisamente en una obra de Mircea Eliade (PFHR 22)[23].

En primer lugar, Zubiri dice que según Eliade es religioso todo lo que tiene el «valor de lo sagrado»[24]. En este sentido, el objeto de la religión es una *hierofanía*, es decir, una «manifestación de lo sagrado» (PFHR 22)[25].

Desde tal interpretación puede afirmarse que «lo sagrado y lo profano están siempre en perpetuo canje»[26]. Por eso «todo es capaz de haber sido sacralizado». Sin embargo, «cada religión selecciona unas cuantas [cosas profanas] para sacralizarlas. Y por eso hay una verdadera dialéctica de lo sagrado»[27]. Para Eliade, «el objeto, al sacralizarse, en cierto modo se aleja de sí mismo y pasa a otro mundo»[28]. Pero además esos objetos «adquieren y pierden y pueden volver a reconquistar su valoración sacra.

---

[20] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 92-94.

[21] D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 32; en opinión de este autor, M. Eliade es el especialista «más importante» de todos los estudiosos de la fenomenología de las religiones.

[22] Respecto a esta cuestión también puede verse la opinión de M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 13.

[23] Zubiri se refiere concretamente la edición española de la obra de M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, (cf. PFHR 22, nota 1). Nosotros vamos a citar en este trabajo la 3ª. Ed., Madrid 2000.

[24] Véase además D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 97,99.

[25] Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 14-15; véase también ID., *Tratado de historia de las religiones*, 63-105.

[26] Puede consultarse además D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 109.

[27] Sobre esta dialéctica de lo sagrado puede verse D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 103-132.

[28] Véase también D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 119.

Esta dialéctica es la coincidencia dinámica de lo sagrado y de lo profano en toda hierofanía» (PFHR 22)[29].

En segundo lugar, veamos cómo Zubiri expone dos ejemplos bíblicos de hierofanía a los que hace alusión Eliade[30].

En el primer ejemplo de hierofanía se expone el «encuentro de *Yahweh* con Moisés en la zarza ardiendo» (cf. Ex 3) (PFHR 22)[31]. Zubiri recoge textualmente el ejemplo de la zarza de la siguiente manera: «"*Yahweh* dijo: 'no te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el altar en que estás es un suelo de santidad'. Y añadió: 'Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob'. Moisés se cubrió el rostro porque temía ver a Dios"» (Ex 3,5-6). Avanzando un poco en el texto bíblico, nuestro autor continúa leyendo dos versículos más del libro del Éxodo en el que Moisés pregunta a Dios: «¿Cuál es tu nombre?» (Ex 3,13). Y le contestó Dios a Moisés «yo soy quien soy» (Ex 3,14) (PFHR 25).

El segundo ejemplo de hierofanía se refiere al episodio que se encuentra en el libro de los Reyes en el cual se relata «la lucha del profeta Elías con los profetas de *Ba'al*» (cf. 1 R 18, 20-40) (PFHR 22-23). Así recoge Zubiri este otro ejemplo que propone Eliade: «Elías, harto de increpar a los profetas de *Ba'al*, les somete a una experiencia: van al monte Carmelo, prepara las víctimas del holocausto, y propone a los profetas de *Ba'al* que invoquen a *Ba'al* a ver si baja del cielo un fuego que consuma el sacrificio y haga de él un holocausto». Nuestro autor continúa comentando que aquellos, los profetas de *Ba'al*, «por tres veces hacen su invocación y el fuego no desciende del cielo. Irónicamente dice Elías: "gritad más alto, porque es un dios; tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará de paseo; tal vez esté dormido y se despertará"» (1 R 18,27). Pues bien, viene el momento en que el profeta Elías debe invocar a Yahweh. Y, evidentemente, «baja el fuego del cielo y consume el sacrificio» (PFHR 23).

---

[29] Cf. J. MARTÍN VELASCO, «Presentación a la tercera edición», en M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 43-44.

[30] En los dos ejemplos de hierofanía bíblica que ofrece Eliade, Zubiri ha preferido explicarlos partiendo directamente del texto bíblico.

[31] Presentamos aquí la exposición de Zubiri de la zarza, pues nos parece el momento oportuno, aunque él la haya expuesto en el momento de la crítica a Eliade. El ejemplo de la zarza aparece en M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 21, y también en ID., *Historia de las creencias y las ideas religiosas* I, 239-240.

Eliade concluye el ejemplo de la lucha del profeta Elías afirmando que «la 'forma divina' de *Yahweh* prevaleció sobre la forma divina de *Ba'al*; revelaba de manera más completa la sacralidad [...], facilitaba una comunión directa a la vez más pura y completa». En este ejemplo hay un triunfo, según Eliade, de la «hierofanía yahvista» que «llegó a convertirse en un valor religioso mundial» (PFHR 23)[32].

En conclusión, puede decirse que la historia de las religiones tiene para Eliade «estas hierofanías y esta dialéctica de las hierofanías». Naturalmente, para Eliade «hay en la historia de las religiones actos, por ejemplo los ritos. Pero en frase gráfica nos dice: "Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida"»[33]. Eliade concluye que «la historia de las religiones consiste en último análisis en el drama provocado por la pérdida y el descubrimiento de los valores religiosos» (PFHR 23)[34].

1.3 *Valoración del análisis fenomenológico de lo sagrado*

Zubiri reconoce como positivo el «resultado» de este análisis de lo religioso pues con él se ha recuperado, al menos desde la perspectiva fenomenológica, «la autenticidad de lo sagrado en la historia de las religiones» (PFHR 23)[35]. Es un análisis que además ha tenido su influjo en la filosofía y en la teología de hoy (cf. PFHR 24).

Sin embargo, Zubiri hace algunas reflexiones sobre esta concepción de lo religioso.

---

[32] M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 67: «Al fin, triunfó esta hierofanía yahvista; como representante de una modalidad universalista de lo sagrado, resultaba accesible por su propia naturaleza a las demás culturas; a través del cristianismo, llegó a ser un valor religioso mundial».

[33] M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 638: «La sacralidad es ante todo *real*. Cuanto más religioso es el hombre, más real es, más se aparta de la irrealidad de un devenir carente de significación. De ahí que el hombre tienda a "consagrar" su vida entera. Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida».

[34] M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 644: «La historia de las religiones consiste así, en último análisis, en el drama provocado por la pérdida y el redescubrimiento de estos valores, pérdida y redescubrimiento que nunca son *ni pueden ser definitivos*».

[35] A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», 266: «La filosofía de Zubiri se gestó a partir de la formación fenomenológica del joven filósofo. Por eso mismo, las diferencias entre el pensamiento religioso de Zubiri y la fenomenología de la religión representan un buen punto de partida para entender la originalidad del método zubiriano».

En primer lugar, observa que Eliade al analizar la historia de las religiones pone el acento en lo sagrado en cuanto «valor» (PFHR 24)[36]. Ciertamente para Zubiri es válida y positiva la perspectiva de Eliade. Sin embargo, aclara que también es verdad «que el filósofo tiene que plantearse rigurosamente el problema del concepto preciso y precisivo de lo religioso» (PFHR 25).

Zubiri reconoce positivamente en Eliade que todo ese «canje de lo sagrado y lo profano es ciertamente una constatación histórica absolutamente verdadera». Sin embargo, advierte que el filósofo tiene derecho a preguntarse: «¿y por qué? ¿Por qué todo lo profano es sacralizable?» (PFHR 25).

Además, Zubiri admite de Eliade que la dialéctica de las hierofanías en la historia de las religiones es algo que no puede negarse, y acepta que «es un resultado de enorme alcance». Pero en el caso concreto de los dos ejemplos bíblicos que presenta Eliade como hierofanías, nuestro autor advierte que habría que matizar. En el ejemplo del encuentro de *Yahweh* con Moisés, Zubiri descubre que ahí no hay una simple «hierofanía» sino más bien una «teofanía». Y si bien es verdad que el «lugar es sagrado» no es menos cierto que el lugar es sagrado porque ahí está *Yahweh*. La teofanía sería así el fundamento de la hierofanía (PFHR 25).

En el segundo ejemplo, y para explicarlo, Zubiri cita dos versículos decisivos de 1 Reyes 18, 38-39: «En el episodio de *Ba'al* dice el texto que "cayó el fuego de *Yahweh* que devoró el holocausto y la leña y lamió el agua de las zanjas. Temió todo el pueblo y cayeron sobre su rostro y dijeron: "*Yahweh* es Dios, *Yahweh* es Dios"» (PFHR 25-26). Zubiri sostiene que lo que aquí se pone de manifiesto no es el triunfo de una hierofanía sino el triunfo de Dios. Es efectivamente *Yahweh* quien triunfa y, por tanto, es una teofanía (cf. PFHR 26).

En definitiva, según la perspectiva de Zubiri, si algo es hierofanía lo es porque antes y primariamente es teofanía. Y es que para nuestro autor «lo profano no se opone formalmente a lo sagrado»; lo profano se opone a lo «religioso». Es decir, «lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso». Por eso, «la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios» (PFHR 26)[37].

---

[36] Cf. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 65,639-640; ID., *El mito del eterno retorno*, 14; D. ALLEN, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, 227-228.

[37] Cf. PFHR, 98-99, 124.

En este contexto Zubiri recoge una afirmación de Heidegger quien diría «que ese Dios que funciona en las teofanías es en sí mismo lo sagrado»[38]. Ciertamente Zubiri no duda de la sacralidad de los dioses (PFHR 26), pero a continuación aclara que son sagrados por ser «dioses» y no al revés. Tampoco duda que la sacralidad sea un «valor de los dioses». Pero advierte al mismo tiempo que «ninguna realidad tiene un valor sino es en función de las propiedades que posee» (PFHR 27).

Por tanto, lo sagrado no es algo «constitutivo» de los dioses sino algo «consecutivo» (PFHR 27).

En segundo lugar, pudiera afirmarse también que «la diferencia específica de lo religioso recae a propósito de la divinidad en la dimensión de lo sagrado, y que solamente hay una relación religiosa con la divinidad en la medida en que se apoya sobre la sacralidad de los dioses». Pero tampoco esta afirmación puede sostenerse ya que se confunde «la razón por la que un fenómeno se distingue de otro con la razón según la cual el fenómeno es él, positivamente, lo que es». En última instancia, toda relación con los dioses es primaria y radicalmente religiosa y lo sagrado debe ser entendido como una «cualidad de la relación religiosa» (PFHR 27).

En conclusión, lo sagrado no es lo radical de la religión. Lo religioso no se aprehende por un acto de «sentimiento». Esto porque lo religioso no solo compete a una dimensión del hombre sino a la totalidad de su realidad. Lo religioso tampoco es un «estado» en que el hombre se encuentra sino más bien una «actitud». De ahí la necesidad de emprender un nuevo camino para el análisis de lo religioso que nos muestre en qué consiste la *actitud religiosa* (PFHR 28).

2. La religación: actitud radical del hombre

Vamos a considerar en este apartado las siguientes cuestiones[39]. El significado de una actitud personal; la actitud personal primaria; la fundamentalidad de lo real y del ser del hombre; y la forma como se muestran las cosas en la religación (cf. PFHR 29).

---

[38] Zubiri no ha realizado aquí un estudio detallado de M. Heidegger sobre lo sagrado, sólo lo menciona en forma muy pasajera (cf. PFHR 24-25).

[39] Obviamente la exposición más madura sobre la religación se encuentra en HD, sobre todo en 75-112 (cf. PFHR 29, nota 1). Aquí suponemos aquella exposición que, además, ya hemos presentado en la primera parte de nuestro trabajo. Por lo mismo, nos limitaremos a presentar lo esencial del tema deteniéndonos sobre todo en aquellos aspectos en los que se expone la relación de esta actitud radical con la religión.

2.1 *Qué significa una actitud personal*

Para explicar este problema veamos la definición del hombre como «personeidad» y «personalidad» para definir la actitud.

2.1.1 La personeidad

En esta sección se parte de la afirmación de que el hombre es una realidad personal (cf. PFHR 29). Esta realidad está constituida sobre todo por su inteligencia. La inteligencia humana es la capacidad del hombre de enfrentarse con todo y consigo mismo como realidad (cf. PFHR 30). El hombre no sólo tiene unas propiedades que le competen «de suyo» sino que también aparece como perteneciéndose a sí mismo, a *su propia* realidad. A éste carácter de la persona es al que Zubiri llama *personeidad* (PFHR 31)[40].

La personeidad la tiene el hombre desde su nacimiento, es algo constitutivo de su realidad. Ella perdura en el transcurso de toda la existencia humana. En virtud de la personeidad el hombre está «entre» las cosas, pero está «implantado *en* la realidad» (PFHR 31), implantado en «el carácter de realidad que las cosas le ofrecen» (PFHR 32).

Al estar implantado en las cosas reales el hombre se halla *inquieto* entre ellas. Esta inquietud consiste en que el hombre al ejecutar sus actos personales «va trazando el camino de su vida». Una vida que se hace con las cosas, con las demás personas y consigno mismo. Zubiri explica que «este *con* con que el hombre hace su vida pertenece formalmente a la estructura misma de la vida humana». Es decir, «es la vida *con* las cosas, *con* los demás hombres, *con*sigo mismo». Pues bien, como vivir es poseerse, «el decurso entero de la vida no es sino el transcurso de la manera como el hombre efectivamente se posee a sí mismo» (PFHR 32).

La sustantividad humana no sólo es personeidad, también es personalidad.

2.1.2 La personalidad[41]

La realidad humana no solamente se posee a sí misma como persona, también *se realiza* como tal. Para comprender lo que esto significa Zubiri propone como ejemplo el acto siguiente: «yo escribo». Este acto puede enunciarse de dos formas. Diciendo lo que hago en este momento: «es-

---

[40] Cf. IRE 273; HD 49; SH 103-128.

[41] Una exposición amplia del tema en SH 129-221.

cribo». Pero también puedo expresar: «soy *yo* quien escribe». Por tanto, en todo acto humano tenemos, además de aquello que el hombre hace, la dimensión del «*Yo* que hace esta acción». ¿Qué significa este *Yo*? (PFHR 33).

El Yo es algo distinto de la realidad sustantiva del hombre pero esto no significa que estén separados. Cuando, por ejemplo, digo «yo» añado un adjetivo, «yo-mismo». Aquí es donde precisamente se encuentra la diferencia que separa al «yo» de la realidad sustantiva. Es decir, cuando expreso «yo», sucede que «mi realidad sustantiva se reactualiza en cierto modo en este acto que es Yo». Zubiri dice que «el Yo no es mi realidad sustantiva, pero es mi ser sustantivo [ser de lo sustantivo]» (PFHR 33)[42].

Este ser no añade ningún elemento a la realidad sustantiva del hombre. Lo que propiamente hace es reactualizarla; esto es, «revertir por identidad ese acto segundo a la realidad sustantiva de la que ese acto segundo emerge». En esto consiste precisamente la *intimidad*. Por ejemplo, «el color de mi cara es perfectamente íntimo pura y simplemente porque es mío». El filósofo explica que «ese momento de ser "mío" es aquello en que consiste formalmente mi intimidad». A continuación añade que «el Yo que constituye el ser sustantivo [ser de lo sustantivo] del hombre se identifica, y revierte por intimidad, con la realidad sustantiva». El Yo es el ser de la realidad del hombre. Por esa razón puedo expresar que «soy Yo "mismo", es decir, la reafirmación de mi realidad sustantiva en este acto segundo de ser en que consiste el Yo» (PFHR 34).

Pero también puede acentuarse la otra dimensión: la acción de «escribir». Según esto «yo escribo», entre otras tantas actividades que «yo hago». Naturalmente, esto que «yo hago» varía en el transcurso de la vida. En cambio, dice Zubiri, «mi realidad sustantiva como personeidad es siempre la misma, yo soy siempre *el* mismo. Gracias a que mis actos son variables, nunca soy *lo* mismo» (PFHR 34).

Este no ser lo mismo consiste en que el Yo como ser del hombre y aquello que éste hace no son dimensiones separadas. Ambas están profundamente unidas. Cada acción ejecutada por el hombre configura su ser. Por eso en el transcurso de su vida el hombre «nunca es *lo* mismo». He aquí porqué el ser del hombre es siempre problemático. En efecto, «el

---

[42] La expresión madura de Zubiri es «ser de lo sustantivo» y no «ser sustantivo» que es la que todavía usa aquí en PFHR. Cuando aparezca la expresión incorrecta añadiremos siempre la expresión más madura entre corchetes cuando el contexto así lo reclame (cf. PFHR 33-34, nota 1).

hombre que es siempre *el mismo* como personeidad, no es nunca *lo mismo* como forma y figura del *ser*». Esta forma y figura del ser del hombre es precisamente lo que Zubiri llama «personalidad». La personalidad «es la forma y figura del ser que en acto segundo va cobrando la realidad sustantiva en el ejercicio de sus actos» (PFHR 35).

El Yo se afirma frente a toda realidad, incluso frente a la realidad de Dios. Soy Yo mismo «ejecutando una serie de actos en los cuales se va configurando de una manera irremisible y sin pérdida ninguna la figura de mi ser». Esta configuración del ser del hombre es lo que propiamente constituye la «inquietud» constitutiva de su vida. Al hombre le tiene inquieto «la propia realidad frente a la cual y desde la cual el hombre va cobrando larga y penosamente la figura de su ser» (PFHR 36).

En este contexto Zubiri define la actitud como «la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que va a ejecutar». Desde el punto de vista de la vida o de los actos, todo acto está ordenado a la configuración del propio ser del hombre. Por eso la vida humana tiene carácter *misivo*. Misión significa radicalmente que la vida misma «es constitutivamente misión». «Es el carácter misivo por el cual el decurso vital va siempre configurando el ser sustantivo [ser de lo sustantivo] del Yo». Por eso la vida «es la misión fáctica de ser» (PFHR 37).

2.2 *La actitud personal radical*

Zubiri afirma de entrada que la actitud personal radical es aquella «actitud que subyace a todas las demás y gracias a la cual a última hora las demás actitudes son actitud» (PFHR 37).

Recordemos que el hombre está con las cosas, con los demás y consigo mismo. Pero, en definitiva, está *en* la realidad. En ella el hombre va a configurar su ser. La misma realidad le impulsa a hacerlo. Es más, Zubiri dice que «ese carácter de realidad de las cosas reales es aquello en lo que el hombre se apoya en última instancia para cobrar la figura de su ser». La realidad es «apoyo» para el hombre, y lo es según tres aspectos (PFHR 38).

Es ante todo apoyo *último*. La realidad es apoyo último porque es ultimidad (PFHR 38). La realidad además «posibilita» la configuración del ser humano. La realidad también «impulsa» la realización del hombre. El hombre se realiza *en* y *por* la realidad. Ella se le *impone* [impele][43]. Tal

[43] Al parecer todavía en los cursos de 1965 sobre la religión, Zubiri habla de imposición (cf. PFHR 29). En cambio, «en el curso de 1968 Zubiri habla ya de impe-

imposición [impelencia] de la realidad no tiene un carácter de apego natural a la vida. Se trata sobre todo de ese carácter en virtud del cual el hombre considera la vida como «mía». Es un carácter inalienable del hombre por ser una vida personal (PFHR 39).

Pues bien, la ultimidad, la posibilitación y la imposición [impelencia] caracterizan a la realidad como lo más otro que mi ser. Sin embargo, hay que advertir al mismo tiempo que es esa misma realidad la que precisamente me «*hace* ser». En este sentido la realidad es paradójicamente lo más mío. Considerados unitariamente esos tres momentos en virtud de los cuales el hombre configura su ser, por tanto, puede afirmarse que ellos definen la actitud radical del hombre a la que Zubiri llama *religación*. La religación «es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser». «La realidad como última, como posibilitante y como imponente [impelente] es aquello que constituye la religación». En la religación acontece la fundamentalidad del ser del hombre (PFHR 40).

2.3 *La fundamentalidad de lo real y del ser del hombre*

La fundamentalidad del ser del hombre tiene dos aspectos: es un fundamento real y es fundamento del ser de la persona (cf. PFHR 41).

2.3.1 La fundamentalidad es un fundamento *real*

Según Zubiri, la fundamentalidad es fundamento real cuyo poder es deidad. Es lo que tenemos que explicar.

a) *Qué es la deidad*

Decíamos que la fundamentalidad es un «fundamento *real*». El carácter de realidad de las cosas no se refiere a un concepto puramente abstracto sino a algo que tiene una «intrínseca respectividad». Gracias a ello todas las cosas reales conforman el «mundo». Mundo es «la conexión de todo lo real en tanto que real» (PFHR 41). Y la realidad en su ultimidad, posibilitación e «imposición [impelencia]», por tener religado al hombre, es algo «dominante». A este carácter dominante Zubiri lo llama *poder*. Por eso, la realidad tiene una «capacidad» para dominar al hombre. Esto es un hecho real (PFHR 42). En opinión del filósofo «el poder es la condición dominante de lo real en tanto que real» (PFHR 43).

---

lencia y no de imposición» (PFHR 39, nota 1). Por esa razón hemos decidido introducir la palabra «impelencia» entre corchetes ahí donde sea necesario.

Pues bien, «a ese poder último, posibilitante, imponente [impelente]» nuestro autor le llama *deidad*. La deidad no se identifica con Dios[44]. Sin embargo, Zubiri le llama así porque cree que la deidad debe ser la vía que conduzca al hombre a Dios (PFHR 43)[45]. Pero también porque el ser humano «ha sentido siempre como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales» (PFHR 43-44). La deidad es, en definitiva, «la realidad en su condición de poder». Esta descripción es una constatación, es un hecho real. El hecho de que en el hombre acontece «el poder de la realidad, la deidad» (PFHR 44).

El poder de la deidad está inscrito en las mismas cosas, precisamente por lo que ellas son reales[46]. Y nada es realidad en abstracto sino de modo concreto: siendo hombre, siendo árbol, etc. Esto significa que al carácter de realidad no le es ajeno lo que las cosas reales son concretamente. Pero de modo recíproco puede decirse que lo que las cosas reales son incide matizando su «carácter de realidad». De aquí que Zubiri se vea en la necesidad de distinguir dos aspectos de este problema que, a su juicio, «se han entreverado sin discernimiento suficiente». Por una parte tenemos «la historia del problema de Dios, en tanto que enriquecimiento de la deidad». Por otra, está «la historia del problema de Dios en tanto que descubrimiento de Dios». Son dimensiones distintas (PFHR 44).

Pues bien, la historia de las religiones «ha sido el lento y progresivo camino por el que el hombre ha ido actualizando ante su mente esas complejas dimensiones que posee el poder de la deidad» (PFHR 45)[47]. Veamos algunas.

b) *Las manifestaciones de la deidad*[48]

Zubiri expone quince formas concretas de mostrársenos el poder de la

---

[44] Cf. PFHR 43, nota 2. Puede verse también HD 156-157.

[45] Cf. S. AVILÉS TRAVILA, «"Deidad" como camino natural hacia Dios en Zubiri», 45.

[46] En este contexto merece la pena citar NA 2: «Ya desde la antigüedad y hasta el momento actual, se encuentra en los diferentes pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que está presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre».

[47] Cf. PFHR 45, nota 1.

[48] Véase también HD 90-91; PFHR 130-133; A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», 270; D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», 494-495.

deidad en las religiones[49].

El poder de la deidad se le manifiesta al hombre, ante todo, como algo «transcendente» (PFHR 45). Lo es en el sentido que transciende en todas las cosas concretas y abarca el todo de la realidad. Ese poder el hombre lo ha expresado por la idea de lo «alto. Es el Altísimo». La deidad «es como un principio altísimo» que generalmente ha sido adscrito al «cielo». Ese poder transcendente es además un poder «grandioso». La deidad es también una transcendencia que «tiene una cierta identidad». En este sentido «casi todos los cultos del Sol han caído sobre éste precisamente porque el Sol les parece ser siempre idéntico a sí mismo» (PFHR 46).

El poder de la deidad es además «medida del tiempo». Es un poder vivo que interviene en la vida humana. «Es el tiempo vivo en el sentido de que el poder de la deidad es el que va regulando el curso "crónico" — temporal en el sentido de χρόνος, de medida del tiempo — en que se van configurando las cosas». En esta perspectiva las religiones politeístas pensaron en la divinidad de la Luna. Ella «rige y regula los ciclos de las estaciones, ciclos fisiológicos, etc.» (PFHR 46). Fue este el comienzo de la idea del «eterno retorno, del carácter cíclico del tiempo» (PFHR 47).

El poder de la deidad es también la «fuente de todas las cosas, especialmente de las cosas vivientes». Como tal, se trata de un poder en el que «todas las formas están inicialmente abolidas. Solamente por el juego muy especial de unas cosas respecto de otras, van naciendo y separándose las formas». De ahí que, dice Zubiri, «las religiones politeístas antiguas hayan pensado en la divinidad de las aguas, el agua en donde por disolución todas las formas quedan abolidas» (PFHR 47). Es, en definitiva, «un poder de separación de formas» (PFHR 51).

El poder de la deidad es un poder de «fundamento solidario de las cosas». Es un poder que va adscrito especialmente «a aquello de donde, por separación, nacen justamente las formas, cada una de otra»[50]. En tal sentido fue que «las religiones antiguas pensaron en la Tierra Madre» (PFHR 47).

El poder de la deidad es también un poder de «organización». Sobre todo de organización de la vida. En este caso, el poder de la deidad es el «fundamento de la organización de lo real». Zubiri dice que «la religión

---

[49] El interés de nuestro autor en este punto es el de considerar las distintas manifestaciones de la deidad. Por tanto, la alusión que hace a algunos dioses tan sólo pretende mostrar que no se trata de «una especulación en el vacío» (PFHR 45).

[50] En otros textos se dice que el poder de la deidad es, por tanto, un poder de «germinación» de la realidad (cf. HD 90, PFHR 51).

de los árboles ha tenido justamente en su forma plástica esta idea de la deidad» (PFHR 47).

El poder de la deidad es además el poder del «éxito». Es, en definitiva, el poder del «futuro»[51]. Aquí se encuentra el «origen de las divinidades agrarias, que cuentan siempre con la incertidumbre de la cosecha» (PFHR 47).

El poder de la deidad se le manifiesta al hombre como un poder de lo «más íntimo» de cada persona (PFHR 48). Zubiri dice que el paso de la familia a la tribu, al clan, a la nación «ha sido un progresivo enriquecimiento del poder de la deidad en cuanto tal» (PFHR 49). El poder de la deidad es, en definitiva, el poder de la «intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones» (PFHR 51).

El poder de la deidad es un poder que domina los dos polos de la existencia, sobre todo en los seres vivos, el «nacimiento y la muerte» (PFHR 49).

Además, el poder de la deidad es el poder que dirige la vida de la sociedad. La dirige fundamentalmente como dioses de la guerra y como dioses de la paz (cf. PFHR 49).

El poder de la deidad es también el poder del «destino». Los griegos le llamaron Μοῖρα y los babilonios *Nabû* (PFHR 49).

El poder de la deidad es el poder que rige la unidad física y moral del cosmos. A tal unidad los griegos llamaron Δίχη y los Vedas *Ṛta*. Es lo que Zubiri traduce por *justeza* (PFHR 49). Esta expresión engloba «todos los aspectos, lo mismo la justicia moral que del ajustamiento cósmico o físico» (PFHR 50).

El poder de la deidad es además el poder que «todo lo hace», justo por ello es «sagrado» (PFHR 50).

El poder de la deidad es un poder moral. Zubiri explica que «en el mundo grecorromano, en época tardía, ese poder de la deidad absorbió precisamente las virtudes morales». Entonces surgieron las divinidades de «la Fidelidad, la Fortaleza, la Oportunidad», entre otras (PFHR 50).

La deidad es además el poder que lo «llena todo». Por eso en algunas religiones tiene carácter de espacio no meramente físico sino en el sentido más profundo de «llenarlo todo». En esta línea el cristianismo habla de la «inmensidad de Dios» (PFHR 50).

---

[51] Algunas páginas más adelante se dice que «es un poder del futuro de la realidad no sólo material sino también intelectiva del hombre» (PFHR 51).

Cabe señalar por último que el poder de la deidad es el poder que «perdura siempre en perfecta perennidad». En opinión de Zubiri se trata del «tiempo indefinido, sustantivado en forma de divinidad en Irán: *Zrvan akarana*». Tiene su homólogo en lo que los hebreos llamaron el «Dios eterno» (PFHR 50).

He aquí la descripción zubiriana del poder de la deidad[52]. Sin embargo, a pesar de la diversidad de tal descripción no hay que perder de vista su unidad.

c) *La deidad es un todo funcional*

Vimos como desde la historia se ha mostrado el despliegue mismo de la deidad. Ahí se ha destacado la «estructura de la deidad» que subyace a todas las religiones (PFHR 51).

Desde esta perspectiva la deidad es un «todo funcional». Como puede notarse, Zubiri no ha hablado en términos de «divinidad». De lo que se trata simplemente es de actualizar intelectivamente lo que es el poder de la deidad en su «condición de dominante» como algo último, posibilitante e «imponente [impelente]». Tal consideración no es una abstracción sino un hecho. El hecho firme de que el hombre «se encuentra en esa situación *en* la realidad y referido a la realidad». Trátase, pues, de una «condición» de la misma realidad y no de algo meramente subjetivo. Es algo que afecta a la realidad en cuanto tal, no depende de que el hombre la «encuentre o la describa». En definitiva, «éste es el objeto y el término de la religación» (PFHR 52).

Pero la fundamentalidad no solo es fundamento real cuyo poder es deidad, sino también fundamento del ser de la persona.

2.3.2 La fundamentalidad es fundamento del ser de la persona

Zubiri dice que la religación como actitud humana «es la actualización de la fundamentalidad del ser humano». Es la «actualización de la poderosidad de lo real en tanto que deidad». Y como la actitud de religación está en la base de todas las actitudes humanas (PFHR 52), puede

---

[52] Respecto a esta cuestión Zubiri hace una aclaración que, a nuestro entender, es fundamental pues con ello diferencia el ámbito de la divinidad y el de la deidad: «Los historiadores de las religiones han dado muchas veces descripciones parecidas a las que yo acabo de hacer, pero manteniéndose simplemente en el plano de la divinidad. Era menester destacar justamente la estructura de la deidad que subyace a todas ellas» (PFHR 51).

afirmarse que todo acto personal del hombre, en la medida que configura su ser, constituye en definitiva la «experiencia de la deidad». En efecto, el hombre «*es* la experiencia misma de la deidad en su ser sustantivo [ser de lo sustantivo]» (PFHR 53)[53].

En esta experiencia de la deidad no se trata de Dios ni de una religión «positiva». Se trataría más bien de la «religiosidad», de «lo religioso en cuanto tal». En este sentido puede decirse, en primer lugar, que el hombre es constitutivamente religioso[54]. La religiosidad es algo que pertenece a la propia estructura del ser humano[55]. En segundo lugar, ciertamente la religación no es una religión positiva, sin embargo, sin la religación no sería posible la religión positiva. La religación es el «*promordium* esquemático de toda religión positiva» (PFHR 53).

En efecto, la religación es el principio de toda religión. Es decir, la ultimidad, posibilidad e imposición [impelencia] tomados en su unidad constituyen el «poder de la deidad» e implican el principio de la religión. En cuanto ese poder es último se trata de un poder que «reposa sobre sí mismo». Es algo que se encuentra en la «estructura» de la religación. Por eso, cuando el ser humano elabore una religión, lo primero que hará ante esa realidad última es «el acatamiento de la adoración ante algo que reposa sobre sí mismo» (PFHR 55).

En cuanto el poder de la deidad es posibilitante, este poder se presenta al hombre como «fuente de posibilidades» para su realización. En este sentido, cuando el ser humano construya una religión tendrá que contar con que los dioses son unas realidades que (PFHR 55) «son fuentes que pueden dispensar posibilidades en la vida» (PFHR 55-56). Son precisamente, dice Zubiri, «los dioses dispensadores, los dioses a quienes se puede dirigir una plegaria, pedir ayuda, o implorar que se evite un obstáculo o una desgracia» (PFHR 56).

En cuanto el poder de la deidad es «imponente [impelente]», el ser humano tiene que «acatarlo». En esto radica la «moral religiosa». Lo cual significa, en opinión de Zubiri, que «hay el acatamiento de aquello que imponentemente [impelentemente] nos impulsa o nos da la deidad» (PFHR 56).

En resumen, en la religación está el principio de los momentos fundamentales de una religión (cf. PFHR 56).

---

[53] Cf. PFHR 53, nota 1.

[54] Puede consultarse además M. DHAVAMONY, *Pluralismo religioso*, 185.

[55] Véase también G. DE SIMONE, «Esperienza religiosa e filosofia della religione», 38-39.

2.4 *Cómo aparecen las cosas en la religación*[56]

La deidad constituye a las cosas en su carácter de realidad. Esto quiere decir que la deidad no está separada de las cosas sino que está en ellas. Pero recíprocamente puede afirmarse que son las cosas en las que se va actualizando en la inteligencia humana «su carácter de realidad en tanto que dominante» (PFHR 58).

Lo anterior significa que existe una cierta diferencia entre las cosas consideradas desde el punto de vista de la deidad y las cosas consideradas en cuanto «nuda realidad». Pero tal diferencia no es «separación». Se trataría más bien de dos dimensiones de las cosas. En la medida en que las cosas son «nuda realidad» puede llamarse lo «profano». Y en la medida en que las cosas son un «momento interno» de la deidad son lo «religioso». Aquí se trata de lo religioso entendido como religación y no como religión positiva. Por eso, la diferencia fundamental que tiene que aparecer en la ciencia de las religiones, según Zubiri, no está entre «lo sagrado y lo profano», sino entre «lo profano y lo religioso» (PFHR 58).

Naturalmente, lo religioso en la perspectiva de nuestro autor puede ser sagrado, pero advierte que es sagrado por ser religioso y no al revés. Precisamente por esto todos los objetos «tienen esta dimensión de deidad y no son jamás ajenos a una actitud de descubrimiento de lo religioso en el sentido elemental de religación». Por tanto, toda realidad «tiene y puede tener» dos dimensiones: una profana y otra religiosa (PFHR 59).

De ahí la necesidad de enfrentarse con la cuestión de la unidad de esas dos dimensiones. Zubiri afirma que la deidad está presente en las cosas de dos maneras. La primera es la forma «completiva». En virtud de ella «las cosas son *positivamente* en su realidad la sede de la deidad»; y por tanto, añade, religan «atractivamente». La segunda manera de presencia consiste en que hay cosas cuya realidad es «defectiva». En este caso las cosas «manifiestan el poder de la deidad defectivamente». Tales cosas religan al hombre «aversivamente»: son según Zubiri «lo vedado, el tabú». Pero el filósofo aclara que «veda y tabú son aspectos sagrados precisamente porque la realidad de estas cosas es la presencia defectiva y aversiva de la deidad» (PFHR 59).

Pues bien, la articulación de estas dos dimensiones, cosas reales y deidad, es precisamente lo que se expresa con el término «enigma». Es decir, «la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente

---

[56] Cf. PFHR 57, nota 3.

vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa» (PFHR 60).

Evidentemente, la deidad no se identifica con ninguna cosa concreta pero esto no significa que la deidad esté fuera o separada de las cosas reales. En esto consiste lo «enigmático». En efecto, es «el enigma de en qué medida la realidad en cuanto tal de las cosas funda el poder de la deidad en un sentido o en otro, como creador, denunciador o resplandeciente». Este es el problema que hay que responder. La respuesta a tal cuestión es precisamente «el camino de la historia de Dios en la historia de las religiones». Este enigma es un problema real y dinámico (PFHR 60).

Hemos visto en este segundo apartado la fundamentalidad de la religación como actitud radical de la sustantividad humana que fundamenta y posibilita la religión. Pero tenemos que avanzar de la religación como actitud radical del hombre hacia la religión como plasmación de la religación y con ello a la religión y la fe.

3. **Conceptuación de religión y fe**[57]

En la perspectiva de Zubiri hay una íntima relación entre religión y fe[58]. Es lo que tenemos que explicar. Vamos a exponer este apartado en tres secciones. Religación, fe y religión; qué es la plasmación; y qué es concretamente la religión.

3.1 *Religación, fe y religión*

Ante todo, partamos de la fundamentación filosófica de la fe para ubicar el tema de la fe y la religión. Conviene recordar que la fe «es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera». En nuestro caso se trata de la verdad personal de Dios. Ahí se juega la entrega radical del hombre a Dios (HD 221).

El acceso del hombre a Dios consiste en la entrega personal a Dios. Es la entrega personal a una realidad en cuanto verdadera. Obviamente, se trata de una «fe manifestativa y por consiguiente experiencial de lo que es el poder de la realidad absoluta y personal de Dios en el seno del espíritu humano». Recordemos además que esta entrega es una «tensión interna y dinámica» entre Dios y el hombre (PFHR 81). En esa unidad es

---

[57] Cf. PFHR 79, nota 1.

[58] Véase también PTH, en HD 379-380; D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», 491-512.

donde precisamente «acontece la entrega» (PFHR 82).

Pero en este nuevo contexto de la cuestión que nos ocupa, hemos de precisar que no sólo se trata de una fe radical sino de una fe total de la realidad humana. Es decir, el hombre se entrega con sus condiciones individuales, sociales, históricas, entre otras. Naturalmente, es una experiencia humana de entrega «matizada por los ingredientes que constituyen la propia realidad del hombre». En tal sentido puede afirmarse que «muchas cosas que el hombre depone en Dios», dice Zubiri, «penden en buena parte del tipo de experiencia que el hombre realiza» (PFHR 82).

Evidentemente, esta experiencia no se limita a lo que el hombre da, también hay que tener en cuenta lo que la persona «recibe» de Dios. Y el hombre recibe de Dios lo que Zubiri llama *revelación* (PFHR 82)[59]. La revelación consiste «en esa especie de experiencia manifestativa interna por la que Dios hace que la persona en su entrega a la divinidad tenga acerca de esta divinidad unas ideas y una luz superior a la que le otorgaría el movimiento de su propia inteligencia» (PRHF 82-83)[60].

Pues bien, la fe es «entrega dinámica». Por consiguiente es entrega individual y al mismo tiempo histórica. La fe tiene también un carácter «optativo». El hombre es libre de optar positiva o negativamente de cara a Dios. Ahora bien, la entrega del hombre a Dios es una entrega de todo el ser del hombre. De aquí surge la necesidad de enfrentar un «nuevo aspecto de la cuestión». Como «entrega total» ya no se trata solo de religación. En efecto, es ahora cuando «la religación adquiere, en su entrega absoluta a Dios», una forma concreta a la que Zubiri llama *religión* (PFHR 83)[61].

El filósofo amplía la idea anterior recordando la dimensión radical de la entrega, pero al mismo tiempo advierte que «la entrega como tal afecta a la totalidad del ser humano» (PFHR 85). De ello resulta que el problema que comenzó con la religación para terminar en el acceso del ser humano a la realidad de Dios, «se traduce ahora por la dimensión de *enteridad* (la entereza o el ser total entero) del hombre que se entrega a Dios». Esta entrega en su totalidad es precisamente «lo que de una mane-

---

[59] Cf. PFHR 210, 245-259; PTHC 455-457. Sobre el concepto de revelación en la perspectiva teologal de Zubiri véase también J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 187-200.

[60] Una atención a la unidad o vínculo que se establece entre religación y revelación en Zubiri puede verse en J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 201-210.

[61] Sobre la unidad de religión y fe véase también la opinión de M. DHAVAMONY, «Religión: definición», 1134.

ra formal y temática puede y debe llamarse *religión*». Por tanto, «la religación se plasma constitutiva y formalmente en religión». De esta manera la religación es el «fundamento de la religión» (PFHR 86).

En definitiva, la tesis de Zubiri enuncia que «la religación se plasma en religión»[62]. ¿En que consiste tal plasmación? (PFHR 86)[63].

3.2 *La plasmación en sí misma*

Recordemos que se trata de la plasmación de la religación, y la religación es una dimensión constitutiva del hombre. Por eso habrá que clarificar el significado de esa plasmación como un acto personal del hombre (cf. PFHR 87)[64]. Aquí mismo veremos la estrecha relación que tiene la plasmación con la fe.

3.2.1 La plasmación como acto personal del hombre

No cabe duda que la plasmación «no es un acto arbitrario», sino que es «un acto al que el hombre está llevado por la religación». En un sentido muy amplio puede afirmarse, dice Zubiri, que la plasmación de la religación en religión es algo *natural* (PFHR 87). Pero el término «natural» tan sólo significa en este contexto que «la religión es pura y simplemente algo que es natural desde el punto de vista de la prolongación [...] de la religación». En esta perspectiva aparece el problema siguiente: ¿qué sucede con la persona que no tiene religión? (PFHR 88).

En primer lugar, si se ha dicho que la plasmación es algo natural, habrá que considerar que «respecto al que no tiene religión, se trata, por ejemplo, de la voz de la conciencia, que no solamente dice lo que en cada caso se debe hacer, sino que representa un dictado de atenimiento absoluto a la realidad»[65]. Zubiri no duda que la voz de la conciencia es «la voz auténtica y la presencia auténtica de Dios» (PFHR 88)[66].

En este sentido, el no tener religión «puede significar una cierta interpretación de esta presencia, justificada desde otros puntos de vista, y no

---

[62] A mi modo de ver hay en lo anteriormente expuesto una intrínseca relación entre religación y fe y entre religión y fe.

[63] En este contexto puede consultarse J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 183-186.

[64] Sobre el uso del término «plasmación» véase también J.M. MILLÁS, «Zubiri y los sacramentos», 300-302, 308-310.

[65] Véase además HD 101-104; LG 16.

[66] En este contexto puede verse también GS 16.

simplemente un hecho privativo natural como tener o no tener cualquier otra cosa» (PFHR 88-89). Aceptar que existe una realidad absoluta, según Zubiri, «no es cuestión de opción». La opción está más bien en el «despliegue de su intelección» (PFHR 89). La voz de la conciencia, pues, es presencia real de Dios en el hombre.

En segundo lugar, puede pensarse también que «el no tener religión significa no tener una religión positiva determinada». Pero esto no significa «no tener religión». Zubiri argumenta convencido de que él no ha dicho que «la plasmación de la religación en religión aboque en una religión positiva». La persona que no tiene religión «vive al menos de una opción de la fe». Esto porque no tener religión no es un «estado natural» sino una «opción». Es una opción concreta como el hecho de ser budista, católico o musulmán. En este sentido, puede afirmarse por el momento que la plasmación significa «un acto personal que prolonga de una manera más o menos inexorable esto que llamamos religación» (PFHR 89).

Por tanto, la plasmación de la religación en religión es un acto personal del hombre en el que la voz de la conciencia y la opción del hombre son fundamentales. Pero aquí se precisará aún más lo que es la plasmación definiéndola en estrecha relación con la fe.

3.2.2. Definición de plasmación y su relación con la fe

La plasmación tiene dos dimensiones estrictamente unidas[67]. Ante todo, recordemos que la religión es primariamente la entrega de todo el hombre a Dios. En tal entrega, la fe juega un papel determinante. «Sin ella no habría posibilidad ninguna de una entrega total del hombre a Dios. Pero tampoco se identifica la totalidad de esa entrega con su dimensión de fe» (PFHR 94).

De ahí que según Zubiri pueda afirmarse, por una parte, que «la plasmación es la configuración de la entrega del ser entero del hombre por la fe». Pero como al mismo tiempo «la fe emerge y es un acto de entrega del ser del hombre, se puede decir que esa entrega está plasmando a su vez la fe». Consideradas unitariamente ambas dimensiones puede expresarse a modo de síntesis que «la plasmación es la configuración de la fe en el ser entero del hombre» (PFHR 94). Desde este punto de vista es evidente la unidad entre plasmación y fe.

---

[67] La plasmación no puede significar primariamente una «socialización» como se podría deducir del pensamiento de Durkheim (cf. PFHR 90-94).

Teniendo en cuenta la definición de plasmación y su íntima relación con la fe podemos buscar a continuación el significado concreto de la religión.

3.3 *Qué es concretamente la religión*

En opinión de Zubiri se debe distinguir entre el «cuerpo» de la religión y lo que la religión tiene de «vida personal» (PFHR 95).

3.3.1 El cuerpo y la estructura de la religión

Vamos a exponer en esta sección dos dimensiones de la religión: su cuerpo y su estructura.

a) *La religión como cuerpo social*

Para explicar esta primera dimensión de la religión, Zubiri nota que la religión como institución forma parte del «espíritu objetivado»[68]. Pero lo que por el momento quiere expresar con esta idea es que tal espíritu no se identifica con el espíritu de cada persona (PFHR 95). Sin embargo, ese espíritu objetivado tampoco está separado del espíritu de cada individuo (cf. PFHR 96).

Con la afirmación del «espíritu objetivado» Zubiri se refiere fundamentalmente a una «estructura» en la que nace cada persona. «Y esa estructura consiste en que cada individuo [...] se encuentra afectado por los demás individuos humanos que en torno a él existen». En esta y por esta convivencia humana, la persona está «afectada» por «otras personas, en su modo de habérselas con las cosas». Nuestro autor dice que «esta afección imprime un modo de ser en el espíritu de cada cual». Se trata, por tanto, de «un modo de habérselas con las cosas que está determinado por las demás personas que están a su alrededor». Es una habitud distinta de los individuos pero al mismo tiempo no se encuentra fuera de ellos (PFHR 96).

Esta habitud que el hombre tiene por la «afección del otro» puede realizarse en dos direcciones. Puede suceder que la otra persona me afecte en cuanto «persona»[69]. Pero también puede suceder que la otra persona

---

[68] La expresión «espíritu objetivo» encontrada en Hegel, Zubiri la corrige por «espíritu objetivado» (PFHR 95). A. González observa que el término «objetivación» será rechazado posteriormente por Zubiri (PFHR 95, nota 1).

[69] Es una dimensión que en este contexto no interesa (cf. PFHR 96).

me afecte por las «cualidades» que ella tiene (PFHR 96), «independientemente de que sea persona». En esta segunda dirección se quiere subrayar sobre todo ese «carácter despersonalizado de la persona»; es lo que se llama «despersonalización». Por tanto, en opinión de Zubiri «la objetivación consiste pura y simplemente en la despersonalización» de la persona (PFHR 97).

Ahora bien, cuando esa habitud está determinada por «cualquiera, y además por esos cualquiera tomados en un conjunto, entonces es cuando realmente podemos decir que tenemos un espíritu objetivo». Pero cuando aquí se hace referencia a ese «conjunto» se trata fundamentalmente del «perfil histórico concreto que tienen determinados grupos de individuos» (PFHR 97).

Por tanto, desde la perspectiva de esta tesis, y, considerado de esa manera «el espíritu objetivo, la religación religa al espíritu objetivo» (PFHR 97). Con lo cual, Zubiri pretende afirmar fundamentalmente que «la religación religa al hombre entero, también en la dimensión objetiva de su espíritu». En esta dimensión, nuestro autor subraya que *la religión es la plasmación de la religación en espíritu objetivo* (PFHR 98).

Tal plasmación, según Zubiri, «constituye cuerpo precisamente porque define y circunscribe objetivamente el ámbito de la vida religiosa». Es en virtud de la «despersonalización» de la persona humana que el otro no es «suyo, sino que es una realidad más o menos objetivada que delimita de una manera definitiva y hasta circunscriptiva el sistema de posibilidades con que cada cual tiene que ejercitar su vida». En este sentido, dice el filósofo, «ese espíritu objetivo es y debe llamarse cuerpo, cuerpo social. El espíritu objetivo es espíritu objetivado y el espíritu objetivado es cuerpo social» (PFHR 98).

En conclusión, la religión como institución «pertenece a un cuerpo social»[70]. Desde una perspectiva vital puede afirmarse que «el σώμα circunscribe y define las posibilidades de toda vida humana» (PFHR 98)[71]. La religión como institución, pues, tiene un cuerpo, en un sentido más bien físico, y ese cuerpo es cuerpo social.

---

[70] Pero no hay que entender la institución religiosa en la perspectiva de Durkheim sino «en el sentido más inocuo de la palabra». De ahí que, nota Zubiri, «como institución, lo que se llama religión es en realidad el cuerpo de la religión» (PFHR 95).

[71] Cf. PFHR 98, nota 1.

b) *La estructura del cuerpo de la religión*

La estructura de ese cuerpo consiste en que toda religión tiene una teología y una mundología.

En primer lugar, en la entrega del hombre a la divinidad, él se va haciendo una «idea» acerca de ella. Por eso, toda religión como cuerpo implica una concepción de la divinidad; implica una *teología* (PFHR 98).

Esto es así porque, en efecto, «toda religión tiene *su* dios». Obviamente, el filósofo aclara que «el dios de una religión no se identifica con el Dios al que accede la pura intelección, porque tiene evidentemente muchos más caracteres». Son precisamente aquellos caracteres que el ser humano «va descubriendo y depositando en el dios al que se dirige desde la realidad concreta de su vida» (PFHR 99).

Ahora bien, «ese dios es una realidad suprema, lo que no quiere decir que no tenga otras entidades subordinadas». Sin embargo, nuestro autor advierte que «la supremacía frente a esas otras entidades no es una supremacía de mera organización». No se trata de un problema de mera «organización» de los dioses. En la interpretación zubiriana se trata, ante todo, de «la aprehensión de una realidad suprema que en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión le atribuye a la divinidad». Por ejemplo, el nombre de *'El* posiblemente significa «el poderoso», «el sumamente poderoso» (PFHR 99). La expresión «poderoso» Zubiri la entiende en el sentido de ser la realidad última, posibilitante e impelente para el hombre (PFHR 100).

En segundo lugar, toda religión además «ve el mundo» *desde* esa divinidad que tiene: es una *mundología*. Desde esta perspectiva, Dios es el fundamento último, posibilitante, e impelente de la vida humana en su totalidad. Esta vida se hace con las cosas, con los demás y con uno mismo. Por eso, la «mundología» implica una cosmogonía, una eclesiología, una escatología y una tradición (PFHR 100). Veamos por separado cada aspecto.

El primero, la *cosmogonía*. La cosmogonía significa «una visión del origen radical y fundamental de todas las cosas con que el hombre hace su vida en Dios». Toda religión tiene una cosmogonía porque la religión trata de responder a la cuestión de «cómo se ha formado y cómo se ha hecho el mundo». Desde esta perspectiva aparece, ante todo, el tema de los «dioses hacedores» del mundo (PFHR 100). Además de hacedor, Dios se presenta como «dueño», como «señor» del mundo (PFHR 101)[72].

---

[72] En este contexto Zubiri indica que el término empleado para el dios *Ba'al* significa precisamente «dueño o señor en el sentido de la dominación» (PFHR 101).

Finalmente, está la zona de «lo mundano y lo transmundano». Aquí es donde aparecen los seres «transmundanos en el sentido que forman parte de otro mundo» (PFHR 102)[73].

Desde la perspectiva de la cosmogonía Dios aparece como el «fundamento del mundo» (PFHR 102).

Especial interés adquiere en nuestro estudio el segundo aspecto de la mundología. En efecto, la eclesiología es «una visión de la unidad de los hombres respecto a Dios» (PFHR 100). En otros términos, Dios es también fundamento de «la unidad de los que en él creen». Por tanto, se trata de una *eclesiología*, es decir, de «una visión de los fieles desde Dios» (PFHR 102)[74].

Pero cuando Zubiri habla de eclesiología se refiere, ante todo, al concepto griego de ἐκκλησία (PFHR 102). Con él quiere subrayar, primariamente, el hecho de que cada una de las personas, «por el hecho de tener fe en su Dios, participa en una o en otra medida en la fe que tienen otros individuos respecto del mismo Dios». En su opinión tal «participación es lo único que real, temática y radicalmente — incluso para toda religión — debe llamarse ἐκκλησία». Es decir, en la interpretación del filósofo sobre la Iglesia, se trata de participar en una misma fe. En efecto, «son las personas las que tienen una misma actitud religiosa ante un mismo Dios». Tal actitud «es una actitud religiosa que no solamente de hecho la tiene cada cual, sino que cada cual sabe además que los demás la tienen, que está compartida». Este es el único sentido que por el momento Zubiri da al término ἐκκλησία: «es la participación en una fe común» (PFHR 103).

Desde esta perspectiva nos parece evidente la íntima relación de la eclesiología con la fe. Obviamente queda pendiente el problema concreto de la «comunidad religiosa» (PFHR 103).

La religión individual puede tener dos significados. Por un lado, «puede significar la religión de alguien que no pertenece a una comunidad». Alguien que está al margen de la comunidad (PFHR 103). Por otro, — y este es el sentido que le da Zubiri — «puede significar sim-

---

[73] Respecto a este punto, Zubiri afirma que «*'Elohim* es el nombre de Dios, pero significa también toda esa pléyade de seres transmundanos a los que pertenece propiamente incluso el alma del difunto» (cf. PFHR 102).

[74] Cf. PTHC 426-442. En este contexto, y aunque teniendo presente otro texto de Zubiri en el que se subraya la «comunión personal», me parece sugerente la breve reflexión que sobre la eclesiología ofrece S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 638-639.

plemente el hecho de que la religión sea individual y personalmente ejercida». Desde este segundo significado, la religión «no tiene nada que ver con el hecho de que esté o no compartida con otras personas». De lo que se trata ante todo, según el filósofo es, «de una participación en una misma fe, y no de formar parte de una misma comunidad». Desde su interpretación, «a ninguna religión le es esencial en manera alguna tener una comunidad, pero a la religión y a la fe le es esencial el ser — o al menos el poder ser — compartida». De ahí que, dice Zubiri, «de manera inicial y radical toda religión tenga una dimensión eclesial» en el sentido anteriormente explicado (PFHR 104).

Evidentemente, cuando la comunidad existe ejecuta unas acciones concretas. Son las que propiamente deben llamarse «culto». Estas acciones comunitarias o individuales son acciones eclesiales en el sentido explicado de participación en una misma fe (PFHR 104).

Estas acciones eclesiales tienen tres dimensiones. Ante todo, son acciones que «se refieren a los dioses» (PFHR 104). Son acciones cultuales que permiten recordar y reactualizar lo que pasó. Pero además son acciones cultuales por las que el hombre «entra [...] en comunicación efectiva con un dios o con unos dioses que están ahí» (PFHR 105). En esas acciones cultuales también se da la «entrega confiada» del hombre a los dioses. Es una entrega que de alguna manera incluye «la promesa o la garantía de que su tierra, su mundo y su vida no se van a acabar allí sino que van a continuar». De aquí que, en la interpretación de nuestro autor, «la referencia a los dioses» sea también «una prenda que suplica y garantiza el curso del futuro» (PFHR 106).

He ahí las dimensiones cultuales del tiempo. En efecto, «el pasado como reactualización, el presente como comunicación y el futuro como garantía de lo que va a venir». Esas dimensiones unitariamente consideradas son lo que constituye para Zubiri «la unidad religiosa del tiempo». Termina explicando que «en ella se expresa una de las dimensiones más radicales y profundas de la eclesiología» (PFHR 106).

El tercer aspecto de la mundología es la *escatología*[75]. Por escatología se entiende en este contexto «una visión de la realidad de cada cual en el futuro desarrollo de su vida» (PFHR 100).

El término «escatología» es una expresión de origen griego (ἔσχατον) que significa lo «último». Zubiri dice que hay una escatología (ἔσχατον) que «es lo último del hombre y que constituye no solamente su futuro más o menos próximo — esto ya acontece en el culto — sino que abarca

[75] Puede consultarse también PTHC 443-453.

la totalidad de la realidad humana, lo que llamamos su destino». Todas las religiones han considerado que lo último (ἔσχατον) «es el más allá». De aquí que según el filósofo la escatología es radicalmente «la idea de otro mundo» (PFHR 106).

Lo que separa este mundo y el otro mundo es la realidad de la «muerte». Frente al problema de la muerte «todas las religiones han tenido que tomar posición» (PFHR 107)[76].

En la mundología, la eclesiología y la escatología, pues, se pone de manifiesto «la estructura del cuerpo de una religión» (PFHR 108).

Ahora bien, este cuerpo de la religión es un cuerpo ya «estatuido» en el que el hombre nace y se encuentra ya instalado. «Es el cuerpo estatuido de la religión que ha recibido». A tal carácter «estatutario» es al que precisamente responde el término *tradición*[77]. Es el último aspecto de la mundología. En rigor, el concepto de tradición responde a «algo que está desde siempre establecido»[78]. La tradición tiene tres momentos inseparables (PFHR 108)[79].

Ante todo, el momento «inicial». Según Zubiri, «hay que admitir cuando menos que ha existido un momento en que una estructura religiosa determinada ha comenzado» (PFHR 108-109). Sería el momento de «fijación de la tradición». Es lo que llama «tradición constituyente». A este momento corresponden los fundadores de religiones, por ejemplo, Abraham o Moisés, Jesucristo, Mahoma, etc. Toda tradición posee este primer aspecto (PFHR 109).

La tradición tiene además un momento «continuante». La tradición continuante puede adoptar la forma de tradición oral y de tradición escrita. Esta segunda forma es la que se manifiesta en las «religiones del Libro». Por ejemplo, los cristianos tienen la Biblia, los mahometanos el Corán, etc. (PFHR 109).

Pero la tradición continuante puede adoptar, sobre todo, la forma de tradición «viva». Es precisamente la «experiencia interna y vivida» con que cada individuo va recibiendo «la fecundidad religiosa de los que le han formado». Y al mismo tiempo va formando a los individuos que vie-

---

[76] Sobre la muerte según Zubiri puede verse SH 657-671; PTHC 448-449.

[77] Véase además PFHR 100. Una aproximación histórica y teológica a la tradición en Y.M.J. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones*, I-II. También J.R. GEISELMANN, «Tradición», 811-821; H.J. POTTMEYER, «Tradición», 1560-1568.

[78] En la conclusión de esta misma obra Zubiri dice que el momento de la tradición «es lo que confiere la estabilidad al cuerpo objetivo de la religión» (PFHR 361).

[79] Sobre estos tres momentos puede verse también DHSH, en *Realitas* I, 24-26.

nen después. Zubiri valora de forma especial este aspecto de la tradición afirmando que «esta experiencia vivida y directa es la forma radical de la tradición continuante». En la tradición viva encuentran su fundamento la tradición oral y escrita. La radicalidad de esta forma de tradición consiste precisamente en «ser una tradición viva» (PFHR 110).

La tradición continuante es tradición oral y escrita, pero, sobre todo, es tradición viva.

Cabe señalar que la tradición también tiene un momento gracias al cual puede llamársele «tradición progrediente». Es efectivamente «la tradición que mira hacia el futuro con lo que ha recibido y con lo que va sacando de la situación actual, con vistas a lo que puede iluminar para los pasos que va a dar en el futuro». Es ahí donde «surge la posibilidad de algo que es esencial en casi todas las religiones y que es precisamente el orto de la teología: el desentrañar la tradición». Se trata, dice Zubiri, «del orto de una teología en tanto en cuanto la tradición recibida va formando y prefigurando el curso del propio cuerpo de la religión» (PFHR 110).

En esos tres momentos la tradición expresa, pues, «el carácter estatuido del cuerpo de la religión como teología y como mundología» (PFHR 111). Además de cuerpo y estructura la religión tiene una dimensión personal.

3.3.2 La vida religiosa personal

La vida religiosa personal cada individuo la vive en ese cuerpo religioso al que pertenece. Es lo que constituye el «término» de la religión. La religión es fundamentalmente «el espíritu con que se vive ese cuerpo religioso» (PFHR 111).

Desde esta perspectiva zubiriana la religión es una actitud. La actitud religiosa personal no es una actitud más en la vida del hombre. En rigor, la actitud religiosa «es la actitud radical y fundamental con que se pueden vivir todos los hechos y procesos en la vida». Sólo en este sentido puede afirmarse que la religión es plasmación de la religación. La religión consiste por tanto, según afirma Zubiri, «en vivir todos los actos de la vida dentro de la dimensión de la entrega a la divinidad, en una fe» (PFHR 111).

Existen otros actos religiosos que son importantes a la religión. Entre ellos destacan los «ritos de iniciación en el cuerpo de la fe, fórmulas de profesión de fe». Es conocida la fórmula de fe de los musulmanes: «no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta» (PFHR 111)[80]. Y la pro-

[80] Sobre ello véase además R. CASPAR, *Para una vision cristiana del Islam*, 32,

fesión de fe de los israelitas: «escucha Israel, *Yahweh* nuestro Dios es único» (Dt 6,4). Además están «la plegaria y la oración». Pero éstas sólo adquieren sentido dentro de una determinada «concepción de la divinidad». No se trata de meros sentimientos. La plegaria está compuesta primaria y radicalmente de «la concepción de la divinidad a la cual uno se dirige en la fe, en el sentido de esa fe» (PFHR 112).

En definitiva, «la religión, personalmente vivida por cada uno de sus miembros en un cuerpo social, tiene una teología y está esencialmente incluida en una mundología en su triple dimensión de cosmogonía, de eclesiología y de escatología». En efecto, «en ese cuerpo social, esta religión así vivida [...] es una plasmación inexorable y necesaria de la religación» (PFHR 113).

Zubiri explica además la religión y la fe en estrecha relación con la verdad.

4. Fe y verdad religiosa

Vamos a exponer la cuestión de la fe y la verdad religiosa en cuatro pasos sucesivos.

4.1 *La religión verdadera*

En primer lugar, y después de constatar el hecho de la diversidad de las religiones (cf. PFHR 116-119), Zubiri afirma que tal «diversidad se inscribe en una situación religiosa» concreta. Los hombres se entregan a Dios no en modo abstracto sino en formas y situaciones muy reales. Se entregan como personas que viven en una sociedad, «inmersos en una situación religiosa». Ahí es donde acontece la diversidad religiosa. En este sentido puede afirmarse que «cada religión está inscrita en *su* situación religiosa» (PFHR 120).

Aquí se mencionan dos situaciones concretas. La primera se refiere a existencia de diversos cuerpos sociales. Entre ellos podemos mencionar la civilización urbana, la civilización agrícola, el cuerpo social de los nómadas, entre otros. Pero además está el «tipo de vida» que pueden tener los cuerpos sociales (PFHR 120).

Tanto la diversidad de los cuerpos sociales como el tipo de vida que posean son esenciales para la concreción de la religión. El resultado, si se consideran unitariamente ambos aspectos, «es que una religión es esen-

---

45; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, III, 100.

cial y formalmente siempre *nuestra religión*». Esto significa que una religión es siempre la religión de un cuerpo social concreto: la religión de los pastores nómadas, por ejemplo. Con la expresión «nuestra» Zubiri entiende fundamentalmente que esa religión «pertenece a ese pueblo». Tal pertenencia es lo que precisamente constituye «su diferencia, su estructura formal» (PFHR 121).

Esta estructura es común a todas las religiones, incluso a la religión de Israel y a la religión cristiana en sus inicios y sólo después puede hablarse de universalismo en ellas. En definitiva, «ninguna religión hace excepción a este carácter de ser *nuestra religión*» (PFHR 122).

En segundo lugar, Zubiri da un paso más y sostiene convencido que «la diferencia esencial entre las religiones está en los dioses que tienen». Con ello ubica el problema en la «divinidad». De aquí que toda persona que tiene una religión concreta piensa que la suya es «verdadera»[81]. Toda religión implica este momento interno de verdad: «la verdad de la religación en la deidad, en tanto que plasmada precisamente en la divinidad» (PFHR 124).

Este es el comienzo del problema: «¿qué es lo que hace verdadera a una religión?» En opinión explícita de Zubiri «el elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses». Consecuentemente, la diversidad de las religiones se ha de apoyar, en definitiva, en «una diversa concepción de los dioses» (PFHR 124).

En tercer lugar[82], veamos la definición de religión verdadera en relación con la fe y la divinidad. En efecto, «por religión verdadera se entiende que lo es en una o en otra forma el dios que es pivote de toda esa religión, al que el hombre en su fe hace su entrega, desde el cual determina su teología y su mundología y en el cual ejercita cada uno su propia vida religiosa». Lo que hace verdadera a una religión es precisamente el «dios». En este sentido, nuestra religión concreta se caracteriza por tener «*su* dios» (PFHR 125).

El filósofo explica que «este dios no es solamente una realidad absoluta, sino también un dios esencialmente religioso». En otras palabras, «un dios en el cual está fundada la vida de cada uno de los individuos como fundamento último, posibilitante, impelente, y además, como religador de todo el cuerpo social al que pertenece la civilización en cues-

---

[81] Cf. PFHR 124, nota 1.
[82] Cf. PFHR 125, nota 1.

tión». Se trata, pues, de un dios entendido propiamente como «religioso». Este dios estaría concebido en lo que Zubiri llama el *pensar religioso* (PFHR 125).

4.2 *El significado del pensar religioso*

Nuestro autor argumenta que se trata de un pensar que está inmerso en una «situación religiosa» real. Es en esa y desde esa situación donde el hombre tiene la «experiencia vivida de su religión, a la que su pensamiento incurso en esta experiencia va a dar un perfil en la idea de Dios». La situacionalidad del «pensar religioso» puede abordarse desde dos aspectos (PFHR 126).

En primer lugar, se trata de «un pensar»[83]. Según la opinión personal del filósofo, *pensar* es «el pensar las posibilidades con que algo puede y debe ser entendido, tanto en sí mismo como en función de la situación en que uno está inserto en la vida». Desde esta perspectiva, es evidente que el pensar no es algo «unívoco». No puede compararse el pensar del hombre prehistórico con el pensar del hombre contemporáneo. Sin embargo, Zubiri advierte convencido de que «el pensar es siempre el mismo» (PFHR 126)[84].

En su interpretación Zubiri entiende el pensamiento humano como una realidad estrictamente unitaria. Ese pensamiento *uno* es el que tiene dos aspectos. El primero se refiere a un pensar «fantástico» que está en la base de las «mitologías» y de las «teologías elementales». Junto a este pensar estaría el pensar racional en forma de «lógica». Con lo cual tenemos «un pensar quizá más acentuado en los hombres primitivos» y otro pensar más acentuado en el hombre de hoy (PFHR 128). Pero es evidente que esto no anula la unidad del pensar.

En segundo lugar, más concretamente se trata de un pensar *religioso*. Desde esta perspectiva las cosas cobran un nuevo matiz. En efecto, «el pensar religioso transciende estos y otros posibles modos de pensar» (PFHR 128). El dinamismo del pensar religioso «como pensar hacia la divinidad es esencialmente transcendental no solamente por razón de su término, sino también por su propia estructura». Esto es así porque el movimiento del pensar religioso «no está adscrito a ninguna de las formas concretas de pensamiento» (PFHR 129).

---

[83] Véase además IRA 25-38.

[84] Véase como Zubiri aclara este «pensar» desde el ejemplo de la idea de «causa» (cf. PFHR 127-128).

Esto es lo que expresamos cuando afirmamos: «lo que han querido decir, lo que han querido pensar». Pues bien, «ese momento del *querer* expresa la transcendencia del pensar respecto de las formas concretas que ese mismo pensar puede poseer» (PFHR 129).

Por tanto, el pensar religioso transciende los modos concretos de pensar porque es constitutivamente un pensar transcendental.

4.3 *Cuál es la idea religiosa de Dios*

Zubiri llama al pensar religioso descrito anteriormente un pensar «religacional». Este pensar consiste en un «pensar transitado desde el poder de lo real» a «la realidad absolutamente absoluta sobre la cual este poder está fundado». A continuación aclara que «esa transición es lo que hace que el pensar sea formalmente un pensar religioso» (PFHR 129).

El pensar religioso no es algo «arbitrario». No lo es porque «las diversas dimensiones del poder de lo real forman en cierto modo un todo orgánico». Es decir, constituyen su «interna funcionalidad»[85]. Funcionalidad significa en este contexto su «interna estructura». Pues bien, Zubiri sostiene que «el pensar religioso tiene que transitar desde esta funcionalidad del poder de lo real a la realidad absoluta de Dios». Aquí es donde precisamente surgen las diversas divinidades (PFHR 129)[86].

En las distintas formas de mostrársenos las divinidades: como poder transcendente (el cielo como bóveda y el cielo en cuanto contiene los astros entre los que destaca el Sol); como poder vivificante (la Luna etc.); como separación de las formas de las cosas (el agua); como poder de germinación (la Tierra Madre) etc. (cf. PFHR 130-133), Zubiri constata que «el pensar religioso ha ascendido del poder de lo real a los dioses, a las divinidades. Y ha ascendido por una línea sumamente concreta: viendo dónde está la *supremacía*» (PFHR 133).

Ahora bien, «en la línea de la supremacía el pensar religioso no solamente ha elaborado una idea de Dios, sino que allí es donde este pensar pretende tener su presunta verdad» (PFHR 133-134).

4.4 *La verdad del pensar religioso*

Zubiri es categórico al afirmar que la verdad religiosa «es la verdad de una fe», de una «entrega». La verdad radical y primaria es la verdad real.

---

[85] Puede verse además PFHR 51-52; HD 89-91.

[86] Cf. PFHR 129s, nota 1.

Esta verdad es ante todo una verdad «patente». Es sabido, por ejemplo, que «el hombre primitivo, al menos en las civilizaciones primarias, cree que el trueno es la voz de Dios». Este hombre cree que ahí tiene «la patencia de la divinidad» (PFHR 134). Es la verdad real en su dimensión de patencia.

La verdad real también es una verdad «segura». Es lo que sucede con el pueblo de Israel cuando llama a Dios «mi roca», «mi sostén», «mi apoyo», entre otros (PFHR 134). Es la verdad real en su momento de seguridad.

La verdad real es finalmente una verdad «efectiva». Lo es porque se trata de una realidad que «efectivamente está siendo». Es lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en «la teofanía del Horeb, donde *Yahweh* le dice a Moisés: "Yo soy el que soy y el que estaré con vosotros"». (Ex 3,14). Este texto bíblico se refiere fundamentalmente «al estar constantemente con el pueblo de Israel» (PFHR 134). Es la verdad real en su dimensión de efectividad.

Pues bien, estas tres dimensiones de la verdad en su unidad son la «realidad-verdad». Esta realidad-verdad es la que «pretende tener una fe en un cuerpo social con un tipo de vida determinado» (PFHR 134). De aquí que según sostiene Zubiri «el objeto de esta fe, el sentido de la verdad religiosa» sea ante todo el «sentido de una *vía*» (PFHR 134-135).

La interpretación misma del filósofo nos señala la pretensión de la verdad religiosa a la que somos llevados por la fe en Dios. En efecto, la persona que está convencida «de la verdad de su fe cree que si se prolongara esa línea y se llegara a estar cara a cara frente al Dios en quien tiene fe, este Dios podría sin duda ser muy distinto de lo que él se ha imaginado, pero corroboraría el camino emprendido para llegar a él»[87]. Esta sería la única pretensión de la verdad religiosa (PFHR 135).

En definitiva, la verdad religiosa consiste en este «hacia» en el que el ser humano «dirige su pensamiento hacia una divinidad, concebida por el pensar religioso en una línea de supremacía» (PFHR 135).

5. Conclusión

Llegados a este punto de nuestro trabajo puede decirse que, desde la concepción de la religión como institución social difícilmente se encuen-

[87] En este contexto recordemos y leamos lo que dice san Pablo en 1 Co 13,12: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido», en BJ.

tra una definición radical de la religión y, por consiguiente, no posibilita un acercamiento adecuado a la fe religiosa. La tesis de lo religioso como dominio de lo sagrado contiene muchos aspectos positivos que no pueden ser desechados fácilmente. Pero también advertimos que lo primario en la relación con la divinidad no es lo sagrado sino lo religioso, y lo religioso es ante todo una actitud.

La actitud radical de la persona es la religación. En la religación acontece la fundamentalidad del ser del hombre. Esta fundamentalidad es fundamento real cuyo poder es «deidad» y es una fundamentalidad que es fundamento del ser de la persona. La religación es «experiencia de la deidad». Aparece así la «religiosidad» como algo constitutivo del ser del hombre; y, además, la religación constituye el principio de toda religión. La religación es fundamento antropológico y metafísico de la religión.

A partir de la entrega radical de la fe, subrayamos la importancia de ésta en la configuración de la entrega entera que afecta a todo el hombre. Esta entrega entera del hombre es precisamente la *religión*. Esto es posible gracias a que la religación se plasma en la religión. De ahí la fundamentalidad de la religación en la configuración de la religión y de la fe. Hay, entonces, una intrínseca referencia mutua entre religación y fe; y, además, hay una estrecha relación entre religión y fe. Pero al mismo tiempo hemos constatado que existe una íntima relación entre los binomios: religación-fe y religión-fe.

La plasmación de la religación en religión es un acto personal del hombre. La plasmación «es la configuración de la fe en el ser entero del hombre» (PFHR 94).

La religión posee un cuerpo social y este cuerpo tiene una estructura con una teología y una mundología. La idea de dios surge en la entrega misma del hombre a la divinidad en una religión concreta. Entre los aspectos de la mundología subrayamos que la eclesiología es la participación personal de los fieles en una «fe común». Pero además, vimos que cada persona vive la vida religiosa dentro del cuerpo social. La religión consiste en vivir la vida en actitud de entrega entera o total del hombre a Dios en un cuerpo religioso. Religión y fe son inseparables.

El fundamento que hace verdadera una religión es la divinidad. Por eso la religión verdadera se define desde dios, él es el «pivote de toda esa religión, al que el hombre en su fe hace su entrega, desde el cual determina su teología y su mundología y en el cual ejercita cada uno su propia vida religiosa» (PFHR 125). La religión encuentra su verdad en la divinidad. Entonces, es un dios interpretado de modo esencialmente religioso en el que los hombres piensan religiosamente. Se trata un pensar trans-

cendental que posibilita el poder ir desde el poder de lo real hacia la realidad absolutamente absoluta. Aquí es donde este pensar pretende tener su verdad. La verdad de este pensar religioso consiste en ser «la verdad de una fe». Esa verdad real religiosa es precisamente «la que pretende tener una fe en un cuerpo social con un tipo de vida determinado» (PFHR 134).

En conclusión, la religación se plasma primariamente en la religión. Ello hizo posible considerar la religión como entrega entera y total del hombre a Dios en un cuerpo social e histórico concreto. He aquí la unidad de religión y fe. Naturalmente, no basta con haber conceptuado la religión y la fe. Es necesario dar un paso más y ver de modo concreto las vías religiosas por medio de las cuales se accede a la realidad de Dios. Es la pretensión del siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

Fe en las religiones[1]

Hemos considerado la religión y la fe a partir de la religación que se plasma en la religión. Con ello se ha desbrozado una definición de religión y fe que sirve de marco referencial para la comprensión de la dimensión religiosa de la fe. Teniendo de trasfondo lo encontrado, buscamos en este nuevo capítulo una aproximación a la fe en términos religiosos. Es decir, nos proponemos averiguar la posibilidad del acceso religioso a Dios a través de las diversas vías religiosas llegando con ello a las puertas del cristianismo.

Para ello hemos estructurado este capítulo en los siguientes apartados. Las vías de acceso a la divinidad y la fe como la verdad de una vía; la historicidad de la religión y la fe; y las etapas del monoteísmo y la opción de fe.

1. Vías de acceso a la divinidad y la fe como la verdad de una vía

En este primer apartado consideramos tres cuestiones: las vías históricas de acceso a la divinidad, la esencia de la diversidad de las religiones y en qué sentido la fe es la verdad de una vía.

1.1 *Vías históricas de acceso a la divinidad*

Para estudiar las vías de acceso a la divinidad no hay que olvidar que

---

[1] Cf. A. BABOLIN, «La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri», 229-235; J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 257-290; J. COROMINAS, «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana», 1-47; M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 379-420.

desde la «índole de la diversidad esencial» de las religiones[2], se trata fundamentalmente de «una diversidad que está situada en una dirección» concreta, en un «hacia». «Hacia» significa para Zubiri *dirección-hacia*[3]. Es un modo de intelección sentiente. Ahora bien, en este «hacia» el pensar religioso implica una diversidad. Tal diversidad se debe fundamentalmente al «enriquecimiento progresivo de la idea de la divinidad y del poder de lo real». Precisamente por eso, no es de extrañar que el hombre «en su camino hacia la divinidad se encuentre» de hecho en diversas rutas religiosas (PFHR 136).

Las rutas que históricamente ha seguido la humanidad en su búsqueda religiosa para acceder a la divinidad son la dispersión, la inmanencia y la transcendencia.

1.1.1 La vía de la dispersión[4]

En el politeísmo se pone de manifiesto, según la interpretación metafísica de Zubiri, la «riqueza del poder de lo real». Visto más de cerca, este camino religioso ha conducido a la «sustantivación de muchas divinidades en el curso de los distintos cuerpos sociales». Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con las divinidades de la Tierra, del cielo, del Sol, de la Luna, entre otras. Es lo que se denomina «politeísmo» (PFHR 137).

Desde la perspectiva del análisis del filósofo español, «el politeísmo es la vía del "hacia" en el sentido de la dispersión». En efecto, el politeísmo «proyecta distintos aspectos del poder de lo real sobre entidades reales distintas». Pero esto no significa que todos los dioses en esta vía posean el mismo «rango», ya que «siempre hay en el cuerpo de los dioses un *dios supremo*»[5]. Tal supremacía responde a la propia naturaleza del pensar religioso (PFHR 137). Ésta consiste en «transitar del poder de lo real al sistema de las divinidades» (PFHR 138).

Las divinidades forman un sistema real que en su diversidad reflejan su unidad[6]. Esto significa que cada dios particular refleja en algún modo

---

[2] Cf. PFHR 136-150. Un análisis de esta diversidad religiosa, inspirado entre otros en Zubiri, puede verse en J. FERRER, *Filosofía de la religión*, 225-290.

[3] Sobre este punto véase IRE 101-102, 105.

[4] Para ampliar la idea del politeísmo véase J. FERRER, *Filosofía de la religión* 240-252; G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 127-214; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 216-226.

[5] Cf. PFHR 137 nota 1.

[6] Puede verse también PFHR 45-52.129-134; HD 89-91. Véase además nuestro

todo el «panteón». Por esa razón cuando el ser humano se dirige a un dios particular como *su* dios, esto no quiere decir que con ello esté negando a los demás dioses. Significa más bien que en ese dios concreto al que se dirige «van envueltas las referencias a todos los demás dioses». Sin embargo, cuando el hombre lo invoca, lo hace «como si fuese el único» dios para él. Este *como si* es precisamente lo que según Zubiri se ha llamado *henoteísmo* (PFHR 138)[7].

El henoteísmo es una característica de la religión védica aunque ciertamente no es algo exclusivo de ella[8]. Como información concreta del henoteísmo, el filósofo dice que se han encontrado «textos babilonios donde se invoca sin más a *'Ilu*, que es el nombre genérico de "dios", aquí usado como nombre propio». Tenemos así, el henoteísmo en su devenir[9]. En este contexto Zubiri observa que la diferencia entre henoteísmo y monoteísmo es difícil de establecer. En muchos aspectos esa diferencia es «oscilante» (PFHR 138).

El politeísmo es el camino religioso del «hacia» por medio del cual el ser humano tiene la posibilidad de acceder a la divinidad por la vía de la dispersión.

1.1.2 La vía de la inmanencia

El hombre ha tomado o puede tomar un segundo camino religioso en su vida para acceder a la divinidad, es el panteísmo[10]. Este camino religioso consiste en «pensar que el poder de lo real como organismo funcional reside, si no en una realidad, por lo menos en algo que pertenece al todo de la realidad». En este caso, el hombre se ha ubicado en la vía

---

capítulo anterior.

[7] Una breve exposición del tema puede verse en G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 146-151.

[8] Un conocedor de las religiones informa respecto a esta cuestión que «el henoteísmo debe su nombre a la primera descripción de una de sus formas más importantes, la védica, a Max Müller. Con este nombre [...] designaba el hecho, frecuente en el politeísmo védico, de que el hombre religioso considerase a cada uno de los dioses a que dirigía su oración o su culto como supremo en el momento de venerarlos y los revistiese con los atributos e incluso con los nombres de otras divinidades», J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 273-274. Véase además *Ibid.*, 28-30.

[9] Véase también G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 150; concluye este autor: «L'enoteismo è un fenomeno tipico del politeismo».

[10] Para ampliar el significado del panteísmo véase además G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 79-86; J. FERRER, *Filosofía de la religión*, 252-267.

religiosa de la «inmanencia». Desde esta perspectiva de la inmanencia «la supremacía sería entonces patrimonio de una Ley»[11]. Es esto lo que en opinión de Zubiri puede llamarse «panteísmo» (PFHR 139)[12].

Obviamente, el panteísmo tiene formas diversas. Entre ellas pueden mencionarse el Tantrismo[13], Jainismo[14], Budismo[15], entre otras. Son formas que naturalmente «no niegan los dioses». En efecto, «para un budista existen los dioses, lo que sucede es que no son seres supremos, sino que están sometidos a la Ley suprema del cosmos como el resto del universo». La misma cosa sucede con el «Tantrismo y el Jainismo». Ahora bien, desde la perspectiva del panteísmo lo esencial es que «en estas religiones existe la divinización de la Ley misma del cosmos»[16]. Aún con todas las limitaciones que tiene el panteísmo, se trata de una vía religiosa cuyo aporte es importante en la historia de las religiones (PFHR 139).

El panteísmo es entonces la vía religiosa de la inmanencia por medio de la cual el ser humano tiene la posibilidad de acceder a la divinidad.

---

[11] En otro momento de su exposición Zubiri dice que en el panteísmo se trata de «una divinidad entendida como Ley inmanente y constitutiva, cosmo-moral, del todo de la realidad» (PFHR 166).

[12] Hay también otros panteísmos, por ejemplo, el panteísmo brahmánico (cf. PFHR 145-146. 323). Además, estaría el panteísmo que Zubiri llama de «tipo europeo» en el que se entiende que «la totalidad de lo real tiene carácter divino». Este panteísmo «encuentra su expresión suprema en la metafísica de Spinoza» (PFHR 145); véase además PFMO 316.

[13] Sobre esta forma de panteísmo véase además M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las religiones*, 162-163.

[14] Respecto de tal cuestión también puede verse M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las religiones*, 247-254.

[15] Sobre Buda y el budismo puede consultarse M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, 95-134.251-274; M. FUSS, «Budismo», 159-164.

[16] Zubiri aclara que en China esta Ley tiene un principio luminoso, *Yang*, y otro oscuro, *Yin*. «En el Budismo aparece la Ley como un *dharma*, como una obra que significa a la vez ley y doctrina». En la India concretamente brahmánica aparece «la deificación del sacrificio y la identidad entre el *ātman* y el *brahman*. En Occidente aparece la religión cósmica de los estoicos y más tarde todos los panteísmos a la europea» (PFHR 139).

1.1.3 La vía de la transcendencia[17]

Consideremos tres pasos en esta sección[18]. En primer lugar, desde la interpretación metafísica de Zubiri, el monoteísmo no niega ninguna dimensión del poder de lo real (cf. PFHR 139); tampoco niega que cada una de ellas «sea término de una divinidad». Sin embargo, considera ante todo que «esa divinidad es siempre la misma». Evidentemente, con esta concepción religiosa «se va enriqueciendo la idea de la divinidad»[19]. Con el monoteísmo nos ubicamos en el horizonte de la «vía de la transcendencia» para acceder a Dios (PFHR 140)[20].

En segundo lugar, las tres vías religiosas no son «equivalentes». En efecto, la vía del monoteísmo es diversa a la vía del politeísmo y a la vía del panteísmo. Esto porque la diversidad depende fundamentalmente «de la línea en que se ha colocado el camino hacia la supremacía». Ahora bien, Zubiri aclara que ese camino es el que va desde una realidad relativamente absoluta a la realidad absolutamente absoluta, Dios. En esa línea la realidad divina tendrá que ser «una, personal y transcendente». En consecuencia, puede afirmarse que las otras dos vías religiosas son «un imposible en tanto que concepciones *plenarias* de la divinidad» (PFHR 143).

Según lo anterior, la vía del monoteísmo es diversa al politeísmo y al panteísmo por ser una ruta que conduce al hombre hacia una concepción plenaria de la divinidad. He ahí su singularidad.

En tercer lugar, es menester explicitar que en este contexto Zubiri se está refiriendo al «monoteísmo religioso». Tal monoteísmo[21] tiene las

---

[17] Zubiri ha tratado de «justificar el monoteísmo» en su obra HD 115-164 como indica A. González (PFHR 143 nota 1). Sin embargo, no hay que olvidar que ahí se trataba de una justificación estricta y rigurosamente filosófica, mientras que aquí, en este contexto, se trata de una explicación filosófico-religiosa. Zubiri mismo es consciente de la existencia de un monoteísmo «metafísico» y de un monoteísmo «estricta y formalmente religioso» (PFHR 166). Estas dos maneras de analizar el monoteísmo, aunque diversas, no pueden separarse (cf. PFHR 144).

[18] Sobre el tema del monoteísmo véase también J. FERRER, *Filosofía de la religión*, 273-280.

[19] Según Zubiri, «es el caso típico del choque de la religión de los israelitas nómadas que penetran en Canaán con la civilización cananea sedentaria y con los *ba'ales*» (PFHR 140). Véase además PFHR 218-219.

[20] El monoteísmo admite formas distintas (cf. PFHR 140-142).

[21] Sobre el tema puede verse además J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 272: Velasco define de forma literal y nominal el mono-

siguientes características (PFHR 144).

Ante todo, Dios es único. En efecto, en cuanto realidad absolutamente absoluta solo puede existir un único Dios. En otras palabras, «la línea de la supremacía» es aquella que va desde la realidad relativamente absoluta a la realidad absolutamente absoluta, esto es, desde la realidad del hombre a la realidad de Dios. Esto fue lo que hizo que esta vía religiosa resultara «difícil de transitar» (PFHR 144).

Cabe notar además que Dios es transcendente *en* el mundo[22]. La realidad absolutamente absoluta, en cuanto «fundante», tiene una conexión esencial con el mundo. La realidad de Dios, en tanto que fundante, está en la creación y en el fondo de ella «le está haciendo ser lo que es» (PFHR 145). Lo que aquí quiere subrayarse, en definitiva, es que Dios no está alejado del mundo pero tampoco se identifica con él. Dios está en el mundo y su estar en el mundo es de carácter fundante (cf. PFHR 146)[23]. Es la transcendencia de Dios *en* el mundo.

También se trata, según Zubiri, de que la «verdad de Dios sea una verdad religiosa, sea un monoteísmo religioso». Ante tal monoteísmo el hombre «sólo puede decidirse por una opción interna de la fe». Es la relación monoteísmo-fe[24]. En este sentido, no se trata de una respuesta teórica. Sin embargo, ante el monoteísmo religioso sí cabe preguntarse[25] «en qué consiste en última instancia la esencia interna de esa diversidad radical y fundamental de las ideas de Dios» (PFHR 146).

Pues bien, gracias al politeísmo, al panteísmo y al monoteísmo, se ha constatado el hecho de la diversidad de las religiones y se ha mostrado la posibilidad que se encuentra en ellas de acceder a la divinidad.

---

teísmo religioso como: «fe en un solo Dios o fe en un Dios supremo».

[22] Utilizo aquí la expresión «Dios transcendente *en* el mundo» y no la de «Dios es transcendente al mundo» por dos razones. Ante todo, porque la primera es la expresión más madura de Zubiri (cf. HD 176-177; IRE 118). Además porque aunque la segunda expresión aparece en PFHR 146, el sentido último al que se orienta todo el texto es en la línea de la primera expresión.

[23] Cf. PFHR 146, nota 1.

[24] J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 234: «Le fedi monoteistiche sostengono la comunione interpersonale fra Dio e le persone umane».

[25] Preguntarse desde la perspectiva de la persona que acepta la existencia de la realidad de Dios (cf. PFHR 146).

1.2 *La esencia de la diversidad de las religiones*

1.2.1 Diversidad de religiones y diversidad de ideas de Dios[26]

La esencia de la diversidad de las religiones consiste en que «la diversidad de las ideas de Dios es en última instancia la diversidad de un "hacia" respecto a Dios» (PFHR 146-147).

Es decir, «a este "hacia" está el hombre lanzado por la presencia misma de la divinidad en el fondo del espíritu humano». En efecto, Zubiri dice que «es la palpitación de un Dios personal, único y transcendente en el seno de todo espíritu humano». El hombre está lanzado intelectivamente hacia la divinidad. En este «hacia» es donde está inscrita la posibilidad de las diversas vías religiosas. En este sentido, hay que señalar que «todo pluralismo» sea «religioso o teológico» consiste propiamente «en la esencial posibilidad que tiene el pensar religioso y el espíritu humano, puesto en una situación religiosa, de llegar a Dios por distintas rutas» (PFHR 147).

Desde ésta óptica del tema, Zubiri advierte que «la pluralidad de conceptos de Dios a los que accede por estos distintos caminos el espíritu humano no es una mera proyección del hombre sobre Dios». Todo lo contrario: más o menos, desde el pensar se determina de modo gradual, «en experiencia vivida, la línea en que ha de colocarse la supremacía en la que es menester lanzarse para encontrar a Dios». Tarea ciertamente difícil de realizar (PFHR 147).

Difícil porque las situaciones históricas, sociales y vitales que el hombre ha vivido son totalmente «distintas». Por eso la «homogeneidad» es «difícil». Pero también está la dificultad esencial de poder distinguir las cosas concretas de «aquello que constituye su realidad» (PFHR 147). Esto explica por qué «la línea de la supremacía colocada en la línea de la realidad absolutamente absoluta haya sido difícil de encontrar» (PFHR 147-148). Ahora bien, lo fundamental es que «se trata de una conceptuación» de la divinidad «en esta línea» (PFHR 148).

¿Qué es lo que concretamente hay que conceptuar?

1.2.2 La presencia de Dios en el hombre

No se trata de conceptuar una «idea primaria». Tampoco se trata de creer que existe una religión «primitiva»[27]. En rigor, aquí se pretende

---

[26] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 271-275.

conceptuar una «*realidad* personal». Es lo que Zubiri llama la «*difracción* de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los modos del espíritu humano» (PFHR 148)[28].

El filósofo expone esa presencia personal de Dios en el hombre[29] a partir del análisis de la difracción como fenómeno físico. Afirma que «todos estamos habituados a ver que por una rendija de una puerta pasa un rayo de luz. Cuanto más pequeño es el diámetro de la rendija, el rayo tiene una forma más rectilínea». A continuación advierte que «cuando el diámetro es tan pequeño que tiene la misma longitud de onda del rayo luminoso, entonces la luz no pasa en línea recta sino que se difunde como un abanico». Ahora bien, para explicar esto nuestro autor dice que «ya no sirve la idea del rayo de luz sino que hay que sustituirla por la idea del campo de ondas o del campo de fotones». Este es precisamente el «fenómeno de la difracción». Pues bien, Zubiri aclara que «el espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical, coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos». Dios es realidad absolutamente absoluta y el hombre es realidad relativamente absoluta. En este aspecto del «absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción» (PFHR 148).

En rigor, y como Zubiri subraya, se trata de *la difracción de la realidad misma de Dios* (PFHR 149). Ésta significa tres cosas.

Significa, ante todo, «que esa realidad personal es una, que es la misma» y que de hecho está «accedida por todas las vías» religiosas. Significa también que el hombre accede a Dios «desde distintas situaciones, en virtud de una verdad puramente de convergencia. Es la convergencia de una vía con su objeto». Significa por último que «ninguna de estas ideas» religiosas sobre Dios es totalmente «falsa». No lo son porque «el contenido estricto y formal de las ideas no monoteístas de Dios está anclado en la realidad del Dios monoteísta». En tal sentido puede afirmarse que no existe «ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso». Desde este punto

---

[27] Véase el apéndice de Zubiri sobre «La "religión primitiva"», en PFHR 181-184.

[28] Sobre la importancia de la hipótesis de la *difracción* de las religiones en Zubiri véase el breve pero sugerente comentario de X. PIKAZA, «Prólogo», en J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 18-20.

[29] Puede verse también NA 2 donde se afirma que la Iglesia «considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan mucho de los que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres».

de vista, tanto el politeísmo como el panteísmo en cuanto «ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, *asertive*» (PFHR 149). Sin embargo, solo «el monoteísmo es verdadero *exclusive*» (PFHR 150)[30].

En resumen, el hecho concreto de que haya muchas «ideas religiosas es la dimensión negativa de aquello que positivamente constituye [...] la difracción». Es efectivamente la difracción del Dios único, personal y transcendente en el hombre y el universo. Esta realidad de Dios aparece de forma «múltiple; y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso» (PFHR 150).

1.3 *Verdad religiosa y fe: la fe es la verdad de una vía*

Vamos a exponer en esta sección[31] dos aspectos que consideramos de extrema validez para la fe religiosa[32].

1.3.1 La verdad religiosa es el acceso a la divinidad

El interés principal de Zubiri, en este primer aspecto, es el de responder a la cuestión de «en qué consiste la verdad religiosa en tanto que religiosa» (PFHR 152)[33]. Para ello procederemos al análisis de tres pasos sucesivos.

a) *Dos dimensiones de la verdad*

Conviene recordar que la verdad es ante todo la mera «actualidad de lo real en la inteligencia». Esta verdad recae propiamente y en primer lugar sobre el «carácter de realidad» que tienen las cosas. Este carácter de realidad transciende cada cosa real concreta. En efecto, «todas las cosas coinciden en ser reales», coinciden «en su interno momento de respectividad, por razón de la realidad en cuanto tal». Es lo que constituye según Zubiri el «mundo»[34]. Por eso cuando una cosa real se actualiza en

---

[30] Por ejemplo, «que Dios esté en la Luna es algo perfectamente aceptable». Lo que obviamente no puede aceptarse en opinión de Zubiri «es la afirmación de que [Dios] no está más que en la Luna» (cf. PFHR 150).

[31] Cf. PFHR 151, nota 1.

[32] Anteriormente hemos estudiado la verdad religiosa desde la perspectiva de «la verdad de una fe» (cf. PFHR 134-135). En este nuevo contexto, en cambio, abordamos el tema de la fe desde el punto de vista de la verdad de una vía religiosa.

[33] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 275-285.

[34] Puede verse además IRE 120-123; HD 25.

la inteligencia como verdad real, la inteligencia que aprehende la cosa como verdadera tiene «dos dimensiones». Por la primera dimensión, inteligir algo «significa inteligir lo que se tiene delante». Pero además está la dimensión del «hacia», de la direccionalidad del inteligir (PFHR 153).

Por la primera dimensión del inteligir se tiene conocimiento de las cosas en su dimensión «presentativa». Mientras que por la segunda dimensión la inteligencia *va hacia* lo que va a «descubrir»; y esta verdad así lograda es una verdad ulterior. Es decir, «es la intelección *ulterior* de lo que efectivamente es, o de en qué consiste, el carácter real que tiene la cosa que tenemos delante o de las otras cosas hacia las cuales nos vierte esta realidad»[35]. Es cuando podemos afirmar que «la verdad es la conformidad o adecuación del pensamiento con lo que inteligimos» (PFHR 154).

Sin embargo, Zubiri advierte que conformidad y adecuación son «distintos». Son momentos distintos porque la *adecuación* no solo implica una *conformidad*. «Envuelve que el pensamiento piense de una manera perfectamente adecuada (*ad-aequare*) lo que la cosa es en realidad». Ciertamente, el filósofo no duda que toda verdad implica un momento de «conformidad»[36]. Pero a la vez advierte que tal conformidad adquiere grados de «adecuación». Ambas dimensiones de la verdad, siendo «congéneres», no son «equivalentes»[37]. En efecto, nuestro autor argumenta que «cuando hablamos de conformidad no podemos hablar pura y simplemente de adecuación, sino que habrá que examinar el grado de adecuación que tiene una verdad» (PFHR 154).

Supuesto lo que es la verdad en sus dos dimensiones, vayamos a la verdad religiosa.

b) *La verdad religiosa*

La verdad religiosa en cuanto religiosa recae en el poder de la «deidad». Es un poder que está presente en las cosas en forma de «misterio

---

[35] Véase también IRE 235.

[36] Desde luego, «para que haya verdad, tiene que haber conformidad»; porque, obviamente, es necesario «que lo que yo pienso esté efectivamente realizado en la realidad; y entonces podemos y debemos hablar de conformidad» (PFHR 154).

[37] Véase además IL 319-329; en donde Zubiri aborda más detalladamente la diferencia entre conformidad y adecuación. También A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, 104-107, nota 72; ahí el autor realiza un análisis personal de la verdad como adecuación teniendo en cuenta IL 319-329.

[enigma]»[38]. Este enigma es algo «dinámico», y por serlo nos lleva inevitablemente *hacia* «algo que no nos está inmediatamente patente en la primera verdad real de la deidad». Es precisamente este momento del enigma lo que «constituye el específico "hacia" en que se va a mover la verdad religiosa» (PFHR 155).

En este contexto Zubiri se pregunta por el significado de la adecuación y la conformidad religiosa.

En primer lugar, subraya que *ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada*. Desde luego, puede suceder que esa verdad sea una verdad conforme, pero no totalmente adecuada. Como ejemplo Zubiri se refiere a las «definiciones dogmáticas de la Iglesia». En efecto, dice y se pregunta, «aunque el creyente las acepte como verdades inconcusas en el sentido de la conformidad, ¿quiere esto decir que una definición dogmática es perfectamente adecuada y que no caben grados de adecuación?» Zubiri no duda del hecho constatable de que hay grados o pasos de adecuación en las verdades dogmáticas (PFHR 155)[39].

En opinión de nuestro autor «ninguna fórmula dogmática, con ser todas conformes, es adecuada». No lo es porque ninguna de ellas «agota exhaustivamente aquello que quiere expresar». He ahí la razón de su no adecuación. Esto es así porque, en definitiva, en el «hacia» del enigma solamente tenemos «una parcelaria adecuación, a pesar de haber una conformidad» de la verdad (PFHR 156).

En segundo lugar, la conformidad de la verdad religiosa consiste en que en ella se trata fundamentalmente de una «conformidad que se establece [...] en un "hacia", en un algo *hacia* el que el hombre se encuentra impelido por el misterio [enigma] de lo que tiene delante, el misterio [enigma] de la divinidad insidente en las cosas» (PFHR 156). Dicho de otra manera, conformidad religiosa significa que «si prolongáramos el "hacia" hasta el punto mismo donde está la divinidad y pudiéramos con-

---

[38] A. González explica que «mientras en el curso de 1965 en Madrid Zubiri habla todavía de "misterio", a partir del curso de Barcelona del mismo año utiliza preferentemente el término "enigma"» (PFHR 151, nota 2). Más adelante veremos que Zubiri mismo rechaza la expresión «misterio» (PFHR 182). Como el término «enigma» es el más maduro del filósofo aquí lo preferiremos y lo añadiremos entre corchetes a la derecha de «misterio» cuando el contexto así lo exija.

[39] Es lo que quiere mostrar en el caso concreto de «la revelación neotestamentaria que Jesucristo es Dios: la divinidad de Cristo». Esto para el filósofo es evidentemente una verdad. A continuación, explica históricamente los grados o «pasos» en la adecuación respecto de esta verdad cristológica (cf. PFHR 155-156).

templarla, encontraríamos en esta realidad divina lo que justifica precisamente nuestra actitud de afirmación en conformidad» (PFHR 156-157).

Ahora bien, Zubiri se pregunta: «¿cómo lo justificaría?» Responde a continuación que es precisamente «lo que no sabemos adecuadamente». Pero por el momento, observa que este tipo de verdad religiosa «es pura y simplemente la rectitud de la vía de la conformidad en el misterio [enigma] de la deidad hacia la divinidad, no la adecuación perfecta» (PFHR 157).

En este contexto surge el siguiente problema.

b) *Entonces, ¿son verdaderas todas las religiones?*

Zubiri responde a esta pregunta, en primer lugar, desde la conformidad religiosa.

Ante todo, desde la perspectiva de los tres tipos de respuesta religiosa aquí expuestos, (dispersión, inmanencia y transcendencia), el problema «de si todas las religiones son verdaderas consiste en preguntarse si efectivamente en esas respuestas alcanzamos realmente la divinidad en forma que haya una conformidad». Nuestro autor responde positivamente a este problema subrayando que *en cualquiera de las tres respuestas real y efectivamente el hombre accede a la divinidad* (PFHR 157).

Zubiri menciona el caso concreto del culto de la Luna como acceso a la divinidad[40]. La divinidad lunar puede significar tres cosas: «dios *en* la Luna, el dios *de* la Luna, o el dios Luna». En su opinión son «tres dimensiones que siempre están presentes en una o en otra forma», dice, «en el culto de la Luna». Es decir, hay un acceso real y efectivo del hombre a la divinidad, tanto en el caso del que tiene una religión politeísta o panteísta, como en el caso del que tiene una religión monoteísta (PFHR 158).

Este problema también puede analizarse desde la perspectiva del que no tiene religión. Pero aún en tal caso Zubiri sostiene que hay «esa forma de religación o de religión personal que es la voz de la conciencia»[41].

---

[40] Puede verse también PFHR 299-300, 349-350.

[41] El filósofo añade: «Todavía decía san Pablo, a propósito de los paganos, que tienen inscrita en sus corazones la Ley de Dios» (cf. Rm 2,15) (PFHR 159).

En el contexto más amplio de Rm 2,14-16 se lee: «En efecto, cuando los gentiles que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley inscrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación

También en esta situación hay acceso a la divinidad porque en la voz de la conciencia está presente la divinidad (PFHR 159).

Por tanto, el ser humano, «en cualquiera de las tres respuestas, con religión o sin ella, accede real y efectivamente a la divinidad». Aquí hay, desde el punto de vista de la verdad religiosa, «conformidad» religiosa (PFHR 159).

Sin embargo, en segundo lugar, lo que sucede es que «esto que constituye la conformidad de la verdad religiosa no garantiza en manera alguna la adecuación». En efecto, «la adecuación está excluida de toda concepción religiosa». Pero, y entonces, se pregunta Zubiri: «¿es que en el fondo todas las religiones son la misma, puesto que todas son "conforme" y ninguna "adecuada"?» Zubiri responde negativamente a esta pregunta; porque, por ejemplo, dice que en el caso concreto del politeísta que admite el culto lunar, su error radica no en afirmar que «Dios está en la Luna, sino en decir que Dios *no está más que en la Luna*». Naturalmente, Dios está en la Luna pero transciende su estar en ella, es lo que el politeísta no ve[42]. Es que mientras la conformidad de la verdad religiosa «sea una conformidad *asertiva*, el hombre alcanza efectivamente la divinidad». Ahora bien, Zubiri argumenta que «en la medida en que es *exclusiva*, en lo que niega está la diferencia esencial de las religiones» (PFHR 159).

Pues bien, como en última instancia se trata de dos dimensiones «inseparables y constituyen una textura única en la respuesta por la que el hombre accede a la divinidad», las tres respuestas religiosas son «distintas sin mengua de que en las tres el hombre alcance real y positivamente a la divinidad» (PFHR 159). Precisamente por esto Zubiri dice que «la verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente el acceso a la divinidad por el misterio [enigma] de la deidad». Es decir, la verdad religiosa «es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro "hacia" del misterio [enigma]» (PFHR 160)[43].

---

o alabanza para el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús», BJ.

[42] Merece la pena recordar aquí lo que dice el Sal 103,19[a]: Dios «creó la luna»; véase además Sal 8,4; 148,3; Gn 1,1-25, BJ. También, G. RAVASI, *Il libro dei salmi* III, 120.

[43] Reacuérdese el planteamiento del problema (cf. PFHR 152).

1.3.2 El acontecer de la verdad religiosa

El acto en el que acontece la verdad religiosa en el hombre es precisamente un acontecer por la fe. Es lo que hay que explicar. Desde la perspectiva concreta a partir de la cual se analiza aquí la fe, la fe recae «sobre el tipo de vías que al hombre le van a conducir de la deidad a la divinidad». Desde este punto de vista, Zubiri dice efectivamente que «la fe es la actualidad de una vía hacia la divinidad» (PFHR 160).

En este contexto debe tenerse en cuenta que nuestro autor está considerando la fe, ante todo, como «estado» de la persona en «quien acontece la verdad religiosa». Desde tal horizonte define la fe (PFHR 161).

a) *Definición de fe*

En primer lugar, se podría pensar que la fe es «creer lo que no vemos». Sin embargo, ésta no es una definición estricta y rigurosa de la fe. No lo es porque se trata de una definición «negativa» y no de lo que positivamente es la fe. Pero además, porque en este *no es* de esta concepción se nos quiere decir, en definitiva, que se trata de «lo que no vemos». Con lo cual, se presupone que no se tiene intelección porque no lo tenemos delante. Pero esto no significa no tener intelección. El hombre tiene intelección «hacia». Ciertamente no la comprenderá en «adecuación», pero hay una intelección «hacia». Por tanto, la fe no es «creer lo que no vemos». Evidentemente, el acto de fe no es meramente «racional» pero se mueve en el ámbito de lo *razonable*. Lo razonable afecta la realidad integral del hombre. Razonable en el sentido preciso de que «es razonable que un hombre colocado en esas circunstancias determinadas, internas y externas, tenga la fe en la vía que ha emprendido» (PFHR 161).

En segundo lugar, la fe puede definirse positivamente de tres maneras. Se podría pensar, ante todo, que la fe es la *opinión* que alguien tiene sobre una o las demás vías religiosas. Pero Zubiri no admite esta definición porque piensa que a la mera opinión, precisamente por serlo, le falta una dimensión fundamental a la fe que es la «seguridad». La persona que tiene fe está segura de «aquello en que cree». También se podría pensar que la fe es una *convicción*. De ser así, la fe sería una «certeza». Ciertamente el filósofo no niega este carácter de la fe. Sin embargo, la fe como certeza es insuficiente (PFHR 162).

La fe es más que certeza porque es ante todo una opción radical del hombre entero por una vía religiosa en virtud de la cual accede a la divi-

nidad en la que cree[44]. Zubiri mismo dice que la persona que tiene fe en una religión «no solamente está cierto, sino que precisamente, por su estado de fe, aquello de que está cierto y que *refluye en el carácter propio de su certeza* es la realidad inquebrantable de aquello en que cree». Para la persona que tiene fe, «aquello en que cree es una realidad con la cual hay que contar y que está [...] firmemente asentada en sí misma». Esto es algo distinto de la «certeza. Es más que una certeza: la fe es una *opción* radical del hombre». Es una opción de todo el hombre. «Es una opción del hombre entero por una vía [religiosa] por la cual va a acceder a la divinidad (PFHR 162).

Por tanto, la fe no es mera opinión, y la fe como convicción no es suficiente. La fe es ante todo y sobre todo una opción de todo el hombre.

b) *La fe como opción es opción por una vía religiosa*

Zubiri aclara y precisa lo anteriormente expuesto porque piensa que la opción del ser humano no es una opción «entre diversas vías». No lo es porque en realidad son muy pocas las personas que conocen las tres vías religiosas. Pero también porque los hombres que son creyentes porque han elegido entre las tres vías, son en realidad una «minoría». En efecto, «opción» no significa «elección». En la interpretación personal de Zubiri «la opción no es forzosamente el resultado de una búsqueda» (PFHR 162). El hombre que «cree en una religión no es necesariamente un buscador de la verdad; es formalmente alguien que está inquebrantablemente optando por una vía» religiosa (PFHR 162-163).

Por tanto, Zubiri precisa afirmando que «la opción no es opción *entre* vías, sino la opción *por* una vía: por aquella por la que efectivamente el hombre accede a la divinidad». Por esto, advierte que «normalmente, la fe no es una opción resultado de una búsqueda que lleva a una creencia, sino que la fe, ordinaria y normalmente recae directamente y sin búsqueda sobre aquello que "se" cree, y además sobre aquello que "hay que" creer». En opinión de Zubiri «este *se* y este *hay que* no me están dados como un elenco de posibilidades entre las que el hombre elige, sino que normalmente el hombre se encuentra embarcado en una de estas vías, por una opción que *velis nolis* el hombre acepta». La explicación de por qué el hombre acepta esa vía radica en que «es razonable y normal que el

[44] Del hombre integralmente considerado, es decir, en todas sus dimensiones (cf. PFHR 162).

hombre vaya por aquella vía que justamente tiene ante sus ojos, por la que se va y por la que hay que ir» (PFHR 163).

Esta opción *por* una vía religiosa significa tres cosas íntimamente unidas a la fe. Significa ante todo el «abandono sumiso». La persona se somete a aquella vía religiosa «en la que se cree y en la que hay que creer». Significa además que el hombre «se *entrega* personalmente a aquella vía», quizá la única con la que objetivamente pueda contar. Significa también que la fe es «inquebrantable». Este momento le viene de «la divinidad que está alcanzada en toda religión» (PFHR 163). En tal sentido, el acto de fe es un acto en el que la persona que lo ejecuta está poseída por la misma «divinidad hacia la cual va optando por una vía que tiene delante de sus ojos» (PFHR 163-164).

El hombre, pues, está poseído por la «divinidad». En el rigor de los términos Zubiri afirma que la fe, para toda persona creyente, «arranca más de la divinidad que de sí mismo. Y esto es verdad en *toda* religión. Y esta posesión, que es la opción por una vía — [...] — es lo que constituye precisamente el acto o el estado en que transcurre la verdad religiosa». Por tanto, «la fe es la verdad de una vía. Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que constitutivamente es la fe» (PFHR 164).

En resumen, puede afirmarse que la verdad religiosa consiste en que «es la verdad de una marcha en el misterio [enigma] por la que alcanzamos en una forma o en otra distinta a la divinidad». El acto en el cual se nos da esa verdad religiosa no es solo la religación a la deidad sino «la opción a que esa religación nos lleva, en las circunstancias históricas determinadas, por una vía en la que el hombre, abandonado y entregado inquebrantablemente a la divinidad, se encuentra poseído y arrastrado por ella» (PFHR 164).

He aquí las diversas vías religiosas por las cuales se accede a la divinidad y la fe como la verdad de una vía religiosa. A continuación estudiaremos el problema de la historicidad de las religiones y la fe.

2. La historicidad de las religiones y la fe

Este apartado comprende tres cuestiones: el devenir histórico de las religiones, la intrínseca historicidad de la religión y la fe, y el fundamento de la historicidad y la fe.

2.1 *El devenir histórico de las religiones*[45]

La constatación histórica de la que Zubiri parte en esta sección es que «todas las religiones han nacido, todas se han desarrollado y algunas de ellas han muerto» (PFHR 168). Expliquémosla.

2.1.1 Cómo nacen las religiones

Lo primero que salta a la vista en esta cuestión es la dificultad de que el hombre no conoce «prácticamente nada sobre el nacimiento de las religiones». Lo único que se conoce es la existencia de unos cuantos fundadores de religión. Entre ellos Zubiri destaca: «Abraham y Moisés, fundadores de la religión de Israel; Cristo, fundador del Cristianismo; Buda, del Budismo; Mahoma, del Islam; Confucio, del Confucianismo; Zarathustra, de la religión gáthica; Mani, de la religión maniquea». Siendo importantes, son tan pocos estos fundadores que casi nada se sabe sobre el nacimiento de las religiones (PFHR 168).

Evidentemente, se trata de saber «cómo nacen las religiones en su diversidad». En este sentido Zubiri advierte: «el que el espíritu humano tenga religión no es objeto de nacimiento histórico, sino que es algo constitutivo: es la plasmación de la religación en religión». Pero sobre el nacimiento histórico de las religiones no se conoce casi nada (PFHR 168).

Sin embargo, a partir de esos fundadores citados al menos pueden decirse dos cosas. En primer lugar, el filósofo afirma que «históricamente la fundación de una religión» es, propiamente hablando, una «reforma». La «nueva» religión jamás parte de «cero»[46]. El origen de una religión es una reforma que no empieza en cero. Precisamente por ello, la constitución de una nueva religión «es algo esencialmente histórico y progresivo». En segundo lugar, no comenzar en cero significa, según Zubiri, «que la reforma consiste formal y positivamente en una rectificación». En efecto, advierte que «el fundador y reformador de una religión pretende rectificar cosas que a su juicio eran erróneas o torcidas en el estadio anterior a esa religión» (PFHR 169).

---

[45] Una presentación del mismo tema en J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 262-271.

[46] En el cristianismo, por ejemplo, el «Nuevo» Testamento no comienza de cero sino que parte de lo que sabía el Antiguo Testamento. «Y éste a su vez tampoco parte de cero» (PFHR 169).

Reforma y rectificación, esto es, en definitiva, lo que puede saberse sobre el «nacimiento de las religiones». La mayoría de las religiones que existen están ahí sin que sepamos «exactamente cómo han nacido» (PFHR 169).

2.1.2 El desarrollo de las religiones

Las religiones pueden desarrollarse gracias a varios «factores» que Zubiri agrupa en dos (PFHR 170).

a) *Factores que se refieren al contacto de religiones*

No se trata de un contacto puramente externo sino de algo más hondo y radical. El contacto religioso que aquí interesa es posible gracias a la dimensión del poder de lo real. Precisamente porque «se trata de una ascensión del poder de lo real a la divinidad» es posible que se de el contacto entre religiones (PFHR 170).

Ese contacto puede tener el carácter de «repliegue defensivo». En este caso «la nueva religión no quiere saber nada» de una primera. Al mismo tiempo la primera religión tampoco le interesa «saber nada de la nueva como no sea tomando una actitud defensiva». Pero ese contacto religioso puede tener también el carácter de lo que en general se ha llamado *sincretismo* (PFHR 170)[47]. El sincretismo religioso se produce en el momento en que una determinada religión influye sobre otra (cf. PFHR 171).

El sincretismo religioso[48] tiene una forma meramente externa[49]. Pero hay sobre todo un sincretismo *interno*. Éste «apunta a lo que constituye el carácter interno de una religión». Por sincretismo interno se entiende «la reacción de la religión eliminada por una reforma sobre la religión reformada» (PFHR 172)[50]. Dicho en otros términos, «la religión eliminada por la reforma invade el fuero de la religión reformada» (PFHR 173).

Sin embargo, Zubiri va más allá de esta idea de sincretismo porque

---

[47] Zubiri advierte que lo que en este momento se llama «sincretismo» es un término «impreciso» que a continuación precisará (PFHR 170).

[48] Hay también un sincretismo «político-administrativo» pero no tiene ninguna importancia para el problema que aquí nos ocupa (PFHR 171).

[49] Nuestro autor no pone mayor interés en este sincretismo y se limita a ejemplificarlo con el origen de las fiestas de Navidad, de la Epifanía y de san Juan (cf. PFHR 172).

[50] A continuación pueden verse algunos ejemplos (cf. PFHR 172-173).

piensa que el sincretismo, sea en su forma interna o externa, no es en rigor un sincretismo. No lo es porque no se trata de una «mezcla de religiones». De ser así «sería un fenómeno de degeneración, y no tendría interés alguno». Desde la perspectiva del análisis zubiriano se trata de algo distinto. Distinto porque «lo que la segunda religión aporta a la primera no son elementos materiales, como puede ser la fecha en que se celebra una festividad». Propiamente se refiere un aporte interno. Según Zubiri, «se trata de aquello que fuerza a la religión sobre la que recae el influjo a desarrollar internamente el elenco de sus propias posibilidades» (PFHR 173)[51].

Lo fundamental desde esta perspectiva, por ejemplo, no radica «en que el día veinticuatro de junio se celebre la fiesta de san Juan, heredada más o menos del mito de la regeneración de la primavera, sino en el cambio profundo y radical de sentido» que produjo tal cambio (PFHR 173-174). Es decir, «mientras en la religión pagana ese rito tenía el carácter de un culto a la Tierra Madre como diosa», en el cristianismo, en cambio, «es un símbolo de la παλιγγενεσία, de la regeneración bautismal»[52]. Este ejemplo pone en evidencia que el sincretismo es fundamentalmente «un revelador y dilatador de las posibilidades internas que constituyen una religión. Es una ampliación de su elenco de posibilidades» (PFHR 174)[53].

b) *Factores que afectan al desarrollo interno de una religión*

El segundo grupo de factores afectan a lo que Zubiri llama «el *desarrollo interno* y positivo de una religión». Esta forma de desarrollo «consiste en un alumbramiento, en una obturación y en todo caso en una modificación de las posibilidades internas que un dios o unos dioses ofrecen». Es una modificación que puede acontecer por las siguientes vías (PFHR 174).

---

[51] Es lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en algunos textos de san Pablo y san Lucas, donde «se trata de una utilización de conceptos ajenos [al cristianismo] para con ellos actualizar y desenvolver internas posibilidades que existen en el cristianismo» (PFHR 264).

[52] Véase el contexto bíblico en el que aparece el término παλιγγενεσίας en Tt 3,5.

[53] Según entiendo a Zubiri, esto que se ha llamado «sincretismo» habría que interpretarlo más bien desde el horizonte de las posibilidades internas que se abren a una determinada religión sobre la que recae el influjo y no desde el punto de vista de la mezcla de religiones.

Por vía de la *especialización* del papel de los dioses (PFHR 174)[54]. La especialización es una tendencia normal en las religiones que conduce a «una especie de pluralización de la divinidad» (PFHR 175).

Un proceso inverso al anterior puede ser el de la *ampliación* de las funciones de los dioses (PFHR 175)[55].

Un fenómeno distinto puede darse por la «*apropiación* de los dioses *por agrupaciones sociales*». Es lo que se manifiesta en la religión de Israel, que de religión de los padres evoluciona, en tiempo de Moisés, a ser religión de ese pueblo. Sólo desarrollando internamente estas posibilidades llegó a convertirse en una religión de algún modo «universal». Generalmente este pueblo se ha agrupado «socialmente alrededor de sus dioses» (PFHR 175).

Cabe mencionar además la vía de la *extensión social*. Esta vía consiste en «una ampliación de la comunidad religiosa». En rigor debe llamarse *propagación*. La propagación religiosa puede ser por «proselitismo», por «misión» y por «imposición política y social» (PFHR 176)[56].

También puede señalarse como factor de evolución de las religiones lo que podría llamarse la *atracción*. Aquí se trata específicamente, según subraya Zubiri, de la *articulación o desarticulación entre lo que el hombre pide a una religión y lo que la religión en cuestión le puede dar y le da efectivamente*. La unidad de ambos aspectos es precisamente la *atracción*. La atracción es «el fundamento por lo que el hombre hace entrega de su ser personal a una realidad personal en cuanto verdadera» (PFHR 176).

Pues bien, tanto los factores que se refieren al contacto entre religiones como los factores internos a la religión tienen, cada uno a su modo, su función particular en el desarrollo histórico de las religiones.

2.1.3 Muerte de las religiones

Las religiones no sólo tienen un origen y un desarrollo sino que algunas de ellas también pueden morir. Esto puede suceder por varias razones. Ante todo, al desaparecer la sociedad a la que la religión pertenece desaparece también la religión (cf. PFHR 177). En otras palabras, «con

---

[54] Véase algunos ejemplos concretos de especialización de los dioses (cf. PFHR 174-175).

[55] Cf. PFHR 175 nota 1.

[56] Véase aquí mismo los ejemplos de propagación en sus tres aspectos.

la extinción de un pueblo se extingue aquello que constituía la razón de ser de la religión» (PFHR 177-178).

Una religión puede desaparecer además por «opresión». También puede darse el caso de que una religión desaparezca por «consunción interna»[57]. Existe por último la posibilidad de que una religión desaparezca por la separación «entre la religión como cuerpo social y la religión como vida personal» (PFHR 178). En este contexto, y partiendo del texto hebreo, Zubiri recuerda e interpreta a Os 6,6 de la siguiente forma: «quiero religión interior y no sacrificios». Lo cual significa que se pretende «romper la disociación entre la religión como cuerpo institucional y la religión como vida personal interna» (PFHR 179).

De esta manera hemos visto a grandes rasgos cómo devienen históricamente las religiones.

2.2 *La intrínseca historicidad de la religión y la fe*

Expuesto el devenir histórico de las religiones, Zubiri da un paso más delicado formulando de entrada su tesis principal: «la religión pertenece a la historia porque es intrínsecamente histórica». Es una afirmación que nuestro autor justifica a continuación (PFHR 185).

2.2.1 Qué es la historicidad[58]

La historicidad consiste, a juicio del filósofo, en la «realización de una posibilidad». A tal realización la llama *suceso* (PFHR 185). La historicidad radica, pues, en la realización de «posibilidades». Expliquemos esta idea. Ante todo, la realidad se actualiza en la inteligencia como algo que es «de suyo» en una verdad primaria que Zubiri llama «verdad real» (PFHR 186).

El carácter de realidad transciende de una cosa y nos lleva inevitablemente a otras cosas *allende* la primera. Este «allende» hace de la verdad un «problema». La verdad real es «problemática» pero lo es sólo «en la medida en que nos remite a algo *allende* sí misma». Y esa «realidad otra a que nos remite, es constitutivamente algo que está "hacia" y que es problemático» (PFHR 186).

---

[57] Como sucedió con el Maniqueísmo (cf. PFHR 178). Sobre esa religión véase G. MAGNANI, *Religione e religioni*, I, 234-287.

[58] Cf. PFHR 185, nota 1. Sobre el tema puede consultarse DHSH, en *Realitas* I, 11-69; I. ELLACURÍA, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», en *Escritos filosóficos* II, 199-284; D. GRACIA, «La historia como problema metafísico», 79-149.

Este *allende* puede llevar al hombre a seleccionar una cosa entre otras; son posibilidades meramente externas (cf. PFHR 186). Pero hay otras posibilidades en virtud de las cuales la realidad remite *allende*, pero hacia algo más profundo. Es aquí donde «se abren posibilidades para la intelección de la interna estructura de lo real que tengo delante». Estas son, efectivamente, como Zubiri subraya, *posibilidades en orden a la interna intelección de la realidad* (PFHR 187)[59].

Estas posibilidades, según indica el filósofo, «se alumbran en la situación en que el hombre se encuentra con las cosas». Es una situación que está constituida por todas las dimensiones del ser humano (PFHR 187)[60].

Ahora bien, estas distintas posibilidades de intelección significan que la verdad no sólo está constituida por lo que la cosa nos presenta. Hay que notar que la verdad también está presente, *incoativamente*, en las «distintas posibilidades». Efectivamente, «cada posibilidad actualiza lo real incoativamente». Desde este punto de vista la realidad ofrece distintas posibilidades de intelección a la inteligencia humana. Mientras no opte por ninguna son posibilidades incoativas sobre las que el hombre tiene que elegir. Por tanto, la dimensión «incoativa del pensar está anclada [...] en la dimensión transcendental de la verdad real, y se manifiesta en la oferta de distintas posibilidades de intelección que el hombre encuentra desde su situación» (PFHR 187).

En la elección de las posibilidades puede darse el caso que el hombre elija algunas de ellas que «se cumplen efectivamente en la cosa». Es justo cuando podemos afirmar que la «intelección incoativa» se transforma en «intelección formal verdadera». Desde esta perspectiva, la verdad «es el cumplimiento en la cosa de una posibilidad incoativamente ofrecida por ella en una situación» (PFHR 188)[61].

Pues bien, puede decirse que «toda realización de una posibilidad es justamente un suceso. El suceso es algo intrínsecamente histórico». En esto consiste la «intrínseca historicidad» Por tanto, Zubiri nota que «el descubrimiento de la más interna estructura de lo real es, desde este punto de vista, estrictamente un suceso». De esta manera tenemos la verdad como «suceso». He aquí la verdad propiamente «histórica» (PFHR 188).

---

[59] Son estas las posibilidades que «nos ocupan en este caso» (PFHR 187).

[60] En este contexto puede verse el apéndice: «Situación y mentalidad» PFHR 197-198.

[61] Cf. PFHR 188, nota 1.

La verdad como suceso no obstaculiza sino que más bien *exige* que la verdad tenga fundamento lógico en la realidad. Según sostiene Zubiri «lógica» no sólo es «un razonamiento deductivo; pueden ser unas pruebas de hecho, una nueva inspección de la realidad. Seguiremos llamándolo lógico para indicar un poco la estructura de un saber científico». Pues bien, el razonamiento en ese sentido amplio de la expresión es precisamente la manera por la que se pone de manifiesto «que una posibilidad está efectivamente cumplida en una realidad». En efecto, el filósofo dice que «el momento de cumplimiento de una posibilidad está dado por un razonamiento o por una nueva apelación directa a la realidad» (PFHR 188).

De lo anterior se desprende, según subraya Zubiri, que *entre la lógica y la historia no hay oposición*. De esta manera, la verdad puede considerarse como «realización de unas posibilidades de intelección de la realidad». En este caso la verdad «es el cumplimiento de una posibilidad», entonces la verdad es «suceso». La verdad también puede considerarse como algo que esta «fundado — según la certeza de la verdad — en la arquitectura lógica que decide de su cumplimiento», aquí la verdad es «lógica». La verdad como suceso y la verdad como lógica son, por tanto, dos dimensiones de la verdad (PFHR 189).

A partir de la clarificación de la historicidad, Zubiri considera la historicidad de la religión.

2.2.2 La historicidad de la religión[62]

Para enfrentar gradualmente el problema del significado de la historicidad de la religión vamos a dividirlo en tres secciones.

a) *La historicidad radical y formal de la religión*

Ante todo, la religión es histórica fundamentalmente porque es la plasmación de la religación. Recordemos que la plasmación es «la información de la entrega del hombre a la realidad divina por la fe». En otras palabras, la plasmación es «el carácter concreto de la fe por la entrega del hombre a la realidad divina». Se trata de la plasmación de una religación que es «constitutiva» al hombre, por el poder de lo real, para poder realizar su ser relativamente absoluto (PFHR 191).

---

[62] Cf. PFHR 190, nota 1.

Desde la perspectiva zubiriana esto significa precisamente la «realización de unas posibilidades». En efecto, el poder de lo real se manifiesta como «posibilidad última, y posibilitante»[63]. En consecuencia, «su cumplimiento es esencial, intrínseca y formalmente algo histórico. Es historicidad». En este contexto merece la pena traer a la memoria que el hombre no es que tenga un problema de Dios, sino que él consiste propiamente en el problema mismo de Dios. Esto quiere decir que se trata de «la marcha hacia la fundamentalidad del ser sustantivo [ser de lo sustantivo]». Por tanto, el filósofo dice que «el ser Yo es justamente historicidad radical» (PFHR 191)[64].

Cabe notar que además de esa historicidad está la historicidad «formal». En la interpretación de nuestro autor esto es así porque piensa que la religión es una vida personal vivida en un cuerpo social concreto que se le da a la persona. Este cuerpo es tal justo porque «constituye un sistema de posibilidades determinadas que define y circunscribe la vida religiosa de cada una de las personas». Este cuerpo «como sistema de posibilidades está formalmente incurso en lo que es la historicidad» (PFHR 191).

De ello resulta que la religión es histórica porque «es el acontecer mismo del ser del hombre, del ser absoluto, en tanto en cuanto está hecho por él» (PFHR 191-192). Por tanto, la religión según Zubiri «es formalmente historicidad» (PFHR 192).

b) *Definición de vía religiosa*

Desde la perspectiva de la filosofía de la religión de Zubiri, la religión como hecho histórico «se hace apropiando unas posibilidades y desechando otras». Precisamente por «apropiación de posibilidades se constituyen vías» (PFHR 192).

En este momento de su exposición nuestro autor define la vía como «la apropiación de unas posibilidades en orden a la intelección y al encuentro con una realidad». Desde el punto de vista de la religión puede afirmarse que vía «es la apropiación de las posibilidades que del poder de lo real conducen a Dios para ser lo que Yo soy». Estas vías religiosas son la dispersión, la inmanencia y la transcendencia que conducen a las ideas del politeísmo, panteísmo y monoteísmo respectivamente. Pero hay que advertir que en este nuevo contexto de la cuestión, Zubiri pretende averi-

---

[63] Y obviamente también «impelente».

[64] Cf. PFHR 191, nota 1.

guar concretamente el problema de «en qué consisten estas vías en tanto que vías» (PFHR 192).

Esto significa, añade el filósofo apoyándose en la definición anterior de vía, «que las cosas reales y empíricas [...] envuelven el *enigma* del fundamento último del poder de lo real»[65]. En tal sentido Zubiri afirma que la vía religiosa «consiste en la apropiación de una posibilidad ofrecida por el enigma [...] en la operación de la entrega a Dios» (PFHR 192).

c) *Son vías congéneres de una manera incoativa*

Desde el punto de vista de su filosofía de la religión, Zubiri sostiene convencido de que las tres vías religiosas en cuanto vías son «congéneres y coetáneas» (PFHR 193). En el caso del politeísmo y del monoteísmo puede afirmarse que ni el primero «procede» del segundo ni el segundo «procede» del primero. En realidad, el politeísmo y el monoteísmo son «posibilidades incoativamente congéneres en el acto radical e inicial de plasmar la religación en entrega a una divinidad» (PFHR 194).

Esto mismo puede decirse del panteísmo. Pero en el caso específico de esta vía religiosa de la inmanencia el problema parece ser otro, porque es evidente que esta vía «ha existido sólo relativamente tarde en la historia de las religiones». No obstante, Zubiri aclara que «ninguna religión ni monoteísta ni politeísta ha dejado de lado esta dimensión que da al orden cosmo-moral, propia de la vía de la inmanencia». En efecto, «la idea de uno o varios dioses ordenadores del universo y apoyo de una moral es algo incoativamente congénere a toda religión» (PFHR 194).

Por tanto, estas tres vías religiosas son «congéneres» y lo son de modo incoativo. Zubiri afirma que «toda religión politeísta tiene intrínseca y esencialmente tendencias monoteístas». Pero también es verdad que «toda religión monoteísta tiene la tendencia a un cierto pluralismo». Tanto las tendencias monoteístas como las politeístas «pertenecen incoativamente al momento mismo en que el hombre va a optar por una vía, en lugar de otras, en su marcha hacia la divinidad» (PFHR 194).

Ahora bien, es inevitable preguntarse a continuación: ¿cómo puede explicarse que el ser humano haya elegido una vía religiosa en vez de otra? (cf. PFHR 194). Desde la perspectiva del origen histórico de tal elección religiosa, Zubiri no ve respuesta a este problema en ninguno de

---

[65] A continuación Zubiri manifiesta su rechazo explícito del término «misterio» y en cambio ya usa la palabra «enigma» (PFHR 192). Esta segunda expresión parece estar más en coherencia con su filosofía madura (cf. HD 96-99).

los casos. Pero una vez que se ha elegido una vía religiosa determinada se la puede comprender *a posteriori*. En este caso concreto el hombre «puede plantearse el esfuerzo histórico y filosófico de ver cómo esa posibilidad ha podido ser efectivamente elegida». Desde este segundo punto de vista puede afirmarse que la historia de las religiones es «la actualización incoativa, y luego apropiada en forma de vía, de las tres posibilidades que se abren a la religación en su ascensión hacia la divinidad». Por tanto, en el problema de la historia de la religión, no se trata tanto de que la religión «tenga historia», sino que, como Zubiri subraya, *la historia es justamente la religión en acto* (PFHR 195).

Pero con todo, estas tres vías religiosas «no son equivalentes»; es lo que nos lleva a las puertas del siguiente aspecto (PFHR 195).

2.3 *El fundamento de la historicidad y de la fe*

La cuestión central que tenemos que clarificar en esta sección es la siguiente: si Dios es único como hemos dicho, «¿en qué consiste la viabilidad de esas tres vías [religiosas]?» (PFHR 199). Respondamos en tres pasos sucesivos.

2.3.1 La vía del Dios único y el acceso a Él por la entrega

El supuesto fundamental del que aquí se parte para comprender el significado de la «viabilidad» de las vías religiosas es la existencia de un Dios único, personal y transcendente que es real y que, además, «está real y efectivamente accedido por el hombre en toda hipótesis y en toda situación» (PFHR 199).

Desde este supuesto el problema de las vías religiosas, según subraya Zubiri, *no es el problema de las vías para llegar a Dios, sino el problema de cómo se ha llegado a Dios*. Naturalmente, aquí se supone que el ser humano de hecho ha accedido a Dios (PFHR 199). Si el acceso a Dios «es término de una entrega del hombre a la realidad personal, en tanto que verdadera y real, el problema de las vías es pura y simplemente el cómo de esta entrega» (PFHR 199-200).

Es precisamente ahí donde Zubiri ve que «está la viabilidad de las vías: en el modo de esa entrega de fe». Por ello es evidente que «el Dios uno, personal y transcendente es la posibilidad de que haya diversas vías para llegar a él» por la entrega. Pero se trata del Dios uno y no del monoteísmo. La tesis que en definitiva sostiene nuestro autor en este contexto «es que la realidad del Dios uno, personal y transcendente es el fundamento de todas las vías». Por consiguiente también lo es de la vía del

monoteísmo. Ahora bien, supuesto que el monoteísmo va a esa realidad de Dios antes descrita, es inevitable preguntarse a continuación por el significado de las demás vías (PFHR 200).

2.3.2 Las vías circundantes para acceder a Dios

Naturalmente, la vía de la dispersión y la de la inmanencia también acceden a Dios. Esto porque ambas, al igual que el monoteísmo, también tienen una «intrínseca historicidad». Lo que sucede es que tal historicidad viene a significar lo que etimológicamente Zubiri llama *ab-erración*. Evidentemente no se trata de aberración en el sentido de disparate. Aquí nuestro autor usa ese término tomando en consideración el significado que le dan los «astrónomos» (PFHR 200)[66].

Desde tal significado interpreta la aberración religiosa. Según esta perspectiva, el politeísmo y el panteísmo son aberraciones. Pero obviamente no como disparates sino en el sentido preciso de que «son vías circundantes para llegar a Dios» (PFHR 201).

Desde este punto de vista es evidente que, frente a un politeísta y a un panteísta, la operación que debe realizar un monoteísta es similar «a la que tiene que hacer el astrónomo cuando calcula la posición de los astros: es lo que se llama la corrección de la aberración». Esta corrección consiste «en hacer, teniendo en cuenta el movimiento de la Tierra, la corrección necesaria para determinar cuál es la posición efectiva y no aparente del astro». Desde luego, «bien entendido que la posición aparente y la posición real se fundan en el mismo foco estelar». Es justo lo que sucede con las vías religiosas. «Se trata de hacer una corrección de la aberración» (PFHR 201)[67].

---

[66] En ese sentido, «la aberración es la posición aparente que tiene un astro como resultado de la combinación de dos movimientos, el de la luz que del astro procede a la Tierra, y el movimiento de la Tierra sobre su órbita. Con este movimiento, el astro puede parecer desplazado y es difícil averiguar cuál es su posición real. Sin embargo, no cabe duda de que con toda la aberración del planeta el hombre ha alcanzado la fuente luminosa del astro. Y sin embargo, se trata de una aberración» (PFHR 200-201).

[67] Tal aberración es lo que posibilita el sincretismo tanto en su forma interna como externa. Es «la posición aparente, la índole aparente de los caminos y de las posiciones de la realidad divina, que aparecen justamente por las apropiaciones que el hombre realiza en virtud de su propia mentalidad y de sus propias condiciones» (PFHR 201).

Pero incluso si consideramos la cuestión desde el monoteísmo resulta evidente que la historia de esta vía religiosa muestra sus propios problemas. Puede suceder, efectivamente, que el hombre «vaya por una línea aparentemente recta, pero que tiene *altibajos*»[68]. Por eso, el monoteísmo no queda libre de esta condición, también tiene su propia e «intrínseca historicidad» (PFHR 202).

Pues bien, «si el politeísmo y el panteísmo son la historicidad de la religión desde el punto de vista ab-errante, el monoteísmo tiene una intrínseca historicidad como una historicidad progrediente» (PFHR 202).

2.3.3 El acceder humanamente a Dios

Llegado a este punto de su exposición Zubiri unifica la dimensión de la «difracción» de Dios en el hombre[69] y la dimensión de la «aberración» de las vías religiosas. Ambas pertenecen a un sólo fenómeno y por eso constituyen una rigurosa unidad (PFHR 202).

En otras palabras, la diversidad de las ideas sobre Dios y de los distintos caminos para acceder a Él no es solo «término de una mentalidad individual o colectiva», tampoco es simple cuestión de «trazados aberrantes o progredientes». Todos ellos constituyen, dice Zubiri, «la entrega real y positiva del hombre con todas sus condiciones y con todos sus ingredientes a la realidad personal de Dios» (PFHR 202).

Desde una perspectiva teológica de la cuestión, puede afirmarse que la voluntad de Dios es que «el hombre sea humanamente religioso». Aquí no solo se trata de que el hombre «tenga una religión, sino que la tenga y llegue a ella *humanamente*». En este «humanamente» es donde precisamente «están los dos ingredientes de la difracción y de la aberración, que constituyen la intrínseca historicidad de toda religión» (PFHR 202).

De esta manera hemos considerado la historicidad de la religión y de la fe. A continuación mostraremos cómo el monoteísmo participa de esta historicidad y de la entrega.

---

[68] La propia historicidad del monoteísmo es lo que Zubiri llama «los altibajos». Por tales entiende «las dificultades que con grandes esfuerzos se atraviesan para llegar a Dios por una vía perfectamente clara, y la única verdadera» (PFHR 235).

[69] Recuérdese en este contexto lo dicho en PFHR 148-150,166.

3. Las etapas del monoteísmo y la opción de fe[70]

Zubiri centra aquí su atención e interés en ese «tronco positivo» del monoteísmo que es el que ha tenido fecundidad y viabilidad históricas[71]. Esta viabilidad «refluye sobre la verdad en cuestión». En este caso tenemos una «conformidad de la idea con la realidad que pretende aprehender». Pero también, y sobre todo, este monoteísmo pone de manifiesto *el encuentro real y efectivo* con Dios. Es decir, por esta vía religiosa el hombre «va a ir penosa y lentamente encontrando, al menos de una manera presuntiva y con fe, a la divinidad». Es la vía religiosa de los «altibajos». Este monoteísmo «es el único que con fecundidad histórica ha determinado y constituido el monoteísmo religioso en la historia» (PFHR 207).

Es lo que tenemos que mostrar a continuación, considerando el origen histórico del monoteísmo y sus principales etapas, notando en ellas el carácter optativo de la fe.

3.1 La entrada del monoteísmo en la historia

La entrada del monoteísmo en la historia se ha dado gracias a las «culturas primarias, sobre todo del ciclo de la cultura pastoril y nómada»[72]. Zubiri concentra su atención en los nómadas semitas «porque entre de ellos es donde se ha trazado una vía que tiene la fecundidad histórica que conduce al monoteísmo religioso estable en la historia» (PFHR 208)[73].

Los pastores nómadas tienen una religiosidad que les caracteriza[74]. Para ellos la divinidad «está en el cielo; dirige sus pasos por la estepa por donde van transitando». El pastor nómada ha tenido «una vaga idea de la unidad de un dios; de un dios que estima como poderoso». Este dios «es un amigo y protector de la tribu que ha depuesto en él su confianza». Para un nómada semita, «dios» es siempre el «dios de alguien»: la familia, la tribu. Es su dios porque el nómada semita «depone en él la fuente de

---

[70] Cf. PFHR 205-231; de estas páginas dice un estudioso que Zubiri ha elaborado «un profundo estudio del monoteísmo», J. FERRER, *Filosofía de la religión*, 274, nota 48.

[71] Puede verse también PFHR 116-117.

[72] Cf. PFHR 117-118.

[73] En este contexto véase además M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 387-389.

[74] Sobre este punto puede consultarse también R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 73-83; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 23-45

las posibilidades últimas de su vida». En el caminar de estas tribus los dioses les hacen compañía. «Y en sus momentos de descanso, en lugares consagrados [...] los dioses se manifiestan» (PFHR 208).

Puede suceder una situación especial en la que esa familia o tribu no sólo se limite a ejercer su papel normal de pastor nómada. Y entonces se encuentren con algunos momentos vitales difíciles de enfrentar: falta de alimentos etc. Pero siempre estará abierta la posibilidad de emprender un nuevo camino indicado por la divinidad. Ciertamente será un caminar lleno de dificultades hasta que, finalmente, logren encontrar lo que buscan: «pastos relativamente abundantes para su ganado» (PFHR 209).

Cronológicamente hablando, y en una determinación aproximada, puede afirmarse que entre los siglos XIX Y XVIII a.C. «hay unas familias de arameos que están acampando en los alrededores de Ur, en Mesopotamia». Entre ellas se encuentra la familia de Abraham. Son familias politeístas que emigran «de los alrededores de Ur a su tierra de origen que es Jarán, en el Norte de Mesopotamia». En Jarán se encuentra la familia de Abraham. Gn 12,1 describe la situación especial de esta familia nómada: «*Yahweh* dijo a Abram: vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré» (PFHR 209).

Fue precisamente ésta experiencia de Abraham la que «ha tenido una viabilidad histórica que ha perdurado a lo largo de los siglos» (PFHR 210).

3.2 *Etapas del monoteísmo*[75]

Siete son las etapas históricas del monoteísmo que aquí se consideran; ellas se refieren al monoteísmo hebreo, cristiano y musulmán.

3.2.1 El Dios de Abraham[76]

En esta primera etapa se parte de la constatación de que el monoteísmo efectivamente ha entrado en la historia con el personaje Abraham (cf. PFHR 211).

---

[75] El objeto de Zubiri al rememorar estas etapas no es el de «describir su contenido», sino el de «interpretarlo en función de las ideas» que ya ha expuesto «acerca de las vías y de las posibilidades» (PFHR 211).

[76] Para ampliar esta primera etapa véase también R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 58-83; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 230-236; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 86-93; 16; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 218-230; J.A. SOGGIN, *Nueva Historia de Israel*, 135-159; S. VIRGULIN, «Abrahán», 24-31.

En primer lugar, Zubiri parte del texto bíblico en el que se le ordena a Abraham[77]: «¡vete de aquí a la tierra que yo te mostraré!» (cf. Gn 12,1). En efecto, Abraham emprende el camino. Lo que se revela en este texto es una «experiencia» interior y personal de Abraham. Experiencia que con toda seguridad ha requerido de tiempo y de «reflexión» para discernir y averiguar lo que este personaje «tiene que hacer» (PFHR 211).

Tal experiencia, es la experiencia concreta del Dios de «alguien». Pero además este Dios es «único». En este sentido es un *Dios solitario* porque no tiene diosa ni panteón[78]. Pues bien, en el hecho de «ser suyo y en su carácter de solitario está la unicidad radical del Dios de Abraham». También se trata de un Dios «moral y exigente» (PFHR 212)[79].

En segundo lugar, lo que Abraham pide a su Dios es «descendencia y tierra propia» (cf. Gn 15,2ss) (PFHR 212). Le pedirá esto para no ser «extranjero en aquella tierra» (PFHR 213).

A continuación Zubiri expone e interpreta el texto de Gn 15,9ss en el que dice que Abraham ofrece un sacrificio. Abraham pretende «hacer un sacrificio de entrega a Dios»[80]. Es decir, quiere hacer un «pacto» con Dios[81]. Concretamente se trata de «cortar el pacto» precisamente porque «se cortan los animales». Acto seguido el filósofo nota que «Abraham cae en un gran sopor, y en sueños ve pasar humo entre los dos pedazos de las víctimas». Pasar humo significaba «sellar el contrato. Abraham interpreta ese humo como Dios, lo cual significa que Dios hace una alianza con él». Pues bien, «en este sueño es su Dios el que ha pasado y el que real y efectivamente constituye con él una alianza» (PFHR 213).

A partir de este momento surge algo más. No sólo se crea el Dios de la familia de Abraham sino también el cuerpo de la religión. Este cuerpo tiene el elemento de «la alianza con *'Elohim*». Y tiene, además, el elemento del culto que por el momento es un culto similar a lo que podría llamarse una «comida común de los hombres con los dioses» (PFHR 213).

---

[77] Abrahán es considerado en el Nuevo Testamento como «padre de todos los creyentes» (Rm 4,11). Él es el primero que ha creído y el modelo de la fe.

[78] Zubiri nota que «en este carácter de soledad está germinalmente toda la viabilidad con que se va a desarrollar la idea monoteísta en la historia» (PFHR 212).

[79] Es un Dios moral, según Zubiri, porque «exige una entrega confiada, fiel y plenaria, a él. Se lo exigió precisamente al someterle a la prueba del sacrificio de su primogénito Isaac» (PFHR 212, nota 2).

[80] Es la fe la que mueve a Abrahán a actuar en total disponibilidad según el designio de Dios (cf. Heb 11, 8-9.17). Véase también B. MARCONCINI, «Fe», 653.

[81] Puede verse además G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 180-184.

En tercer lugar, este Dios en el que confía Abraham le da por el momento un «hijo» (PFHR 213)[82]. Pero también le concede a Abraham la posibilidad de comprar un pedazo de tierra «para poder enterrar a Sara». Con lo cual Abraham deja de ser «extranjero en Canaán», pues ahora cuenta con «descendencia» y «tierra» (PFHR 214).

En el momento de emigrar la familia de Abraham y sus descendientes van pasando por distintos sitios: Betel, Siquem, etc. En estas circunstancias llaman a su Dios con nombres diversos. Por ejemplo, lo llaman *'El-Rå'i* (Gn 16,13), «Dios el vidente»; además lo llaman *'El-'Elyon* (Gn 14,18), «Dios Altísimo»; también lo llaman *'El-'olam* (Gn 21,33), «Dios eterno»; lo llaman además *'El-Šadday* (Gn 17, 1, etc.), probablemente significa «Dios de las montañas»[83]. Hasta que finalmente aparece el nombre de *'Elohim*[84]. Este nombre significa, en cambio, «la divinidad personal a la que se refiere toda la vida de los patriarcas». En consecuencia, «todo lo que un semita entiende por divino se va concentrando en una sola personalidad» (PFHR 214).

Así se inicia, en opinión de Zubiri, «la experiencia histórica de ver en qué consiste que *'Elohim* sea el Dios de este grupo» (PFHR 214).

3.2.2 Moisés y el Dios celoso[85]

En primer lugar, el Éxodo y el Dios único[86]. Zubiri recuerda que estos semitas se unen a las migraciones de los hicsos y parte de ellos se instalan en el país de Egipto (cf. Gn 47,27) (cf. PFHR 214). Estos semitas estarán en Egipto «durante siglos sometidos a un duro trabajo, del cual los quiere librar Moisés». Nuestro autor nota que Moisés «quiere tener *un*

---

[82] R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 71: para la familia patriarcal «un acontecimiento típicamente religioso era, sin duda, la promesa de un hijo».

[83] Sobre la problemática de *'El-Šadday* véase la opinión de R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I; 68-70.

[84] A. MARANGON, «Dios», 444: este nombre dado a Dios aparece en el Antiguo Testamento «¡unas 2.600 veces!».

[85] Mayor información sobre ese tema en R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 83-128; J. ASURMENDI, «Desde los orígenes hasta Alejandro Magno», 131-136; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 236-244; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 95-119; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, 230-280; J.A. SOGGIN, *Nueva Historia de Israel*, 161-194; P. STEFANI, «Moisés», 1256-1264.

[86] Puede verse también G. RAVASI, «Éxodo», 632-645: en las páginas 632-633 se presenta concretamente la relación «Éxodo y fe».

pueblo. Y como pueblo, un Dios que sea Dios de ese pueblo, y no simplemente de una familia» (PFHR 215).

En efecto, Zubiri sostiene que Moisés «va a elegir» la posibilidad concreta de tener un Dios «único» para el pueblo. El nombre de ese Dios es *Yahweh*[87]. Esta experiencia de Moisés es relatada a partir de tres fuentes. La primera es la fuente elohista que se relata en Éx 3,14 (PFHR 215). Frente a la pregunta de Moisés por el nombre de Dios, éste responde, según la lectura que propone Zubiri basándose en el texto hebreo: «Yo soy quien soy, eso es lo de menos, la cosa es que yo estaré con vosotros, seré el Dios de su pueblo»[88]. En la segunda fuente o relato yahvista se añade lo siguiente: «*Yahweh*, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,15). Por último, la fuente sacerdotal afirma, según Zubiri: «Yo soy *Yahweh*, me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como אל־שדי ('El-*Šadday*...); pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de *Yahweh*» (Ex 6,2-3) (PFHR 216).

En segundo lugar, Moisés comienza la unificación de las tribus que han salido de Egipto «con los clanes semitas que se habían quedado en los alrededores de Canaán». Entonces Moisés «funda un pueblo» y «*Yahweh* es el Dios de su pueblo». Pero además, «*Yahweh* tiene caracteres de ultimidad» en virtud de los cuales «se va a constituir el cuerpo objetivo de la nueva religión» (PFHR 216).

Ahora bien, la obra que Moisés tiene que realizar para que haya un Dios de ese pueblo, según Zubiri, «es identificar a *Yahweh* con '*Elohim*» (PFHR 216). Es lo que se pone de manifiesto en Dt 7,9 en el que, según nuestro autor, se lee: «Sabrás que *Yahweh*, tu '*Elohim*, es justamente el 'Elohim, el Dios fiel...»[89]. Tal identificación y el invocar la «fidelidad» es algo esencial. La fidelidad para un semita significa sobre todo «el carácter formalmente constitutivo de la verdad. Verdad es aquello con lo que se puede contar, que es seguro». Por eso, Zubiri dice que llamar a Dios «fiel» es lo mismo que llamarle «verdadero» (PFHR 217).

---

[87] Cf. PFHR 216 nota 1. Sobre la dificultad que representa el esclarecimiento del «tetragrama» YHWH véase R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 98-101.

[88] Cf. PFHR nota 1. En otra traducción de Ex 3,14 se lee: «Dijo Dios a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros"», BJ.

[89] El versículo completo de Dt 7,9 dice: «Has de saber, pues, que Yahvé tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor por mil generaciones con los que le aman y guardan sus mandamientos», BJ.

En tercer lugar, unificadas bajo un solo nombre de Dios, las tribus hacen el «pacto de Siquem» (cf. Jos 24,25-28). Es un «Pacto real y positivo», en virtud del cual «se establecen y se unifican estas tribus frente a un enemigo común: es la entrada en Canaán» (PFHR 217).

Zubiri sostiene que al entrar en Canaán las tribus admiten a *Yahweh* como su único Dios. Yahweh no tolera dioses extranjeros a su lado. Es lo que muestra Ex 20,3, en el que según Zubiri se lee: «no habrá para ti otros dioses ante mi faz»[90]. Obviamente así lo dice: «yo *Yahweh* [...], tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto» (Ex 20,2) (PFHR 217).

Por tanto, la idea de Dios en esta segunda etapa del monoteísmo evoluciona. Evoluciona porque ahora se lo entiende como *un Dios celoso*. Un Dios que «no tolera concurrentes ante su faz» (PFHR 217). Con lo cual Israel ha emprendido la vía de la «fidelidad» en su relación con Dios (PFHR 218)[91].

3.2.3 La crisis del yahvismo y el Dios exclusivo[92]

Con la posesión de la tierra de Canaán surgen algunas novedades y problemas para estas tribus. En efecto, las tribus nómadas se encuentran en Canaán con una civilización de carácter «urbana y sedentaria». Estos pueblos tienen su propia concepción religiosa. Ciertamente entienden a Dios como Dios de alguien, pero para ellos «es el Dios de unas ciudades, de unas organizaciones; es un Dios del cosmos». Poseen la idea de un «cosmos ordenado»[93] (PFHR 218).

Según esta perspectiva se trata de un «Dios cósmico, que tiene en cierta medida los caracteres de aquellos que mandan en las ciudades». Es decir, se trata de «*'El*, que es el nombre genérico de Dios como personalidad suprema del panteón fenicio, es justamente un rey». Un rey que se encuentra en un lugar concreto: el «templo». Ahí se le ofrece a este rey un «sacrificio» (PFHR 218). La religión sedentaria también era «politeísta; tenía un panteón a cuya cabeza estaba *'El*» (PFHR 219).

---

[90] Otra traducción de Éx 20,3 dice: «No tendrás otros dioses fuera de mí», BJ.

[91] Ya no es la vía de la «amistad» para acceder a Dios (PFHR 218).

[92] Sobre el tema puede consultarse también J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 121-137; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, 195-250; G. VON RAD; *Teología del Antiguo Testamento*, I, 39-62.

[93] Según Zubiri esta idea era totalmente «ajena a la mentalidad de un pastor nómada» (PFHR 218).

Frente a esta nueva situación las tribus nómadas optan por la posibilidad[94] que representa el «yahvismo puro»[95]. Es decir, las tribus eligen «no tolerar otros dioses, ni tan siquiera unos *ba'ales* subalternos». Más bien van a «emprender la idea de la unidad de *Yahweh* como Dios único dispensador de todas las necesidades de una civilización agraria y además urbana». Zubiri añade que ésta es «la época de los jueces en la que se funda el *nabiismo* o profetismo». Y explica, partiendo de la expresión hebrea, que el término «profeta» significa «un predicador de la palabra de Dios» (PFHR 219). Es el *nabî*, el profeta[96].

De esta manera las tribus han llegado a concebir a Dios como un Dios *excluyente*. Excluyente en el sentido de que «excluye otros *ba'ales* no solamente como Dios de la nación sino además como Dios del cosmos» (PFHR 219)[97].

3.2.4 La monarquía y el Dios único[98]

Israel está frente a la nueva situación político-religiosa. En efecto, Israel se encuentra en Canaán con dos enemigos. Por un lado, aparecen los «filisteos». Por otro lado, surgen «los arameos al Norte, los grandes im-

---

[94] La otra posibilidad era la de «admitir que esos dioses existen subordinados a *Yahweh*, como entidades subalternas encargadas de dispensar el orden de las ciudades, el bien de los campos, los pastos, la fecundidad de la tierra, etc. Es la postura que representó yahvismo sincretista» (PFHR 219).

[95] Esta posibilidad consiste en «traducir todas esas características en un enriquecimiento de la figura de Yahweh, que continuará siendo el único Dios» (PFHR 219).

[96] R. FISICHELLA, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*, 44; profeta in Israele è «colui che parla a nome di Dio e per suo incarico». Veáse también CH. CONROY, «Profetas», 1081-1086; N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, 11-30; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 22-30.

[97] En otro texto, citado por A. González, Zubiri dice que «la unicidad de *Yahweh* es una exclusividad (...), pero no solamente de los demás dioses; excluye también a los *ba'ales*. El único *Ba'al*, el único Señor, es *Yahweh* (...). *Yahweh* es el Señor de la tierra. Y precisamente porque excluye los *ba'ales*, entonces el Dios de los padres se manifiesta no sólo como un Dios del pueblo, sino también como *Dios del mundo*, Dios del cosmos o, mejor, de la naturaleza», PFHR 219-220, nota 1.

[98] Sobre ello puede verse además R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel* I, 193-451; J. ASURMENDI, «Desde los orígenes hasta Alejandro Magno» 149-220; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, 427-430; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 139-174; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 67-101, 381-433; J. SOGGIN, *Nueva historia de Israel*, 73-131, 253-284, 427-450.

perios del Eufrates, y Egipto en el sur». En este contexto los israelitas se encuentran con otros dioses: la *Ištar* de los babilonios, la *Astarté* de los fenicios y el *Hadad* de los arameos, entre otros. Aquí el conflicto ya no es con *ba'ales* sino que surge un conflicto con «grandes dioses» (PFHR 220).

En este nuevo contexto Israel construye un «templo a la divinidad». Además, junto al templo y frente a los imperios, Israel introduce la «monarquía»[99]. En consecuencia, *Yahweh* es concebido no sólo como Dios del cosmos y de la nación sino como un «rey» (PFHR 220). La concepción de Dios sigue evolucionando.

Frente a tal situación se presenta una primera posibilidad que consiste en mantener la «unicidad de *Yahweh* en el templo, siendo transigente con otros templos y otras divinidades»[100]. La otra posibilidad surge a partir de la crítica del «gran profetismo» a la postura transigente[101]. Éste quiere, efectivamente, «mantener la idea de *Yahweh* mediante una reflexión personal sobre lo que ha sido ese *Yahweh* que ha aparecido con Moisés pero que es idéntico al *'Elohim* de Abraham» (PFHR 221).

Con lo cual, la idea de Dios evoluciona de modo decisivo pues ahora se lo concibe como un Dios ante el cual los otros dioses son «nada», «no existen». De esta manera, el monoteísmo llega a su «su punto culminante en Israel para admitir por vez primera pura y exclusivamente la existencia de *Yahweh*» (PFHR 221). Los demás dioses no existen. «*Yahweh* es el Dios del universo; él lo ha hecho, es el *hacedor* suyo» (cf. Sal 96,5). Este Dios es, sobre todo en interpretación de Isaías y Jeremías, «santo» y «justo». De esta manera el monoteísmo adquiere «el carácter objetivo de una religión en el templo, en el culto y en el sacerdocio» (PFHR 222).

Esa reflexión profética influye significativamente en los historiadores y hace que miren al pasado desde Abraham. En efecto, comienzan a ver las distintas etapas del pueblo de Israel «como otras tantas intervenciones de Dios, y por consiguiente una especie de historia de las intervenciones de Dios en Israel». En este contexto se inscribe precisamente la «teología

---

[99] R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 193: según observa este autor, «la instauración de la monarquía, con la consiguiente revolución social que produjo en todos los aspectos, fue lo que verdaderamente enfrentó a la joven religión yahvista con su reto más decisivo».

[100] En opinión de Zubiri, fue ésta, «al fin y al cabo, la gran prevaricación histórica en la que cayó Salomón, cualquiera que fuesen las razones» (PFHR 221). Véase además R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 274-276.

[101] Cf. G. SAVOCA, «Profecía», 1526-1530.

de la historia de Israel». Una teología que, según Zubiri, tiene cuatro fases: la fase en la que «*Yahweh* ofrece el pacto»; la fase de la «infidelidad» del pueblo de Israel; la fase del «castigo» de *Yahweh*; y la fase del «perdón y la renovación del Pacto». Pero las cosas cambiarán con la deportación a Babilonia (PFHR 222).

3.2.5 De la restauración al Dios creador y de la historia[102]

En primer lugar, la deportación a Babilonia significa, según sostiene Zubiri, el «hundimiento del Pacto». Frente a esta nueva situación de crisis en Babilonia, este pueblo se pregunta por la identidad de *Yahweh*. A continuación Zubiri plantea la siguiente pregunta: «Si *Yahweh* es Dios de alguien, ¿quién es ese alguien en la cautividad de Babilonia, cuando no hay pueblo?» (PFHR 223)[103].

En este contexto de crisis se inscribe la intervención del profeta Ezequiel que parte de la conciencia del hecho histórico de la infidelidad de Israel a *Yahweh*. Israel ha introducido y adorado otros dioses. Frente a tal situación reacciona el profeta haciendo conciencia y dando esperanza a Israel en Babilonia: «Quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne... Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36,26-28)[104]. En la interpretación de Zubiri «este es el nuevo sentido del Pacto». A partir de ello puede afirmarse entonces que «Israel tiene la conciencia de que habrá una restauración, a la cual volverá como portador o como término de referencia de ese Dios el resto fiel a la predicación profética», es el llamado «Resto de Israel» (PFHR 223).

En segundo lugar, de regreso a Jerusalén la mayor parte de los israelitas optan por la posibilidad de reconstruir el templo y de restaurar las «tradiciones religiosas» de su pueblo (PFHR 223)[105]. Esta decisión se

---

[102] Puede verse además J. ASURMENDI, «Desde los orígenes hasta Alejandro Magno», 221-240; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El creciente fértil y la Biblia*, 175-230.

[103] Se trata, en efecto, de una crisis que lleva a plantearse preguntas de carácter existencial que ciertamente podían poner en cuestión la fe, cf. R. DE SIVATTE, *Dios camina con los pobres*, 142.

[104] El texto completo de Ez 36,26-28 dice: «Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas. Habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios», BJ.

[105] La otra posibilidad fue la optar por irse al «desierto para la práctica escrupulosa de la Ley» (PFHR 224).

explica porque, de hecho, el nuevo Pacto jamás se había comprendido al margen del templo. Por esa razón Israel se referirá a Dios no solo como nación, sino, según subraya Zubiri, como *iglesia nacional*. Es una nueva situación con la cual se enfrenta el pueblo y a partir de la cual surgen dos novedades (PFHR 224).

La primera se explica a partir de la reflexión histórica amplia de todo lo sucedido. Es el origen del «código sacerdotal». Éste ofrece una interpretación de Dios como hacedor del mundo. En términos más concretos, ahora es cuando se concibe a Dios como creador del mundo por su «sola palabra». Es lo que efectivamente expresa el texto de Gn 1,3: «Y dijo Dios, haya luz, y hubo luz». A esta época pertenece además la idea en la cual se expresa que Dios «es creador desde la nada» (cf. 2 M 7,28). Y como tal es propiamente Dios del «cosmos» (PFHR 224). Israel también acepta en su concepción religiosa la idea según la cual Dios es «autor de las tinieblas y no solamente de la luz» (cf. Is 45,6-7) (PFHR 225).

La segunda novedad consiste en que Dios aparece no sólo como Dios del cosmos y de la historia de un pueblo, sino también como Dios de toda la «historia». Es precisamente la «literatura apocalíptica» la que proporciona una concepción teológica de toda la «historia». Una teología que tiene su culmen en el personaje Daniel[106]. En los capítulos del 7-12, Daniel expone su visión de los imperios. Tal visión se refiere sobre todo a «la concatenación de unas figuras en un tiempo presente en la mente divina, que no es el tiempo del transcurso, sino un tiempo intemporal». Con lo cual Dios es sobre todo «configurador de una historia interna» (PFHR 225). En donde su tiempo es tiempo «apocalíptico». En este contexto se forma la idea de un «hijo del hombre» (Dn 7,13)[107]. Con ello se prepara en Israel la novedosa idea de un «Mesías». El es inicio del «mesianismo» (PFHR 226).

Frente al Dios creador y de la historia aparece la posibilidad de considerar a Dios alejado del hombre. Pero también surge la posibilidad de considerarlo como un Dios próximo al hombre. En este segundo caso no sería la «transcendencia por lejanía, sino una transcendencia por proximidad». En consecuencia, Zubiri dice que «este *'Elohim* transcendente, *Yahweh*, es absolutamente transcendente y personal, pero no se limita a

---

[106] En torno a la época de «Antíoco Epífanes 175-163 a.C.» (PFHR 225).

[107] Dn 7,13 dice: «Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano, que se dirigió hacia el anciano y fue presentado ante él», BJ.

ser amigo sino que es algo más». Es precisamente el «Padre» de todos los seres humanos. Es el origen del cristianismo (PFHR 226).

3.2.6 El cristianismo y el Dios de la humanidad[108]

En efecto, Cristo predica a un Dios que es «Padre» (PFHR 226). Un Dios que en su proximidad a los hombres quiere instaurar el «Reino de los Cielos, el Reino del Padre». Las condiciones para entrar y formar parte de ese Reino se encuentran en las Bienaventuranzas (cf. Mt 5,3)[109]. Ellas son, según afirma Zubiri, la carta de entrada por la nueva vía de la «paternidad y de la filiación». Con lo cual la idea de Dios da un paso más[110]. Surge la idea de un Dios *de toda la humanidad.* El monoteísmo es, por tanto, «universal» (PFHR 227).

Cristo se presenta como agente del Reino porque «predica en nombre de Dios». Pero además porque tenía una «identidad con esa palabra de Dios que predicaba». Cristo es Dios. Por eso él puede decir, «yo soy el camino», y también «soy la verdad y la vida» (Jn 14,6) (PFHR 227).

Frente al pueblo de Israel, Cristo predica una «comunidad con Dios, una entrega por amor». La consecuencia de su predicación fue su crucifixión. Con lo cual, Zubiri dice que se abrió el camino de la muerte y la resurrección (PFHR 228).

Pero faltaba algo más. Aparece entonces la «necesidad de una iluminación interior que nos dé una reflexión histórica sobre todo el pasado». Es precisamente la existencia del «Espíritu Santo»[111]. «La fe en el misterio pascual, la experiencia del Espíritu Santo y la esperanza en una segunda venida de Cristo constituyen justamente el motor interno de todo el Cristianismo en la historia». Entonces surge, mirando al pasado, una «reflexión interior». El trabajo de reflexión interior es esencial a la «iluminación interior» (PFHR 228).

---

[108] Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 389-392. Véase también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 6-12.

[109] Cf. Mt 5,1-12.

[110] Respecto a este punto, Zubiri ofrece a continuación un resumen que a mi juicio es iluminador para la comprensión de la evolución global del monoteísmo: «aparece entonces no solamente un Dios *de* una familia, *de* un pueblo, *de* una monarquía, *de* un resto de Israel, *de* una iglesia nacional, sino que aparece una cosa distinta: aparece un Dios de *toda la humanidad.* Es el universalismo, el monoteísmo universalista» (PFHR 227).

[111] Sobre el tema puede verse además PTHC 427-429.

Como resultado de la reflexión tenemos los siguientes pasos. Es una reflexión interior que va «desde la situación de la venida del Espíritu Santo hasta Cristo», y otra segunda reflexión que va desde Cristo hacia los «profetas». El resultado de ambas reflexiones será la «constitución escrita de los Evangelios». Además, hay una reflexión que va desde los profetas «hasta la reflexión del código sacerdotal y de los deuteronomistas». Con lo cual se pone de manifiesto que *Yahweh*, que ahí ha intervenido, «es el mismo *Yahweh* que ha sido predicado por los profetas, y es el Padre de Cristo y uno de los momentos de la espiración del Espíritu Santo». Finalmente, la reflexión «de los textos deuteronómicos y de las tradiciones yahvistas y elohistas va al punto de partida: a Abraham» (PFHR 229).

Con esto queda mostrado en muchos siglos de historia la viabilidad del monoteísmo religioso de Israel y del cristianismo. Una viabilidad que ha transitado desde el Dios de la familia de Abraham hasta el Dios de todos los hombres en el cristianismo (cf. PFHR 229).

3.2.7 Islam[112]

Con el Islam nos ubicamos en la última etapa del monoteísmo[113]. Seis siglos después del cristianismo nos encontramos con un momento de «regresión», caracterizado precisamente por el Islam. Al calificarla de regresión Zubiri no quiere decir con ello que se trate de una «religión inferior». Se refiere a algo distinto (PFHR 229)[114]. ¿En qué consiste tal regresión?

Recordemos que Cristo aparece en Israel no sólo como profeta sino sobre todo como la revelación misma de Dios. El Islam, en cambio, va a eliminar en Cristo este «carácter de persona divina y se va a limitar a ver

---

[112] Sobre ello véase R. CASPAR, *Para una visión cristiana del islam*, 14: la pretensión de este autor en su obra es la de «ayudar al cristiano a conocer mejor el islam para comprenderlo mejor, y a comprenderlo para que crezca en una fe más madura y abierta». Véase también; J. GNILKA, *Biblia y Corán*; LG 15; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, III, 93-119; 155-200; NA 3.

[113] Nótese la sobriedad con que Zubiri trata el tema. Que sepamos, Zubiri no ha realizado un estudio sistemático del Islam. Al parecer Zubiri mantuvo un «expresivo silencio» sobre tal cuestión, M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 382, nota 1.

[114] Una aproximación al Islam, basándose en la filosofía de la religión de Zubiri, puede verse precisamente en M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 392-420.

en Cristo un profeta más, en la línea ininterrumpida de los profetas, el último de los cuales es para ellos Mahoma»[115]. De esta manera el monoteísmo islámico es, a juicio de Zubiri, «una especie de lejanía de la revelación». Ciertamente, nuestro autor admite que en la religión islámica «el Alcorán como escrito jurídico y religioso es un texto revelado». Sin embargo, advierte al mismo tiempo que «el propio Dios está allende su propio Alcorán en una especie de lejanía»[116]. Por tanto, es desde esta perspectiva desde la cual nos encontramos, en opinión de Zubiri, frente a «una regresión de lo que ha sido la marcha de Cristo y del Cristianismo» (PFHR 230).

Concluyendo este apartado puede decirse que en virtud de ese monoteísmo expuesto se han constituido tres monoteísmos en el transcurso de la historia: el monoteísmo de Israel, el monoteísmo cristiano y el monoteísmo islámico. Frente a ellos, Zubiri sostiene que la opción fundamental «es simplemente una opción de fe» (PFHR 230)[117].

4. Conclusión

En este capítulo sólo nos proponíamos explicar y fundamentar el acceso del hombre a la divinidad a través de la diversidad de las religiones. En este sentido, no era nuestro interés estudiar de manera sistemática la historia de las religiones, sino sólo escudriñar la posibilidad real que tiene el hombre de acceder a Dios por medio de las religiones.

En esta perspectiva se ha mostrado que hay tres vías religiosas de acceso a la divinidad: el politeísmo (dispersión), el panteísmo (inmanencia) y el monoteísmo. Especial interés se puso en esta última, por ser la vía de la transcendencia en la cual se manifiesta un Dios único, personal y transcendente. La diversidad religiosa encuentra su esencia en la diversidad de un «hacia» respecto de Dios. Por ese modo direccional de intelección sentiente, se le abre al ser humano la posibilidad real de acceder a Dios por diversas rutas religiosas.

---

[115] Sobre la concepción que el Islam tiene de Jesús véase R. CASPAR, *Para una visión cristiana del islam*, 148-158.

[116] Véase también R. CASPAR, *Para una visión cristiana del islam*, 21.

[117] Evidentemente la cuestión de la fe en el monoteísmo islámico no ha sido tratada y expuesta aquí por Zubiri y, hasta donde nuestro conocimiento llega, tampoco lo ha hecho de modo sistemático en otra parte. Pero de ahí no puede concluirse que no exista la posibilidad de abordar el monoteísmo islámico desde la filosofía zubiriana de la religión. A mi juicio, a ese intento responde en algún modo el artículo de M. CRUZ HERNÁNDEZ, «El problema filosófico», 379-420.

La tesis de que la verdad religiosa es el acceso a la divinidad implicó aclarar los conceptos de conformidad y adecuación. Sólo después pudo afirmarse enfáticamente que *ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada* (PFHR 155). Esto porque tal verdad no puede agotar la realidad de aquello que quiere expresar y formular con palabras. La conformidad religiosa, en cambio, si es posible obtenerla. Se obtiene gracias a la direccionalidad del inteligir en la que el hombre está impelido por el enigma de la divinidad en las cosas. Por otro lado, el acto en el que acontece la verdad religiosa es un acontecer por la fe. Pero aquí se trató de la fe en cuanto actualidad de una vía religiosa que nos remite hacia la divinidad en la que se cree. En ese contexto, la fe es una opción del hombre entero *por* una vía religiosa en virtud de la cual accede a la divinidad. Tal opción significa que la fe es un abandonarse y un entregarse de forma «inquebrantable» a Dios. En este sentido, la fe es la verdad de una vía religiosa.

Al considerar la historicidad de la religión insistimos en su dimensión más personal que consiste en «ser Yo», y en su dimensión formal gracias a la cual esa religión se vive en cuerpo social como «sistema de posibilidades». En el hecho de apropiarse algunas posibilidades el hombre va constituyendo las vías. En consecuencia, vía religiosa «es la apropiación de las posibilidades que del poder de lo real conducen a Dios para ser lo que Yo soy» (PFHR 192). La viabilidad de las diversas vías religiosas radica en el modo en que se da la entrega en ellas por medio de la fe. Pero no hay que olvidar que la realidad del Dios único, personal y transcendente es el fundamento de todas las vías religiosas. Por eso, la dispersión y la inmanencia son vías «circundantes» para acceder a Dios. En este sentido, las tres vías religiosas tienen su historicidad porque las tres acceden a Dios.

La vía del monoteísmo religioso de los nómadas semitas se introdujo en la historia con la persona de Abraham. Ahí se insistió en las etapas centrales del monoteísmo, considerando en ellas el carácter optativo de la fe y las posibilidades que se abren para el encuentro real y efectivo del hombre con Dios. Partiendo del Dios de Abraham y siguiendo por el Dios del pueblo de Israel y Moisés, entre otros, fue como Israel llegó a tener la idea de un Dios como Mesías. Ello de algún modo preparó la concepción más universal de Dios en el cristianismo como Dios de la humanidad entera.

En definitiva, el hombre accede religiosamente a la divinidad por la vía de la dispersión, de la inmanencia pero, sobre todo, por la vía de la transcendencia mostrada de modo concreto en el monoteísmo israelita, cristiano y musulmán.

PARTE TERCERA

EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

POR JESUCRISTO

CAPÍTULO VII

Cristo, el cristianismo y las religiones

Hemos analizado las diversas vías de acceso a la divinidad subrayando en ellas la vía de la transcendencia del monoteísmo. Con lo cual llegamos a las puertas del cristianismo. El propósito en este capítulo es el de exponer el acceso del hombre a Dios por Cristo en cuanto revelador de un Dios real y accesible que es, a la vez, fundador del cristianismo. Pretendemos también considerar el cristianismo como acceso a Dios en el contexto de la historia de las religiones.

En el capítulo abordaremos dos cuestiones esenciales para la fe religiosa cristiana: la predicación y la obra de Cristo; y el cristianismo y la historia de las religiones.

1. La predicación y la obra de Cristo[1]

Históricamente hablando, Jesucristo aparece insertado en el pueblo y en la religión monoteísta de Israel. En esta situación histórica y religiosa Cristo actúa como revelador de Dios en un doble sentido. En primer lugar, como «revelador de un Dios que es real». En segundo lugar, actúa como revelador de un Dios que es «accesible» por una opción de fe. Es una opción de fe que ciertamente se ofrece a los israelitas pero también a todos los hombres en cuanto continuadores de este pueblo. Esta opción de fe se articula con lo racional; a esta articulación Zubiri la llama lo *razonable* (PFHR 239).

[1] El interés en este apartado es estudiar el cristianismo en cuanto religión fundada por Cristo en virtud de la cual se accede a Dios por Cristo. En este sentido, el mismo Zubiri clarifica que en este contexto no se propone «entrar de lleno en el contenido del Cristianismo, que será objeto de otro estudio» (PFHR 240).

En virtud de tal articulación, Zubiri nota que «el excedente de fe que hay en la idea de Dios es creíble». Naturalmente, la credibilidad es histórica. Entra en juego la capacidad de la persona que la recibe. «La credibilidad tiene forzosamente que plantearse en concreto en cada momento de la historia su carácter intrínseco»[2]. Pues bien, se trata de considerar a Cristo como revelador de un Dios real y accesible por la fe (PFHR 240). Es la idea que hay que explicar en las tres siguientes secciones.

1.1 *El Dios revelado por Cristo*

En su predicación de Dios, Jesucristo recoge los temas clásicos con que Israel entendía a Dios (cf. PFHR 241).

En primer lugar, el Dios revelado por Jesucristo a Israel es un Dios «irrepresentable». Es también un Dios que en cierto modo tiene un «carácter de realeza, de imperio y dominio de los hombres». Cristo predica efectivamente el Reino de Dios, de un Dios que es «Señor». Es un Dios que ha intervenido de modo especial en favor del pueblo de Israel. Por eso, Dios es una realidad amistosa para Israel. Es un Dios que ha hecho un Pacto con Israel, y por eso, este pueblo es su pueblo «predilecto», «la niña de sus ojos» (cf. Dt 32,10; Za 2,12). Este Dios misericordioso y que perdona es un Dios que ha creado las cosas desde la «nada» (cf. 2M 7,28) (PFHR 241).

En segundo lugar, Jesucristo predica a Israel un Dios «omnipotente». Se trata efectivamente de la omnipotencia de Dios, es decir, de «su providencia sobre todas y cada una de las cosas» (PFHR 242). Es una «propiedad» de *Yahweh* que se pone de manifiesto en el Evangelio: «hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Mt 10,30; Lc 12,7) (PFHR 242-243). En ese sentido se trata de una «providencia en todos los detalles» (PFHR 243).

En tercer lugar, Jesucristo revela a Dios como «Padre». Para explicar esta expresión recordemos que la actitud de entrega del hombre a Dios implica una religación a Dios como realidad última, posibilitante e impelente. A esta triple dimensión corresponde un triple carácter de la entrega. En efecto, Zubiri dice que «en cuanto se refiere a Dios como realidad

---

[2] En este momento Zubiri está considerando «el carácter intrínseco de la credibilidad que existió en la vida de Cristo». El segundo aspecto de la credibilidad nos lo pondrá de relieve san Pablo en 1 Co 1,23-24, tema que Zubiri estudiará al exponer el contenido concreto del cristianismo (PFHR 240), y que aquí veremos en nuestro siguiente capítulo.

última, es [...] el *acatamiento*». Además, «en cuanto se refiere a Dios como posibilitante radical, la entrega es un acto de adoración y de *súplica*». Finalmente, «el acto por el que el hombre se dirige a Dios como radical fuerza impelente que le hace a uno ser, es su *fortaleza*». Es típico del Antiguo Testamento llamar a Dios «mi roca», «mi fortaleza», entre otros (cf. Sal 18,2-3) (PFHR 243).

Estas tres dimensiones van a ser unificadas por Cristo, según sostiene Zubiri, en la expresión «Padre». Ciertamente, se trata de una palabra conocida y familiar en Israel (PFHR 243). Pero en ese caso es un término que aparece en referencia a Israel, el pueblo elegido de Dios[3]. El significado y la novedad que tal expresión adquiere en Jesucristo, en cambio, consiste en que la paternidad de Dios ha cobrado ahora un carácter totalmente «universal». Dios es Padre de todos los seres humanos (PFHR 244).

Según la perspectiva zubiriana, la paternidad de Dios es ante todo un concepto *teologal*[4]. Es decir, «es padre aquél que da algo de lo que es a otra realidad, que es la del hijo». De ello se deduce que «el correlato inexorable de esta paternidad de Dios sea el carácter radical de la relación del hombre con Dios, que es la *filiación*» (PFHR 244).

La filiación es entrega. El propio Zubiri argumenta que la filiación «es el carácter de una entrega personal en religación». Es una entrega personal y opcional a una realidad que se acata, se implora y se le pide fortaleza para ser. Es efectivamente «una entrega confiada, y en la medida en que es confiada constituye una filiación por parte del hombre, homóloga a la paternidad de Dios». Naturalmente, Zubiri advierte que «será la propia realidad de Cristo la que nos tendrá que explicar qué es esta paternidad y qué es esta filiación» (PFHR 244).

En resumen, «con su predicación y con su revelación de Dios, Cristo no ha hecho sino asentar una vez más, dentro de Israel, la fe yahvista. La fe en ese Dios que Jesucristo no se va a dejar a las espaldas» (PFHR 244-245).

1.2 *Cristo como revelador de Dios*

Zubiri nota que además de revelarnos la palabra de Dios, Jesucristo pretende que en su palabra vaya implicado el «acceso mismo a Dios» (PFHR 246). Es la idea que vamos a clarificar en los dos pasos siguientes.

---

[3] En este contexto pueden verse los siguientes textos Ex 4,22; Dt 1,31; 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 3,19; 31,9.

[4] Véase también HD 12, 108, 364.

1.2.1 Cómo está Dios en Cristo

Para responder esta cuestión, Zubiri centra su atención en tres puntos importantes que de hecho la exégesis neotestamentaria ha reconocido (cf. PFHR 246).

Jesucristo se presenta en Israel, ante todo, como *taumaturgo* (PFHR 246). Jesucristo obra milagros. Ciertamente los milagros de Cristo son hechos prodigiosos pero esto no significa que se trate de hechos que deroguen las «leyes de la naturaleza». En esto no consiste el milagro. Para explicar el tema, nuestro autor considera el milagro de Cristo en donde se narra «la curación del paralítico» (cf. Mt 9,1-8 y par.). A continuación cita de este texto a Mt 9,2 en el que se lee: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (PFHR 247)[5]. La reacción a ese milagro, según relata Mt 9,8, fue que «la gente glorificó a Dios que había dado tal poder *a los hombres*» (PFHR 247-248)[6].

Lo característico de los milagros de Cristo radicaba en que ciertamente eran acciones de carácter extraordinario, pero que estaban realizadas precisamente como testimonio del poder que él tenía. Un poder que además lo tenía de modo personal. Ese poder personal es lo que diferencia a Cristo de los demás taumaturgos de la época (cf. PFHR 248).

Cabe notar además que Jesucristo se manifiesta a Israel como *Mesías*[7]. Naturalmente, esto lo realizó Jesucristo muy limitadamente. Él mismo pide y exige a sus discípulos que mantengan el «secreto mesiánico». Es lo que atestigua sobre todo el evangelio de Marcos[8]. En el propio pueblo de Israel no había una concepción clara y definida de lo que significase el «Mesías»[9]. Y Cristo, por su parte, no puso interés en «definir» tal figura (PFHR 248).

Cristo también se llamó a sí mismo *Hijo de Dios*. Se trata de una expresión conocida y familiar al israelita como lo pone de relieve el Anti-

---

[5] «El perdonar los pecados es un atributo que no tenía más que *Yahweh*» (PFHR 247).

[6] En la nota de la BJ a Mt 9,8 se dice: «Nótese el plural: Mt piensa sin duda en los ministros de la Iglesia, que han recibido este poder de Cristo, 18,18».

[7] Cf. PFHR 248s, nota 1.

[8] Concretamente Mc 8,29-30.

[9] Unos creían por ejemplo que el Mesías «era un descendiente de David y por consiguiente aspirante al trono israelita». Otros en cambio pensaban que «se trataba de un personaje transcendente, el Hijo del Hombre que bajaría con todo poder de las nubes» (cf. Dn 7,13). Para unos cuantos «se trataba del Siervo sufriente del Deutero-Isaías que habría de morir y expiar los pecados» (cf. Is 52,13-53 – 53,12) (PFHR 248).

guo Testamento. Ahí se llama «hijo de Dios» a las personas justas que «cumplen la voluntad de Dios, a los reyes piadosos o al propio Israel en cuanto cumplidor de la voluntad de *Yahweh*»[10]. Es una expresión que «indica una cierta intimidad con Dios». Sin embargo, en Cristo indica algo más, pues es muy cuidadoso al afirmar que «al Padre solamente le conoce él, que es el Hijo. Y al Hijo solamente le conoce el Padre» (cf. Mt 11,25-27). La novedad de esta relación de Jesucristo consiste en que «se trata de una intimidad con Dios que no tienen los demás». Es una intimidad exclusiva de Cristo (cf. Mt 6,9; 5,16; 5,45; 5,48) (PFHR 249).

Pues bien, Cristo asume esos «predicados»[11] que eran usuales en el pueblo de Israel, pero mostrando que en él hay algo más. En efecto, en él existe «una realidad transcendente respecto de lo que hasta ahora ha sido el taumaturgo, la idea de Mesías y todo hijo de Dios» en Israel. Se trata, según argumenta Zubiri, de un «punto de transcendencia» que nuestro autor lo explica a partir de la (PFHR 249) unidad de la persona humana con Dios en cuanto unidad de «tensión dinámica interna» (PFHR 250).

Es «una tensión en virtud de la cual unas veces parece más que la persona es divina, mientras otras parece que Dios es humano». Sin embargo, se trata de una tensión que mantiene una «cierta dualidad». Ahora bien, pensemos que «esa tensión por intimidad está elevada hasta el infinito: tendremos en cierto modo una identidad». Por tanto, nuestro autor sostiene que Cristo no sólo transmite la palabra de Dios, sino que Cristo «*es en su propia realidad* la Palabra misma de Dios». Hay, entonces, «un momento de identidad según el cual toda la realidad humana de Cristo consistiría en ser idénticamente la Palabra misma de Dios». En definitiva, el filósofo dice que «el punto de transcendencia es esa interna, teologal y metafísica identidad, que solamente acontece en la persona de Cristo». Precisamente «a esa persona Cristo pedía una adhesión personal, la adhesión a su persona» (PFHR 250).

1.2.2 Cómo se va a Dios por Cristo

A Dios se va por Cristo, efectivamente, por una adhesión personal, por una «entrega a él en la totalidad de su realidad» (PFHR 250). De hecho, lo que el mismo Cristo «pide es una adhesión personal» (cf. Lc 18,18-23; Mt 9,27; 15,22; 17,15; Mt 8,10). Pues bien, Zubiri dice que en

---

[10] Véase Gn 6,2; Jb 1,6.

[11] En este contexto puede verse PFHR 249, nota 1.

«esta adhesión personal el creyente en Cristo ha accedido a Dios». En tal acceso se pueden considerar dos aspectos (PFHR 251).

En primer lugar, puede afirmarse que cada persona «accede a Cristo y este acceso tiene el carácter de *filiación*». Para clarificar en qué consiste la cuestión de la paternidad y la filiación, Zubiri recuerda que el hombre es esencia abierta y que esa apertura es apertura «religada». A continuación explica que «en esa religación la inteligencia abre el área de la divinidad y el área de una entrega real y radical a Dios desde lo que el hombre mismo es» (PFHR 251).

En su entrega, el ser humano va a Dios por Cristo gracias a la paternidad divina en virtud de la cual la filiación por adopción es una realidad. En efecto, Zubiri sostiene que «llegar a Dios por Cristo significa que en esa entrega el hombre va a llegar a conformarse como es Cristo». Precisamente por eso, «la *deiformidad* del hombre es justamente el término positivo por el que está justificada teologal y metafísicamente la paternidad divina»[12]. Análogamente la filiación es un concepto «teologal» (PFHR 251).

El hombre «es como Dios, pero lo es en virtud de un don de Dios consecutivo a su entrega a éste». Es lo que san Pablo ha llamado «adopción» (cf. Ga 4,5-7). Según Zubiri, la adopción no es un término meramente jurídico sino que se trata de una adopción en el sentido preciso de que ningún ser humano «es Hijo de Dios en el mismo sentido en que lo es Cristo»[13]. Sin embargo, advierte que «se trata de una filiación real, porque es real y efectivamente la deiformidad del Yo del hombre en Dios por medio de Cristo» (PFHR 252)[14].

En segundo lugar, esta filiación también consiste «en cierta forma en ser como Dios, al igual que lo era Cristo». Zubiri dice que «en virtud de la adhesión y de la entrega personal a Cristo, el hombre adquiere la *corporeidad* misma de éste» (PFHR 252).

El filósofo entiende la corporeidad a partir del significado que tiene la palabra σῶμα. Este término griego denota dos aspectos que aquí interesa subrayar. El primero es el de «la *presencia* física de algo» y el segundo el de «su *consistencia* interna y propia». Pues bien, en virtud de su entrega personal a Dios «cada uno de los creyentes en Cristo tiene una corpo-

---

[12] Sobre la «deiformidad» puede verse además PTHC 616-617.

[13] A propósito de la filiación adoptiva véase también Rm 8,15.

[14] En otro texto Zubiri dice que este «ser reales en Dios» consiste en ser *deiformes*, PTH, en HD 381.

reidad en el sentido de una presencia y de una consistencia». Por tanto, el hombre «queda incorporado a Dios por incorporación al Hijo de Dios». En este sentido, Zubiri argumenta que Cristo es, «en cuanto acceso a Dios, la cabeza – κεφαλή – de ese cuerpo»[15]. Naturalmente, se trata del «cuerpo de los creyentes» (PFHR 252)[16].

En este cuerpo de los creyentes el ser del hombre forma «parte y cuerpo con Cristo», fundamentalmente por aquello que su ser es, por el ser que construye con su «opción» y su «decisión». En este sentido, Zubiri clarifica que «la corporeidad con Cristo, la consistencia en su presencia real, es la corporeidad y la consistencia real» del ser de la realidad humana. En definitiva, la persona relativamente absoluta «adquiere su interna consistencia precisamente en esta incorporación a la persona absolutamente absoluta, que es Dios» (PFHR 253).

Cristo, pues, nos revela a Dios. Ahora bien, todavía queda pendiente considerar en una tercera sección «cómo se incorpora el hombre a Cristo» (PFHR 253).

1.3 *El acceso del hombre a Cristo*

El acceso del hombre a Dios en Cristo es un acceso individual y es también un acceso histórico de la humanidad.

1.3.1 Es un acceso de las personas

En el caso concreto de las personas, Zubiri dice que «todo problema de incorporación tiene un carácter esencial que arranca de lo que son las personas como esencias abiertas» (PFHR 253).

La apertura es ante todo éxtasis. El hombre es una esencia abierta pero también lo es Dios y lo es Cristo. En el caso del hombre la «apertura consiste en religación». En el caso de Dios la apertura es «donación»

---

[15] Idea que ya se encuentra en 1 Col 1, 18; Cristo «es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia». En forma similar se expresa LG 7 «Cristo es la cabeza de este cuerpo [...] Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia». También H. SCHLIER, «κεφαλή», 363-390.

[16] Primariamente este «cuerpo de los creyentes» consiste en «su carácter de corporeidad» y no de una mera organización social. Ciertamente Zubiri no es nada ingenuo, por eso afirma que «a la Iglesia le es esencial una organización jurídica», pero al mismo tiempo advierte que «ésta no es primaria sino que deriva de su carácter de corporeidad» (PFHR 253). Una de las imágenes que mostró LG 7 fue la de la Iglesia como «Cuerpo místico de Cristo».

(PFHR 253). La estructura de esta apertura «es salir de sí hacia otro». Es éxtasis del hombre o éxtasis de Dios (PFHR 254).

La apertura es además éxtasis libre. En efecto, Zubiri explica que «es una salida hacia otra persona pura y simplemente por liberalidad». Sin estar presionado a ello, pues de lo contrario no sería «amor», ἀγάπη (cf. 1 Jn 4,8)[17] sino puro «deseo», ἔρως. Se trata concretamente de «un éxtasis de volición pura, en que se depone la fruición *en* aquello que se quiere» (PFHR 254).

La apertura también es éxtasis de amor. Es decir, la fruición se depone además, según expresa Zubiri, «*por* aquello que se quiere». En el caso concreto de la creación, «es el éxtasis de pura volición con que Dios quiere la realidad de las cosas y de las personas en tanto que realidades»[18]. Ahora bien, nuestro autor clarifica que «el éxtasis de la pura volición es lo que metafísicamente constituye el amor». Desde esta perspectiva puede afirmarse que solamente «Dios tiene éxtasis absoluto de pura volición». En efecto, sólo Dios «es el amor absoluto». En el caso de la realidad humana, «es un amor que real y efectivamente se abre en su relatividad al amor absoluto», en un amor en el que el hombre va a constituir su «ser sustantivo [ser de lo sustantivo]» (PFHR 254).

En opinión de Zubiri «la forma interna como el hombre forma cuerpo con Cristo en su ser sustantivo [ser de lo sustantivo] es precisamente esta forma del amor». La forma como el ser humano se entrega «en esa experiencia interna a Cristo como fundamento de su ser» es, ante todo, una experiencia *última*. Los hebreos y los arameos denominaban a esto «conocer»[19]. Conocer en el sentido preciso de un conocimiento «íntimo y experiencial». Es un conocimiento «último y radical». El hombre también se entrega a una realidad *posibilitante*. Al hacerlo el ser humano «adquiere su consistencia de posibilitación en Cristo» (PFHR 254). El mismo Cristo había dicho, según lo relata Jn 15,5: «separados de mí no podéis hacer nada». Por último, y en cuanto realidad *impelente*, este amor le lleva al hombre a hacer aquello que generalmente se ha traducido por «mandamiento». Pero no se trata de un precepto cualquiera sino de algo más profundo que Zubiri llama un «mandamiento del amor» (PFHR 255).

---

[17] 1 Jn 4,8 dice: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor», BJ.

[18] Sobre el tema de la creación según Zubiri véase además PTHC 149-231.

[19] Es decir, ידע (cf. PFHR 254). Sobre este término véase la explicación de L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, «ידע», 305-308.

Pues bien, por esta condición metafísica del amor en sus dimensiones de ir a Dios como realidad última, posibilitante e impelente «es por lo que la unión con Cristo constituye precisamente el perfil radical y la consistencia de mi ser sustantivo [ser de lo sustantivo]. No es sino vivir como él vive, o como él hace que yo viva; ser como es Cristo en su propio Yo» (PFHR 255).

El acceso del hombre a Dios por Cristo tiene un segundo aspecto.

1.3.2 Es un acceso histórico de la humanidad

Desde esta segunda perspectiva de la cuestión, Zubiri afirma que toda la historia de la humanidad de alguna manera constituye «una experiencia de acceso a Dios a través de Cristo». Es lo que se pone de manifiesto en lo que expresa el texto de Hb 1,1-2: «Habiendo hablado Dios de muchas maneras y muchas veces en tiempos pasados a nuestros padres en los profetas, en estos últimos días nos habló a nosotros por su Hijo»[20]. Según nuestro autor, aquí se reconoce que «la revelación de Dios es múltiple y además [es] histórica: ha ocurrido en otros tiempos y ocurre hoy». Esto quiere decir que el acceso del hombre a Dios en Cristo no sólo es individual sino también es un «acceso histórico» (PFHR 255).

La razón de ello se encuentra en que, en definitiva, «la humanidad en su historia ha ido unificándose, ha ido constituyendo una experiencia acerca de Dios» (PFHR 255-256). Zubiri subraya expresamente que *esta unidad histórica es justamente la que interesa a Cristo* (PFHR 256).

De hecho, cuando Cristo apareció en Israel comenzó siendo como todas las demás personas, precisamente «porque apunta a la *unidad histórica de la especie humana*». Esto significa que la acción de Cristo «es histórica porque pertenece a la historia», pero también porque «acontece» en la historia. Por esto, Zubiri sostiene que «la historia es la revelación en acto por parte de Dios». Por tanto, el filósofo nota que «como acceso a Dios, *Cristo es Dios hecho historia*. Y lo es precisamente por incorporación. En la incorporación adquiere la historia su consistencia». Nuestro autor dice que «desde el punto de vista del Cristianismo, la interna consistencia se la da a la historia su incorporación a Cristo» (PFHR 256).

En este momento de su exposición, Zubiri unifica la historia personal y la historia de la humanidad en la incorporación a Cristo que nos pone con el Padre. En efecto, en este sentido dice que la historia es «el aconte-

---

[20] En esta misma línea se pronunció DV 4: «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. *Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo* (Heb 1,1-2)».

cer de la incorporación histórica de la humanidad a Cristo. La historia de cada hombre y la historia de la humanidad en su conjunto constituyen una sola cosa: la incorporación a Cristo». Acto seguido afirma que «mediante esta incorporación a Cristo, que es Dios, Cristo nos sumerge en la realidad misma del Padre. El Padre es entonces en plenitud de sentido *Padre nuestro* y nosotros somos hijos suyos» (PFHR 256).

En opinión expresa de Zubiri el hombre accede a Dios por su incorporación a Cristo. Recordemos que el ser humano se entrega a Dios. En esta entrega el hombre «se mueve en una opción dentro del ámbito abierto por la inteligencia» (PFHR 256). Tal opción es una opción *razonable*. En este contexto razonable significa «*la interna cohesión y coherencia de las realidades entre sí*: de la realidad del hombre y de la realidad de Dios como fundante de la realidad misma. Y esta fundación es un término de la inteligencia natural». Acto seguido Zubiri explica que «en esta razonabilidad, el hombre se entrega a la verdad, a la realidad personal de Dios en tanto que verdadera». Esto es precisamente la «fe» (PFHR 257).

Por consiguiente, Zubiri afirma que «ahora, al término de nuestra exposición de Cristo, podemos decir con toda claridad: se trata de una fe en un Dios hominizado para un hombre deiformado». Concretamente en esto consiste para el cristianismo «el carácter de la unidad tensa y de la distinción radical entre el hombre – cada uno de los hombres – y Dios». «Dios es accesible y accedido precisamente en un acto de amor, en un éxtasis que constituye la apertura de la persona relativamente absoluta a la persona absolutamente absoluta que es Dios». En esta apertura acontece precisamente «la incorporación del individuo y de la historia a Dios» (PFHR 257).

En resumen, hemos considerado en este primer apartado del capítulo que Cristo revela a Dios y que él es el acceso a Dios. A Dios se va por Cristo por una adhesión personal a Cristo. Ese acceso tiene carácter de filiación e incorporación. El acceso de las personas como esencias abiertas y el acceso histórico de la humanidad constituyen el acceso del hombre a Dios por Cristo.

Pero no olvidemos que la fe también se caracteriza por ser una entrega total del hombre a Dios. Y como entrega entera del hombre a Dios no sólo se trata de religación sino que la religación cobra, en su entrega total a Dios, una forma «concreta» a la que hemos llamado «religión» (PFHR 258)[21].

---

[21] Cf. PFHR 258, nota 1.

En esta perspectiva merece la pena añadir a continuación que Cristo instituye «una religión como plasmación de la religación por la vía de la transcendencia». En cuanto religión, el cristianismo ha sido fundado por Cristo. De esta manera Cristo constituye, ante todo, «el cuerpo y la consistencia teológica del ser del hombre». Además, este cuerpo de la religión de Cristo «lleva consigo el que todos sus fieles [...] queden incorporados a él». Tal incorporación también es «intrínseca y rigurosamente histórica». En este sentido constituye un cuerpo al que Zubiri llama cuerpo *histórico*. Este cuerpo histórico de la religión se pone en marcha por el «Espíritu de la Verdad». Es el Espíritu que Cristo promete y envía en el cuerpo de la Iglesia (PFHR 259)[22].

2. El cristianismo y la historia de las religiones

El problema central que Zubiri se plantea en este momento de su exposición es el siguiente: «qué es teológicamente para el Cristianismo la historia de las religiones» (PFHR 327)[23]. Es una cuestión que se aborda en tres secciones.

2.1 *El Cristianismo como religión verdadera*

El cristianismo en cuanto religión es «verdad»[24]. Pero la cuestión fundamental para nuestro autor consiste en «saber qué es lo que representa esta *verdad* respecto del hecho de la historia religiosa de la humanidad». En otros términos, se trata de enfrentarse con «el problema del Cristianismo como vía de acceso a Dios» (PFHR 329)[25].

Recordemos que Cristo predicó una «verdad divina». Pero lo esencial radica en que el propio Cristo, «real y físicamente, es la propia verdad divina». En efecto, Cristo «es el mismo Dios». Con lo cual, el acceso a

---

[22] A continuación Zubiri expone el tema de «la predicación apostólica». En él quiere mostrar cómo el cristianismo se ha encontrado con diversas etapas en el transcurso de la historia haciéndose cuestión de cada una de ellas (cf. PFHR 327). En primer lugar, «los apóstoles y el Judaísmo»; (cf. PFHR 260-262); en segundo lugar, «los apóstoles y el Imperio» (cf. PFHR 263-268); en tercer lugar, «el Cristianismo y la razón griega» (cf. PFHR 268-277); además, «el Cristianismo y la razón moderna» (cf. PFHR 278-322); finalmente, «el Cristianismo y las religiones» (cf. PFHR 322-325).

[23] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 306-318.

[24] Véase también PTHC 614-615.

[25] Cf. PFHR 329, nota 1.

Dios se da por la vía de la transcendencia que es el propio Cristo[26]. Por tanto, se accede al Dios cristiano pero se accede *cristiana y divinamente*. Desde esta perspectiva de interpretación, el cristianismo, en cuanto religión, representa, según subraya Zubiri, *la divinización de la vía de la transcendencia* (PFHR 329).

En consecuencia, desde el cristianismo no sólo «se accede a Dios, sino que se accede *divinamente* a Dios. Y ésta fue precisamente la actitud de Cristo» (PFHR 329-330)[27].

El cristianismo es *la* vía que conduce a Dios. En efecto, cuando se afirma que «la religión cristiana es la verdadera, se quiere decir que es una verdad *definitiva*». Pero la expresión «definitiva» significa precisamente que esta verdad «es el acceso *divino* a Dios». Por eso mismo «es *la* religión, *la* verdad definitiva, la única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios». La tesis de que el cristianismo es la «religión verdadera» significa, en resumen, que es «la divinización de la vía de la transcendencia». Desde tal perspectiva, Cristo es ante todo «Dios mismo conduciendo los hombres a la realidad más profunda de Dios» (PFHR 330).

En este contexto surge la cuestión de las otras religiones.

2.2 *Las demás religiones en sí mismas*

Si el cristianismo, como se ha dicho, «es una verdad *definitiva*: ¿qué pasa entonces con las demás religiones?» (PFHR 331)[28]. Zubiri responde a esta cuestión en dos pasos sucesivos.

2.2.1 La universalidad de las religiones

El filósofo vasco sostiene que «todas las religiones envuelven intrínseca y formalmente – [...] – un acceso *al Dios del Cristianismo*». Existen dos posibilidades para interpretar tal acceso (PFHR 331)[29].

---

[26] No me parece nada ocioso traer a la memoria en este momento lo que Jesús dice, según Jn 14, 6: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí», BJ.

[27] En la religión cristiana «es Dios mismo el que nos lleva a Dios» (PFHR 330, nota 1).

[28] J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 310: este autor observa que «Zubiri nunca habla de religiones no-cristianas, una expresión de uso común para la época en la que trabaja estos temas».

[29] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 312.

Por un lado, puede argumentarse que todos los seres humanos, individualmente considerados, «pueden tener acceso a Cristo». E decir, «si tienen otra religión, tienen acceso a Cristo a pesar de tener otra religión». Es lo que se pone de manifiesto con la idea de la «buena fe». Zubiri dice que «de buena fe el budista, de buena fe el mahometano, de buena fe el panteísta, llegan al Dios cristiano». Ellos llegan a Dios justo porque «tienen buena fe». Esto es, «a pesar de la religión que tienen» (PFHR 331). Es el acceso individual a Cristo posibilitado por la buena fe.

También puede interpretarse el acceso a Cristo por el cuerpo de la religión. Desde esta perspectiva se puede pensar, por ejemplo, que el budista y el brahmán llegan al Dios cristiano, según subraya Zubiri, «*en la medida en que son buenos budistas y buenos brahmanes*, y justamente por serlo». De lo cual se deduce que «el cuerpo objetivo de la religión tiene un valor intrínseco de acceso al Dios del Cristianismo» (PFHR 331). Es el acceso a Cristo posibilitado por el cuerpo de la religión.

En definitiva, de esta manera existe «una universalidad de todas las religiones respecto al Dios del Cristianismo». Es una universalidad individual y por el cuerpo de la religión (PFHR 332).

2.2.2 Ninguna religión es *simpliciter* falsa[30]

Veamos el porqué de esta afirmación. Ante todo, recordemos que las religiones no monoteístas siguen vías *ab-errantes* para llegar a Dios[31]. Es decir, siguen vías que «dan rodeos, pero por un rodeo llegan al Dios del Cristianismo». Lo cual quiere decir que toda religión que llega de esa manera al Dios cristiano, es un cristianismo *de-forme*[32]. Ahora bien, Zubiri aclara que la «deformidad» de la religión es precisamente la «consecuencia» inevitable del carácter «ab-errante» de la vía que se ha tomado (PFHR 332).

A esta cuestión no hace excepción la «irreligión». No hace excepción porque la voz de la conciencia de la persona que no tiene religión es, según recuerda Zubiri, «un acceso, real y efectivo al Dios del Cristianismo». En el mismo cristianismo hay esta posibilidad. Recordemos que cuando éste «se ha planteado el problema del martirio de los no bautizados no ha cerrado esta vía como acceso supremo a la posesión de Dios y

---

[30] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 312.
[31] Puede verse también PFHR 200-202.
[32] Véase además PFHR 337-339.

a pertenecer al cuerpo de la Iglesia» (PFHR 333)[33].

Por tanto, puede afirmarse que «toda religión y toda actitud religiosa tiene una dimensión de universalidad y una dimensión de verdad en virtud de la cual todas esas posiciones son Cristianismos "de-formes"» (PFHR 333-334). Esto significa en opinión de Zubiri que las demás religiones no solo son tales porque en ellas se da la entrega del hombre a Dios, sino también porque «esa entrega es absolutamente humana». En otras palabras, el ser humano «se entrega *humanamente* a Dios, con toda su mentalidad» y además en las diversas «vías históricas». Es lo que se pone de manifiesto en la expresión de san Pablo en el Areópago a los atenienses: «buscar a tientas a Dios» (Hch 17,27)[34]. La actitud de san Pablo ante el «Dios desconocido» (Hch 17,23), según Zubiri, es clásica respecto a esta cuestión: «la humanidad buscando a tientas a Dios, pero justamente al Dios cristiano, y accediendo irrecusablemente a él» (PFHR 334).

Evidentemente, desde la filosofía zubiriana de la religión la consideración anterior no significa en modo alguno que todas las religiones sean equivalentes. Es lo que hay que averiguar en la última sección.

2.3 *El cristianismo y las demás religiones*

A partir de la tesis de que el cristianismo es «*la* verdad definitiva», es decir, «es la vía *divina* de acceso al Dios cristiano», Zubiri se propone explicar los siguientes tres problemas (PFHR 335).

2.3.1 La verdad del cristianismo respecto de las demás religiones

Es una empresa difícil encontrar los criterios adecuados para analizar la superioridad de la religión cristiana respecto de las demás religiones. Es indudable, según advierte nuestro autor, que tales criterios dependen, en buena parte, «de la propia concepción religiosa del que hace la comparación». Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía de la religión de Zubiri, puede al menos afirmarse que «el hecho de que todas las demás religiones sean en una o en otra medida un Cristianismo "deforme"», hace posible que, independientemente de esos criterios, haya

---

[33] Zubiri explica esta posibilidad apoyándose en Ireneo, Tertuliano y Cipriano (cf. PFHR 333, nota 1).

[34] En otra traducción de todo el versículo de Hch 17,27 se lee: «con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros», BJ.

algo «irrefragable» en ellas (PFHR 335). Ese algo es, según subraya Zubiri, *la transcendencia histórica del Cristianismo* (PFHR 336).

Esta transcendencia es un signo «frente al cual el hombre tendrá que optar». Pero lo fundamental consiste en saber de qué es signo. Precisamente se trata de una transcendencia, es decir, «de algo que está en todas las religiones, pero que está por encima de la religión en que está». Lo cual significa para el filósofo que «la verdad cristiana no solamente está fragmentada en las demás religiones», sino que de alguna manera está *dentro* de ellas. En consecuencia, la verdad cristiana es ante todo y sobre todo «aquello en que consiste la verdad positiva de todas» las religiones (PFHR 336).

En otras palabras, «la verdad cristiana es el trazado mismo de la verdad de todas las demás religiones. Es por tanto el trazado mismo de la historia de las religiones» (PFHR 336-337)[35]. Desde una perspectiva teológica de interpretación, Zubiri piensa que «las demás religiones no han sido queridas por Dios más que en la medida en que son, de una manera "de-forme" y "ab-errante", la realización misma del Cristianismo» (PFHR 337).

Pues bien, la verdad del cristianismo respecto de las demás religiones «consiste en ser la verdad de todas las demás religiones». Lo cual plantea, a su vez, el segundo problema (PFHR 337).

2.3.2 Las demás religiones respecto del cristianismo

A juicio de Zubiri esta cuestión puede enunciarse en los siguientes tres conceptos. Las demás religiones son, ante todo, un cristianismo *intrínseco*. Naturalmente, se trata de un cristianismo intrínseco que se muestra en «formas distintas», según sea la religión en la que está. El cristianismo es efectivamente la «dimensión intrínseca inmanente a toda religión». Pues bien, «las demás religiones son respecto al Cristianismo un Cristianismo intrínseco a todas ellas» (PFHR 337).

Las demás religiones son además un cristianismo *de-forme* (PFHR 337)[36]. Pero hay que clarificar que tal expresión no significa algo «deformado»[37]. Aquí se trata de algo distinto. Zubiri explica que con el ca-

---

[35] El cristianismo es ante todo *la verdad de la historia misma de las religiones* (PFHR 337, nota 1).

[36] Cf. PTHC 76.

[37] En efecto, Zubiri mismo aclara que «lo deformado es el resultado de un acto de deformación; pretender que las demás religiones se han producido por una deforma-

rácter de «formidad» que poseen las religiones sucede lo mismo que con la palabra «forma». En efecto, dice que «todas las cosas tienen forma, lo cual no obsta para que la palabra "forma" haya sido usada para expresar una vertiente distinta de algunas de ellas: el que sean "*formosas*"». Es justo lo que sucede en el caso del cristianismo. En efecto, Zubiri argumenta que «todas las religiones tienen una "formidad", pero la formidad formal y plenaria es justamente el propio Cristianismo». En definitiva, «de-forme» es precisamente la consecuencia de una vía «ab-errante», pero que de un modo «ab-errante», según Zubiri, «conduce al Dios cristiano, y por consiguiente lleva intrínsecamente la verdad cristiana en su deformidad» (PFHR 338).

Las demás religiones son también un cristianismo *ignorado*[38]. Esto es efectivamente así porque «la verdad del Cristianismo es el trazado de la verdad intrínseca de todas las demás religiones». Sólo después de partir de este punto inicial considerando este carácter «ignorado» del cristianismo «se podría epilogar sobre el carácter anónimo del Cristianismo en las demás religiones» (PFHR 338)[39].

De esta manera, las demás religiones son, respecto del cristianismo, un cristianismo intrínseco, «de-forme» e ignorado. Estos tres aspectos en su unidad ponen de manifiesto que «el Cristianismo es la verdad incorporada a las demás religiones». Nuestro autor aclara todavía que «así como ha incorporado a los demás individuos en el cuerpo objetivo de Cristo, análogamente, por esta dimensión suya, el Cristianismo ha incorporado en su seno, al menos incoativamente, a todas las demás religiones». En efecto, «el cuerpo incorpora, y además incorpora históricamente» (PFHR 339).

2.3.3 La unidad del cristianismo «y» las demás religiones[40]

El problema del que se parte en este aspecto es que del sentido de esa «y» depende en última instancia «el sentido último de la historia de las religiones» (PFHR 339). Expondremos esta cuestión en cuatro pasos.

---

ción del Cristianismo sería un absurdo histórico, absolutamente inenunciable» (PFHR 338).

[38] Zubiri no da mayor explicación de este aspecto.

[39] Zubiri no cita a Rahner en este punto, pero parece evidente la referencia. Sobre la cuestión del «cristiano anónimo» véase K. RAHNER, «El cristianismo y las religiones no cristianas» 143-144. Una síntesis clarificadora de tal problemática en J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 111-115.

[40] Cf. J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 289-290, 314-315.

En primer lugar, la «y» como presencialidad. Zubiri dice efectivamente que esta «y» no es de «coexistencia», sino que es una «y» de «presencia». Desde esta perspectiva puede afirmarse que el cristianismo no está «yuxtapuesto» a las otras religiones. Ciertamente el cristianismo es distinto de las demás religiones, pero como tal «está presente» en ellas. Naturalmente, nuestro autor advierte que «esto no impide que haya una diferencia entre todas las demás [religiones] y el Cristianismo, pero esa diferencia no es una copulación» (PFHR 339).

Se trata precisamente de una «y» de *presencialidad*. Es una presencialidad rigurosamente «histórica». Justo por eso, siempre existe «la posibilidad radical de que esta religión en su forma y en su hora pueda recibir iluminación mayor del Cristianismo» (PFHR 340).

Si es verdad esta interpretación, entonces es evidente, según subraya Zubiri, que *la actitud del Cristianismo frente a las demás religiones no podrá ser nunca la de una afirmación excluyente* (PFHR 340). Al contrario, la actitud de la religión cristiana deberá ser una *actitud de versión positiva hacia* las demás religiones. A tal actitud Zubiri la llama *misión* (PFHR 341).

En segundo lugar, hay dos posibilidades de entender la misión. Según la primera, podría pensarse que ella consiste en pretender «convertir» a las personas de las otras religiones. Por ejemplo, pretender que los budistas se hagan cristianos. De hecho, tal actitud es algo que «el Cristianismo tiene que intentar, pero a ciencia y conciencia de que no lo logrará». En este sentido, se trata de una actitud «defectible», que además es «falible». Ésta no puede ser la actitud del cristianismo frente a las demás religiones (PFHR 341).

Existe una segunda posibilidad según la cual la misión del cristianismo debe basarse fundamentalmente en la actitud de Cristo de testimoniar la verdad (cf. Jn 18,37). En este sentido se trata de una actitud «indefectible». Desde tal perspectiva, la actitud de la Iglesia debe consistir precisamente, según Zubiri, en ser «*testimonio de la verdad*, no solamente frente a las demás religiones, sino *en el seno de todas ellas*». En otras palabras, se trata de «una actitud de salvación de las demás religiones». Ahora bien, esto es posible a partir de lo que se «entienda» y conceptúe por testimonio (PFHR 342).

En tercer lugar, Zubiri parte del significado griego de la palabra «testimonio»: μαρτύριον, de la cual viene la expresión «mártir»[41]. Pero el

[41] Cf. PFHR 342, nota 1.

sentido radical del martirio Zubiri lo explica a partir del ejemplo y del recuerdo del «protomártir, san Esteban». Y lo que nuestro autor quiere expresar con ello es que san Esteban no fue mártir porque le hayan asesinado sino que «le mataron porque era mártir, porque era testigo de la verdad». Este es el punto fundamental. Según esta interpretación, «la pérdida de la vida fue consecutiva al testimonio de la verdad, y no formalmente constitutiva al martirio». Evidentemente, aquí merece la pena recordar y advertir que «el caso supremo está en la cruz de Cristo». En efecto, «Cristo es el mártir por excelencia», sobre todo, «porque clavado en una cruz da testimonio a los hombres de su propia divinidad redentora» (PFHR 342).

He aquí la actitud del cristianismo en cuanto religión: ser «testimonio» frente a las religiones. Es, en definitiva, la «actitud de salvar las demás religiones» (PFHR 343).

En cuarto lugar, la actitud de salvar las demás religiones tiene tres aspectos. Es, ante todo, una «*presencialidad histórica* de la verdad». En este contexto merece la pena recordar que Cristo no sólo predica la verdad sino que Cristo mismo es «personalmente la verdad». Precisamente por eso, el cristianismo dará testimonio de «la verdad frente a las demás religiones» no sólo con lo que dice sino también *con lo que es*. En ese sentido es una «presencialidad de algo que acontece» (PFHR 343)[42].

Pero además es una «presencialidad *en libertad de opción*» por parte de las demás religiones en respuesta «a la presencia testimonial del Cristianismo». Según Zubiri, el cristianismo «apela a lo razonable» frente a las demás religiones «más que a quedarse solo» (PFHR 343).

Por último se trata de una «presencialidad *dinámica*». En este contexto el filósofo parte de la δύναμις de Dios tal como la expresa san Pablo en 1 Co 1,23-24[43]. En opinión de Zubiri δύναμις significa ante todo «poder». Se trata efectivamente del «poder que tiene la verdad cristiana frente a las demás religiones». Es precisamente «el poder de Dios» (PFHR 344).

Esta presencialidad dinámica tiene tres características. Ante todo, se trata de una «presencialidad dinámica cuyo poder se manifiesta justamente en hacer [...], ἅγιος, santo, a aquél que la tiene». La presencialidad dinámica de la verdad cristiana no se refiere a un conocimiento teó-

---

[42] Cf. PFHR 343, nota 1.

[43] Sobre el uso de este término en el contexto del Nuevo Testamento puede consultarse W. GRUNDMANN, «δύναμις», 1510-1556.

rico o especulativo, sino propiamente a un conocimiento de carácter vital. En este sentido y según el punto de vista del semita, «la verdad *hace* verdadero al hombre» (PFHR 344). Por tanto, se trata de una *presencialidad santificante*. Es lo que se pone de manifiesto en la siguiente oración de Cristo, y que debe aplicarse a la historia de las religiones: «santifícalos en la verdad» (Jn 17,17)[44]. En efecto, «santificarlos es poner en marcha el poder dinámico de la verdad en tanto que formadora del espíritu del hombre» (PFHR 345).

El poder de este testimonio es además un «poder de perennidad». Es una *presencialidad perenne*. Cristo mismo ha prometido: «estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). En opinión del filósofo «la verdad cristiana irá indefectiblemente conquistando espíritus». Pero esto no quiere decir que el mundo se irá haciendo con el tiempo más cristiano. «Probablemente el Apocalipsis de san Juan nos abra las puertas de una vía distinta» (PFHR 345). Quizá la visión del Apocalipsis es la contraria: «el mundo no será cristiano; habrá muchos cristianos, pero al margen del mundo que, como tal, no será cristiano». Pues bien, a juicio de Zubiri «en esta forma es como Cristo estará con nosotros hasta la consumación de los siglos» (cf. Mt 28,20) (PFHR 346).

Y también es una *presencialidad expectante*. En efecto, «la verdad cristiana está presente en las demás religiones como la expectación de algo que apunta a un momento transhistórico». Zubiri aclara que «es la expectación del momento en que la verdad de Dios y del Cristianismo se establezca [...] ante los hombres, en forma transhistórica» (PFHR 346).

Con esta triple presencialidad la historia de las religiones adquiere un carácter «sumamente concreto» (PFHR 347).

Zubiri termina con una convicción muy suya y que a nuestro entender es de singular importancia en su filosofía de la religión: «la historia de las religiones es la palpitación real y efectiva de la divinidad en el seno del espíritu humano». A su juicio «es una presencia *soterrada* de la divinidad, pero una presencia *dinámica*, una presencia real y efectiva en el seno del espíritu humano». «Ella es la raíz, la estructura y el destino de la historia de las religiones». En esto consiste, en definitiva, el problema filosófico de la historia de las religiones (PFHR 347)[45].

---

[44] El versículo completo de Jn 17,17 dice: «Santifícalos en la verdad: tu palabra es verdad», BJ.

[45] Cf. PFHR 11-12.

3. Conclusión

En este capítulo hemos querido mostrar la unidad entre Cristo, el cristianismo y la historia de las religiones desde la perspectiva de la fe.

En ese contexto decíamos que Jesucristo revela en Israel a un Dios que es accesible por una opción de fe. El Dios revelado por Cristo a Israel es ante todo un Dios que es «Padre» de todos los hombres. La filiación es la realidad que corresponde a la paternidad de Dios. En virtud de la filiación el hombre se entrega a la realidad de Dios que acata, suplica y le da fortaleza para ser.

Pero Cristo no sólo revela a Dios sino que Cristo mismo es Dios. Él es la revelación de la Palabra de Dios. Entonces, el hombre accede al Dios cristiano por la adhesión personal a Jesucristo. Este acceso tiene carácter de filiación. El hombre es hijo de Dios en virtud de un don de Dios, la «adopción», consecutivo a la entrega del hombre a Cristo. Por la filiación y la adhesión a Cristo el hombre queda incorporado a Dios. Por la incorporación el hombre es miembro del cuerpo de Cristo. Y lo es de modo concreto por la entrega en el amor a Cristo en cuanto realidad última, posibilitante e impelente. Hay también un acceso histórico de la humanidad a Dios por Cristo posibilitado por la revelación histórica y por la acción misma de Cristo en la historia. La historia individual y la historia de la humanidad constituyen, en definitiva, una unidad en la incorporación a Cristo que nos pone con el Padre.

En cuanto fundador del cristianismo, Jesucristo es el acceso religioso a Dios. Lo cual significa que Cristo es la vía misma de la transcendencia, y por eso, el cristianismo es la *divinización* de esta vía religiosa. De ahí que el acceso a Dios se de en forma divina. La religión cristiana es la vía verdadera y definitiva que conduce a Dios. Ello no niega la posibilidad de que las demás religiones accedan al Dios del cristianismo, pero ellas acceden dando rodeos. Esto se debe al carácter universal y humano de la entrega en ellas, que es, en definitiva, una actitud de búsqueda del Dios cristiano. La verdad del cristianismo respecto de las religiones consiste en ser la verdad de las demás religiones.

En conclusión, el hombre como hijo de Dios accede a Dios por la opción y la adhesión personal a Cristo fundador del cristianismo. El cristianismo es la vía verdadera, divina y definitiva de acceso a Dios. Es la fe religiosa cristiana en el contexto de las demás religiones. Es precisamente esta fe la que nos abre el horizonte para poder abordar el problema concreto de la credibilidad en la persona de Jesucristo. Lo veremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO VIII

Acceso a Dios por la credibilidad en Cristo[1]

Anteriormente expusimos el acceso del hombre a Dios por Cristo revelador, revelación de Dios y fundador del cristianismo en el contexto de las demás religiones. Ahí precisamos que el cristianismo nos proporciona el carácter divino y definitivo de la fe religiosa cristiana.

En este nuevo capítulo, y en continuidad con el anterior, buscamos desvelar en qué consiste el acceso del hombre a Dios por la credibilidad en Cristo, y el tipo de articulación entre Cristo y la «vida humana». Como podrá notarse, se ha concebido este tema desde un carácter «cristológico», naturalmente, analizado desde una perspectiva zubiriana.

Los apartados que conforman la estructura de este capítulo son: punto de partida; acceso a Dios por la credibilidad en Cristo y la unidad entre Cristo y el hombre.

1. Punto de partida

Hemos notado ya que desde el punto de vista de las religiones, la manifestación de Dios a la humanidad se realiza de muchas formas. Sin embargo, es necesario tener presente que esta multiformidad religiosa «se inscribe dentro de la manifestación una y única con que Dios es manifiesto» a toda realidad humana. Entonces, desde el punto de vista de la manifestación una y única de Dios no existe tal «multiformidad» (PTHC 42).

De lo anteriormente expuesto se deduce la ambivalencia en la que se encuentra el ser humano frente a la manifestación de Dios. Es decir, por

---

[1] A. González dice, refiriéndose al conjunto de la obra PTHC y para contextualizar el presente tema: «A estas lecciones se les ha antepuesto la última parte del curso de 1968 sobre "El hombre y el problema de Dios" que sí fue revisada más detenidamente por el filósofo»; A. GONZÁLEZ, «Presentación», en PTHC 11.

una parte él accede a Dios en la «estructura» religiosa de la manifestación de Dios. Pero por otra, el hombre mismo se ve forzado a «discernir» esas formas distintas de manifestación y, por tanto, a hacer una «adhesión personal fundada en un motivo razonable». Es la adhesión de fe. Ese motivo razonable tiene, entre otros, el «carácter de la verdad». Pero además, tiene que ser el acceso a Dios en cuanto realidad última, posibilitante e impelente para la vida humana[2]. Se trata, en definitiva, del «camino de una verdad que se traduzca efectivamente en la posesión real y efectiva de Dios» (PTHC 43)».

Esto se refiere fundamentalmente a una opción del ser humano por medio de la cual se entrega a una vía religiosa específica por algún «motivo de credibilidad». Ese motivo de credibilidad, es, en este caso, «la exposición misma de la verdad a la cual uno accede de una manera personal y otorga su adhesión personal». Esta verdad es para el propio Zubiri y para otras personas, «la adhesión personal que uno ofrece a la religión de Cristo» (PTHC 44)[3].

Por tanto, en la adhesión a Cristo el hombre accede religiosamente a Dios. Dicho esto, demos un paso más para analizar la siguiente cuestión[4].

2. Acceso a Dios por la credibilidad en Cristo[5]

Para esclarecer el problema del encuentro del hombre con Cristo, aquí se recurre a 1 Co 1,22-24. En ese texto se plantea por primera vez en el cristianismo el problema de la credibilidad (cf. PTHC 46). Así expone Zubiri el texto de san Pablo[6]:

---

[2] Puede verse también PTHC 43, nota 1; HD 179-204, 209-304.

[3] A mi juicio, es significativo que el propio Zubiri se incluya, en forma explícita, en la adhesión personal a la religión de Cristo.

[4] Es decir: «Qué se entiende por la realidad de Cristo en la cual el hombre encuentra a Dios y qué se entiende por encontrar a Dios» (PTHC 45).

[5] Cf. J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 148-154. En este contexto conviene recordar que en el capítulo anterior hemos analizado el primer aspecto de la credibilidad, esto es, el «carácter intrínseco de la credibilidad que existió en la vida de Cristo» pero desde el punto de vista de la vida de Cristo en cuanto fundador del cristianismo. El segundo aspecto de la credibilidad lo estudiamos a continuación a partir de 1 Co 1,22-24 y trata del «contenido interno del cristianismo» tal como la entiende san Pablo en el texto mencionado (PFHR 240).

[6] La cita de Zubiri se refiere a 1 Co 1,22-23, pero el contenido, según la *Biblia de Jerusalén* que aquí usamos, es el de 1 Co 1,22-24. Para facilitar la lectura de este tex-

[22]los judíos piden signos (σημεῖα αἰτοῦσιν) y los griegos buscan sabiduría (σοφίαν ζητοῦσιν). [23]Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo (σκάνδαλον) para los judíos, para los paganos una locura (μωρίαν); [24]pero para los llamados a la fe en Cristo, lo mismo judíos que griegos, es Cristo la fuerza misma de Dios (Θεοῦ δύναμις) y su sabiduría (PTHC 46)[7].

A partir de este texto paulino se abordan las cinco cuestiones que conforman la estructura de este segundo apartado.

2.1 *El problema de la credibilidad en judíos y griegos*

En este problema de la credibilidad están, por un lado, los judíos. Los judíos lo que piden son «ciertos signos en virtud de los cuales uno puede adherirse personalmente a aquél que ofrece los signos». Zubiri aclara que «el signo era el motivo de credibilidad del judío». Los signos, tal como aparecen en la historia de Israel, operaban por su propio peso, por «imposición»[8]. Son signos que se imponen «por sí mismos». Esto explica por qué los judíos habían pedido al propio Cristo una «teofanía» (PTHC 47)[9].

Naturalmente, en Cristo el signo no era algo impositivo sino que tenía más bien «el carácter de una invitación moral a una adhesión personal a él». En ese contexto religioso de comprensión del signo se encuentra san Pablo. De ahí que el apóstol se haya visto obligado a «explicar lo que es un signo como motivo de credibilidad para predicar precisamente a Cristo entre los judíos» (PTHC 47).

Por otro lado tenemos a los griegos y éstos lo que «buscan» es σοφία[10]. Sabiduría es un término griego que, en tiempo de san Pablo, sobre todo por influjo del estoicismo, había cobrado, según informa Zubiri, «el carácter de un saber racional fundado en el νοῦς, en el que se descubre y se contempla la Ley universal que rige el universo con carácter absoluto: su λόγος». En este sentido se trata propiamente de una doctrina «fundada

---

to paulino, hemos preferido introducir el número correspondiente a cada uno de los versículos, tal como aparecen en la versión de la *Biblia de Jerusalén*.

[7] Véase también PFHR 263ss, nota 2; ahí Zubiri cita 1 Co 1,22-24. Un breve análisis de estos tres versículos en G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 141-143.

[8] Como ejemplo Zubiri pone los signos del paso del Mar Rojo y el maná (cf. PTHC 47).

[9] Véase sobre todo lo que dice Mt 27,42: «que baje ahora de la cruz, y creeremos en él», BJ.

[10] Cf. U. WILCKENS-G. FOHRER, «σοφίαν»; para el significado en san Pablo véase concretamente 829-843.

en razón». Naturalmente, la sabiduría cristiana o «razón divina» se diferencia de ese «saber racional» como más adelante veremos (PTHC 48)[11].

Frente a esa concepción judía y griega de la credibilidad que pedía signos y buscaba sabiduría respectivamente, san Pablo predica algo distinto, predica a Cristo[12]. En este sentido, es evidente que para el apóstol se trata de «"otro" tipo de signos y "otro" tipo de sabiduría» (PTHC 48). Es la segunda cuestión que hay que analizar, centrándonos por el momento en los judíos.

2.2 *Por qué Cristo es escándalo para los judíos*

Zubiri afirma que la figura de Cristo que san Pablo predica «es un escándalo para los judíos» (PTHC 48). Para explicar adecuadamente esta afirmación dividámosla en dos pasos.

2.2.1 El escándalo y la historia

Ante todo, aclaremos la idea que se refiere al término σκάνδαλον[13]. El significado del vocablo «escándalo»[14] que en este caso interesa subrayar a Zubiri es el de ser «una conducta que hace daño y que repele a aquél que la contempla». Según tal significado, el escándalo se inscribe en el contexto de una situación de «contacto personal». Esta idea se debe fundamentalmente a la concepción de religión que tenían los judíos que ven en ella una concreción de carácter personal, es decir, el «contacto de persona a persona» que se prolonga en el transcurso de la historia (PTHC 48).

No se trata de meras razones abstractas sino concretamente de una «fuerza de arrastre personal, por contacto de unos a otros, de amistad, de beneficencia», entre otras cosas (PTHC 48-49). Es el contacto que se pone de relieve en las experiencias religiosas de Abraham, Moisés, etc. Una experiencia religiosa de Dios que se va «prolongando a lo largo de la historia de Israel hasta la época de Cristo» (PTHC 49).

---

[11] Sobre todo en PTHC 62.

[12] Por el momento Zubiri prescinde de que Cristo «sea crucificado» y se centra en el hecho de que san Pablo «predica» a Cristo (PTHC 48).

[13] Véase también J. GNILKA, «Escándalo», 423-427; G. STÄHLIN, «σκάνδαλον» 409-420.

[14] Etimológicamente «escándalo» significaba «una especie de cepo donde se pescaba a un animal» (PTHC 48).

Ahora bien, lo que el Antiguo Testamento ha pretendido al narrar algunos eventos del pueblo de Israel no es tanto detenerse en la mera «crónica histórica» de los acontecimientos, sino más bien mostrar «el sentido que esos acontecimientos tienen en la historia etnológica y religiosa de Israel»[15]. Sin embargo, ambas perspectivas no se oponen. El sentido religioso y la realidad histórica tienen una íntima relación[16]. En el contexto de la historia y la fe es donde precisamente se constituye «ese carácter personal dentro del cual los judíos pedían signos cuando tenían delante a Cristo» (PTHC 50).

2.2.2 La historia y la muerte de Cristo como escándalo

En la problemática anterior se inscribe la historia concreta de la vida de Cristo. En esta perspectiva merece la pena tener presente que la intención de los Evangelios no es la de presentar una «crónica» de la vida de Cristo, sino la de mostrar el «sentido teologal que tiene ese relato» de su vida. Los Evangelios «son una exposición de algunas acciones de Cristo vistas desde la fe posterior a Pentecostés». Pero sería una ilusión pretender separar minuciosamente lo que hay de sentido teologal y lo que hay de crónica histórica. Ambos aspectos son inseparables; es más, un aspecto no puede anular el otro. Pues bien, es en ese contexto en el que se encuentra el judío y en el cual «pedía un signo». Nuestro autor explica que «frente a ello la apelación de Cristo (dice san Pablo) constituye un escándalo» (PTHC 51).

Constituye un escándalo porque Cristo aparece en Israel como «Mesías»[17]. Ésta era una figura de un complejo significado en este pueblo, pero a pesar de ello pueden hacerse algunas distinciones. La primera es que el Mesías era entendido en Israel como «el rey ideal, descendiente de David»[18]. También significaba para ellos «un hombre que venía del otro

---

[15] Zubiri tiene de trasfondo aquí los ejemplos las doce tribus, de Moisés (cf. PTHC 50).

[16] Esos factores se implican: «Es cierto que la mentalidad de los pueblos va entreverando su sentido religioso con unos ciertos géneros literarios y unas ciertas formas que sería un error por parte nuestra tomarlas como realidades literalmente históricas. Recíprocamente, no podría negarse que sin una base de realidad histórica el sentido de esa historia de Israel estaría pendiente en el vacío y sería una pura ficción. Ni una cosa ni la otra. Naturalmente se van implicando los factores [...] La Biblia nos da la fe en la historia, y sin historia no habría fe» (PTHC 50).

[17] Puede verse también PFHR 248; PTHC 469.

[18] Véase además PFHR 248.

mundo, un "Hijo de Hombre"» (Dn 7,13). Significaba por último algo que tuvo muy poca «vigencia en Israel, pero que sin embargo está allí, en el libro de Isaías: el siervo doliente y paciente que expía los pecados de Israel» (cf. Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53, 12) (PTHC 51).

Esta idea del Mesías es la que concebía el judío en el momento en que Cristo se presenta a Israel. Pero ante este pueblo que pide un tipo de signo, el signo específico que dará el Mesías va en otra dirección como muy bien lo revela Mt 12, 39-40[19]. Evidentemente, Cristo que por este signo va a la muerte es un escándalo para los judíos. En ese sentido puede afirmarse que el signo de la muerte en cruz de Cristo es la «ruina» del concepto judío de Mesías (PTHC 52).

Sin embargo, hay que notar que el apóstol Pablo «no rechaza la idea del escándalo», sino que la asume en modo positivo. En el fondo, san Pablo no pretende decir que los judíos «no tuvieran razón, sino que había una razón más latente y suburbicaria, que es de nueva índole y un nuevo signo: el escándalo mismo» (PTHC 52).

2.3 *Por qué Cristo es locura para los griegos*

En esta perspectiva el problema de la credibilidad en Cristo cambia de horizonte. Veamos por qué en los dos siguientes pasos.

2.3.1 La sabiduría griega en tiempo de san Pablo[20]

Ante todo, Zubiri pone de relieve que la importante creación de los griegos fue la σοφία[21]. En efecto, los griegos han tenido una veneración a la «fuerza de la inteligencia». Para ellos se trataba de una inteligencia de carácter teorético y rector (PTHC 52). En efecto, el sabio griego no sólo pudo «gestar el orto del espíritu humano al mundo de la razón», sino que también pudo «dirigir la vida» de este pueblo. El sabio griego es un especulativo pero ante todo y fundamentalmente es un θεωρός[22]. Es decir,

---

[19] A continuación Zubiri cita este texto así: «Una generación mala y adúltera reclama un signo, y no se le dará más signo que el signo del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así el Hijo del Hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches».

[20] Sobre la sabiduría griega en Zubiri pueden verse sus dos trabajos: SSG 185-265 y AH 355-391, ambos en NHD.

[21] Aquí ya no se trata de la manera judía de entender la historia en la que entran en juego las «confianzas personales» (PTHC 52).

[22] Todavía en la época de Platón y Aristóteles (cf. PTHC 53).

el sabio griego es aquella persona que «en los juegos públicos contempla si están cumplidas las reglas» (PTHC 53). Es la sabiduría como inteligencia rectora de la vida.

Esta idea de sabiduría fue la que llevó, en la época de san Pablo, al «ideal estoico del sabio». En este caso concreto el θεωρός es aquella persona que pretende «descubrir, precisamente a fuerza de contemplarla, cuál es la estructura racional del universo». De ahí que, aplicado «a la mente del hombre, este carácter rector que tiene el sabio se traduce en lo que [...] llamamos la razón». Zubiri aclara que los griegos decían διάνοια, y ésta se expresa «en una proposición. Y la concatenación de proposiciones constituye la demostración». Es precisamente «el despliegue de la razón absoluta de algo que es entitativamente absoluto: la entidad misma del universo en aquello que es la realidad última de él» (PTHC 53).

Inteligencia teorética e inteligencia rectora: he aquí los dos componentes de la sabiduría griega en tiempo de san Pablo.

2.3.2 Locura para la sabiduría griega

Como veíamos en el texto ya citado de san Pablo, para los griegos resultó «locura (μωρία) esta realidad personal que él predicaba en Cristo». La locura no quiere decir que los judíos fuesen irracionales. El escándalo se encontraba en otro aspecto (PTHC 53).

La locura[23] o escándalo griego puede explicarse a partir del hecho de que el griego con su concepto de razón y de realidad «busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo». Frente a tal concepción de la razón y de la realidad, el judío, cristiano o no, ofrece unas «confianzas personales». Esta manera judía de pensar es precisamente la que el griego no toleraba. Desde su perspectiva racional, el griego «no podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia». Por lo mismo, los griegos consideraron «locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia» (PTHC 53).

Este rechazo racional de la historia encuentra su explicación en que el griego, según advierte Zubiri, no tuvo «sentido de la historia»[24]. Para la

---

[23] Sobre tal término véase además G. BERTRAM, «μωρός», 759-766.

[24] Zubiri admite que el griego «tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los indi-

razón griega resultó una locura la idea de historia y la de persona. Por eso, «la sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles era justamente μωρία: una locura». Esto no quiere decir que san Pablo rechazara en su predicación de Cristo la idea griega de sabiduría[25]. Sin embargo, él pretendía presentar una manera diversa de ser sabiduría y una manera diversa de ser signo. Ambas se encuentran en la realidad de Cristo (PTHC 54).

2.4 *La realidad de Cristo*

Para aclarar esa manera diversa de ser sabiduría y de ser signo, veamos la síntesis de las dos vías y, además, centrémonos en el tema de los milagros de Jesús.

2.4.1 Cristo: síntesis de la vía israelita y la vía griega

Recordemos que la manera de pensar del israelita se caracterizaba por ser «una vía que iba de persona a persona»[26]. Desde el punto de vista de la concepción del griego se trataba de la «vía de la verdad». Son vías distintas. Ahora bien, Zubiri sostiene que había una posibilidad que consistía en concebir que «la verdad fuese una realidad personal, y que una persona determinada (la persona de Dios) fuese la verdad y la realidad absoluta». En tal caso, el concepto de sabiduría y de signo cambian de sentido. Es precisamente lo que «acontece en la realidad de Cristo» (PTHC 54).

En efecto, Dios está presente en la realidad creada. En el caso concreto de los hombres, Dios está presente en «forma de presencia interpersonal». Es en esta forma de presencia en la cual, «la presencia fontanal y personal en el fondo de cada persona puede tener grados y formas muy distintas» (PTHC 55). Ahora bien, supongamos, dice Zubiri, «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» (PTHC 55-56). Es lo que acontece en el caso concreto de Cristo. Ésa es efectivamente la «unión hipostática» (PTHC 56)[27].

---

viduos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos» (PTHC 54).

[25] Como tampoco ha rechazado la idea judía de signo (cf. PTHC 47,52,54).

[26] En efecto, apoyaba «toda su estructura en una persona, todo lo digna que se quiera, pero una persona» (PTHC 54).

[27] Véase además PTHC 283, 370.

Zubiri mismo explica la presencia y la constitución de Dios en la persona de Cristo a partir de la síntesis de la vía griega y la vía israelita. Afirma que «Cristo es Dios, porque en un cierto aspecto suyo hay una identidad entre la realidad humana suya y la realidad de Dios»[28]. Observa a continuación que «esa presencia por vía de identidad hace que Dios, como razón absoluta del universo, cobre sin embargo la figura de una realidad personal en un hombre determinado». Por consiguiente, la realidad de Dios es la síntesis de la vía de la «razón absoluta» y de la vía de la «historia». Lo es de ambas porque, en última instancia, «lo que aquí está constituyendo la razón absoluta del universo es una persona. Y de la historia, porque ese hombre determinado en un punto y en un aspecto suyo [...] es idéntico a la realidad misma de Dios». Por tanto, «Dios no solamente está presente en Cristo, sino que constituye en una forma o en otra la realidad humana misma de Cristo» (PTHC 56).

Frente a esa realidad de Cristo se encuentra san Pablo pidiendo adhesión de fe a Cristo.

2.4.2 La adhesión de fe a Cristo por sus signos creíbles

Se trata de la adhesión personal a Cristo que él mismo pidió en su vida[29]. Pero esta cuestión se complejiza porque Cristo, en cuanto realidad de Dios, no era una realidad «transparente» a ninguno (PTHC 56). De ahí que la adhesión personal a su persona estuviese «fundada en algunos signos». Para explicar la idea de signo Zubiri recurre al evangelio de Mt 9,2-8 en el que se relata la curación de un paralítico de Cafarnaún. Texto en el cual se ponen de relieve «todos los ingredientes de esos signos que constituyeron los milagros de Cristo» (PTHC 57)[30].

Cuatro son los ingredientes de este milagro. El primero es el de la fe en Cristo como condición fundamental[31]. No se trata de una adhesión personal forzada que por tanto se presenta como algo irremediable. La fe consiste ante todo y sobre todo en una «disposición» de la persona que sea «capaz de aceptar y aprehender lo que hay de realidad en el fondo de las acciones humanas de Cristo». El prodigio consiste además en perdo-

---

[28] Puede verse además S. GÓMEZ NOGALES, «Problemas metafísicos de la personalidad», 713-729.

[29] Sobre la adhesión personal véase también HD 217-218, 221; sobre la adhesión personal a Cristo PFHR 250-251; PTHC 114, 282, 312.

[30] También PFHR 246-248.

[31] Mt 9,2: «Viendo Jesús la fe de ellos», BJ.

nar los pecados[32]. El prodigio estaba hecho con la intención de «convencer» de que Cristo «tenía capacidad de perdonar los pecados». Es un atributo que solo pertenece a Dios (PTHC 57)[33]. El tercer aspecto muestra el momento mismo del prodigio en el que «el paralítico se levanta y se va con su camilla»[34]. Finalmente se pone de relieve que las demás personas «creyeron en él, le glorificaron». El texto dice que «le glorificaron porque había dado semejante poder a los hombres»[35] Zubiri nota que «Cristo era un hombre que tenía un poder extraordinario. Ahí es donde está precisamente la esencia del milagro» (PTHC 58).

A esos signos de Cristo hace referencia san Pablo (cf. PTHC 58)[36]. En la credibilidad a ellos se juega la adhesión de fe a Cristo.

En resumen, la postura de san Pablo frente al problema de la credibilidad parte de una nueva concepción de la verdad y la realidad. Nuevas porque ambas categorías encuentran su síntesis y explicación a partir de la credibilidad de Cristo y de sus signos (cf. PTHC 60).

2.5 *El encuentro de Dios en Cristo por la vía del amor*[37]

Pero hay que ir más allá del signo como revelador de la realidad de Cristo[38]. Por eso, hemos de dar un paso más con el propósito de esclarecer la cuestión del encuentro real y efectivo del hombre con Dios en Cristo a partir de la idea del «amor».

---

[32] Mt 9,2: Jesús «dijo al paralítico: "¡Ánimo!, hijo, tus pecados te son perdonados"», BJ.

[33] El prodigio estaba hecho para «probar» la «divinidad» de Cristo (PTHC 58).

[34] Mt 9,7: el paralítico «se levantó y se fue a su casa», BJ.

[35] Mt 9,8: «Y al ver esto, la gente temió y glorificó a Dios, que había dado tal poder a los hombres», BJ.

[36] En este contexto hay que añadir todavía que no se trata solamente de los signos que realizó Cristo ya que, según sostiene Zubiri, «la vida entera de Cristo fue precisamente el signo de su divinidad, pero no otra cosa sino el signo». Y con razón puntualiza más adelante que «el signo por excelencia de su divinidad fue precisamente la crucifixión, como veremos» (PTHC 59). Otras referencias a la vida de Cristo en cuanto signo pueden verse en HD 333; PFHR 276-279; PTHC 312, 427, 436-438.

[37] Cf. PTHC 60, nota 1.

[38] Hay que hacerlo porque la divinidad de Cristo sólo está «indicada en forma de signo a lo largo de su vida y de sus acciones». De ahí la necesidad de proceder a la búsqueda del encuentro real y efectivo de Dios en Cristo (PTHC 60).

2.5.1 El amor como acto de darse

En esta sección se parte de la siguiente frase de san Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8)[39]. Es un tema clave en el pensamiento de san Juan. El amor es, según explica Zubiri, el «acto de darse» (PTHC 61).

En el caso de Dios, el amor es una estructura metafísica extática de donación de Dios mismo[40]. En opinión de Zubiri, el amor «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». A continuación observa que «el éxtasis de la pura volición, en sus tres términos absolutos, no puede darse más que en Dios. Y por esto Dios es amor, porque es real, formal y constitutivamente un éxtasis de pura volición y de pura inteligencia». Por lo mismo, «cuando Dios se da en forma de creación, se da únicamente por darse». De ello se desprende que «encontrar a Dios en Cristo es justamente encontrarlo por la vía del amor» (PTHC 61).

El acto de darse de Dios es totalmente libre y gratuito. Por la vía del amor, pues, se encuentra y se accede a Dios en Cristo.

En el caso del hombre, el amor, el acto de darse, está más o menos movido por un «deseo», por lo «deseable». En este sentido, Zubiri nota que «no hay nada bueno ni amable por el hombre que en alguna forma no tenga razón de deseable». Pero precisamente, aclara que «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 [...] a ella». Esta es la forma en que el hombre encuentra el amor de Dios (PTHC 61).

En el contexto de la realidad del amor de Dios se inscribe precisamente la realidad de la crucifixión.

2.5.2 La expresión suprema del amor es la crucifixión

Cristo mismo dijo, según lo expresa san Juan 15,13: «nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos»[41]. Desde esta perspectiva joánica es evidente que «el punto supremo del amor» radica en la «crucifixión» (PTHC 61). Zubiri precisa que Cristo murió, ante todo y sobre todo, «por cada uno de los hombres». Por esa razón sostiene que «el en-

---

[39] El versículo completo dice: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor», BJ. Véase además, PTHC 80,138.

[40] Puede verse además PFHR 255.

[41] Véase también Rm 5,8.

cuentro del hombre con Dios en Cristo es un encuentro por un amor real y concreto» (PTHC 62).

Pues bien, esta realidad de Dios en Cristo expresada en ese amor concreto es precisamente «la que constituía locura para los griegos». Locura, en efecto, por lo que tal realidad «tiene de personal». Y constituía escándalo para los judíos por lo que tal realidad «tiene de muerte». En definitiva, la existencia de esta unidad «entre el amor y la verdad personal es lo que constituye [...] la sabiduría como realidad absoluta de Dios»; y además constituye «el fundamento, la raíz y el sentido de toda la historia» (PTHC 62)[42].

La credibilidad de la opción humana se expresa, en definitiva, «en la estructura interna y metafísica del amor en que personalmente consiste Dios y en que personalmente, por unidad hipostática, consiste la realidad de Cristo». El ser humano «poseído por la verdad lo está por el amor, y entregado por la fe a la verdad, lo está también al amor». No se trata de una mera especulación, basta con leer lo que dice san Pablo: «Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios, porque lo necio o lo loco de Dios es más sabio que todos los hombres, y porque lo débil de Dios es justamente lo más fuerte que toda la fuerza de los hombres» (1 Co 1,25)[43]. En efecto, la historia del cristianismo no es sino «la manera en que esa debilidad y esa aparente inocua realidad personal de un carpintero de Israel va llevando la realidad absoluta de Dios, identificada en su persona, y constituyendo precisamente la verdad intrínseca y fundamental de la historia y de todas las religiones» (PTHC 64).

Hemos visto en este segundo apartado, la realidad de Cristo en la que se juega el encuentro real y concreto del hombre con Dios en la adhesión creíble a Cristo por sus signos y, sobre todo, por la vía del amor. Es un amor que se manifiesta de modo singular en la cruz de Cristo.

3. La unidad entre Cristo y el hombre

Decíamos que en Cristo el hombre accede a Dios. En virtud de tal acceso hay que dar un paso más para averiguar el tipo de unidad que tiene Cristo con la «vida humana». Es lo que pretendemos clarificar en las dos siguientes secciones (PTHC 65).

---

[42] A continuación Zubiri dedica unas cuantas líneas al cristianismo en cuanto fundación de Cristo (cf. PTHC 62-64).

[43] De esta manera Zubiri cita el texto. Un breve comentario a este versículo en G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 143.

3.1 *Incorporación de Cristo a la humanidad*

La realidad humana es una esencia abierta con una nota fundamental: la inteligencia. La inteligencia es la que abre al hombre «a sí mismo, como realidad». Pero también, esta esencia, por estar abierta a la realidad en cuanto realidad, «está abierta al fondo de esta realidad que es justamente la realidad de Dios». Y Como se trata de «encontrar a Dios en Cristo» (PTHC 65), es menester que la realidad de Cristo «tenga algún modo de articulación» con la realidad humana. Debe ser una articulación ante todo «en la producción y en la configuración de su propio ser sustantivo [ser de lo sustantivo]» (PTHC 66)[44].

El problema de la articulación de Cristo con el hombre lo explica Zubiri a partir del concepto de «incorporación»[45]. A continuación aclara que «si la encarnación es la constitución de la identidad de Dios con el hombre» (PTHC 66), la incorporación entonces consiste en la «asunción [...] de toda la humanidad a ese cuerpo en que Dios queda realizado por vía de identidad» (PTHC 66-67).

Esta incorporación puede analizarse desde las perspectivas de Cristo y de la humanidad.

3.1.1 La incorporación de Cristo a la humanidad es revelación[46]

Expondremos esta sección en cinco pasos. En primer lugar, partimos de la manifestación interpersonal de Dios al hombre. Gracias a la credibilidad en que Cristo es Dios, «el hombre que ha optado por este modo de acceso a Dios insiste» sobre este modo de «manifestación de Dios». Dios se encuentra manifiesto «en una forma liberalmente inscrita en la relación interpersonal de cada uno de los hombres, y de todos los hombres a Dios». Desde esta perspectiva, hay dos aspectos diversos de la revela-

---

[44] Hemos puntualizado en otro momento que la expresión más madura de Zubiri no es «ser sustantivo» sino «ser de lo sustantivo». Aquí se remite a IRE 222; IL 352 y HD 54 (cf. PTHC 66, nota 1). La misma precisión en PFHR 33-34, nota 1.

[45] Zubiri advierte y explica que «la realidad humana de Cristo no existe ahí pura y simplemente para ser él una realidad, sino que, precisamente por esa identidad en que consiste la divinidad de la humanidad de Cristo, se realiza algo más que la pura realidad de la persona de Cristo: se realiza la incorporación estricta y formal de Dios en el curso de la historia y de la vida humana» (PTHC 66).

[46] Para ampliar la «revelación» según Zubiri véase PFHR 61-77, 241-253; PTHC 454-486; 487-613, 211-239.

ción. Por una parte está el receptor de la revelación. Por otra, quienes «nos enteramos de que ha recibido la revelación» (PTHC 68).

En segundo lugar, la revelación es encarnación. Apoyados en el significado descrito, puede decirse que la revelación consiste ante todo en la «obra misma de Dios». La expresión máxima de esta obra reveladora de Dios radica precisamente en la «encarnación: en la realidad divina de Cristo»[47]. De ello se desprende que la encarnación del Verbo es «aquello que formalmente constituye la revelación suprema y donante de Dios a la humanidad» (PTHC 68). Con lo dicho se pone de manifiesto la unidad inseparable entre encarnación y revelación.

En tercer lugar, la revelación se transmite por la palabra[48]. La transmisión de la revelación se puede fijar por «escrito»[49]. Por esta razón se «da a la revelación un carácter de palabra». La revelación se transmite a los hombres en forma de palabra hablada o también de palabra escrita. La revelación ciertamente tiene el «carácter de palabra». La expresión «palabra» no sólo es algo escrito. En opinión de Zubiri palabra significa «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». El hecho de que la revelación esté «dirigida a y acogida» en alguna dimensión del hombre es lo que de alguna manera la hace operativa. Pues bien, la revelación es «palabra» y en cuanto tal es precisamente un «correlato» de la voz de la conciencia (PTHC 69)[50].

Por tanto, Zubiri sostiene que «la revelación dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla» (PTHC 69-70). A continuación observa que «en esta experiencia de intercambio [...] o de complexión» que se da «entre la palabra y la voz de la conciencia, la revelación escrita constituye lo que estrictamente debe llamarse palabra de Dios». Trátase

---

[47] En modo amplio y sugerente Zubiri ha tratado la «encarnación» en PTHC 233-396. Ahí se ha detenido en tres grandes secciones: en primer lugar, expone el tema tal como es presentado por el Nuevo Testamento (cf. PTHC 235-246); en segundo lugar, muestra cómo la Iglesia ha ido precisando tal cuestión a través del tiempo (cf. PTHC 247-260); en tercer lugar, Zubiri presenta su propia conceptuación de la encarnación (cf. PTHC 241-396). Véase también SSDD 505-518, en NHD; HD 323; PFHR 272-273.

[48] Puede verse también EML en SPFOE 285-290.

[49] Se fija por escrito, naturalmente, para estar a «disposición de los hombres» (PTHC 69).

[50] Sobre la «voz de la conciencia» aquí se remite a HD 101-104; PFHR 64-68, 301-305 (cf. PTHC 69, nota 1).

de la palabra de Dios entendida «no como un código», sino fundamentalmente «como un espíritu. Y además un espíritu que tiene el carácter real y positivo de ser fuente de vida para todos aquellos que reciben la revelación» (PTHC 70). Palabra de Dios y revelación tienen por tanto una unidad indisoluble.

En cuarto lugar, la revelación de Dios a la humanidad ha sido «múltiple». Es la característica que de hecho pone de manifiesto Hb 1,1-2. Zubiri cita ese texto en los siguientes términos: «en muchas ocasiones y en muchas maneras antiguamente habló Dios a nuestros padres en los profetas, y en estos últimos días nos habló a nosotros en su Hijo». La revelación de Dios ha sido múltiple en el transcurso de la historia. No obstante, siempre existe «una unidad manifestante, que culmina en la manifestación de Dios en Cristo» (PTHC 70).

Cabe indicar por último que la revelación es histórica. El hombre es una realidad «intrínsecamente histórica. Y el destinatario de la revelación forma parte intrínseca de la revelación misma». Esto significa que la revelación es «intrínsecamente histórica». Zubiri distingue dos sentidos de la historicidad de la revelación. Ante todo, la revelación es histórica porque «formal y constitutivamente» Dios «ha querido manifestarse» en el transcurso de la historia «de una manera múltiple y en distintas y múltiples ocasiones» (cf. Hb 1,1) (PTHC 70).

Pero también porque la historia no es un simple accidente que le acontece a la revelación, «o algo en que la revelación está recibida, sino que la historia es la revelación misma en acto». Esto significa, no sólo que la historia es aquello que «contiene el contenido» de la revelación, sino ante todo, «que el ser histórico es precisamente el acto formal en que la revelación consiste como palabra de Dios» (PTHC 71). Es la historicidad de la revelación.

En resumen, la manifestación de Dios en Cristo a la humanidad en «forma de revelación» es «una incorporación de Cristo a la humanidad en forma de palabra revelante» (PTHC 71).

3.1.2.La incorporación de la humanidad a Cristo

Vamos a explicar en qué consiste la incorporación de la humanidad a la realidad de Cristo a partir de dos momentos.

a) *Cuerpo místico es comunión de personas*

Gracias a la encarnación del Verbo los seres humanos quedan convertidos en «momentos», o como diría san Pablo en «miembros», del cuerpo

de Cristo. Se trata de la «incorporación de todos los hombres a la realidad de Cristo». La posibilidad de esta forma de incorporación radica en el «carácter de esencia abierta que posee la humanidad». Por ese carácter, la humanidad admite la posibilidad de «ser incorporada a Cristo en forma de cuerpo». Es lo que se ha denominado «su cuerpo místico». Pero cuerpo místico no significa aquí «una especie de sociedad de los hombres con Cristo». No se trata de sociedad. En opinión de Zubiri cuerpo místico significa más bien aquello que se da fundamentalmente «entre personas», justo «una comunión. La comunión de personas» (PTHC 72)[51].

Esta comunión de personas tiene un carácter moral. «Pero tiene un carácter más que moral». La moral no sólo se refiere al contenido de unos deberes, de unas intenciones. Según Zubiri, no debe olvidarse el carácter «físico» de la moral. Ciertamente el hombre puede ser moral o inmoral en una o en otra manera. Sin embargo, «lo que no puede es no tener moralidad de ninguna especie». Esto quiere decir que, «por muy en el orden intencional en que se mueva la moral, en alguna medida tiene dimensiones» que Zubiri llama «físicas». Desde esta perspectiva «la moralidad, el ser moral, pertenece a la realidad física del hombre, la cual es físicamente moral y es moralmente física» (PTHC 72)[52].

Pues bien, en ese sentido «que es transmoral, pero que incluye la moral, es como efectivamente se realiza en este mundo la comunión de las personas unas con otras y la comunión de todas las personas en Cristo formando su cuerpo místico» (PTHC 72-73). Por eso se trata de un cuerpo «físico-moral» (PTHC 73).

b) *Incorporación del individuo, la historia y la naturaleza*

Veamos estos tres modos de incorporación a Dios en Cristo separadamente.

En primer lugar, es una incorporación de la persona por ser «esencia abierta». Esta forma de incorporación individual Zubiri la interpreta radicalmente como un «descenso de Dios al hombre». Se trata de una realidad humana que en su apertura ha sido posibilitada por Cristo para poder «recibir lo que él se ha propuesto en primera línea, que es justamente incorporarse a la creación personalmente, en su interna vida». Según lo

---

[51] El que una persona esté «vertida a otra persona [...] en tanto que persona» es una forma de «convivencia» a la que Zubiri llama «comunión personal» (HD 67).

[52] Un análisis de la realidad moral según Zubiri puede verse en SH 343-440.

anterior, hay que notar que «la forma concreta que la incorporación a Dios en Cristo recibe para el hombre» se denomina «filiación»[53]. Somos hijos de Dios por adopción (PTHC 73)[54].

En resumen, el ser humano en cuanto esencia abierta «está formando un cuerpo místico con Cristo, en virtud de la filiación que le está otorgada por la asunción real y efectiva de la vida del hombre a la vida propia de Dios» (PTHC 74).

En segundo lugar, tenemos también una «incorporación de la historia de la humanidad a Dios a través de Cristo» (PTHC 74).

Zubiri interpreta la unidad de la humanidad desde una doble perspectiva. Por un lado, dice que la especie humana y su unidad es una «unidad genética»[55]. Por otro, señala que la unidad de la humanidad es una unidad «histórica». En efecto, «es una unidad histórica que se va haciendo» a lo largo del tiempo. Ambos son aspectos esenciales de la historia. «Los hombres no nacen solamente de unos padres, sino que en virtud de una tradición y de una situación histórico-social, van constituyendo su propia historia» (PTHC 75).

Por tanto, es la «unidad de la especie humana» considerada como «unidad histórica» de los hombres la que «está incorporada a Cristo y formando parte de su cuerpo místico». De lo cual se desprende que Cristo es el «fundamento» de la «historia». Lo es en un doble sentido (PTHC 75).

Ante todo, Cristo es el fundamento histórico porque «todos los hombres históricamente considerados encuentran en él su acceso a Dios». Por consiguiente, «es un acceso en que, en una o en otra forma, [los hombres] están históricamente incorporados a Cristo para poder acceder a Dios» (PTHC 75).

Pero además Cristo es el «fundamento de la historia a su vez histórico. Es el fundamento histórico de la historia». En este aspecto la historia no sólo contiene a Cristo sino que tiene un carácter «crístico». En efecto, Cristo fundamenta la historia porque él «va aconteciendo en ella a lo lar-

---

[53] Cf. PTHC 73; aquí se remite a Rm 8,15 que textualmente dice: «Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!», BJ.

[54] Naturalmente, ésta no es una filiación como la de Cristo, sin embargo, la filiación por adopción que el hombre adquiere en Cristo es una estricta «filiación real» (PTHC 74). Véase además PFHR 264-265.

[55] Cf. PTHC 75, nota 1 en donde se remite a SE 220-248: ahí Zubiri ha explicado, desde su punto de vista, el «carácter genético» de la especie humana.

go de toda ella». Cristo fundamenta la historia porque «el decurso histórico mismo entero tiene su carácter histórico fundado precisamente en la corporeidad misma de Cristo». La historia en su totalidad «es el cuerpo de Cristo distendido a lo largo del tiempo y en todas las situaciones en que la humanidad se va constituyendo. La historia es un decurso crístico» (PTHC 76)[56].

Desde el pensamiento de Zubiri Cristo es «Dios hecho historia». La historia así descrita no es sino «la historicidad misma con que Cristo prolonga su incorporación a la humanidad en forma histórica». La historia en su totalidad «es el cuerpo de Cristo, y en esta su corporeidad posee la historia toda su realidad» (PTHC 77).

En tercer lugar, acontece también una incorporación de la naturaleza. Zubiri interpreta un texto de san Pablo en los siguientes términos: «la naturaleza entera gime por la redención o, por lo menos, por su glorificación en Cristo» (cf. Rm 8,22)[57]. Nuestro autor advierte que «sea cual fuere el detalle a que esta expresión [de san Pablo] pueda referirse», resulta claro que considerada la «naturaleza en su devenir dinámico», ella está «llamada a ser en algún momento lo único que la materia puede ser [...] frente al espíritu: ser la expresión de la incorporación del espíritu a Dios, por Cristo». Esta dimensión de la historia abre la perspectiva de una «escatología» (PTHC 77).

En definitiva, el individuo, la historia y la naturaleza quedan de alguna manera incorporados a Dios a través de Cristo.

3.2 *Cristo en la promoción del hombre*

Pero además, hay que considerar la función de Cristo en la promoción de la vida y de la historia.

3.2.1 La función de Cristo en la promoción de la vida humana

En esta sección se parte de la realidad básica de que el hombre es una esencia abierta cuya función consiste en constituir su ser de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo reviste un carácter de realidad relativamente absoluta. Zubiri advierte y aclara que «si Cristo tiene alguna función que

---

[56] En este contexto puede verse también PTHC 76 nota 1, en donde además, Zubiri remite a PFHR 256.

[57] En Rm 8,22 se lee: «Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto», BJ.

cumplir en la vida humana es precisamente en la medida en que el hombre va a constituir y configurar su propio ser sustantivo [ser de lo sustantivo]». En este contexto conviene recordar que «la apelación al poder de lo real y al Dios que lo funda tiene tres dimensiones»: la realidad es algo último, posibilitante e impelente para la vida del hombre. Pues bien, el acceso del hombre a Dios por Cristo recoge unitariamente las tres dimensiones anteriores (PTHC 78).

Cristo es realidad «última». Para explicar esta primera dimensión de Cristo, Zubiri se detiene fundamentalmente[58] en Jn 17,3 que cita así: «Y en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti... y a quien has enviado, a Jesucristo» (PTHC 78-79)[59].

En ese texto se presenta «como ultimidad de aquello a lo cual debe referirse y en lo que debe apoyarse el ser [relativamente] absoluto del hombre»[60]. En Jn 17,3 Zubiri se concentra en el análisis del verbo «conocer» y lo interpreta a partir del sentido que le da el semita al término ידע[61]. No se trata de poseer un conocimiento teórico sino de «conocer» en el sentido de «tener una realización por intimidad, una posesión por intimidad de aquello que es término del conocimiento». Pues bien, se trata de conocer a Dios en tal sentido. «Y a quien has enviado, a Jesucristo». En este texto de san Juan, Cristo se nos muestra «como el camino único para ese conocer que es la posesión de la realidad misma de Dios». (PTHC 79). Por tanto, Cristo es realidad última para la vida del hombre.

La segunda dimensión consiste en que Cristo es realidad «posibilitante». Según escribe san Juan en su evangelio, Cristo mismo dice: «Yo soy la vid y vosotros los sarmientos» (Jn 15,5). Los sarmientos, según Zubiri, son los que «forman el cuerpo místico de Cristo». En la misma cita de san Juan se lee además: «porque separados de mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5)[62]. Ahí se pone de manifiesto precisamente el problema de la

---

[58] Véase también Jn 17,12 y Jn 17,2 (cf. PTHC 78).

[59] El versículo completo de Jn 17,3 dice: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo». BJ. Véase también Jn 10,14.

[60] Cabe notar que en el pensamiento maduro de Zubiri el hombre no es una realidad absoluta sin más, sino una realidad «relativamente absoluta» (cf. HD 51-52. 79-88. 92-108).

[61] *Yada'*: verbo que significa «conocer» (PTHC 79).

[62] El versículo completo dice: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada», BJ.

«posibilitación». Es decir, «la posibilitación de ese acceso a la vida eterna mediante» Cristo (PTHC 79). Por eso, Cristo es realidad posibilitante para la vida del hombre.

Cristo también es realidad «impelente» (PTHC 79). Esta última dimensión de Cristo, Zubiri la explica a partir de la frase de san Juan: «os doy un mandamiento» (cf. Jn 15,2; 1 Jn 2,7; 3,23; 2 Jn 1,6) (PTHC 80).

Este texto hace referencia a un «mandato (ἐντολή)». Esto significa precisamente «impeler y empujar». No se trata de un mero «deber», ni tampoco de un «forzar» a nadie. Mandato es fundamentalmente «ese impulso primario en que un amor, que no se ha merecido, es recibido por aquél que es término de él: "Dios es amor"» (1 Jn 4,8). Zubiri precisa efectivamente que el «impulso que Dios da para la vida es justamente el mandato y el impulso del amor». En tal sentido el amor es «donación». Es «donación real y efectiva, en cierto modo física» hacia los demás[63]. El amor es también donación «hacia sí mismo». Lo es porque el hombre tiene que «configurar» su ser de lo sustantivo (PTHC 80).

Tiene que configurarlo porque «tiene que hacerse, con cierto esfuerzo, a sí mismo». Este esfuerzo se inscribe «en esta instancia suprema que es justamente el amor con que Dios impele al hombre a través de Cristo» (PTHC 81). Le impele en una doble dirección.

Le impele respecto de las demás personas. Se trata del amor al prójimo tal como lo expone san Juan, como ἀγάπη. En opinión de Zubiri, esto se refiere al amor entendido como la «efusión» del ser del hombre que consiste en «darse». A continuación precisa que «el darse auténtico y real consiste ante todo en dar a Dios en Cristo a través de sí mismo». Esta realidad del darse en Dios es la que pone de relieve san Pablo: «Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha» (1 Co 13,3) (PTHC 81)[64].

También le impele respecto del «sentido» que tiene la vida. Esto es fundamental porque las cosas no se hacen de la misma manera «con un sentido de la vida que con otro». A juicio de Zubiri «el sentido que tiene la vida es el perímetro radical que perfila la figura» del propio ser del hombre. Tal sentido de la vida es precisamente el sentido que da Cristo. Lo otorga Él «porque la vida como conjunto de acciones no reposa sobre sí misma» (PTHC 82).

---

[63] Donación física a los demás «como física es la donación de Cristo a los hombres sobre todo en la cruz» (PTHC 80).

[64] Un comentario a este versículo en G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 705-709.

Por esta razón se apela a Cristo como sentido de la vida en función de la configuración del ser del hombre. Todo hombre está en camino hacia una configuración de su propio ser de lo sustantivo. De ahí que la «intervención de Cristo en cada vida no es sino la incorporación cada vez mejor a él en virtud del esfuerzo interno, montado precisamente sobre un sentido de la vida» que sólo Cristo da. Se trata de vivir como Cristo vivió para darse a los demás y a la historia. Según nuestro autor, Cristo «exige positivamente la potenciación misma de la vida» (PTHC 83)[65]. Cristo es, pues, realidad impelente para la vida del hombre.

En resumen, la función de Cristo en la promoción de la vida humana consiste es ser realidad última, posibilitante e impelente para la vida del hombre[66].

3.2.2 La función de Cristo en la promoción de la historia

La historia tiene como centro y horizonte a Cristo. Zubiri parte de la conceptuación de la historia como «el sistema de posibilidades de ser hombre que se va alumbrando a lo largo del tiempo, en la interacción del hombre con las cosas»[67]. Según este modo de entender la historia, Cristo mismo «exige la formación de este sistema histórico de posibilidades, pero además lo exige históricamente». Por esa razón Cristo «no reemplaza a la historia» (PTHC 84). Sin embargo, «Cristo es la posibilitación del acceso a Dios en toda situación histórica y en toda forma histórica» (PTHC 84-85).

Este acceso del hombre a Dios por Cristo es «un constitutivo formal del hombre». Por consiguiente, el que tal acceso a Dios «esté hecho posible por Cristo indica que Cristo» pertenece «formal y constitutivamente» a la historia. En este contexto puede afirmarse que la misión del cristianismo no consiste en «crear formas de cultura y de civilización» sino en «llevar todas las civilizaciones a Dios» (PTHC 85).

Desde la conceptuación de historia arriba mencionada, hay que añadir que el hecho de que Cristo haya surgido en un momento concreto de la

---

[65] En este contexto Zubiri dedica unas líneas al problema la muerte. Dice que «la muerte orgánica incapacita para una ulterior elaboración del ser sustantivo [ser de lo sustantivo]. Y, por consiguiente, deja este ser ya fijado». En el rigor de los términos la muerte «no es transición a otra manera de ser, sino que es primaria y radicalmente fijación en el ser que se es [...] Naturalmente queda fijado de una manera problemática» frente a la divinidad (PTHC 84). Véase también PTHC 448-449, SH 657-671.

[66] Cf. C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El acceso del hombre a Dios*, 30.

[67] Ya antes se definió la historia en relación con la religión (cf. PFHR 185-190).

historia, «lo único que quiere decir es que era justamente el καιρός, el momento oportuno [...] para que apareciera Cristo»[68]. En consecuencia, «el dinamismo de todas las demás situaciones históricas ha sido un dinamismo convergente a esta posibilidad, y para arrancar de ella» (PTHC 85).

Pero el que la historia tenga como centro y horizonte a Cristo no significa que sea «absoluta». Algún día la historia «terminará». Ella «no reposa sobre sí misma». Esto significa a su vez que «la vida del hombre terminará con la muerte y la historia terminará algún día». Aquí es donde precisamente aparece y tiene cabida el tema de la «escatología»[69]. En opinión de Zubiri la escatología «es la colación a perpetuidad y a eternidad de lo que el hombre y la historia han decidido y han querido ser en el curso de su existencia». La escatología no representa una especie de «castigos y de premios». Representa más bien «el supremo respeto que Dios otorga a aquello que ha querido crear cuando ha creado un hombre, que es precisamente su libertad» (PTHC 86).

Por tanto, en la opción razonable por Cristo el hombre encuentra a Dios «en forma accesible tanto en la vida individual como en la vida histórica» (PTHC 86).

4. Conclusión

Nuestra pretensión en este capítulo era básicamente mostrar el acceso del hombre a Dios través de la credibilidad en Cristo y explicar la unidad que se da entre Cristo y el hombre. Ambos aspectos unitariamente considerados han clarificado la adhesión creíble a la persona de Cristo.

El punto de partida en el cual nos apoyamos para ello fue la manifestación una y única de Dios. A ella responde el ser humano con su opción de fe, movido por un motivo de credibilidad verdadero que encuentra en la religión de Cristo. En Cristo el hombre encuentra a Dios.

Para arrojar luz sobre ese encuentro, centramos la atención en la idea de la credibilidad tal como se expone en 1 Co 1,22-24. Ahí los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría para creer. Frente a esa doble idea de la credibilidad, el Cristo crucificado que predica san Pablo es un escándalo para la religiosidad judía y una locura para la racionalidad griega. En la realidad de Cristo hay una nueva idea de signo y de sabiduría por la que se pide adhesión de fe a Cristo. Pero el encuentro real y

---

[68] Véase también G. DELLING, «καιρός», 1363-1390.

[69] Sobre la «escatología» según Zubiri puede verse además PTHC 443-453.

efectivo del hombre con Dios en Cristo se da por el amor; sobre todo, en ese amor concreto y único revelado en la muerte de Cristo por cada uno de los seres humanos. Ahí radica la sabiduría del Dios cristiano en la cual se debe expresar la credibilidad y el acceso del hombre a Dios en Cristo.

En virtud de este acceso, Cristo tiene una incorporación con la vida del hombre. Tal incorporación es revelación y la revelación suprema es la encarnación. Hay también una incorporación de la persona, de la historia y de la naturaleza a Cristo. En este acceso, la función de Cristo consiste en ser realidad última, posibilitante e impelente para la vida humana. Y la actitud del hombre respecto de esta función de Cristo consiste en dejar que sea Cristo el que de sentido a su vida. Cristo es el promotor y potenciador de la vida humana y de la historia.

En definitiva, el hombre accede a Dios por la credibilidad en Cristo y Cristo tiene una unidad con el hombre por la incorporación. Ahí el hombre se juega la adhesión creíble a Cristo.

CAPÍTULO IX

Balance valorativo

En los capítulos anteriores hemos expuesto la dimensión humana y religiosa de la fe y el acceso a Dios por la credibilidad en Jesucristo tal como los presenta Zubiri desde su perspectiva del problema teologal del hombre. El propósito de este último capítulo no es el de añadir nada nuevo a lo ya expuesto sino el de recoger y valorar críticamente una serie de elementos característicos de la fe que hemos ido exponiendo a lo largo de nuestro trabajo.

Se trata efectivamente de sintetizar aquellos aspectos que han ido apareciendo y quedando plasmados en la exposición de la fe como fenómeno humano, en la dimensión religiosa de la fe y en el acceso del hombre a Dios por Jesucristo. A mi juicio, en esta triple dimensión se juega la concepción zubiriana de fe.

Antes de entrar de lleno en la valoración propiamente dicha de la cuestión, mencionaremos rápidamente algunos autores que han considerado el tema. Seguidamente expondremos algunos presupuestos fundamentales que hemos formulado en los primeros capítulos de nuestra exposición. Para terminar haremos unas observaciones críticas y unas cuantas perspectivas que se desprenden de nuestro trabajo.

1. El tema zubiriano de la fe en otros autores

De los trabajos que hemos tenido presente en nuestro estudio y que tenemos conocimiento de que han realizado un análisis sobre el acceso del hombre a Dios por la fe desde una perspectiva propiamente zubiriana, merece la pena mencionar los siguientes. El primero es el artículo «Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y

su configuración histórica» de Ignacio Ellacuría[1]. El segundo es el trabajo «Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri» de Torres Queiruga[2]. El tercero: «La fe: acceso del hombre a Dios», publicado en el libro de Ortega Martínez sobre la teología de Zubiri[3]. Finalmente cabe destacar «El acceso del hombre a Dios», capítulo IV de la reciente obra de J.M. Millás sobre la realidad de Dios[4].

A mi juicio, estos estudios tienen las siguientes características: en primer lugar, son trabajos de carácter expositivo del pensamiento de Zubiri en lo que se refiere al acceso del hombre a Dios por la entrega radical de la fe. Ciertamente, hay en Ignacio Ellacuría y Torres Queiruga algún cuestionamiento crítico sobre el tema, sin embargo, no es esa la característica dominante en su exposición y, en general, como hemos comprobado, estos autores aceptan el planteamiento zubiriano. En segundo lugar, tanto Ignacio Ellacuría como Torres Queiruga y Ortega Martínez, se limitan a exponer el tema tal como aparece en *El hombre y Dios*. Esto tiene la ventaja de presentar de modo adecuado el punto de partida de la fe en Zubiri: la fe como fenómeno humano en toda su amplitud. Pero puede dar la impresión, sin pretenderlo, de pensar que es lo único que el filósofo vasco ha escrito sobre ello.

También hemos podido constatar que en la exposición de la última obra de J.M. Millás no sólo existe una aproximación a la fe desde *El hombre y Dios* de Zubiri, sino que se da ya un primer acercamiento al tema desde la perspectiva del acceso del hombre a Dios por la credibilidad en Jesucristo[5].

2. Los presupuestos

En la exposición de la cuestión sobre inteligencia y realidad hemos puesto de manifiesto un breve pero fundamental marco de referencia zu-

---

[1] Cf. I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 113-131.

[2] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 141-171.

[3] Cf. F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 259-318.

[4] Cf. J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 123-154. Una recensión de esta obra puede verse en F. OCCHETTA, «Recensioni», 100-102.

[5] Cf. J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 123-154. Ciertamente, la perspectiva de Millás es mucho más amplia pues en su obra sobre Dios, el autor tiene en cuenta el tema de la fe no sólo desde la perspectiva de Zubiri sino también desde el punto de vista de Javier Monserrat (cf. *Ibid.*, 357-379). A partir de ello Millás hace su propia valoración conclusiva de la fe (cf. *Ibid.*, 398-400). Véase también ID., «La verdad de la fe cristiana», 1-18, inédito. Naturalmente, es un tema que desborda los límites de nuestro estudio.

biriano para la comprensión más global de la fe. A mi juicio, es un punto de partida obligatorio que subyace para una comprensión adecuada del pensamiento de Zubiri en lo que se refiere a su filosofía de la inteligencia y, que a la vez, contribuye de modo radical y significativo para una adecuada conceptuación zubiriana de la fe.

Ahí destacamos efectivamente que la inteligencia sentiente es, ante todo, un acto unitario en virtud del cual se aprehende de modo primario la realidad. Sentir e inteligir no son dos actos sino dos momentos de un solo acto: la inteligencia sentiente. En ese acto se fundamentan el juicio y la razón en cuanto modos ulteriores de intelección sentiente. La esencia de la intelección radica en la actualidad intelectiva. La intelección es la mera actualización de lo real en la inteligencia humana. La formalidad de realidad es el modo y forma como se hace presente la cosa real en la inteligencia humana. Pero lo real desde la perspectiva de la inteligencia sentiente también es sustantividad; es el sistema unitario de notas básicas que conforman la realidad de una cosa. La sustantividad tiene ser, es el ser de lo sustantivo de la realidad. No hay que olvidar tampoco que la realidad actualizada en la intelección es verdad real. Este concepto juega un papel de primer orden y es de original importancia en la conceptuación zubiriana de la fe.

A mi juicio, esa concepción de inteligencia y realidad plasmada en esos conceptos tiene una fuerza y un rigor convincente en el análisis que el filósofo vasco realiza de la inteligencia humana. Sin duda alguna en esta exposición nuestro autor ha mostrado una singular creatividad[6].

En esa perspectiva también se ha dicho que el hombre es una realidad humana. Es, efectivamente, un sistema unitario de notas psicosomáticas que conforman la sustantividad humana abierta a la realidad. La realidad humana es una realidad personal que se va haciendo en sus acciones en virtud de las cuales se realiza como persona relativamente absoluta. Pero el hombre se va haciendo apoyado y fundado en la realidad. Esta realidad domina en el hombre por su poder. Es el poder de lo real que se apodera del hombre para que éste se haga persona. Y este apoderamiento que

[6] En esta línea vale la pena leer uno de los testimonios de un alumno de Zubiri: «Este libro de Zubiri [IRE], cuya segunda parte acaba de aparecer en España, es uno de los libros más extraordinarios que yo haya leído. Todo en él es nuevo. No en el sentido de que Zubiri empiece todo de nuevo, sin tomar en cuenta la tradición, sino que, justamente al revés, porque es un enfrentamiento con toda la tradición filosófica, desde Parménides hasta nuestros días, hecho desde una visión original y, a mi juicio, tremendamente fecunda», J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, 186.

acontece ligándolo al poder de lo real es justo la religación. La religación es una experiencia manifestativa y enigmática del poder de lo real.

Partiendo de la religación como vía de la realidad fue como efectivamente pudo afirmarse que Dios es la realidad última, posibilitante e impelente. Dios es el fundamento del poder de lo real. Dios es la realidad absolutamente absoluta que posibilita la realización de la realidad relativamente absoluta del hombre. Dios es, efectivamente, la realidad-fundamento para que el hombre construya plenamente su ser. En la realización del hombre la fe en Dios juega un papel de primer orden.

3. La fe como fenómeno humano

Con respecto a la fe como fenómeno humano se ha dicho en la primera parte de nuestra exposición que la accesibilidad de Dios por su presencia en las cosas y, sobre todo, por su presencia en el hombre es ya un acceso inicial del hombre a Dios. Pero una cosa es el acceso inicial y otra el acceso pleno del hombre a Dios. A este último es al que propiamente se ha llamado *entrega*. En el acceso inicial Dios se dona, en el acceso pleno es el hombre mismo el que responde a la donación de Dios.

La entrega plena del hombre a Dios presupone el acceso inicial a Dios y es el despliegue de éste. La entrega es una actitud positiva y activa del hombre que libremente responde a la donación de Dios. En la entrega del hombre a Dios se trata de un estricto carácter interpersonal entre el hombre y Dios. Dios se dona y el hombre responde con la entrega de sí mismo.

A mi juicio, es un mérito de Zubiri el haber diferenciado entre la accesibilidad de Dios como acceso inicial a Dios y el acceso pleno como entrega. En efecto, desde la perspectiva del acceso inicial todo hombre tiene potencialmente la donación de Dios. Pero luego nuestro autor ha clarificado que no todo ser humano es capaz de desplegar el acceso incoado en acceso pleno porque, efectivamente, no todo hombre está dispuesto a entregarse a Dios.

Se ha dicho, además, que la entrega es *acatamiento* o adoración de la realidad última, es *súplica* orante a un Dios que es posibilitante y es *refugio* en la impelencia suprema de Dios. La unidad entre la persona de Dios que se dona y la persona del hombre que se entrega es una unidad de comunión entre Dios y el hombre a la que Zubiri ha llamado unidad de «causalidad interpersonal» (HD 201). Es una causalidad o funcionalidad desde lo más interno y profundo de la realidad humana. De esta manera Dios es transcendente *en* el hombre. Y por eso, la acción de Dios en

el hombre compete a lo más radical de la realidad humana en la constitución de su ser. El hombre tiene que construir su ser, pero no lo hace por su cuenta ni en solitario sino que lo construye en una constitutiva religación al poder de lo real cuyo último fundamento es la persona de Dios.

Esta causalidad interpersonal tiene un carácter metafísico. Se trata de una estricta funcionalidad que puede ir de Dios al hombre o del hombre a Dios. Que Dios consuele al hombre, por ejemplo, no es algo banal; es una estricta funcionalidad de Dios al hombre. Que el hombre se entregue a Dios no es mero sentimentalismo, sino una funcionalidad del hombre a Dios. Dios se dona al hombre y el hombre se entrega a Dios. Justo en este dinamismo funcional interpersonal acontece «el acceso del hombre a Dios por sí mismo» (HD 204).

Considero un mérito de Zubiri el haber abordado de modo original el tema de la causalidad interpersonal en relación con la entrega, y el haberlo planteado como estricta funcionalidad real. De hecho es un tema novedoso y el mismo Zubiri tiene conciencia de su originalidad como ya lo ha puesto de relieve Torres Queiruga[7]. Precisamente por esto, la idea de la causalidad personal es una cuestión abierta que merece de ulteriores precisiones y desarrollos por parte de los conocedores de Zubiri[8].

También hemos puntualizado que en la perspectiva de Zubiri, el acceso inicial y el acceso pleno por la entrega no son el acceso radical a Dios, pero, evidentemente, este último presupone los dos primeros. La entrega radical o primaria en virtud de la cual el hombre accede a Dios se da efectivamente por la *fe*[9].

La fe consiste en la entrega de la persona a una realidad personal en cuanto esa persona es verdadera y se actualiza como tal. En el caso de la fe en Dios, se trata de una realidad absoluta y, por tanto, de una verdad personal absoluta. Justo por eso, la entrega del hombre a Dios en cuanto

---

[7] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 149-150; ID., «Xabier (sic) Zubiri: el hombre como experiencia de Dios», 222-224. Véase también J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 301-304.

[8] J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, 312: «El punto de partida o sistema de referencia para alcanzar un concepto de causalidad personal creadora está ya abierto por el mismo Zubiri en la experiencia de la amistad, apoyo y otras formas de acción personal».

[9] A mi modo de ver, existe una progresión significativa en la conceptuación zubiriana del tema al ir desde la accesibilidad de Dios en cuanto acceso inicial a Dios, pasando por el acceso pleno de la entrega hasta precisar el acceso por la entrega radical que él llama *fe*.

verdad personal absoluta es fe. Por ello, la fe se inscribe en esa polaridad que Zubiri llama «tensión dinámica teologal» entre Dios y el hombre (HD 215). Se trata de una tensión en la que, en definitiva, se da una unidad singular entre la verdad real de la persona y la verdad real de Dios. La fe en la verdad real de Dios es acatamiento, súplica y refugio.

La fe es un acto de *adhesión personal* a Dios en virtud del cual la persona que se adhiere se hace más verdadera. Es también un acto de *certeza firme* que da seguridad a la persona que se entrega. Por ser un acto firme («creo»), deja a la persona que lo ejecuta en un estado («lo tengo ya creído»). Tal estado no es solo individual sino también social porque todo hombre nace y vive en una sociedad en donde expresa su fe. Pues bien, la fe es la firmeza de un estado de entrega ya sea individual o social. Con especial interés se ha subrayado el carácter de *opción* libre de la fe[10]. Dios atrae pero el hombre es radicalmente libre para apropiarse su atracción. La fe no se impone, es opción libre[11]. En resumen, la fe es una «adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera». En esta fe consiste, en definitiva, «el acceso radical del hombre a Dios» (HD 221).

A mi modo de ver, el haber planteado la fe como entrega radical y personal a Dios pone de manifiesto uno de los aspectos fundamentales de la dimensión humana de la fe. Pero hemos de puntualizar que la originalidad de Zubiri consiste en que fue más allá de la entrega, pues de quedarse en la mera entrega habría el riesgo de entenderla como mero sentimentalismo o entrega irracional. En efecto, de lo que se trata es precisamente de una entrega a una persona en cuanto verdadera[12]. Si no se actualiza esa verdad personal real en la que se cree no puede darse origen al proceso de la fe y, por lo mismo, sería imposible hablar de relación inteligencia-fe. Del modo como Dios se hace presente al hombre depende precisamente esa relación.

---

[10] Una de las propiedades fundamentales de la fe en la perspectiva de la «teología católica» es precisamente la «libertad», cf. A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, 312-315. 379-380. Véase también G. COLOMBO, «Grazia e libertà nell'atto di fede», 39-57.

[11] Como muy bien constata Dulles, «la libertà dell'atto di fede fu uno dei grandi temi del Vaticano II», A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, 314.

[12] Es un aspecto esencial de la fe en el que Zubiri ha mostrado una clara conciencia de la necesidad de su clarificación para una adecuada comprensión de la fe como acto de entrega (cf. HD 212).

La presencia de Dios como *realidad-fundamento* en el hombre consiste en que Dios está en el hombre fundamentándolo. Por ser Dios realidad-fundamento se abre la posibilidad de conocimiento y entrega a Él. Ahora bien, cuando lo inteligido es una realidad-fundamento la intelección hace posible que el hombre pueda apropiarse de esa «fundamentalidad». En el caso de la intelección de Dios se descubre a Dios y, a la vez, se abre la posibilidad de la fe. La intelección de Dios es «apertura del ámbito de una posible fe». Es ahí donde se pone de manifiesto la conexión entre inteligencia y fe. Es la unidad de dos actitudes (HD 237).

Esta unidad puede ser unidad radical actual de inteligencia y fe. Las posibilidades se actualizan por apropiación. La esencia de la entrega es apropiación y la apropiación es opción. Es, en definitiva, voluntad de ser, y ésta encuentra su fundamento en la voluntad de verdad. Cuando la voluntad de verdad opta por la realidad es *voluntad de verdad real* (HD 248). Es precisamente en la entrega a la verdad real en donde acontece unitariamente «la presencia de realidad y la realización» del propio ser del hombre (HD 250). Si la presencia de la realidad en el hombre es realidad-fundamento, entonces el modo de actualización de esta realidad es actualidad para el hombre. En consecuencia, el hombre mismo es un momento de esa actualización. La realidad-fundamento, pues, es realidad «en y por sí misma», pero para que el hombre pueda constituir su ser (HD 251). En esa presencia de la realidad-fundamento para el ser del hombre se da justamente la presencia unitaria de la verdad real de la realidad y la verdad real de la persona (cf. HD 252).

En la actualización de la realidad-fundamento se da precisamente la actualización unitaria de conocimiento y entrega. Con ello se abre la posibilidad de la opción libre del hombre por dejarse fundamentar o por dejar en suspenso la fundamentación. Al optar por la primera posibilidad el ser humano está permitiendo que acontezca en él la fundamentalidad. Entonces, la verdad real de su persona es configurada por la verdad real de la realidad-fundamento. La voluntad de verdad real es, por tanto, *voluntad de fundamentalidad*. En consecuencia, el ser del hombre es ser *en verdad* (HD 255).

La unidad actual de conocimiento y fe en Dios se pone de manifiesto precisamente en la voluntad de fundamentalidad. En definitiva, la voluntad de fundamentalidad «es el principio unitario del proceso intelectivo de Dios y de la entrega personal a Él en cuanto persona verdadera». Es una unidad radical (HD 265).

Ciertamente, Zubiri es consciente de que no todo ser humano realiza plenamente la unidad radical actual entre inteligencia y fe. El hecho de

que el agnóstico no haya encontrado a Dios revela frustración en su búsqueda intelectiva. Por eso suspende la fe. Pero, además, hay personas indiferentes que no llegan a una conclusión adecuada de la realidad Dios, suspenden su proceso intelectivo de Dios. Ellas optan por la despreocupación de la realidad de Dios. Es una entrega en forma «indiferente y despreocupada» (HD 279). También se hizo notar que el ateísmo intelige el poder de lo real como *pura facticidad* y, al apropiárselo como tal, opta por la *autosuficiencia* de la vida. Es entrega a la facticidad; el ateísmo es la «fe del ateo» (HD 284).

Estos hechos revelan tres modos limitados de justificar la entrega. Pero en ellos se puso de manifiesto, positivamente, la voluntad de buscar, la voluntad de vivir y la voluntad de ser en cuanto aspectos esenciales de la voluntad de fundamentalidad.

Desde mi punto de vista, es un mérito original del filósofo vasco su consideración unitaria y realista de las relaciones entre inteligencia y fe. En efecto, en su análisis ha subrayado la unidad radical actual entre inteligencia y fe a partir de la voluntad de fundamentalidad; pero sin olvidar al mismo tiempo la disociación entre inteligencia y fe que de hecho se da en la vida cotidiana de algunos seres humanos. Ciertamente, es una consideración que revela su problematicidad y dificultad, pero también pone de manifiesto su interés siempre actual[13]. En este contexto me parece iluminadora la valoración global y positiva que ofrece Torres Queiruga cuando afirma que «*las relaciones entre la fe y el conocimiento* en su aplicación a Dios» adquieren, en el pensamiento de Zubiri, «una unidad tan íntima y orgánica [...] que constituyen una auténtica cantera para la teología»[14].

4. **Religión y fe**

En la segunda parte de nuestro trabajo hemos subrayado la íntima unidad entre religión y fe. Se trata, efectivamente, de dos aspectos que están profundamente ligados. Por lo mismo, considerar la religión significa tener presente la fe y exponer la fe remite necesariamente a la religión. Ciertamente religión y fe son aspectos distintos pero al mismo tiempo hemos constatado que mantienen una inseparabilidad en tal gra-

---

[13] Es lo que a mi juicio puso de manifiesto la carta encíclica de JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*.

[14] A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe», 142. En otra perspectiva puede verse también el artículo de K. RAHNER, «Filosofía y Teología», 89-100.

do, que podemos afirmar que existe en la perspectiva teologal de Zubiri una dimensión religiosa de la fe.

Para poder afirmar lo anterior hemos partido de la fundamentalidad de la religación en cuanto actitud personal radical del hombre. Ella fundamenta y sostiene las demás actitudes humanas. Lo que define esta actitud radical es efectivamente la religación. Ésta es la «ligadura» a la realidad para ser. En la religación acontece la fundamentalidad de la realidad y del ser del hombre (PFHR 40).

La fundamentalidad es un fundamento real cuyo poder es *deidad*. El poder último, posibilitante e impelente es deidad. La deidad no es Dios pero es el camino que conduce al hombre al acceso de Dios. La deidad es propiamente «la realidad en su condición de poder» (PFHR 44). Y es en la historia de las religiones donde se actualizan de modo concreto las distintas dimensiones del poder de la deidad. La fundamentalidad es también fundamento del ser de la persona. En efecto, la constitución y realización del ser del hombre es experiencia de la deidad.

La religación es experiencia de la deidad en el hombre, de ahí su religiosidad constitutiva. La religación es el principio en virtud del cual surge la religión. La religación, pues, es la actitud radical del hombre que hace posible la religión y posibilita la fe religiosa.

Recordemos que el acceso radical del hombre a Dios se juega en la fe, pero también se ha dicho que la fe es la entrega entera y total del hombre a Dios con todas sus dimensiones individuales, sociales e históricas. La fe y la religación se concretizan en la *religión*. En efecto, la entrega radical de la fe se traduce por la dimensión de la entrega entera o total del hombre en religión. Por eso, «la religación se plasma constitutiva y formalmente en religión» (PFHR 86).

La plasmación de la religación en religión es un acto personal del hombre en el que intervienen la voz de la conciencia y la opción del hombre. En este sentido, el hombre es constitutivamente religioso. Obviamente esto no se refiere por el momento a ninguna religión positiva. La religión es entrega del ser entero y total del hombre a Dios. Es la fe religiosa. Según la convicción de Zubiri, «la plasmación es la configuración de la fe en el ser entero del hombre» (PFHR 94).

Considero un mérito original de Zubiri el haber fundamentado la religión en la religación. Con ello se la fundamenta en un hecho constatable, total y radical. Al afirmar que la religión es plasmación de la religación se abre la posibilidad de una adecuada conceptuación de la fe religiosa. La entrega entera o total del hombre encuentra su fundamento precisamente en la entrega radical de la fe. En este sentido hemos dicho, efecti-

vamente, que hay una intrínseca relación entre religación y fe; y, además, notamos que existe una íntima unidad entre religión y fe. Pero también hemos descubierto que existe una mutua referencia entre los binomios religación-fe y religión-fe. A mi juicio, con ello se pone de manifiesto en la perspectiva teologal de Zubiri una unidad importante entre la dimensión humana de la fe y su dimensión más propiamente religiosa que merece la pena destacar.

En esta misma perspectiva también podemos subrayar como mérito original de Zubiri, su aproximación metodológica al fenómeno religioso. En efecto, al afirmar que la religión es plasmación de la religación se la ha fundado en un hecho y, por tanto, su análisis se distingue por ser un «análisis de hechos» como característica fundamental de su método. Es una cuestión que últimamente ha puesto de relieve A. González[15].

La religión como institución tiene un cuerpo social y ese cuerpo tiene una estructura. Un aspecto de esta estructura consiste en que el hombre en su entrega se va formando una concepción de la divinidad y, por eso, toda religión tiene una teología. Otro aspecto de dicha estructura consiste en una visión del mundo desde Dios que implica una cosmogonía, una eclesiología, una escatología y una tradición. Especial interés merece en nuestro tema la eclesiología. Con ello se subrayó sobre todo que, por el hecho de tener fe en Dios, cada persona participa en la fe que tienen otras personas respecto a Dios. A esta participación en una fe común se llamó precisamente Iglesia (cf. PFHR 103).

En ese cuerpo y en esa estructura es donde el individuo vive la vida religiosa. Es la vida religiosa personal como actitud radical de entrega

---

[15] A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», 267. En este artículo el autor argumenta que «el método de Zubiri pretende situarse en un ámbito más radical que toda comprensión y, *a fortiori* que toda explicación. Es el análisis de los hechos que después serán comprendidos y explicados. En concreto, el hecho que Zubiri analiza es el hecho de la religación en cuanto apoderamiento por el poder de lo real. Y el poder de lo real es algo que está dado en toda aprehensión de realidad, con independencia del sentido concreto que pueda tener cada una de las cosas aprendidas (cf. IRE 196-200; HD 84-99). La religación, así entendida, es anterior, a todo sentido explícitamente religioso, tales como los que estudia la fenomenología de la religión [...] En cuanto análisis de hechos, el método de Zubiri apunta a un ámbito que la fenomenología de la religión, en virtud de su propio método comprensivo, ha ignorado hasta el presente». Según constata a continuación A. González, esto le permite a Zubiri «la elaboración de una definición universal de religión» (*Ibid.*, 268). Pero además, le posibilita «una cierta neutralidad hermenéutica» (*Ibid.*, 269).

entera o total a la divinidad en la que se tiene fe. En esto consiste la religión.

Toda persona que tiene una religión en la que se entrega cree que su religión es la verdadera. El fundamento que hace verdadera una religión está en la divinidad y, por eso, se trata de pensar a Dios desde la perspectiva de la idea religiosa que el hombre tiene de Dios. Pues bien, la verdad religiosa consiste en ser «la verdad de una fe». Se trata de la verdad real en su patencia, seguridad y efectividad. Es esta verdad religiosa la que precisamente «pretende tener una fe» en un cuerpo social concreto (PFHR 134). De ahí que el «sentido de la verdad religiosa» sea fundamentalmente el sentido que se pone de manifiesto en una vía religiosa concreta (PFHR 135).

En su búsqueda religiosa para acceder a la divinidad la humanidad ha seguido la vía de la dispersión (politeísmo), la vía de la inmanencia (panteísmo) y la vía de la transcendencia (monoteísmo).

Pues bien, la fe recae en las vías religiosas. En efecto, «la fe es la actualidad de una vía hacia la divinidad» (PFHR 160). En esta perspectiva hemos dicho precisamente que la fe es una opción radical y firme de todo el hombre por una vía religiosa en virtud de la cual el hombre accede a la divinidad en la que cree. Esta fe significa someterse y entregarse a esa vía religiosa en la cual se cree. Pero, además, esta fe es algo inquebrantable. Este aspecto surge de la misma divinidad en la que se cree. La fe parte fundamentalmente de la divinidad que previamente posee al hombre. Tal posesión es justamente la opción por una vía religiosa en la cual transcurre la verdad religiosa. Por eso, la fe es la verdad de una vía religiosa. «Y esta vía se da en esa opción de abandono y de entrega inquebrantable que [...] es la fe» (PFHR 164).

Desde la perspectiva de Zubiri, la religión es histórica porque es la plasmación de la religación y porque se trata del acontecer del hombre en un cuerpo social concreto. Este cuerpo constituye un sistema de posibilidades para el ser humano. Es lo que en definitiva define la vida religiosa de las personas. En este contexto hemos dicho que la vía religiosa consiste en apropiarse las posibilidades que ofrece el poder de lo real en la entrega del hombre a Dios.

Considero un mérito de Zubiri su valoración positiva y crítica de las religiones como modos de acceso a la divinidad que se actualizan en la inteligencia humana. Ciertamente desde su perspectiva no todas las religiones son idénticas. Pero también es verdad que todas ellas son posibilidades religiosas reales de acceso a la divinidad. A mi juicio, es una valoración positiva que puede contribuir desde la perspectiva del cristia-

nismo al diálogo con las demás religiones[16]. Pero, además, pienso que su aproximación al problema filosófico de las religiones puede ser un sólido y sugerente contributo a un posible diálogo con una reflexión teológica y eclesial de las religiones[17]. En todo caso, nuestro interés se ha limitado a las religiones como posibilidades reales de acceso a la divinidad.

Ahora bien, se ha precisado también que las vías religiosas son viables en virtud de la existencia de un Dios único, personal y transcendente. El hombre accede a ese Dios por su entrega entera de la fe. Es una entrega religiosa a Dios en cuanto realidad verdadera. Aquí está efectivamente la viabilidad de las vías religiosas: en el modo de entregarse el hombre por la fe. Por tanto, la realidad de Dios en cuanto «uno, personal y transcendente es el fundamento de todas las vías» y, en consecuencia, también del monoteísmo (PFHR 200).

El monoteísmo es la vía religiosa en la que efectivamente se da el encuentro del hombre con Dios por la entrega. Aquí se ha centrado la atención en el monoteísmo de los nómadas semitas precisamente por su viabilidad histórica. En él hemos subrayado algunas etapas, haciendo notar en ellas el carácter optativo de la fe. En tales etapas destaca de modo particular la figura de Abrahán. Con él, el monoteísmo ha entrado en la historia, pero Abrahán también se nos ha mostrado como prototipo de la fe en Dios. Siguiendo por Moisés y la monarquía, entre otras etapas, llegamos al cristianismo y al Islam. La opción fundamental en esos tres monoteísmos es una «opción de fe» (PFHR 230).

5. La fe en Jesucristo

En la tercera parte de nuestro trabajo hemos considerado precisamente la fe en Cristo. En la entrega a Dios por la credibilidad en Jesucristo muerto y resucitado, el hombre accede verdadera y definitivamente a Dios por Dios mismo. En la adhesión firme y opcional a Jesucristo fundador del cristianismo la entrega humana y total de la fe encuentra su plenitud y verdad definitiva.

---

[16] Se trata efectivamente de un problema actual que cada día cobra «mayor importancia» como muy bien lo ha reconocido la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 1.

[17] A manera de mero ejemplo puede pensarse en los trabajos de K. RAHNER, «El cristianismo y las religiones no cristianas», 127-146; ID., *Curso fundamental sobre la fe*, 363-374; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 3.5.93.

Es lo que se ha mostrado al exponer en un primer momento que en su predicación, Jesucristo actúa como revelador de un Dios real y accesible por una opción de fe. El Dios revelado por Jesucristo es un Dios «Padre». El correlato de tal paternidad es la filiación que consiste en la entrega del hombre a esta realidad que se acata, se implora y que es fortaleza para ser. Pero además precisamos que Cristo mismo es el acceso a Dios. En efecto, a Dios se accede por una adhesión a Cristo de parte de aquellos que libremente quieren adherirse a Él. Es una adhesión que, en definitiva, el mismo Cristo pidió en vida. Este acceso tiene carácter de filiación en virtud de la cual el hombre queda incorporado a Dios justamente por la incorporación al Hijo de Dios.

Pues bien, Cristo en cuanto revelador del Padre y accesible al hombre por su entrega en la fe es el que precisamente ha fundado el cristianismo. Como religión el cristianismo es fundación de Cristo y, en cuanto tal, es religión verdadera. Lo cual significa que el cristianismo es *la* vía verdadera y definitiva de acceso a Dios. Es justo la vía religiosa de la transcendencia que es el propio Cristo. Por eso, el cristianismo en cuanto religión representa «la divinización de la vía de la transcendencia». Por tanto, desde el cristianismo el hombre accede *divinamente* a Dios (PFHR 330).

A mi modo de ver, es un mérito de Zubiri su consideración de Cristo en cuanto fundador del cristianismo en el contexto de las religiones. El acceso religioso a Dios se da por la adhesión de fe a Cristo. De esta manera se ha podido afirmar que el cristianismo en cuanto fundación de Cristo es la vía verdadera de acceso a Dios. Trátase precisamente de la consideración de la fe religiosa cristiana en el contexto de las religiones[18].

Pero Zubiri dio un paso más al exponer el acceso del hombre a Dios por la credibilidad en Cristo considerada desde la perspectiva de san Pablo en 1 Co 1,22-24. Partiendo de la concepción de la credibilidad en los judíos que pedían signos y de los griegos que buscaban sabiduría, san Pablo predica a un Cristo crucificado que es escándalo para judíos y locura para los griegos. Es en Cristo crucificado donde efectivamente se pone de manifiesto una nueva idea de signo y una nueva idea de sabiduría. Pues bien, a Cristo crucificado es a quien el hombre tiene que adherirse por la entrega firme y libre de la fe[19].

---

[18] Una breve pero significativa valoración de la reflexión del hecho religioso cristiano en Zubiri puede verse también en la opinión de I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, I, 38.

[19] En este contexto podemos recoger una de las principales conclusiones de la última obra de Millás en la cual se lee que «la fe en Dios es posible cuando se reconoce

El encuentro del hombre con Dios en Cristo se juega en el amor como acto de darse. En el caso de Dios es Dios mismo quien libre y gratuitamente se dona en Cristo. La expresión suprema del amor de Dios a los hombres se expresa precisamente en la crucifixión de su Hijo. Y Cristo muere por cada uno de los seres humanos. Lo cual puso de relieve que «el encuentro del hombre con Dios en Cristo es un encuentro por un amor real y concreto» (PTHC 62).

A mi juicio, merece una atención particular la consideración que hace Zubiri del acceso del hombre a Dios desde la perspectiva de la credibilidad en Cristo crucificado según san Pablo. Con ello Zubiri ha tocado el punto nuclear de la fe cristiana. En efecto, una consideración de la fe en la que no se tome en cuenta como fundamental para el encuentro del hombre con Dios a Cristo crucificado es, en definitiva, una fe vacía de realidad y sentido. No sería fe cristiana.

En la adhesión a Cristo el hombre adquiere la firmeza que da consistencia a su realidad humana y además es en ella donde cobra la libertad de los hijos de Dios. En la adhesión firme y opcional al Hijo de Dios el hombre se convierte en hijo de Dios. Es precisamente en la adhesión a Cristo crucificado donde, en definitiva, el encuentro del hombre con Dios en Cristo adquiere su concreción. En efecto, Cristo es el acceso definitivo al Padre que da verdad y vida al hombre de ayer, de hoy y de siempre[20].

Estos son los aspectos que conforman la concepción de la fe desde la perspectiva del problema teologal del hombre de Zubiri. Ella ha quedado plasmada en la exposición de la fe como fenómeno humano, en la fe religiosa y en la fe cristiana. Es en esta última dimensión donde la fe adquiere su plenitud y verdad definitiva justo porque el hombre puede adherirse libremente a Cristo, manteniendo su corazón y su mirada en el crucificado que es precisamente el resucitado.

---

el sentido de Cristo crucificado como el signo cierto de la intervención de Dios en la historia. En la kénosis de Cristo Dios ha intervenido en la historia, pero lo ha hecho renunciando a imponer su presencia, respetando la libertad humana y asumiendo plenamente la indigencia del hombre hasta el extremo de morir injustamente condenado. En la fe cristiana la afirmación de la resurrección pasa ineludiblemente por el reconocimiento del sentido salvador de la figura de Cristo crucificado», J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*, 398. Véase también FR 93.

[20] Sólo fundados en Cristo es posible dar razón de nuestra «esperanza» (cf. 1Pe 3,15), cf. E. BOSSETTI, «Apología», 118-121.

6. Observaciones críticas

Para terminar este capítulo vamos a exponer a continuación unas breves observaciones críticas y algunas perspectivas que se desprenden de nuestro trabajo.

Considero que la primera parte de nuestra exposición dedicada al análisis de la fe como fenómeno humano es la más extensa de nuestro trabajo. Esto tiene su justificación y su interés pues es en ella donde no sólo se ha clarificado el marco de referencia sobre inteligencia y realidad, sino también donde Zubiri se enfrenta con los problemas fundamentales del hombre, de la religación y de Dios a partir de los cuales ha conceptuado la entrega radical de la fe. Se trata de la fundamentación filosófica de la fe que, en definitiva, sienta las bases para la comprensión e inteligencia adecuada de la dimensión religiosa y cristiana de la fe.

Cabe notar además que una de las preocupaciones fundamentales del filósofo vasco, en la exposición de la cuestión sobre el hombre y Dios, fue la justificación racional de la realidad de Dios. En este contexto merece la pena recordar unas palabras de Ignacio Ellacuría en las que testimonia cómo Zubiri creía que ya había dado una «nueva demostración» de la realidad de Dios en *El hombre y Dios*. Respecto a esta cuestión Ellacuría añade que «en repetidas ocasiones [Zubiri] afirma en su obra que esta nueva argumentación racional le parecía a él constringente, claramente probatoria». Sin embargo, advierte el mismo Ellacuría que «alguna vacilación le quedaba [a Zubiri] y me preguntaba a menudo, ¿te convence mi argumentación? Incluso iba más adelante al notar mi falta de entusiasmo por ella: ¿verdad que no te convence del todo?»[21].

Pues bien, lo único que interesa en lo anteriormente expuesto es constatar cómo la justificación racional de la realidad de Dios fue para Zubiri un problema real y un tema central con el cual se debatió, incluso desde sus años de juventud[22]. A mi juicio, en aquella pregunta que Zubiri pone a Ellacuría se revela una especie de autocrítica y una no total satisfacción de Zubiri en lo que respecta a la justificación racional de la cuestión de Dios. El mismo Zubiri reconoce que su prueba de Dios, aun considerándola «rigurosamente concluyente», sin embargo, «como todas las demás pruebas está sometida a discusión» (HD 268). En esta perspectiva, y desde mi punto de vista, se podría pensar que la solución zubiriana al pro-

---

[21] I. ELLACURÍA, «Voluntad de fundamentalidad», 114. Naturalmente, no hay que perder de vista el carácter coloquial de tal cuestión entre Ellacuría y Zubiri.

[22] Cf. I. ELLACURÍA, «Presentación», en HD ii.

blema de Dios es una cuestión abierta que puede ser completada y profundizada por otros estudiosos del tema[23].

También hay que hacer notar que Zubiri no se concibió primaria y radicalmente como teólogo de profesión, pero esto no significa que no conociera la teología[24]. Tampoco significa que los problemas teológicos concretos no hayan sido una preocupación constante en su perspectiva filosófica[25]. Es más, el mismo Zubiri había afirmado de modo explícito en su plena madurez intelectual: «la Teología es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal»[26]. En el caso de la fe, llama particularmente la atención cómo el filósofo se incluye de modo explícito en la entrega de fe al cristianismo: «Y esta verdad es para mí [...] la adhesión personal que uno ofrece a la religión de Cristo» (PTHC 44). Sin entrar en mayores discusiones pienso que hay un encuentro significativo entre el filósofo Zubiri y su actitud vital de fe que merece la pena destacar[27].

En todo caso, no hay que perder de vista el criterio hermenéutico fundamental según el cual «la relevancia teológica de la filosofía de Zubiri» no hay que buscarla de modo exclusivo en sus estudios de carácter teológico «sino más bien en la filosofía misma de Zubiri, considerándola desde el punto de vista de su última obra»[28]. O como dice en otra parte el mismo A. González: «lo decisivo es el estatuto noológico de las afirmaciones de Zubiri sobre problemas teológicos»[29]. En este contexto vale la pena recordar lo que el propio Zubiri había expresado al inicio de su im-

---

[23] Es lo que a mi juicio ha llevado a cabo en su obra J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios*. Obviamente es un tema que desborda los límites de nuestro estudio sobre la fe.

[24] De hecho, el 11 de noviembre de 1920, en Roma, Zubiri «recibe el título de Doctor» en teología, A. PINTOR-RAMOS, *Zubiri (1898-1983)*, 9. Véase también C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 73-74.

[25] Cf. J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 91-100, 296, ID., «Futuro de la obra teológica de Zubiri», 717-733; E. CESCON, «Uma introdução ao pensamiento filosófico-teológico de Xavier Zubiri (1898-1983)», 239-282; A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*; ID., «El problema de la teología en Zubiri», 99-120.

[26] X. ZUBIRI, «Palabras de agradecimiento en la concesión del *Doctor honoris causa* en teología por la Universidad de Deusto», 39.

[27] J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 9: «En la esfera personal, Zubiri fue una persona de profundas y permanentes convicciones de fe. A la vivencia religiosa se unía en él una constante preocupación intelectual por la cuestión de Dios, lo religioso y la teología». Véase además, ID., «Futuro de la obra teológica de Zubiri», 717-718; F. GONZÁLEZ DE POSADA, «Introducción», en *Inteligencia sentiente*, 29.

[28] A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 4.

[29] A. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri», 104.

portante estudio sobre la Eucaristía: «No pretendo decir cosas nuevas sobre la Eucaristía, sino que intento conceptuar a mi modo las ya sabidas» (RTE 41)[30]. A mi juicio, ésta es una afirmación metodológica que habrá que tener en consideración a la hora de aproximarse a otros temas teológicos en Zubiri, habida cuenta de que en aquella reflexión teológica sobre la Eucaristía, el pensador español pone en juego su filosofía madura en la que destacan los conceptos de sustantividad y actualidad[31].

Por tanto, me parece que tiene razón Cabria Ortega cuando afirma de modo conclusivo que «la teología es una realidad presente en el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, y que, dado el pretendido sistematismo de su pensamiento, en sus presupuestos filosóficos encontramos las bases suficientes para llevar a cabo una reflexión teológica»[32].

7. Perspectivas

En lo que se refiere a las perspectivas hemos de notar, ante todo, que nuestro estudio se ha concentrado principalmente en la exposición global de la fe en Zubiri, desde el punto de vista del problema teologal del hombre en su dimensión filosófica, religiosa y cristológica. Pero no cabe duda de que Zubiri también se ha enfrentando con algunos contenidos concretos de la fe tales como el de la Trinidad[33], la Encarnación, la Revelación, entre otros[34]. Especial interés podría tener el considerar la fe en relación con la exposición que hace Zubiri de la Eucaristía, pues como hemos dicho, es un tema que el filósofo expone desde su filosofía madura[35]. A mi juicio, sería una perspectiva de especial interés el poder considerar esos contenidos concretos de la fe en íntima relación con la concepción global de la fe aquí expuesta.

Pero además, me parece que la concepción zubiriana de la fe podría ser un contributo a la teología. Es una concepción que, desde mi punto de vista, debería ser considerada en el diálogo actual con la teología fundamental. Ciertamente Zubiri no ha escrito *ex professo* una teología fundamental como muy bien lo pone de relieve Ellacuría, sin embargo, ad-

---

[30] En su conclusión Zubiri vuelve a recordar este propósito (cf. RTE 59).

[31] Cf. J.M. MILLÁS, «Zubiri y la Eucaristía», 249-285.

[32] J.L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía*, 536.

[33] Cf. R. VALDÉS, «La trinidad en Zubiri», 48.

[34] Cf. PTHC. Es precisamente en esta obra en donde Zubiri «trata sistemáticamente los grandes temas de la teología», A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 3.

[35] Cf. A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 4-5.

vierte a la vez que «ha de reconocerse en la obra de Zubiri un aporte a lo que debiera ser una teología fundamental»[36]. Con otros términos Torres Queiruga ha dicho, como hemos visto anteriormente, que las relaciones entre fe y conocimiento en su consideración de la cuestión de Dios desde la perspectiva unitaria de Zubiri, puede ser una «cantera» para la teología[37]. De modo más escueto, pero no por ello menos significativo, Ruiz de la Peña ha reconocido positivamente que hay en Zubiri una «espléndida reflexión sobre la fe», aunque al mismo tiempo se lamentaba que fuese «poco aprovechada por los teólogos»[38].

En cualquier caso, como dice A. González, «no cabe la menor duda de que Zubiri ha prestado una contribución de primer orden a la teología»[39]. En el caso concreto de la fe su contribución originaria radica en haber propuesto una concepción global de la fe desde su perspectiva del problema teologal del hombre en la que ha entrado en juego su propia filosofía.

En esta perspectiva me parece significativa la breve pero sugerente inclusión de Zubiri en la teología fundamental de Salvador Pié-Ninot[40]. En efecto, el autor expone a Zubiri en la sección titulada: «Reformulaciones y avances de la teología del siglo XX» a la par de otros autores contemporáneos como Karl Rahner, H.U. von Balthasar, Juan Alfaro, entre otros.

En este contexto también podría ser interesante y novedoso abordar el tema de la fe en Zubiri en relación con la concepción de la fe en Karl Rahner[41]. El interés y la novedad no sólo radican en el hecho de que son pensadores contemporáneos, sino, sobre todo, en el aprecio que Zubiri

---

[36] I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, 38. Véase también J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia*, 365.

[37] Cf. A. Torres Queiruga, «Inteligencia y fe», 142.

[38] J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 329, nota 17: es una valoración positiva que este teólogo hace teniendo en cuenta concretamente HD 209-304.

[39] A. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri», 120. Cuál sea el carácter y la naturaleza definitiva de esa contribución es una cuestión que poco a poco ha de irse clarificando. En este sentido podría afirmarse que es una cuestión abierta.

[40] Nos referimos a la edición «renovada y actualizada» de S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 143-148, 638. Igualmente significativa me parece la inclusión de Zubiri en un importante diccionario de teología fundamental, cf. D. GRACIA, «Zubiri, Xavier», 1617-1622.

[41] Una presentación sintética y crítica de la fe en K. Rahner puede verse en A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate*, 208-211.

muestra por el teólogo alemán[42]. Un aprecio que no es nada casual, pues como ya se ha reconocido, existe un influjo significativo del pensamiento teológico de K. Rahner en Zubiri[43]. Como quiera que sea, parece una perspectiva significativa la de poder explorar esa vía desde el punto de vista de la concepción global de la fe en Zubiri.

En resumen, iniciábamos este balance valorativo presentando algunas autores que han expuesto el tema de la fe en Zubiri y mostrando lo que caracteriza esos estudios. A continuación hemos expuesto los presupuestos sobre la inteligencia, el hombre y Dios que subyacen en la concepción zubiriana de la fe. Sólo después hemos recogido de modo sintético los elementos fundamentales que a nuestro juicio conforman la concepción zubiriana de la fe: el aspecto humano, el religioso y el cristiano. Terminábamos el capítulo haciendo unas cuantas observaciones críticas y proponiendo algunas perspectivas que, a nuestro modo de ver, se abren para un ulterior análisis, profundización y desarrollo del tema de la fe desde una perspectiva propiamente zubiriana.

---

[42] Sobre el aprecio crítico de Zubiri a K. Rahner véase I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos*, II, 28-30.

[43] El influjo más «obvio y seguro», según nota Torres Queiruga, «es la *presencia viva e influyente del ambiente teológico renovador*, muy concretamente a través del pensamiento de Karl Rahner, con el que además tuvo contacto personal y al que dedica su escrito *La dimensión teologal del hombre*», A. TORRES QUEIRUGA, «Xabier [sic] Zubiri: el hombre como experiencia de Dios», 216. Véase también F.J. ORTEGA MARTÍNEZ, *La teología de Xavier Zubiri*, 368-372.

CONCLUSIÓN

Al comienzo de nuestro estudio partíamos de la convicción de que en el pensamiento de Xavier Zubiri existe un concepto propio de la fe. Para demostrarlo, nos pareció que el método descriptivo era el más adecuado. Ante todo, había que clarificar los presupuestos básicos que nos permitieran situarnos y orientarnos en la investigación.

Entre esos presupuestos hemos destacado, en el primer capítulo, algunos conceptos fundamentales de la filosofía de la inteligencia en la obra de Zubiri. La inteligencia humana es, para el filósofo, «inteligencia sentiente». En ella se expresan de modo radical y unitario el momento del sentir y el del inteligir como dos aspectos de un solo y único acto: la inteligencia sentiente. Zubiri está convencido de que el hombre intelige sintiendo. Se trata, efectivamente, de la estricta unidad de ambos momentos en un solo acto. Inteligir es aprehender lo real en cuanto real, es la «formalidad de realidad».

Zubiri subraya también que la esencia de la intelección es la actualidad, o sea el *estar* presente de lo real en la inteligencia humana. El juicio y la razón son modos ulteriores de actualización, sin duda importantes, pero están enraizados en la aprehensión primordial de realidad; son, pues, reactualizaciones. Pero además de ser formalidad, la realidad es sustantividad, un sistema de notas con suficiencia para constituir la realidad de una cosa determinada. Ahora bien, la sustantividad tiene «ser», es el ser de lo sustantivo, la sustantividad «siendo»[1]. Queda por señalar, finalmente, que la realidad actualizada *en* la intelección sentiente es verdad real. Esto significa que lo real está presente *en* la intelección y que este *en* es mera ratificación de la realidad en la inteligencia. Es la «verdad real».

---

[1] Zubiri explica a continuación que el «siendo» de la realidad es precisamente el ser de la sustantividad (IRE 22). No olvidemos que el ser es la actualidad de lo real en el mundo, es ulterior a la realidad y algo sentido indirectamente.

Tales conceptos muestran, con singular riqueza, el carácter fecundo, el rigor intelectual y la plena madurez del pensamiento de Zubiri. Son nociones esenciales para una adecuada conceptuación de la fe.

En ese mismo contexto, hacemos notar que el hombre es una realidad sustantiva cuya inteligencia sentiente está abierta a la realidad. El hombre, en efecto, se va haciendo en sus actos, apoyado y fundado en la realidad que le domina para poder realizarse como ser relativamente absoluto. Y Dios, como realidad «absolutamente absoluta» y por ende fundamento de lo real, posibilita la realización del hombre. Dicho de otra manera, Dios es la realidad última, posibilitante e impelente para la realización del hombre.

Nuestra convicción inicial nos ha llevado, además, a buscar en el pensamiento de Zubiri una concepción de la fe que pudiera desprenderse de las tres grandes partes donde el filósofo plantea el problema teologal del hombre, concentrándonos en el acceso a Jesucristo, tratado en la última parte. Nuestro objetivo era exponer la concepción de la fe desde la perspectiva del problema teologal del hombre, tal como la entiende Zubiri en su análisis de la dimensión humana, religiosa y cristiana de la fe.

Para orientar la investigación, nos hemos preguntado por el sentido de la fe, según nuestro autor. En concreto, deseábamos responder a la cuestión del significado de la dimensión humana, religiosa y cristiana de la fe, pudiendo así justificar una concepción estructural y unitaria de la fe según Zubiri. Llegados a este punto, nos ha sido ya posible afirmar, basándonos en una valoración general, que el análisis de la fe desde la perspectiva del problema teologal del hombre se nos revela con una riqueza y fecundidad tales que, a nuestro juicio, permiten hablar de una auténtica visión zubiriana de la fe.

Así lo hemos puesto de relieve en un primer momento, al considerar la fe como fenómeno humano. Con este enfoque, subrayamos a un tiempo la unidad y diferencia entre la accesibilidad de Dios al hombre como acceso inicial del hombre a Dios, y el acceso pleno a Dios por la *entrega* consciente y activa del hombre. Con ello evitamos el error de interpretar el acceso a Dios de modo unilateral o reductivamente antropológico. Por eso también hemos insistido en que la entrega humana es el despliegue del acceso inicial de Dios al hombre. Entre Dios que se da y el hombre que se entrega hay una profunda comunión, aunque, evidentemente, no todo ser humano responde al don de Dios con la entrega de sí.

Estas consideraciones nos llevan a concluir y mostrar que el acceso radical del hombre a Dios tiene precisamente lugar en la *fe*. La fe es primordial en la entrega de la persona a una realidad en cuanto *verdadera*,

actualizada como tal en la inteligencia humana. He ahí un punto esencial y original en la concepción zubiriana de la fe. Tratándose de la fe en Dios, esto significa que el hombre se entrega a Dios, verdad personal y absoluta. Por la fe, el hombre puede acatar o adorar la ultimidad de Dios, suplicarle en su oración que le ofrezca posibilidades para su vida y buscar apoyo en su realidad impelente para poder ser. En suma, fe es acto de adhesión personal, certeza firme y, sobre todo, libre opción a la realidad de Dios en cuanto realidad *verdadera*. La libertad en la fe es fundamental. Sin libertad no hay fe.

Cuando la verdad de Dios se actualiza en el hombre como realidad-fundamento y el hombre la intelige como tal, surge la posibilidad de unificar conocimiento y fe. Y para que esta posibilidad se realice como unidad radical actual es menester que el hombre se la apropie con su voluntad. Ésta es en definitiva «voluntad de verdad» y, cuando la voluntad de verdad opta por la realidad, es voluntad de verdad real. En esa entrega a la verdad real acontece la «presencia de realidad» y la realización del hombre; y en la presencia de la realidad-fundamento se da efectivamente la presencia de la «verdad real» de la realidad y de la persona.

Ahora bien, si el hombre opta por dejarse fundamentar por esa realidad-fundamento, la voluntad de verdad real es entonces «voluntad de fundamentalidad». En ella se pone de manifiesto la unidad radical actual entre intelección de Dios y fe en Dios. La voluntad de fundamentalidad es el principio unificador de la intelección de Dios por el hombre y de la entrega de éste a Dios.

Tal es el primer momento de la concepción zubiriana de la fe. A nuestro parecer, la dimensión humana de la fe es una componente estructural[2] del problema teologal del hombre, componente a partir de la cual ha de interpretarse la dimensión religiosa de la fe.

La dimensión humana de la fe nos ha permitido, en la segunda parte del trabajo, mostrar que existe una intrínseca unidad entre religión y fe. Esto sólo es posible partiendo de la «religación» como actitud personal y radical del hombre en la que se basan las demás actitudes humanas. La religación se plasma en la religión, posibilitando así también la fe religiosa.

A partir de la entrega radical de la fe (fe «humana»), podemos afirmar que la fe religiosa es la entrega *entera* del hombre a Dios. Aquí entran en

---

[2] Entiendo por componente estructural un elemento básico constitutivo y sistemático de un todo determinado, en nuestro caso del problema teologal del hombre. Trátase aquí de la dimensión humana de la fe.

juego las dimensiones individual, social e histórica del hombre. Religación y fe se concretan, pues, en religión y fe. En virtud de la plasmación de la religación en religión, el hombre entero queda configurado por la fe, es la fe «religiosa».

Lo nuevo y original de Zubiri, aun desde el punto de vista metodológico, consiste en haber enraizado y fundado la religión en la religación. Sólo después hemos podido mostrar que la religión como institución tiene un cuerpo social y una estructura propia. En ella el hombre vive su entrega entera a la divinidad en la que cree. Esta divinidad constituye precisamente el fundamento que hace verdadera una religión. La verdad religiosa es la verdad de una entrega, de una fe. El sentido de la verdad religiosa se manifiesta en una vía religiosa concreta. La fe es opción libre de todo el hombre por una religión determinada que le da acceso a la divinidad en la que cree.

Ahora bien, la existencia de un Dios único, personal y transcendente es el fundamento de la interpretación de la viabilidad de las diversas religiones. En la entrega entera a esa realidad única, personal y transcendente de Dios, el hombre accede a Dios. La vía religiosa de la transcendencia y el monoteísmo permite al hombre, mediante su entrega entera, encontrarse con Dios. Y la vía religiosa del monoteísmo judío es la que nos lleva a Jesucristo.

Por tanto, existe además una dimensión religiosa de la fe en el contexto más amplio del problema teologal del hombre. Tal es, a nuestro juicio, el segundo componente estructural de la concepción zubiriana de la fe.

Habiendo ceñido hasta aquí el aspecto humano y religioso de la fe, consideramos en la tercera parte del trabajo el sentido esencial y singular del acceso del hombre a Dios por la fe en Jesucristo.

Al revelarnos Cristo a Dios como Padre, nos brindó la posibilidad de ser hijos de Dios. Esta filiación es la entrega del hombre al Dios Padre a quien acata, implora y de quien recibe fortaleza para poder ser. Pero, además de revelador, Cristo es, en sí mismo, el acceso a Dios. El hombre, en efecto, llega a Dios por su libre adhesión a Jesucristo. Así, en cuanto hijo de Dios, queda incorporado a Dios por su incorporación a Jesucristo, el Hijo de Dios. Cristo es también el fundador del cristianismo; por ello éste es la vía verdadera de acceso a Dios.

Partiendo de la credibilidad como la interpreta Zubiri en 1 Co 1,22-24 de san Pablo, puede además decirse que en Cristo crucificado encuentra el ser humano una nueva idea de signo y sabiduría a menudo buscada en otras partes. El encuentro con Jesucristo se da precisamente en la entrega y adhesión libre del hombre a Cristo crucificado.

En el acceso del hombre a Dios por la fe en Jesucristo es inevitable cargar con su Cruz; ésta es inherente a la fe cristiana. Sin asumir y llevar la cruz de Cristo, no hay fe cristiana. Dios mismo expresó su amor extremo al hombre en la crucifixión de su Hijo. A Cristo crucificado debe por tanto el hombre adherirse con su entrega firme y libre en la fe.

He ahí la dimensión cristiana de la fe. Al considerar la fe desde la perspectiva paulina de Cristo crucificado, Zubiri pone de relieve el punto esencial de la fe cristiana. A nuestro entender, tal es el tercer componente estructural de la concepción zubiriana de la fe en el contexto más amplio del problema teologal del hombre.

En resumen, la concepción zubiriana de la fe está conformada por la visión de ésta como entrega radical del hombre a la realidad de Dios; por la entrega entera del hombre al Dios único, personal y transcendente en un cuerpo religioso concreto; y por la fe cristiana que es, sobre todo, adhesión a Jesucristo crucificado.

Todo lo hasta aquí expuesto nos lleva a afirmar con decisión que la fe como fenómeno humano, su dimensión religiosa y su dimensión cristiana, constituyen tres modos, íntimamente vinculados entre sí, de concebir la fe desde la perspectiva de Zubiri. Ciertamente, son tres aspectos distintos, cada uno de los cuales desempeña un papel esencial y ha merecido una atención particular en nuestro estudio. Con ello hemos mostrado a la vez que la dimensión humana, religiosa y cristiana de la fe, se hallan intrínsecamente ligadas como partes o elementos fundamentales del problema teologal del hombre.

En efecto, y a nuestro modo de ver, cada uno de esos aspectos es un componente estructural de esta concepción unitaria de la fe. Unitaria porque unitario es el problema teologal del hombre. En este sentido podemos hablar de tres dimensiones de la fe que, siendo distintas y teniendo cada una sus rasgos específicos, deben considerarse unitariamente en el contexto más amplio del problema teologal del hombre según Zubiri[3].

Consideramos un mérito original de Zubiri su visión unitaria y global de la fe desde el ángulo del problema teologal del hombre. La novedad consiste en que la fe así expuesta no aparece como elemento aislado, o vacío, sino como principio configurador del ser del hombre en sus di-

---

[3] Cf. A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica*, 3. Una valoración positiva y unitaria del problema teologal del hombre, precisamente con motivo de la publicación del tercero y último volumen dedicado al cristianismo, puede verse en D. GRACIA, «El problema teologal», 1-15.

mensiones humana, religiosa y cristiana. Es éste un aspecto fundamental de conformación y realización del hombre. A nuestro modo de ver, esa visión global de la fe puede contribuir significativamente a dar cuerpo y sentido a la fe no sólo del creyente cristiano, sino de todo hombre de buena voluntad que busque el sentido de su vida donde realmente debe buscarlo: en su libre entrega a Dios.

En definitiva, podemos decir que la entrega *radical*, la entrega *entera* y la entrega por la fe en Jesucristo, forman una unidad estructural en el amplio contexto del problema teologal del hombre. En esta unidad estructural se revela plenamente, así nos lo parece, la concepción zubiriana de la fe.

Desde luego, esta concepción no resuelve la totalidad de los problemas planteados por la fe; sin embargo, su vigor y originalidad son evidentes para el hombre de hoy afanoso por descubrir el sentido último de su vida. Es también de gran interés para la filosofía y teología actuales. Nos parece fundamental el enfoque de la inteligencia humana como inteligencia sentiente abierta a la realidad de Dios. En virtud de esta apertura, el hombre queda libre para entregarse por la fe a la realidad de Dios de modo humano, religioso o cristiano.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Siglas de las obras de Zubiri

EML	«En memoria del P. Lagrange, O.P., doctor de la tradición bíblica», en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, (1932-1944)*, Madrid 2002, 285-290.
CDT	«El concepto descriptivo del tiempo», *Realitas* II (1976) 7-47.
CLF	*Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1999[7re].
DE	(«Dos etapas») «Prólogo a la traducción inglesa», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11], 9-17.
DHSH	«La dimensión histórica del ser humano», *Realitas* I (1974) 11-69.
EDR	*Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989.
EPD	«En torno al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11], 417-454.
ETM	*Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid 1996.
HD	*El hombre y Dios*, Madrid 1998[6].
HRP	«El hombre, realidad personal», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá 1982, 55-77.
HRI	*El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid 2005.
HV	*El hombre y la verdad*, Madrid 1999.
IL	*Inteligencia y logos*, Madrid 1983.
IPD	«Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11], 393-416.
IRA	*Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
IRE	*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1991[4].
NHD	*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11].
NIH	«Notas sobre la inteligencia humana», en *Sobre la realidad*, Madrid 2001, 243-249.
NFR	«Nota sobre la filosofía de la religión», en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002, 271-284.

OH	«El origen del hombre», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá 1982, 27-54.
PE	*Primeros escritos* (1921-1926), Madrid 1999.
PFHR	*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1994[2re].
PFMO	*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994.
PH	«El problema del hombre», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá 1982, 79-86.
PJM	«Prólogo», en J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Madrid 2003[6re], XXIII-XXXII.
PTH	«El problema teologal del hombre», en *El hombre y Dios*, Madrid 1998[6], 367-383.
PTHC	*El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999[1re].
RR	«Respectividad de lo real», en *Realitas* III-IV (1979) 13-43.
RTE	«Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», *EE* 56 (1981), 41-59.
SE	*Sobre la esencia*, Madrid 1985[5].
SEAF	*Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá 1982.
SH	*Sobre el hombre*, Madrid 1998[1re].
SPF	*Sobre el problema de la filosofía*, Madrid 1996.
SPFOE	*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002.
SSDD	«El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11], 455-542.
SSV	*Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1993[1re].
SVI	«Sentido de la vida intelectual: Discurso del Premio "Ramón Cajal" a la investigación científica 1982)», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 7-10.

2. **Abreviaturas**

a.C	Antes de Cristo
Asclepio	*Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*
AT	Antiguo Testamento
BICP	*Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*
BJ	Biblia de Jerusalén (Nueva edición revisada y aumentada)
Cap.	Capítulo
Cf., cf.	Confrontar

CivCatt	*La Civiltà Católica*
CFLA	*Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*
CG	*Cultura de Guatemala*
ChFEC	*Chroniques du Foyer des Étudiants Catholiques*
1 Co	Primera epístola a los Corintios
Col	Colosenses
Dn	Daniel
DV	*Dei Verbum*. Constitución dogmática del Concilio Vaticano II sobre la divina revelación
Dt	Deuteronomio
DTF	*Diccionario de Teología Fundamental*, ed. R. Latourelle – R. Fisichella – S. Pié-Ninot, Madrid 1992.
Ed.	Editor
ECA	*Estudios Centroamericanos*
EE	*Estudios Eclesiásticos*
etc.	Etcétera
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Fs.	*Festschrift* (estudios en honor de)
Ga	Epístola a los Gálatas
GLNT	G. Kittel – G. Friedrich, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965ss
Gn	Génesis
Gr.	*Gregorianum*
GS	*Gaudium et spes*, Constitución pastoral del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual
Hb	Epístola a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
IAL	*Índice de Artes y Letras*
Ibid.	*Ibidem*, la última obra anterior citada en la misma nota
Id.	*Idem*, el último autor anterior citado en la misma nota
Is	Isaías
Jn	Evangelio según San Juan
1 Jn	Primera Epístola de San Juan
Jb	Job
Jr	Jeremías
Jos	Josué
LG	*Lumen Gentium*, Constitución dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia
Lc	Evangelio según San Lucas

2 M	Libro segundo de los Macabeos
Mc	Evangelio según San Marcos
Mt	Evangelio según San Mateo
MySal	*Mysterium Salutis* II/1 Brescia 1977[4]
NA	*Nostra aetate*, Declaración del Concilio Vaticano II sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas
NDTB	*Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ed. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Madrid 1990.
1 Pe	Primiera epistola de Pedro
1 Re	Libro primero de los Reyes
RFH	*Revista de Filosofía y Humanidades*
RLT	*Revista Latinoamericana de Teología*
ROc	*Revista de Occidente*
Rm	Epístola a los Romanos
Sal	Salmos
Sic	Escrito así
Ss	Siguientes
Tt	Epístola a Tito
TD	Tesis doctoral
TG.Teol	Tesi Gregoriana, Serie Teologia
Za	Zacarías

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Zubiri[1]

– «Sobre el problema de la filosofía», *ROc* 115 (1933) 51-80 y 118 (1933) 83-117. Reimpreso parcialmente en *CFLA* 3 (1980) 19-22. Reimpreso totalmente por la *Fundación Xavier Zubiri* 3 (1996) 3-84. También reimpreso íntegramente en SPFOE 17-124.

– «En torno al problema de Dios», *ROc* 149 (1935) 129-159. Reimpreso con algunas modificaciones en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, 423-467, 1999[11], 417-454. También reimpreso tal como aparece en *ROc* 149 (1935), en SPFOE 215-241.

– «Note sur la Philosophie de la Religion», *BICP* 10 (1937) 334-341. Reimpreso con igual título pero en «Apéndice» en SPFOE 317-330. Editado póstumamente a partir del original manuscrito en español, «Nota sobre la filosofía de la religión» en SPFOE 271-284.

– «À la mémoire du P. Lagrange O.P., docteur de la tradition biblique», *ChFEC* 9 (1938) 3-7. Reimpreso con igual título pero en «Apéndice» en SPFOE 331-336. Editado póstumamente a partir del original manuscrito en español: «En memoria del P. Lagrange, O.P., doctor de la tradición bíblica» en SPFOE 285-290.

– «Prólogo», en J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Madrid 1941, 2003[6re], XXIII-XXXII. Reimpreso parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*,

[1] Nos limitamos a las obras de nuestro autor aquí citadas. Un repertorio más completo de la bibliografía de Zubiri y sobre él puede verse en C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, 267-284; R. LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*; H. WIDMER, «Bibliografía zubiriana», 545-572. Para la bibliografía puesta al día puede consultarse la página web: www.zubiri.org y www.zubiri.net.

Madrid 1944, 139-152, 1999[11], 141-151. Reimpreso íntegramente en SPFOE 301-314.

– «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, 491-565, 1999[1], 455-543.

– *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, 1999[11].

– «El problema del hombre», *IAL* 120 (1959) 3-4. Reimpreso en SEAF 79-86.

– *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 1985[5].

– *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1963, 1999[7re].

– «El hombre, realidad personal», *ROc* 1 (1963) 5-29. Reimpreso en SEAF 55-77.

– «Introducción al problema de Dios», (1963), en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999[11], 393-416.

– «El origen del hombre», *ROc*, 2ª época, 17 (1964) 146-173. Reimpreso en SEAF 27-54.

– «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio* 18 (1967) 341-353. Reimpreso en SEAF 101-115. Reimpreso con igual título pero en «Apéndice» en SR 243-259.

– «La dimensión histórica del ser humano», *Realitas* I (1974) 11-69. Reimpreso en SEAF 1982, 117-174.

– «El problema teologal del hombre», publicado en A. VARGAS-MACHUCHA, ed., *Teología y mundo contemporáneo*, Fs. K. Rahner, Madrid 1975, 55-64. Reimpreso en SEAF 175-187. Reimpreso, «A modo de conclusión» en HD 367-383. Reimpreso en M. FRAIJÓ, ed. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 2001[2], 504-512.

– «El concepto descriptivo del tiempo», *Realitas* II (1976) 7-47. Reproducido en ETM 215-259.

– «Respectividad de lo real», *Realitas* III-IV (1979) 13-43.

– *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980, 1991[4].

– «Un prólogo inédito de Zubiri (Prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*)», *Diario Ya* (16-12-1980) 33. Reimpreso con el título «Dos etapas», *ROc* 32 (1984) 43-50. Reimpreso además como «Prólogo a la traducción inglesa», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid

1999[11], 9-17. Reimpreso parcialmente en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 3-6.

– «Prólogo a la tercera edición», en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1999[7re], i-iv.

– «Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctor *honoris causa* en Teología por la Universidad de Deusto», *EE* 56 (1981) 39-40.

– «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», *EE*, 56 (1981) 41-59. Reimpreso con igual título pero en «Apéndice», en PTHC 397-421.

– «Sentido de la vida intelectual: Discurso del Premio "Ramón y Cajal" a la investigación científica (1982)», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 7-10.

– *Inteligencia y logos*, Madrid 1982.

– *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. G. Marquínez Argote, Bogotá, 1982.

– *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.

– *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 1998[6].

– *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 1998[1re].

– *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989.

– *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992, 1993[1re].

– *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 1994[2re].

– *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994.

– *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid 1996.

– *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid 1996.

– *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1997, 1999[1re].

– *El hombre y la verdad*, Madrid 1999.

– *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid 1999.

– *Sobre la realidad*, Madrid 2001.

– *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), Madrid 2002.

– *Inteligencia sentiente*, edición abreviada por F. González de Posada, Madrid 2004.

– *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid 2005.

2. Obras sobre Zubiri

ÁLVAREZ GÓMEZ, A. – MARTÍNEZ CASTRO, R., ed., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela 1996.

AVILÉS TRAVILA, S., «"Deidad" como camino natural hacia Dios en Zubiri», en *II Congreso Internacional de Filosofía «Xavier Zubiri». Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, San Salvador 2005, 45.

BABOLIN, A., «La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri», *Realitas*, III-IV (1979) 229-235.

BAÑÓN PINAR, J., *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca 1999.

BARROSO FERNÁNDEZ, O., *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada 2002.

CABRIA ORTEGA, J.L., *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, TG.Teol 30, Roma 1997.

———, «La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri», en J.L. CABRIA ORTEGA – J. SÁNCHEZ-GEY, ed., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, 123-173.

———, «Futuro de la obra teológica de Zubiri», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 717-733.

CALDERÓN CALDERÓN, J., *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, TD, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2002. Publicada con igual título, Roma 2002.

DEL CAMPO, A., «El hombre y el animal», *Realitas* III-IV (1979) 239-279.

———, «Sobre la realidad creada», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 735-742.

CASTILLA Y CORTÁZAR, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, TD, Universidad Complutense, Madrid 1994. Publicada con igual título, Madrid 1996.

CASTILLO MEJÍA, J.M., *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, TD, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996. Publicada con igual título Roma 1997.

CASTRO, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga 1992.

CASTRO CAVERO, J.M., *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, TD, Universidad Pontificia de Salamanca, publicado un extracto 2001. Posteriormente publicada en forma completa con el mismo título, Zamora 2004.

CEREZO GALÁN, P., «El hombre, animal de realidades», en A. ÁLVAREZ GÓMEZ – R. MARTÍNEZ CASTRO, ed., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela 1996, 53-71.

CESCON, E., *O problema de Deus* e *a questão da religião em alguns escritos de Xavier Zubiri* (1898 – 1983), TD, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2003.

———, «Uma introdução ao pensamiento filosófico-teológico de Xavier Zubiri (1898-1983)», *Síntesis* 31 (2004) 239-282.

CONILL, J., «Ortega y Zubiri», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 483-497.

II CONGREGO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA «XAVIER ZUBIRI», *Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, San Salvador 2005, 1-61.

COROMINAS, J., *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao 2000.

———, «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana», *Revista Catalana de Teología* XXVII/1 (2000), 67-105. Reproducido en la página web: www.geocities.com/praxeologia/religion.html 1-47.

———, «Zubiri en el período de la guerra civil», en D. GRACIA GUILLÉN, ed., *Desde Zubiri*, Granada 2004, 1-14.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Madrid 1970, 379-420.

ELLACURÍA, I., «La religación, actitud radical del hombre (Apuntes para un estudio de la antropología de Zubiri)», *Asclepio* 16 (1964 o 1966) 97-155. Reproducido en I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos* I, ed. A. Estela Sánchez, San Salvador 2000, 39-105.

———, «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri», inédito de 1965, publicado póstumamente en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos* II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 149-175.

———, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», *EDeusto* 14 (1966) 245-285; 523-547. Reproducido en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos* II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 199-284.

———, «Existencialismo ateo», en *Dios-Ateísmo. Tercera semana de teología. Universidad de Deusto*, Bilbao 1968, 191-212.

———, «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Madrid 1970, 459-523. Reproducido en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos*, II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 365-444.

———, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», *Realitas* (1974) I, 71-138. Reproducido en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos* II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 445-513.

———, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», *CSF* 2 (1975) 157-184. Reproducido de modo más completo en *Realitas* II (1976) 49-137. Reproducido también en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos* II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999, 555-664.

———, «Biología e inteligencia», *Realitas* III-IV (1979) 281-335.

———, «Presentación», en HD i-x.

———, «Presentación», en SH ix-xxiii.

———, «Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica», *RLT* 8 (1986) 113-131. Reproducido en I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos* I, ed. A. Estela Sánchez, San Salvador 2000, 107-137.

———, «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», *ECA*, 477 (1988) 633-650.

———, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991.

ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos* II, ed. C. Molina Velásquez, San Salvador 1999.

———, *Escritos teológicos* I, ed. A. Estela Sánchez, San Salvador 2000.

FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos modernos. Selección de textos*, Madrid 1970, 496-509.

FERNÁNDEZ FONT, F., «Introducción a la antropología de Zubiri», *RFH* 13 (2004) 27-40.

———, «Algunos rasgos de la antropología de Zubiri», *RFH* 13 (2004) 41-57.

FERRARI, M.R., «De un dios logificado al Dios sentido de la vida. Aproximaciones para una renovado diálogo entre increencia y fe desde Xavier Zubiri», en *II Congreso Internacional de Filosofía «Xavier Zubiri». Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, San Salvador 2005, 44.

FERRAZ FAYÓS, A., «Presentación», en ETM I-VII.

FERRER ARELLANO, J., *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.

GARCÍA-BARÓ, M., «La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri», en D. GRACIA GUILLÉN, ed., *Desde Zubiri*, Granada 2004, 73-102.

GÓMEZ CAFFARENA, J., «"Ser" como interpretación de realidad», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Madrid 1970, 691-711.

GÓMEZ CAMBRÉS, G., «Prólogo», en C. CASTRO, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga 1992, 9-47.

GÓMEZ NOGALES, S., «Problemas metafísicos de la personalidad», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Madrid 1970, 713-729.

GONZÁLEZ, A., «Presentación», en PFHR i-v.

———, «Presentación», en PTHC 9-13.

———, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1993.

———, «El problema de la teología en Zubiri», *CG* 1 (1996) 99-121.

———, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid 1997.

GONZÁLEZ, A., «Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri», *Realidad* 63 (1998) 293-306. Reproducido en forma más completa y revisada como «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión» en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 265-282.

———, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander 1999.

———, «Xavier Zubiri: vida y obra», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 37-43.

GONZÁLEZ-CAMINERO, N., «Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica», *Gr.* 50 (1969) 263-280.

GONZÁLEZ DE POSADA, F., «Introducción», en *Inteligencia sentiente* (Edición abreviada por F. González de Posada), Madrid 2004, 17-82.

———, «La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri», en D. GRACIA GUILLÉN, ed., *Desde Zubiri*, Granada 2004, 35-55.

GRACIA GUILLÉN, D., «La historia como problema metafísico», *Realitas* III-IV (1979) 79-149.

———, «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», *EE* 56 (1981) 61-78.

———, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986.

———, «Nota preliminar», en NHD i-iv.

———, «Presentación», en EDR iii-vi.

———, «Xavier Zubiri (1898-1983)», en E. CORETH – W.M. NEILD – G. PFLIGERSDORFFER, ed., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, III. *Corrientes modernas en el siglo XX*, Madrid 1997, 600-612.

———, «Presentación», en SSV 9-13.

———, «Zubiri, Xavier», *DTF*, 1617-1622.

———, «Prólogo», en A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca 1993, 15-21.

GRACIA GUILLÉN, D., «El problema teologal», en la página web: www.zubiri.net/ foro/ NonCGI/Forum2/ HTML/000001.html, 2000, 1-15.

———, «Religación y religión en Zubiri», en M. FRAIJÓ, ed., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 2001², 491-503.

———, «Xavier Zubiri, veinte años después», Madrid 2003, en http://www. zubiri.net/ gracia. html., 1-2.

———, *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, ed. José Lázaro, Madrid 2004.

———, «Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri», en *II congreso Internacional de Filosofía «Xavier Zubiri». Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, San Salvador 2005, 8.

GRACIA GUILLÉN, D., ed., *Desde Zubiri*, Granada 2004.

Homenaje a Xavier Zubiri, I-II, Madrid 1970.

LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo 1999.

LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Madrid 1993.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid 1970, 196-272.

———, «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, Madrid 1970, 215-248.

———, «La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro», *Realitas* I, (1974) 457-476.

LUENGO RUBALCABA, J., *Zubiri y Kant*, Bilbao 1998.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G., «Nota introductoria», SEAF 11-23

———, «Presentación», en SPFOE I-XV.

MARTÍNEZ, J.A., «Presentación», en SR I-IV.

MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri*, TD, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1976 (Extracto de la tesis). Publicada posteriormente con el título *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981.

MAZÓN CENDÁN, M., *Enfrentamiento y actualidad. La Inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Madrid 1999.

———, «La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri», *Realidad* 76 (2000) 467-501. Reproducido en www.uca.edu.sv/ facultad/ chn/c1170/unidad-iyr.html, San Salvador 2000, 1-30.

MILLÁS, J.M., «Zubiri y la Eucaristía», *Gr.* 81 (2000) 249-285.

———, «Zubiri y los sacramento», *Gr.* 82 (2001) 299-323.

———, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Roma – Madrid 2004.

———, «La verdad de la fe cristiana. Consideraciones a partir de un proyecto filosófico actual», inédito 1-18.

MONSERRAT, J., *Existencia, Mundanidad, Cristianismo. Introducción filosófica antropológica a la Teología Fundamental*, Madrid 1974, 267-273.

———, «El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia», *Realitas* II (1976), 139-202.

———, «La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004, 501-514.

NICOLÁS, J.A., «Presentación», en HV I-IX.

NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O., ed., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada 2004.

OCCHETTA, F., «Recensioni» a J.M. MILLÁS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Roma – Madrid 2004, *CivCatt* 156/II (2005), 100-102.

ORTEGA MARTÍNEZ, F.J., *La teología de X. Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, TD, Universidad de Sevilla, Sevilla 1995. Publicada con igual título, Huelva 2000.

PIKAZA, X., «Prólogo», en J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*, Zamora 2004, 11-22.

PINTOR-RAMOS, A., «Zubiri y la fenomenología», *Realitas* III-IV (1979) 389-565.

PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1996[3].

———, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca 1993.

———, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994.

———, «Presentación», en PFMO i-v.

———, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Madrid 1995.

———, «Prólogo», en J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, 15-18.

———, *Zubiri (1898-1983)*, Madrid 1996.

———, «Presentación», en PE VII-XVIII.

———, *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid 2002, 370-374.

RIAZA, M., «El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, II, Madrid 1970, 559-584.

———, «Sobre la experiencia en Zubiri», *Realitas* II (1976) 245-311.

RIVERA, J.E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile 2000.

SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995.

SALAMANCA SERRANO, A., *Fundamento de los derechos humanos*, Madrid 2003.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., «Sobre el hombre de Xavier Zubiri», en J. DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca 1994 139-158.

SAMOUR, H., *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada 2003.

SAVIGNANO, A., *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del novecento*, Napoli 1989.

———, «La dimensione teologale dell'uomo», en ZUBIRI, X., *L'uomo e Dio*, Genova – Milano, 2003, VII-XXXVI. (Edición italiana a cargo de A. Savignano).

TIRADO SAN JUAN, V.M., *Intencionalidad, actualidad y esencia*: Husserl y Zubiri, Salamanca 2002.

TORRES QUEIRUGA, A., «Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri», *EE* 64 (1989) 141-171. Reproducido en *Fides quae per caritatem operatur*, Fs. J. Alfaro, Bilbao 1989, 141-171.

———, «El hombre como experiencia de Dios en Zubiri», en A. ÁLVAREZ GÓMEZ – R. MARTÍNEZ CASTRO, ed., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela 1996 167-185. Después apareció con el título «Xabier (sic) Zubiri: el hombre como experiencia de Dios», en ID., *El problema de Dios en la modernidad*, Navarra 1998, 201-232.

VALDÉS, R., «La trinidad en Zubiri», en *II Congrego de Filosofía «Xavier Zubiri». Resúmenes de ponencias y comunicaciones*, San Salvador 2005, 48.

VILÁ PLADEVALL, M., *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la transcendencia*, Valencia 1998.

WESSELL, L.P., Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca 1992.

WIDMER, H., «Bibliografía zubiriana», *Realitas* II (1976) 545-572.

3. Otras obras

ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. I. *De los comienzos hasta el final de la monarquía*. II. *Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Madrid 1999.

ALFARO, J., «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», en *Concilium* 21 (1967), 56-69.

———, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969.

———, *Cristología y antropología*, Madrid 1973.

———, *Esistenza cristiana. Temi Biblici. Sviluppo teologico-storico. Magistero*, Roma 1975, 1996[3re].

———, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1994.

———, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1989.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994.

ALLEN, D., *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid 1985.

ANTÓN, A., «La comunidad creyente portadora de la Revelación (DV 10)», en L. ALONSO SCHÖKEL – A.M.ª ARTOLA, ed., *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la «Dei Verbum»*, Bilbao 1991, 285-330.

ASURMENDI, J., «Desde los orígenes hasta Alejandro Magno», en *Introducción al estudio de la Biblia*. I. *La Biblia en su entorno*, Navarra 1996, 129-240.

BALTHASAR, H.U. VON, «L'acceso alla realtà di Dio», en *MySal* II/1, Brescia 1977[4], 19-59.

———, «Fides Christi», en *Ensayos teológicos*. II. *Sponsa Verbi*, Madrid 2001[2], 47-79.

———, «Martirio y misión» [1979], en ID., *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985.

———, *Gloria. Una estética teológica*. I. *La percepción de la forma*, Madrid 1985.

———, *Gloria. Una estética teológica*. VI. *Antiguo Testamento*, Madrid 1988.

———, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1995[4].

BARBAGLIO, G., *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione. Versione. Commento*, Bologna 1996.

BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004[2].

BERTRAM, G., «μωρός», *GLNT* VII, 723-766.

Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998 (Nueva edición revisada y aumentada).

BOSSETTI, E., «Apología», *DTF*, 118-121.

BROWN, R.E., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001.

BUBER, M., *Dos modos de fe*, Madrid 1996[2].

CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999.

CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Santander 1995.

CHARRON, A., «Causas de la indiferencia religiosa e intentos de solución», *DTF*, 710-720.

CIMOSA, M., «Mesianismo», *NDTB*, 1170-1187.

CITRINI, T., «El principio "cristo centrismo" y su operatividad en la teología fundamental», en R. LATOURELLE. – G. O'COLLINS, ed., *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 246-271.

COLOMBO, G., «Grazia e libertà nell'atto di fede», in R. FISICHELLA, ed., *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 39-57.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Città del Vaticano 1997.

CONGAR, Y.M.J., *La tradición y las tradiciones. Ensayo histórico* I. *Ensayo teológico* II, San Sebastián 1964.

CONROY, CH., «Profetas», *DTF*, 1081-1086.

DELLING, G., «καιρός», *GLNT* IV, 1363-1390.

DHAVAMONY, M., «Religión: definición», *DTF*, 1128-1139.

———, *Teologia* delle *religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, Milano 1997.

———, *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Città del Vaticano, 2001.

DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997.

DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1991[2].

———, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 2000[3].

———, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1993.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1999.

———, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1999[13re].

———, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. I. *De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. II. *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. III. *De Mahoma a la era de las reformas*, Barcelona 1999.

ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 2000[3].

FISICHELLA, R., ed., *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993.

FISICHELLA, R., «Martirio», *DTF*, 858-871.

———, «Credibilidad», *DTF*, 205-225.

———, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997.

———, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*, Milano 2000.

FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1999[8].

FUSS, M., «Budismo», *DTF*, 159-164.

GEISELMANN, J.R., «Tradición», en H. FRÍES, ed., *Conceptos Fundamentales de la Teología* II, Madrid 1979[2], 811-821.

GNILKA, J., «Escándalo», en H. FRIES, ed., *Conceptos Fundamentales de la Teología* I, Madrid 1973[2], 423-427.

———, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1995[2].

———, *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*, Barcelona 2005.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Madrid 1983[2].

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2001[3].

———, *Cristología*, Madrid 2001.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *El creciente fértil y la Biblia*, Navarra 1991.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander 1984[9].

———, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987[2].

———, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, Salamanca 1995[8].

GONZÁLEZ MONTES, A., *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994.

GONZÁLEZ NORIEGA, S., «Introducción», en E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1993, 9-24.

GROTH, B., «Agnosticismo», *DTF*, 41-43.

GRUNDMANN, W., «δύναμις», *GLNT* II, 1473-1555.

GUERRA GÓMEZ, M., *Historia de las religiones*, Madrid 1999, 2002[2re].

GUILLET, J., «El acceso a la persona de Jesús», en R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, ed., *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 300-321.

HENGEL, M., *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.

———, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, Brescia 1990.

ILLANES MAESTRE, J.L., «Cristo, centro y eje de la Teología Fundamental», en C. IZQUIERDO, ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 335-369.

IZQUIERDO URBINA, C., *Teología Fundamental*, Pamplona 1998.

IZQUIERDO URBINA, C., ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999.

JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*. I. *La predicación de Jesús*, Salamanca 2001[7].

JIMÉNEZ ORTIZ, A., «Encuentro», *DTF*, 376-379.

JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Ciudad del Vaticano 1999.

KASPER, W., *Introducción a la fe*, Salamanca 1989[3].

———, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2002[11].

LADARIA, L.F., «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1990[2], 705-714).

———, *Introducción a la antropología teológica*, Navarra 1993.

———, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1997.

———, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 2000[1re].

LAGO ALBA, L., «La credibilidad de la revelación», en C. IZQUIERDO URBINA, ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 407-441.

LATOURELLE, R., *Teología de la revelación*, Salamanca 1995[9].

LATOURELLE, R., «Revelación», *DTF*, 1232-1289.

———, *Milagros de Jesús y teología de los milagros*, Salamanca 1997².

LATOURELLE, R., ed., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1990².

LATOURELLE R. – O'COLLINS G., ed., *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982.

LOHFINK, N., *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1990³.

LUBOMIRSKI, M., *Vita nuova nella fede, speranza, carità*, Assisi 2000.

MAGNANI, G., *Religione e religioni*. I. *Dalla monolatria al monoteismo profetico*. II. *Il monoteismo*, Roma 2001.

MARANGON, A., «Dios», *NDTB*, 441-463.

MARCONCINI, B., «Fe», *NDTB*, 653-671.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1993⁵.

———, «Indiferencia religiosa», *DTF*, 707-710.

———, «Presentación a la tercera edición», en M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 2000³, 22-54.

ODASSO, G., *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998, 2002[1re].

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1991².

POTTMEYER, H.J., «Tradición», *DTF*, 1560-1568.

PIÉ-NINOT, S., «Palabra de Dios», *DTF*, 1044-1046.

———, *La teología fundamental. «Darrazón de la esperanza»* (1Pe 3,15), Salamanca 2001⁴.

PIKAZA, X., *El fenómeno religioso. Curso fundamental de Religión*, Madrid 1999.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*. I. *Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 2000⁸. II. *Teología de las traiciones proféticas de Israel*, Salamanca 2000⁷.

RAHNER, K., «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos Teológicos* V, Madrid 1964, 2003[2], 127-146.

———, «Filosofía y Teología», en *Escritos de Teología* VI. *Escritos del tiempo conciliar*, Madrid 1969, 89-100.

———, «Observaciones sobre la situación de la fe hoy», en R. LATOURELLE –G. O'COLLINS, ed., *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 393-416.

———, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998[5].

RAVASI, G., «Éxodo», *NDTB*, 632-645.

———, *Il libro dei salmi* III (*101-150*). *Commento e attualizzazione*, Bologna 2002[9].

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, I-II, Madrid 1984[20].

ROSSANO, P., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Milano 1993.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El don* de *Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991[2].

———, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995.

DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Dios, horizonte del hombre*, Madrid 1998[2].

SÁNCHEZ BOSCH, *Introducción al estudio de la Biblia* VII. *Escritos paulinos*, Navarra 1998.

SAVOCA, G., «Profecía», *NDTB*, 1520-1538.

SCHLIER, H., «κεφαλή», *GLNT* V, 363-390.

DE SIMONE, G., «Esperienza religiosa e filosofia della religione», in G. Lorizio, ed., *Teologia Fondamentale* III. *Contesti*, Roma 2005, 7-52.

DE SIVATTE, R., *Dios camina con los pobres*, San Salvador 1997.

SOGGIN, J.A., *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Bilbao 1997.

STÄHLIN, G., «σκάνδαλον», *GLNT* XII, 1979 373-426.

STEFANI, P., «Moisés», *NDTB*, 1256-1264.

STRATHMANN, H., «μαρτύριον», *GLNT* VI, 1970, 1269-1392.

TILLIETTE, X., «Es posible una cristología filosófica», en R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, ed., *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 199-221.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I/1, Madrid 2001[4].

TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.

———, *El problema de Dios en la modernidad*, Navarra 1998.

———, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Navarra 2000[2].

TUÑÍ, J-O., «Las cartas de Juan», en J-O. TUÑÍ – X. ALEGRE, ed., *Introducción al estudio de la Biblia* VIII. *Escritos joánicos y cartas católicas*, Navarra 1995, 175-212.

VANHOYE, A., «Hebreos (Carta a los)», *NDTB*, 715-723.

VANNI, U., «Corintios, I», *NDTB*, 318-328.

———, «Romanos, Carta a los», *NDTB*, 1699-1707.

DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1992[4].

VENTURINI, N., *I filosofi e Dio. Dizionario storico-critico*, Barzago (Lc) 2003.

VERWEYEN, H., *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001[3].

VIRGULIN, S., «Abrahán», *NDTB* 24-31.

VITALI, D., *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Brescia 2001.

WALDENFELS, H., *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994.

WILCKENS, U. – FOHRER, G., «σοφίαν», *GLNT* XII, 695-856.

ÍNDICE DE AUTORES

Agustín: 8, 94-95, 132
Albertz: 253-254, 256-257, 259-260
Alfaro: 7, 10, 301, 330
Allen: 192, 195
Alonso Schökel: 276
Aristóteles: 8, 91, 149, 294
Asurmendi: 256, 259, 261
Avilés Travila: 201
Babolin: 225
Balthasar: 11, 90, 94, 181, 297, 330
Bañón: 19, 27, 76
Barbaglio: 291, 300, 308
Barroso: 8, 19
Benito: 12
Beorlegui: 63
Bertram: 295
Bossetti: 326
Brown: 293
Buber: 297
Cabada Castro: 160
Cabria Ortega: 5, 7, 11-12, 63, 89, 119, 153, 175, 328, 329
Calderón Calderón: 7, 63, 99, 112, 119, 136, 176
Campo: 19, 180
Carreras i Mas: 12
Caspar: 217, 264-265
Castilla y Cortázar: 63
Castillo Mejía: 67-68
Castro: 11-14, 104, 328
Castro Cavero: 130, 187-188, 208-209, 225, 231-233, 241, 279-281, 284, 330
Cerezo Galán: 63, 67-68
Cescon: 93, 328
Charron: 158
Cimosa: 272, 293
Colombo: 318
Congar: 216
Conill: 11
Conroy: 259
Corominas: 11-12, 14, 19, 225
Cruz Hernández: 225, 253, 263-265
Delling: 310
Dhavamony: 205, 208
Dulles: 10, 318, 330
Duns Escoto: 92-93, 98
Dupuis: 230, 284
Durkheim: 187-189, 190, 210, 212
Eliade: 187, 192-195, 218, 228, 254, 256, 259, 264
Ellacuría: 5, 7, 9, 12, 19, 47, 52-53, 63-66, 71-74, 76, 78-79, 89, 98, 119, 135-136, 139, 147, 160, 183, 245, 314, 325, 327, 329, 330, 331
Fernández: 47
Fernández Font: 63-64
Ferrari: 152
Ferraz Fayós: 54
Ferrer: 187, 226-227, 229, 253
Fisichella: 10, 259
Fohrer: 291
Fuss: 228
García-Baró: 12
Geiselmann: 216
Gnilka: 264, 292-293, 297

Gómez Caffarena: 53, 68, 81
Gómez Cambres: 7
Gómez Nogales: 69, 297
González: 5, 9-11, 37, 47, 81, 113, 115, 187, 194, 201, 211, 229, 234-235, 259, 289, 322, 328, 329-330, 337
González de Cardedal: 263, 297
González de Posada: 13, 20, 328
González Echegaray: 254, 256, 258-259, 261
González Faus: 114, 272
González Montes: 118
González Noriega: 188
González-Caminero: 11
Gracia: 8-9, 11-13, 19-20, 25, 47, 53, 56, 68, 76, 80-81, 89, 96, 113, 187, 201, 207, 245, 330, 337
Groth: 156
Grundmann: 286
Guerra Gómez: 228
Hegel: 211
Heidegger: 8, 11-13, 20, 196, 315
Husserl: 11-12
Izquierdo Urbina: 297
Jeremías: 297
Juan Pablo: 11, 320
Kant: 94-95
Kasper: 135, 293, 296-297
Ladaria: 114, 142
Laín Entralgo: 13, 63
Latourelle: 297, 301
Lohfink: 259
López Quintás: 7, 20, 81
Luengo: 94
Magnani: 226-227, 245
Marangon: 256
Marconcini: 255
Marías: 19, 90, 92, 94
Martín Velasco: 158, 188, 192-193, 226-227, 229
Martínez Santamarta: 84, 309
Mazón: 19, 37
Millás: 5, 7, 20, 37, 47, 56, 58, 63, 82, 89, 99, 112, 117, 118-119, 136, 175, 177, 209, 290, 314, 325-326, 328-329
Monserrat: 8, 19, 47, 89, 118, 314
Müller: 227
Nicolás: 8, 56
Occhetta: 314
Ortega Martínez: 5, 7, 63, 89, 99, 112, 119, 131, 151, 314, 331
Ortega y Gasset: 11
Otto: 187, 190, 191-192
Pablo: 16, 222, 236, 243, 270, 274, 282, 286, 290-298, 300, 303, 306, 308, 310, 325, 326, 336
Pié-Ninot: 7, 10-11, 119, 214, 330
Pikaza: 188, 191, 232
Pintor-Ramos: 8, 11-13, 20, 25, 27, 34, 37, 42, 49, 56, 58-60, 89, 175, 328
Platón: 8, 294
Pottmeyer: 216
Rahner: 11, 111, 113, 131, 180, 281, 284, 297, 320, 324, 330-331
Ravasi: 237, 256
Riaza: 12, 82, 175-176
Rivera: 8, 11, 13, 20, 315
Ruiz de la Peña: 131, 156, 160, 162, 330
Sáez: 76, 89, 93, 96, 113, 115-117, 119-120, 122, 128, 175-176, 317
Sahagún Lucas: 90, 94, 99, 115, 160
Salamanca Serrano: 63
Samour: 37, 81
Sánchez Bosch: 291, 306
Sánchez-Gey: 12, 63
Savignano: 11, 89
Savoca: 260
Schleiermacher: 94-95
Schlier: 275
Simone: 205
Sivatte: 261
Soggin: 254, 256, 258-259

Stefani: 256
Tirado San Juan: 20, 31, 33, 37-39, 43, 45, 47, 56
Tomás de Aquino: 90-92, 139
Torres Queiruga: 7, 119, 122, 125, 128, 130, 132, 136, 152, 159, 160, 168, 173, 183, 187, 301, 314, 317, 320, 330-331
Unamuno: 11, 13
Valdés: 329
Vanni: 291, 306
Vaux: 253
Venturini: 89, 92, 94
Verweyen: 90
Vidal i Barraquer: 12
Vilá: 7, 63
Virgulin: 254
Vitali: 297
von Rad: 254-256, 258-259
Wessell: 19, 25
Wilckens: 291
Xiberta: 12
Zaragüeta: 11

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 5

1. El tema y su justificación 5
2. Novedad y originalidad de nuestro estudio 7
3. Metodología 8
4. Límites de nuestro estudio 9
5. El autor y las etapas de su pensamiento 11
6. Itinerario de la investigación 14

PARTE I: FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA FE

CAPÍTULO I: *Inteligencia y realidad* 19

1. Inteligencia sentiente 19
   1.1 La intelección como acto de aprehensión 20
   1.2 La aprehensión sensible: el sentir 21
   1.3 Modos de aprehensión sensible 23
      1.3.1 Aprehensión de estimulidad 23
      1.3.2 Aprehensión de realidad 24
   1.4 Unidad y estructura de la aprehensión de realidad 27
      1.4.1 Unidad de sentir e inteligir en la impresión de realidad 27
      1.4.2 La estructura de la impresión de realidad 29
2. La esencia de la intelección: la actualidad 37
   2.1 El significado de actualidad 37
   2.2 La actualidad como intelección 39
      2.2.1 Momentos de la intelección como actualidad 39
      2.2.2 La actualidad intelectiva como mera actualidad 40
   2.3 La actualidad como impresión 41
   2.4 Unidad formal de la intelección sentiente 42
      2.4.1 Unidad de la actualidad común 43

2.4.2 Estructura de la actualidad común 44
2.4.3 Fundamentalidad de la actualidad común 45
2.4.4 La actualidad común es actualidad transcendental y modal 46
3. La realidad como sustantividad 47
3.1 La realidad 48
3.2 Lo real 49
3.2.1 Lo real es sustantividad 49
3.2.2 Lo real es sustantividad estructural y dimensional 51
3.3 El ser de lo real 53
4. La realidad en la intelección: la verdad real 56
4.1 Qué es la verdad real 56
4.2 Las dimensiones de la verdad real 60
5. Conclusión 61

CAPÍTULO II: *La realidad humana* 63

1. El hombre, realidad humana 64
1.1 Las notas de la realidad humana y sus subsistemas 64
1.1.1 Vida, sentir e inteligencia 64
1.1.2 Los subsistemas de la sustantividad humana 65
1.1.3 La sustantividad humana es animal de realidades 67
1.2 Forma y modo de la realidad humana 69
1.2.1 Forma y modo de realidad 69
1.2.2 El ser de la realidad humana 70
1.2.3 Unidad de ser y realidad humana 72
2. Religación y realidad humana 76
2.1 El hombre y sus acciones 77
2.2 Cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones 77
2.2.1 La fundamentalidad de lo real 78
2.2.2 La realidad fundamento es el poder de lo real 79
2.2.3 La religación y sus características 80
2.2.4 Problematismo de la fundamentalidad 83
3. Conclusión 87

CAPÍTULO III: *La realidad divina* 89

1. El punto de partida 89
1.1 La vía cosmológica 90
1.2 La vía antropológica 94
1.3 La vía de la religación 96

2. Justificación zubiriana de la realidad de Dios 99
2.1 Inteligencia sentiente y carácter cobrado del Yo 99
2.2 Cómo cobra el hombre su ser 100
2.3 El poder de lo real en las cosas 101
2.4 Justificación de la realidad de Dios 103
2.5 Explicitación de la justificación de Dios 106
2.5.1 Dios: *fundante* del poder de real 106
2.5.2 El poder de lo real *fundado* en Dios 107
2.6 La función de Dios en la construcción del Yo 109
3. Algunos caracteres de la realidad de Dios 112
3.1 Caracteres de Dios considerado en sí mismo 112
3.2 Caracteres de Dios respecto de las cosas 115
4. Conclusión 118

CAPÍTULO IV: *El acceso del hombre a Dios por la fe* 119

1. Qué es acceso 119
2. Dios, realidad accesible 120
2.1 Dios es accesible por su presencia personal en las cosas 121
2.2 Dios es accesible por su presencia interpersonal en el hombre 121
2.3 Dios es accesible por su manifestación en noticia y nuda presencia 122
2.4 Dios es accesible por su manifestación verdadera 123
3. El acceso del hombre a Dios por la entrega 125
3.1 El acceso incoado a Dios 125
3.2 El acceso pleno a Dios: entrega 126
3.2.1 Importancia y significado de la entrega 126
3.2.2 Los momentos de la entrega a Dios 127
3.2.3 La unidad del hombre y Dios en la entrega 128
4. La entrega radical del hombre a Dios por la fe 130
4.1 Planteamiento del problema de la fe 130
4.2 En qué consiste la fe como entrega 131
4.3 Los caracteres de la fe 134
5. Unidad y diferencia entre inteligencia y fe 136
5.1 Diferencia y conexión entre inteligencia y fe 136
5.1.1 Dos tesis clásicas sobre la relación inteligencia y fe 137
5.1.2 Distinción y conexión entre inteligencia y fe 138
5.2 Unidad radical actual de inteligencia y fe 142
5.2.1 De las posibilidades a la realidad actual y la voluntad de ser 143
5.2.2 Voluntad de verdad 144
5.2.3 Voluntad de fundamentalidad 147

5.2.4 Unidad de conocimiento y fe en Dios 148
6. Voluntad de verdad y disociación entre inteligencia y fe 152
6.1 Proceso intelectivo, agnosticismo y voluntad de buscar 153
6.2 Despreocupación e indiferencia y voluntad de vivir 157
6.3 Ateísmo y voluntad de ser 160
6.4 Voluntad de ser viviendo en búsqueda 163
7. La concreción de la fe 166
7.1 El significado de la concreción de la fe y sus escollos 166
7.2 El problema de la fe como mía 168
8. Conclusión 169

APÉNDICE I: *El hombre «y» Dios* 173

1. La donación de Dios al hombre 173
2. El hombre como experiencia de Dios 175
3. La unidad de Dios «y» el hombre 179

PARTE II: LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA FE

CAPÍTULO V: *Conceptuación de religión y fe* 187

1. Punto de partida 187
1.1 La religión como institución en Durkheim 188
1.2 La religión como dominio de lo sagrado 189
1.2.1 Lo sagrado en Durkheim: lo «intangible» 189
1.2.2 Lo sagrado en R. Otto: lo «numinoso» 190
1.2.3 La religión como *hierofanía* en M. Eliade 192
1.3 Valoración del análisis fenomenológico de lo sagrado 194
2. La religación: actitud radical del hombre 196
2.1 Qué significa una actitud personal 197
2.1.1 La personeidad 197
2.1.2 La personalidad 197
2.2 La actitud personal radical 199
2.3 La fundamentalidad de lo real y del ser del hombre 200
2.3.1 La fundamentalidad es un fundamento *real* 200
2.3.2 La fundamentalidad es fundamento del ser de la persona 204
2.4 Cómo aparecen las cosas en la religación 206
3. Conceptuación de religión y fe 207
3.1 Religación, fe y religión 207
3.2 La plasmación en sí misma 209
3.2.1 La plasmación como acto personal del hombre 209

3.2.2. Definición de plasmación y su relación con la fe 210
3.3 Qué es concretamente la religión 211
3.3.1 El cuerpo y la estructura de la religión 211
3.3.2 La vida religiosa personal 217
4. Fe y verdad religiosa 218
4.1 La religión verdadera 218
4.2 El significado del pensar religioso 220
4.3 Cuál es la idea religiosa de Dios 221
4.4 La verdad del pensar religioso 221
5. Conclusión 222

CAPÍTULO VI: *Fe en las religiones* 225

1. Vías de acceso a la divinidad y la fe como la verdad de una vía 225
1.1 Vías históricas de acceso a la divinidad 225
1.1.1 La vía de la dispersión 226
1.1.2 La vía de la inmanencia 227
1.1.3 La vía de la transcendencia 229
1.2 La esencia de la diversidad de las religiones 231
1.2.1 Diversidad de religiones y diversidad de ideas de Dios 231
1.2.2 La presencia de Dios en el hombre 231
1.3 Verdad religiosa y fe: la fe es la verdad de una vía 233
1.3.1 La verdad religiosa es el acceso a la divinidad 233
1.3.2 El acontecer de la verdad religiosa 238
2. La historicidad de las religiones y la fe 240
2.1 El devenir histórico de las religiones 241
2.1.1 Cómo nacen las religiones 241
2.1.2 El desarrollo de las religiones 242
2.1.3 Muerte de las religiones 244
2.2 La intrínseca historicidad de la religión y la fe 245
2.2.1 Qué es la historicidad 245
2.2.2 La historicidad de la religión 247
2.3 El fundamento de la historicidad y de la fe 250
2.3.1 La vía del Dios único y el acceso a Él por la entrega 250
2.3.2 Las vías circundantes para acceder a Dios 251
2.3.3 El acceder humanamente a Dios 252
3. Las etapas del monoteísmo y la opción de fe 253
3.1 La entrada del monoteísmo en la historia 253
3.2 Etapas del monoteísmo 254
3.2.1 El Dios de Abraham 254

3.2.2 Moisés y el Dios celoso 256
3.2.3 La crisis del yahvismo y el Dios exclusivo 258
3.2.4 La monarquía y el Dios único 259
3.2.5 De la restauración al Dios creador y de la historia 261
3.2.6 El cristianismo y el Dios de la humanidad 263
3.2.7 Islam 264
4. Conclusión 265

PARTE III: EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS POR JESUCRISTO

CAPÍTULO VII: *Cristo, el cristianismo y las religiones* 269

1. La predicación y la obra de Cristo 269
1.1 El Dios revelado por Cristo 270
1.2 Cristo como revelador de Dios 271
1.2.1 Cómo está Dios en Cristo 272
1.2.2 Cómo se va a Dios por Cristo 273
1.3 El acceso del hombre a Cristo 275
1.3.1 Es un acceso de las personas 275
1.3.2 Es un acceso histórico de la humanidad 277
2. El cristianismo y la historia de las religiones 279
2.1 El Cristianismo como religión verdadera 279
2.2 Las demás religiones en sí mismas 280
2.2.1 La universalidad de las religiones 280
2.2.2 Ninguna religión es *simpliciter* falsa 281
2.3 El cristianismo y las demás religiones 282
2.3.1 La verdad del cristianismo respecto de las demás religiones 282
2.3.2 Las demás religiones respecto del cristianismo 283
2.3.3 La unidad del cristianismo «y» las demás religiones 284
3. Conclusión 288

CAPÍTULO VIII: *Acceso a Dios por la credibilidad en Cristo* 289

1. Punto de partida 289
2. Acceso a Dios por la credibilidad en Cristo 290
2.1 El problema de la credibilidad en judíos y griegos 291
2.2 Por qué Cristo es escándalo para los judíos 292
2.2.1 El escándalo y la historia 292
2.2.2 La historia y la muerte de Cristo como escándalo 293
2.3 Por qué Cristo es locura para los griegos 294
2.3.1 La sabiduría griega en tiempo de san Pablo 294

2.3.2 Locura para la sabiduría griega 295
2.4 La realidad de Cristo 296
2.4.1 Cristo: síntesis de la vía israelita y la vía griega 296
2.4.2 La adhesión de fe a Cristo por sus signos creíbles 297
2.5 El encuentro de Dios en Cristo por la vía del amor 298
2.5.1 El amor como acto de darse 299
2.5.2 La expresión suprema del amor es la crucifixión 299
3. La unidad entre Cristo y el hombre 300
3.1 Incorporación de Cristo a la humanidad 301
3.1.1 La incorporación de Cristo a la humanidad es revelación 301
3.1.2.La incorporación de la humanidad a Cristo 303
3.2 Cristo en la promoción del hombre 306
3.2.1 La función de Cristo en la promoción de la vida humana 306
3.2.2 La función de Cristo en la promoción de la historia 309
4. Conclusión 310

CAPÍTULO IX: *Balance valorativo* 313

1. El tema zubiriano de la fe en otros autores 313
2. Los presupuestos 314
3. La fe como fenómeno humano 316
4. Religión y fe 320
5. La fe en Jesucristo 324
6. Observaciones críticas 327
7. Perspectivas 329

CONCLUSIÓN 333

SIGLAS Y ABREVIATURAS 339

BIBLIOGRAFÍA 343

1. Obras de Zubiri 343
2. Obras sobre Zubiri 346
3. Otras obras 354

ÍNDICE DE AUTORES 363

ÍNDICE GENERAL 367

TESI GREGORIANA

Desde 1995, la colección «Tesi Gregoriana» pone a disposición del público algunas de las mejores tesis doctorales elaboradas en la Pontificia Universidad Gregoriana. Los autores se encargan de la composición, según las normas tipográficas establecidas y controladas por la Universidad.

Volúmenes Publicados [Serie: Teología]

Per i volumi 1-80 si consulti il sito web dell'Università:
www.unigre.it /TG/teologia.htm

80. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, Valentín, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*, 2002, pp. 346.
81. COSTA, Paulo Cezar, *«Salvatoris Disciplina». Dionísio de Roma e a* Regula fidei *no debate teológico do terceiro século*, 2002, pp. 272.
82. PUTHUSSERY, Johnson, *Days of Man and God's Day. An Exegetico-Theological Study of ἡμέρα in the Book of Revelation*, 2002, pp. 302.
83. BARROS, Paulo César, *«Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis». A eclesiologia eucarística nos* Sermones ad populum *de Agostinho de Hipona e o movimento ecumênico*, 2002, pp. 344.
84. PALACHUVATTIL, Joy, *«He Saw». The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*, 2002, pp. 312.
85. PISANO, Ombretta, *La radice e la stirpe di David. Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse*, 2002, pp. 496.
86. KARIUKI, Njiru Paul, *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ. An Exegetical-Theological Study of 1Cor 12,4-11 and Rom 12,6-8*, 2002, pp. 372.
87. CORRY, Donal, *«Ministerium Rationis Reddendae». An Approximation to Hilary of Poitiers' Understanding of Theology*, 2002, pp. 328.
88. PIKOR, Wojciech, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, 2002, pp. 322.
89. NWACHUKWU, Mary Sylvia Chinyere, *Creation–Covenant Scheme and Justification by Faith. A Canonical Study of the God-Human Drama in the Pentateuch and the Letter to the Romans*, 2002, 378 pp.

90. GAGLIARDI, Mauro, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, 2002, pp. 624.
91. CHARAMSA, Krzysztof Olaf, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, 2002, pp. 520.
92. GLOBOKAR, Roman, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, 2002, pp. 608.
93. AJAYI, James Olaitan, *The HIV/AIDS Epidemic in Nigeria. Some Ethical Considerations*, 2003, pp. 212.
94. PARAMBI, Baby, *The Discipleship of the Women in the Gospel according to Matthew. An Exegetical Theological Study of Matt 27:51b-56, 57-61 and 28: 1-10*, 2003, pp. 276.
95. NIEMIRA, Artur, *Religiosità e moralità. Vita morale come realizzazione della fondazione cristica dell'uomo secondo B. Häring e D. Capone*, 2003, pp. 308.
96. PIZZUTO, Pietro, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su* Dei Verbum *e valore attuale*, 2003, pp. 630.
97. PAGLIARA, Cosimo, *La figura di Elia nel vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, 2003, pp. 400.
98. O'BOYLE, Aidan, *Towards a Contemporary Wisdom Christology. Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995*, 2003, pp. 448.
99. BYRNES, Michael J., *Conformation to the Death of Christ and the Hope of Resurrection: An Exegetico-Theological Study of 2 Corinthians 4,7-15 and Philippians 3,7-11*, 2003, p. 328.
100. RIGATO, Maria-Luisa, *Il Titolo della Croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, II edizione riveduta e corretta, 2005, pp. 392.
101. LA GIOIA, Fabio, *La glorificazione di Gesù Cristo ad opera dei discepoli. Analisi biblico-teologica di Gv 17,10b nell'insieme dei capp. 13–17*, 2003, pp. 346.
102. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, Eduardo, *Simbología y Lógica de la Redención: Ireneo de Lyón, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricœur*, 2003, pp. 396.
103. MAZUR, Aleksander, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, 2003, pp. 354.
104. SANECKI, Artur, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B.S. Childs dal punto di vista cattolico*, 2004, pp. 480.
105. STRZELCZYK, Grzegorz, *«Communicatio idiomatum», lo scambio delle proprietà. Storia, «status quaestionis» e prospettive*, 2004, pp. 324.
106. CHO Hyun-Chul, *An Ecological Vision of the World: Toward a Christian Ecological Theology of Our Age*, 2004, pp. 318.

107. VLKOVÁ, Gabriela Ivana, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia*, 2004, pp. 316.

108. GHIO, Giorgio, *La deliberazione vitale come origine ultima della certezza applicata a Dio. Indagine sugli elementi d'ignoranza presenti nella certezza*, 2004, pp. 258.

109. MORRA, Stella, *«Pas sans toi». Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, 2004, pp. 264.

110. SCORDAMAGLIA, Domenico, *Il Padre nella teologia di Sant'Ireneo*, 2004, pp. 366.

111. PLANELLAS BARNOSELL, Joan, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I. Ruidor, J. Collantes, M.M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, 2004, pp. 598.

112. FILIPPI, Nicola, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologica*, 2004, pp. 298.

113. PEGUERO PÉREZ, Javier, *La figura de Dios en los diálogos de Jesús con las autoridades en el Templo. Lectura de Mc 11,27–12,34 a partir de su instancia comunicativa*, 2004, pp. 426.

114. LÓPEZ BARRIO, Mario, *El tema del «Agape» en la primera carta de San Juan. Estudio de 1Jn 4,7-21: una perspectiva antropológico-social*, 2004, pp. 266.

115. BOREK, Wacław, *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa. Studio esegetico-teologico di1Cor 12,21-26; Rom 12,3-8; Ef4,24–5,2*, 2004, pp. 352.

116. VIVES PÉREZ, Pedro Luis, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, 2004, pp. 464.

117. WITEK, Bernard, *Dio e i suoi figli. Analisi retorica della Prima Raccolta Salomonica (Pr 10,1–22,16)*, 2005, pp. 416.

118. BORGHINO, Angelo, *La «Nuova Alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica*, 2005, pp. 480.

119. URSO, Filippo, *«Imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8). Il valore educativo della sofferenza in Gesù e nei cristiani nella Lettera agli Ebrei*, II edizione riveduta e corretta, 2005, pp. 514.

120. KIM, Jeong Rae, *«...perché io sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29). Studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo. Dimensione cristologica e risvolti ecclesiologici*, 2005, pp. 334.

121. DE VECCHI, Gaia, *L'Etica o* Scito te ipsum *di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, 2005, pp. 208.

122. MENDOZA MAGALLÓN, Pedro, *«Estar crucificado juntamente con Cristo»: el nuevo status del creyente en Cristo. Estudio exegético-teológico de Gal 2,15-21 y Rom 6,5-11*, 2005, pp. 328.

123. DUFFY, Mervyn, *How Language, Ritual and Sacraments Work. According to John Austin, Jürgen Habermas and Louis-Marie Chauvet*, 2005, pp. 282.

124. LEE, Hye Ja (Induk Maria), *«Signore, vogliamo vedere Gesù». La conclusione dell'attività publica di Gesù secondo Gv 12,20-36*, 2005, pp. 302.

125. MAZZA, Giuseppe, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'*inter-esse *trinitario*, 2005, pp. 786.

126. MONTALDI, Gianluca, *«In fede ipsa essentia Revelationis completur»: il tema della fede nell'evolversi del concilio Vaticano II: la genesi di DV 5-6 e i suoi riflessi su ulteriori ambiti conciliari*, 2005, pp. 628.

127. POGGEMEYER, Joseph, *The Dialectic of Knowing God in the Cross and the Creation. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 1,18-25 and Romans 1,18-23*, 2005, pp. 344.

128. DI PAOLO, Roberto, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11–12*, 2005, pp. 286.

129. RONCONI, Marco, *«A maiestate humilitas». Il rilievo della retorica nella teologia di Leone Magno*, 2005, pp. 260.

130. COLAUTTI, Guillermo Bruno, *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers*, 2005, pp. 304.

131. TIBALDI, Marco, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 2005, pp. 276.

132. PIQUÉ COLLADO, Jorge, *Teología y música. Una contribución dialéctico-transcendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*, 2006, pp. 422.

133. COSTIN, Teodor, *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, 2006, pp. 254.

134. BISCEGLIA, Bruno, *«In natura humana Deus Pater impressit Verbum». Dio Padre nel commento di San Tommaso al Vangelo di San Giovanni. Indagine dottrinale e verifica analitica. Analisi statistica e lessicografica*, 2006, pp. 352.

135. JONES, Michael Keenan, *Towards a Christology of Christ the High Priest*, 2006, pp. 408.

136. GUDIEL GARCÍA, Hugo Caín, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre*, 2006, pp. 380.

STAMPA: Aprile 2006

presso la tipografia
"Giovanni Olivieri" di E. Montefoschi
ROMA • tip.olivieri@libero.it

HUGO CAÍN GUDIEL GARCÍA

LA FE SEGÚN XAVIER ZUBIRI
Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teologal del hombre

Xavier Zubiri (1898-1983), es uno de los filósofos contemporáneos que más ha profundizado temas teológicos desde su filosofía. En este trabajo explicamos el significado de la fe desde el punto de vista del problema teologal del hombre.

Comenzamos presentando los fundamentos filosóficos de la fe. El hombre es un animal de realidades con inteligencia, abierto a la realidad absolutamente absoluta de Dios. La fe es una adhesión personal, firme y libre del hombre a la realidad de Dios en cuanto verdadera. A continuación mostramos que esta entrega radical puede desplegarse en entrega total en un cuerpo histórico concreto. La religación se plasma en la religión. En virtud de tal plasmación, la fe configura el ser entero del hombre con todas sus dimensiones. En cuanto religión fundada por Cristo, el cristianismo es la vía que posibilita el acceso real y efectivo a Dios. Ello nos permitió afirmar, en la última parte del trabajo, que el hombre accede a Dios por la fe en Jesucristo. La adhesión de fe a Cristo se realiza, ante todo, por la vía del amor cuyo acto supremo se manifiesta en la crucifixión de Jesucristo. El acceso cristiano a Dios pasa inexorablemente por la entrega y la adhesión libre del hombre a Cristo crucificado.

HUGO CAÍN GUDIEL GARCÍA, S.I., nació en 1961 en Jutiapa (Guatemala). Ingresó en la Compañía de Jesús en 1981. Licenciado en Filosofía en 1987 y maestría en Teología en 1998, por la Universidad Centroamericana de El Salvador. Licenciado en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, donde obtuvo el doctorado en Teología. Actualmente es profesor de Teología en el Centro de Reflexión Teológica en la Universidad Centroamericana de El Salvador.

ISBN 88-7839-067-4
9 788878 390676