

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

FACULTAS SACRAE THEOLOGIAE

---

MORAN JESUS

**NOERGIA TRINITARIA**

**LA EXPERIENCIA DE DIOS EN XAVIER ZUBIRI**

*Thesis ad Doctoratum in S. Theologia consequendum*

ROMAE 2018



## ÍNDICE

Índice.....	3
Siglas y abreviaturas.....	7
Introducción general.....	11
El encuentro con X. Zubiri.....	11
Religación, actualidad y realidad en Zubiri.....	12
La presente investigación.....	16
Algunas consideraciones finales.....	20
 PRIMERA PARTE	
 EL HOMBRE COMO EXPERIENCIA DE DIOS DESDE EL LOGOS TEOLOGAL	
 Y LA RAZÓN TEOLOGAL.....	23
 Capítulo I	
Inteligencia de la realidad y acceso experiencial a dios.....	25
1.1 Inteligencia y realidad.....	27
1.1.1 La transcendentalidad.....	28
1.1.2 actualidad.....	30
1.1.3 La realidad de la intelección.....	32
1.1.3.1 Realidad.....	32
1.1.3.2 Lo real.....	32
1.1.3.3 El ser.....	34
1.1.4 La verdad.....	37
1.2 Modos ulteriores de actualización: campal y mundanÀl.....	39
1.3 Modos ulteriores de intelección: logos y razón.....	45
1.4 El acceso experiencial a Dios.....	49
1.4.1 La marcha en la realidad.....	49
1.4.2. El pensar.....	50
1.4.3 La razón.....	51
1.4.4 El objeto formal de la razón.....	54
1.4.5 La estructura formal de la razón: el conocimiento.....	57
1.4.5.1 La objetualidad.....	59
1.4.5.2 El método.....	61
1.4.5.2.1 Sistema de referencia.....	62
1.4.5.2.2 Esbozo de posibilidades.....	63
1.4.5.2.3 Experiencia.....	64
1.4.6 La verdad racional.....	69

1.4.7 El saber .....	73
1.4.8 El acceso experiencial a Dios .....	74
1.5 Conclusión.....	76

## Capítulo II

La experiencia religada de Dios .....	79
2.1 Suidad religada.....	80
2.1.1 La razón formal de la personeidad .....	81
2.1.2 La codeterminación constitutiva de la realidad humana .....	84
2.1.2.1 La dimensión individual .....	88
2.1.2.2 La dimensión social .....	89
2.1.2.3 La dimensión histórica.....	90
2.1.3 El hombre como realidad relativamente absoluta.....	92
2.1.3.1 La persona fundada en lo real o el poder de lo real .....	93
2.1.3.2 La religación .....	96
2.1.3.3 El problematismo de la fundamentalidad .....	98
2.1.3.4 El hombre hace su yo religadamente .....	102
2.1.3.5 La marcha efectiva de la religación. La vía de la realidad .....	105
2.1.3.6 Dios, realidad-fundamento.....	108
2.2 Voluntad de verdad .....	116
2.2.1 El acceso del hombre a Dios.....	117
2.2.1.1 Dios, realidad accesible .....	119
2.2.1.2 La entrega personal del hombre a Dios .....	122
2.2.1.3 La causalidad interpersonal .....	123
2.2.2 La fe como dimensión personal.....	126
2.2.2.1 La dimensión «en hacia» .....	126
2.2.2.2 Voluntad de verdad real como voluntad de fundamentalidad .....	131
2.2.2.3 La concreción de la fe en la persona.....	137
2.3 Experiencia tensiva de Dios .....	140
2.3.1 Dios da a la persona su verdad real .....	142
2.3.2 El hombre y su experiencia de Dios .....	143
2.3.3 Ser Dios finitamente. Persona y libertad .....	146
2.3.4 La inquietud radical del hombre.....	151
2.3.4.1 Causalidad personal .....	151
2.3.4.2 Implicación formal.....	152
2.3.4.3 Tensión teologal.....	153
2.4 Conclusión.....	155

## Capítulo III

La experiencia religiosa de Dios .....	157
3.1 El hecho de la experiencia religiosa .....	159
3.1.1 Institucionalidad, sacralidad y religación .....	159
3.1.2 Deidad–divinidad– revelación .....	161
3.2 La plasmación de la experiencia religiosa.....	167
3.2.1 La plasmación de la religación en religión .....	167
3.2.2 El cuerpo social de la religión .....	168
3.2.3 La experiencia personal .....	172
3.3 La diversidad de la experiencia religiosa .....	172
3.3.1 La estructura formal de la diversidad .....	173
3.3.2 El pensar religioso .....	174

3.3.3 La diversidad del «hacia».....	176
3.3.4 El problema de la verdad religiosa .....	180
3.4 La historicidad de la experiencia religiosa .....	183
3.4.1 Nacimiento, desarrollo y muerte de las religiones .....	183
3.4.2 La historicidad de la experiencia religiosa .....	185
3.5 El monoteísmo: experiencia religiosa absoluta.....	191
3.5.1 El despliegue histórico del monoteísmo.....	191
3.6 El cristianismo: experiencia religiosa plenaria.....	199
3.6.1 El evento Cristo .....	199
3.6.2 Cristianismo y religiones .....	209
3.7 Conclusión.....	215

## SEGUNDA PARTE

### EL HOMBRE COMO EXPERIENCIA DE DIOS DESDE LA RAZÓN TEOLÓGICA ..... 217

#### Capítulo IV

Experiencia crística de Dios .....	219
4.1 El estatuto noológico de la teología.....	220
4.1.1 Logos revelante, logos teológico y logos teologal en PTHC .....	220
4.1.1.1 El logos revelante .....	221
4.1.1.2 El logos teológico.....	222
4.1.1.3 El logos teologal.....	225
4.1.2 Razón teologal y razón teológica.....	228
4.2 Teología teologal.....	237
4.2.1 Analogía de lo Absoluto y <i>mysterium deiformatis</i> .....	237
4.2.1.1 La analogía de lo absoluto .....	238
4.2.1.2 <i>Mysterium deiformatis</i> .....	240
4.2.3 La razonabilidad individual e histórica de Cristo .....	248
4.3 Conclusión.....	258

#### Capítulo V

Teología en Zubiri.....	261
La comprensión cristológica de la experiencia de Dios .....	261
5.1 Una interpretación ontológica del cristianismo .....	262
5.1.1 Las claves estructurales de la teología paulina.....	266
5.1.2 El ser de Dios como éxtasis de amor.....	266
5.1.3 El éxtasis <i>ad intra</i> del ser de Dios .....	269
5.1.4 El éxtasis <i>ad extra</i> del ser de Dios.....	272
5.1.5 El éxtasis deificante del ser de Dios .....	274
5.1.5.1 Encarnación .....	275
5.1.5.2 Santificación .....	276
5.2 Conceptuación metafísica del cristianismo .....	281
5.2.1 La unidad de respectividad de la suidad divina: la estructura trinitaria de Dios .....	282
5.2.1.1 La definición del dogma .....	282
5.2.1.2 La conceptualización zubiriana del misterio trinitario .....	285
5.2.2 La voluntad de autoformación del mundo y la voluntad de deiformación: la estructura trinitaria de la creación.....	291
5.2.3 La donación de la realidad personal de Dios ad extra: la estructura trinitaria de la encarnación.....	301
5.2.3.1 Teología de la realidad sustantiva y del ser sustantivo de Cristo .....	302

5.2.3.2 Teología de la vida personal de Cristo.....	307
5.2.3.3 Teología de la obra de Cristo .....	311
5.2.3.4 La plenitud de la Obra de Cristo .....	316
5.2.3.4.1 Sustantividad: la transustantivación.....	318
5.2.3.4.2 Actualidad y corporeidad: la transactualización. ....	320
5.2.3.4.1 Unidad: la incorporación.....	323
5.2.4 La unidad coherencial primaria de todos los hombres: la estructura trinitaria de la Iglesia .....	325
5.2.4.1 Dimensión escatológica del Reino de Dios .....	328
5.2.4.2 Dimensión histórica de la presencia de Cristo en la Iglesia .....	330
5.3 Conclusión .....	339
 Capítulo VI	
Hacia una noergia trinitaria .....	343
6.1 Qué se entiende por análisis teológico .....	344
6.2 Zubiri en el panorama teológico contemporáneo .....	348
6.3 Una analítica teológica trinitaria .....	369
6.3.1 Justificación epistemológica de la analítica desde la noología zubiriana. Aspecto metodológico.....	369
6.3.1.1 Lo diáfano .....	370
6.3.1.2 Excedencia y transcendencia .....	371
6.3.1.3 La analítica teológica en cuanto análisis.....	373
6.3.1.4 La analítica teológica en cuanto teológica .....	378
6.3.2 Las categorías fundamentales de una analítica teológica trinitaria. Aspecto temático.....	385
6.3.2.1 Actualidad, realidad, respectividad.....	386
6.3.2.2 Transcendentalidad, apertura .....	408
6.3.2.3 Esencia-unidad-estructura-sistema .....	414
6.3.2.4 Dinamismo -«Dar de sí» .....	438
6.3.3 Recapitulación y perspectivas: ¿una noergia trinitaria? .....	448
6.4 Noergia trinitaria y teología trinitaria.....	456
6.4.1 Dos teologías trinitarias contemporáneas .....	456
6.4.1.1 J. Zizioulas .....	459
6.4.1.2 A. González .....	461
6.4.2 Noergia trinitaria y ontología trinitaria.....	471
6.4.2.1 La ontología trinitaria .....	471
6.4.2.2 La Teosofía de A. Rosmini .....	480
6.4.2.3 La ontología trinitaria de K. Hemmerle.....	486
6.5 Conclusión.....	502
 Conclusión general.....	
	511
 A modo de epílogo .....	
	537
 Bibliografía.....	
	545

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### SIGLAS DE LAS OBRAS DE ZUBIRI

AM	<i>Acerca del mundo (1960)</i> , Madrid 2010.
CU.IV	<i>Cursos universitarios, IV</i> , Madrid 2014.
EDR	<i>Estructura dinámica de la realidad</i> , Madrid 1989.
EM	<i>Escritos menores (1953-1983)</i> , Madrid 2006.
HD	<i>El hombre y Dios</i> , Madrid 1998.
IL	<i>Inteligencia y logos</i> , Madrid 1982.
IRA	<i>Inteligencia y razón</i> , Madrid 1983.
IRE	<i>Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad</i> , Madrid 1998.
NHD	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i> , Madrid 2007.
PFHR	<i>El problema filosófico de la historia de las religiones</i> , Madrid 1993.
PFMO	<i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i> , Madrid 1994.
PTHC	<i>El problema teológico del hombre: Cristianismo</i> , Madrid 1997.
PTHDRC	<i>El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (Curso de 1971)</i> , Madrid 2015.
RR	<i>Respectividad de lo real</i> , Madrid 1979.
SE	<i>Sobre la esencia</i> , Madrid 2008 <sup>2</sup> .
SEAF	<i>Siete ensayos de antropología filosófica</i> , Bogotá 1982.
SH	<i>Sobre el hombre</i> , Madrid 1986.

SR	<i>Sobre la realidad</i> Madrid 2001.
SRE	<i>Sobre la religión</i> , Madrid 2017
SSV	<i>Sobre el sentimiento y la volición</i> , Madrid 1992.
TDH	<i>Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica</i> , Madrid 2006.

## ABREVIATURAS

AnTh	<i>Annales Theologici</i> , Roma.
Anthr	<i>Anthropos</i> , Venezuela.
BAC	Biblioteca Autores Cristianos, Madrid.
Burg	<i>Burgense</i> , Burgos.
Cap.	Capítulo.
Comm	<i>Communio</i> , Sevilla.
Cpt	<i>Compostellanum</i>
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina.
Cf	Confrontar.
CuG	<i>Cultura de Guatemala</i> , Guatemala.
CuPe	<i>Cuadernos de Pensamiento</i> , Madrid.
CSF	<i>Cuadernos Salamantinos de Filosofía</i> , Salamanca.
DF	Diálogo Filosófico.
Ed.	Editor.
Ej.	Ejemplo.
Etc.	Etcétera.
EstE	<i>Estudios Eclesiásticos</i> , Madrid.
EstFil	<i>Estudios Filosóficos</i> , Valladolid.



Ibid.	<i>Ibidem</i> , la última obra anterior citada en la misma nota.
Id.	<i>Idem</i> , el último autor anterior citado en la misma nota.
Lum	<i>Lumen</i> , Vitoria.
NuUm	<i>Nuova Umanità</i> , Roma.
Pens	<i>Pensamiento</i> , Madrid.
PG	<i>Patrología grega</i> (J.P. Migne), Paris.
PUG	Pontificia Università Gregoriana.
RevAg	<i>Revista Agustiniiana</i> , Madrid.
RCatT	<i>Revista</i> .
RET	<i>Revista Española de Teología</i> , Madrid.
RF	<i>Revista de Filosofía</i> , Madrid.
RPh	<i>Revista Philosophica</i> , Valparaíso.
RyF	<i>Razón y Fe</i> , Madrid.
RPF	<i>Revista Portuguesa de Filosofia</i> , Lisboa.
Salm	<i>Salmanticensis</i> , Salamanca.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris.
Si	<i>Sistema</i> , Madrid.
Soph	<i>Sophia</i> , Roma.
ss.	Siguientes.
Strom.	<i>Stromata</i> , San Miguel.
tr. it.	Traducción italiana.
TyV	<i>Teología y Vida</i> , Santiago de Chile.
XZR	<i>The Xavier Zubiri Review</i> , USA.
VyV	<i>Verdad y Vida</i> , Madrid.
Vol.	Volúmen, Volúmenes.



## INTRODUCCIÓN GENERAL

### EL ENCUENTRO CON X. ZUBIRI

Mi encuentro con el pensamiento de Xavier Zubiri data de los tiempos de la universidad. Son los últimos años de la dictadura de Francisco Franco en España y mi generación se preparaba para un cambio epocal. La formación recibida en el Liceo apuntaba precisamente a pertrecharme de los instrumentos conceptuales y hermenéuticos que me permitieran navegar adecuadamente, las nuevas aguas sin perder el punto de referencia cristiano fundamental. Los religiosos, y demás profesores con los que cursé los estudios de enseñanza media y superior, tuvieron clara conciencia de que era la mejor instrucción posible para lo que se avecinaba. El talante crítico de su pedagogía me convenció a cursar estudios de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid.

La facultad de filosofía de ese centro universitario era, por aquel entonces (primeros años `70), un conglomerado poco homogéneo de profesores disidentes de la filosofía oficial de corte neo-escolástico – que regía en la Universidad Central (Complutense) – bajo la égida de Carlos Paris, intelectual de cierto relieve, proclive a las nuevas tendencias intelectuales. Entre los docentes, se encontraban Xavier Sádaba y Fernando Savater, dos vascos -ex-jesuita el primero, reconocido nietzschiano el segundo-, docentes de filosofía de la religión y ética, respectivamente. Su compromiso con el cambio político provocó su expulsión de la Universidad el mismo año en que yo entraba (1974). La facultad de filosofía de la Universidad autónoma era el centro propulsor del movimiento estudiantil que reivindicaba una transformación radical. Allí sólo se hablaba neo-marxismo y filosofía analítica. Wittgenstein era el *gurú* intelectual de aquella generación. Leer el *Tractatus* era casi un rito de iniciación.

Al año siguiente de mi entrada en la universidad, Franco muere y se produce el primer cambio curricular. Comenzaba el baile de las programaciones. En aquel marasmo académico,

entre huelgas de carácter político y continuos cambios de orientación, nosotros jóvenes estudiantes, no podíamos menos de sentir una fuerte desazón. Un mañana de primavera de 1976 un profesor toca a la puerta, entra y anuncia la muerte de Heidegger. La facultad no realiza ningún acto conmemorativo. Ni que decir tiene que nunca tuve una clase sobre el pensamiento del gran filósofo alemán, como por lo demás de ningún otro metafísico. En nuestro centro, la metafísica había sido desterrada y en su lugar primaba el positivismo lógico. Sin embargo, alguna isla quedaba de la «vieja metafísica», quizás camuflada de teoría del conocimiento. Fue así como un grupo de compañeros intimamos con el prof. Antonio Ferraz, docente de historia de la filosofía moderna y de historia y filosofía de la ciencia. Su rigor intelectual nos fascinó y decidimos seguir todos sus cursos. Aunque nunca se pronunció al respecto, poco después supimos que era miembro del Seminario X. Zubiri, una suerte de grupo esotérico del que nadie sabía casi nada. Fue así que comencé a interesarme por el gran filósofo español que, una vez más, había sufrido su exilio de la universidad española, esta vez no por voluntad propia<sup>1</sup>.

De cualquier forma, no fue hasta la lectura de *El Hombre y Dios*<sup>2</sup>, unos años más tarde, cuando conecté definitivamente con su filosofía. Aquel libro fue para mí una suerte de revelación. Decidí, entonces, leer todo lo que pasara por mis manos de este vasco universal. Y, ya alumno del programa de Licencia en Teología en la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile, decidí hacer mi tesina de licenciatura sobre ese texto.

La presente investigación es, pues, una continuación de lo que ya desde aquel encuentro con el libro póstumo de Zubiri intuí como una de las vetas más interesantes de su pensamiento, que trataré de explicar a continuación.

## RELIGACIÓN, ACTUALIDAD Y REALIDAD EN ZUBIRI

A pesar de que los expertos en la materia, aconsejan comenzar la lectura de la filosofía de Zubiri por la trilogía noológica (*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*<sup>3</sup>; *Inteligencia y logos*<sup>4</sup>; *Inteligencia y razón*<sup>5</sup>), a mi juicio pienso que gustar pausadamente el rigor discursivo y la profundidad del pensar que rezuman las páginas de *El hombre e Dios* sea

---

<sup>1</sup> Sobre los avatares de Zubiri con la universidad española cf J. COROMINAS–J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, 485-506.

<sup>2</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

<sup>3</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial–Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

<sup>4</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial–Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1982.

<sup>5</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial–Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1983.

la mejor forma de sintonizar con el *intellectus* zubiriano. No hay que olvidar que la primera parte de ese texto salió directamente de las manos de nuestro autor, que la redactó en su ya mítica mesa de partir pescado -conservada en su casa, sede actual de la fundación que lleva su nombre- durante los últimos meses de su vida, aquejado del cáncer que lo habría de conducir a la muerte. En efecto, sabemos que después del titánico esfuerzo que supuso para él escribir la noología y una vez cumplimentada, muchos años atrás, su metafísica de la realidad en *Sobre la esencia*<sup>6</sup>, la gran preocupación de Zubiri era el tema de Dios y la teología en general. A la profundización de esta temática hubiera querido dedicar el resto de las energías intelectuales que tenía. El destino o la Providencia no ha querido que así fuera y, al día de hoy, disponemos de una trilogía noológica acabada, tal como Zubiri la concibió, y una suerte de trilogía teologal dispersa que nunca sabremos qué habría podido dar de sí, si Zubiri, con la madurez adquirida a la altura de su filosofía madura, hubiera podido sistematizarla. Es éste, pues, un campo enorme de investigación sujeto a diversas interpretaciones y a continuos ajustes; nada, por lo demás, ajeno a la manera como el propio Zubiri concebía el trabajo intelectual, que nunca tuvo pretensiones escolásticas.

La trilogía teologal comprende, en Zubiri, los estudios sobre la religación, la religión y la deiformación. La primera dimensión tiene que ver con el modo de estar del hombre en el mundo. Como tendremos oportunidad de ver, el hombre, para Zubiri, no es un ser arrojado en el mundo sino implantado en él, o mejor, apoderado por él. En rigor, no se trata del mundo sino de la realidad misma. El poder de lo real es lo que tiene religado al hombre. La poderosidad de lo real es precisamente el inicio del proceso intelectual que conduce al hombre a indagar en esa forma peculiar de su estar en el mundo. El hombre es un ser que se debe a lo real, que se recibe desde la realidad. Para Zubiri esto es un dato fenomenológico o mejor, y más radicalmente, físico. En el apoderamiento del hombre por el poder de lo real es donde se desencadena el proceso de la intelección. Es más, el apoderamiento mismo coincide con el proceso intelectual, con el discurrir de la inteligencia humana. Tal discurrir no cesa en su empeño de indagación de lo real hasta no topar con el problema del fundamento. La intelección tiene muchas vertientes, una de las cuales es la que Zubiri denomina intelección *en hacia*, esto es, esa dimensión transcendental de la inteligencia sentiente que se abre a la realidad fundamentante de carácter transcendente. Todo comienza con la impresión primordial de realidad, espacio intelectual en el que se configura la congeneridad entre inteligencia y realidad. Se trata de una de las adquisiciones fundamentales de la noología zubiriana que supera, con ello y radicalmente todo dualismo gnoseológico. El concepto

---

<sup>6</sup> X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008.

esencial sobre el que pivota la congeneridad entre inteligencia y realidad es *actualidad y actualización*. En la actualidad del de suyo de lo real en la inteligencia es donde se articula la congeneridad entre inteligencia y realidad.

La impresión primordial de realidad es la que de por sí lleva a la pregunta por la realidad misma. Todas las cosas son de suyo, reales, pero ninguna es la realidad. La inteligencia se desenvuelve, sin perder su unidad, en las distintas fases de esa indagación sobre lo real. El logos es la pregunta por lo que las cosas son *en realidad*, es decir, en el *campo* de las demás cosas reales; mientras que la razón es la pregunta por lo que las cosas son *en la realidad*, es decir, en el *mundo* de lo real. La razón es pregunta en profundidad a la búsqueda del fundamento, que puede ser extra-mundano. Todo se da en un contexto de trascendencia *en* las cosas que no crea ámbitos de conocimiento separados. Es por eso por lo que Zubiri, va a poder decir que la indagación de la razón puede concluir con la adquisición de Dios como trascendente no *a* las cosas sino *en* las cosas. Zubiri no es panteísta, si acaso pan-en-teísta, en línea con la mejor tradición de la filosofía religiosa rusa.

El hecho de que todo arranque de la impresión de realidad, experimentada como poder de lo real, hace del concepto de religación una suerte de concepto-síntesis de toda la filosofía zubiriana. Y la religación es, por encima de todo, experiencia. Por eso, el pensamiento de Zubiri es un pensamiento experiencial desde el principio hasta el final. Al principio, porque todo tiene su punto de partida en la experiencia de la religación al poder de lo real, en aprehensión primordial; al final, porque la experiencia es la fase final del camino de la razón en su búsqueda de conocer y saber sobre el fundamento de lo real. Lo que nos lleva a concluir que la nervadura definitiva de la filosofía zubiriana no es de tipo noético (intelección), ni noemático (realidad), sino que atañe al momento de unidad de estas dos dimensiones: lo que Zubiri llama *noergia*. La religación y la experiencia son pues, de tipo noergico. Noergia es experiencia.

Decía anteriormente, que la trilogía teologal zubiriana comprende los estudios sobre la religación, la religión y la deiformación. Zubiri llega a su concepto de religación muy probablemente influido por Heidegger, al que conoce en Friburgo a finales de los años veinte del siglo pasado. Se trata de su versión del *arrojamiento* del primer Heidegger, en la plenitud de la etapa fenomenológico-ontológica de su filosofía. Pero Zubiri recibirá otras influencias fundamentales que lo separarán cada vez más del pensador alemán, como la lectura de los Padres griegos, a partir de sus contactos en París con el Instituto San Sergio, y el conocimiento de la teología de los misterios que se había desarrollado en Alemania alrededor de la abadía benedictina de Maria Laach, con O. Casel y V. Warnach. Por esta razón, ayudado

por sus estudios de teología católica en el periodo lovainense y sus conocimientos de las lenguas y del constructo semítico, Zubiri avanza con nitidez y rigor en el estudio de la religión como plasmación, individual, social e histórica, de la experiencia de la religación, que tiene su punto de culminación en el cristianismo como religión de deiformación. Una vez adquirido el concepto de religación, para Zubiri los demás son pasos lógicos. Es por eso por lo que Zubiri, si bien siempre pretendió hacer una filosofía libre de presupuestos teológicos, nunca separó radicalmente los distintos ámbitos del conocimiento de la realidad. Esa distinción en la unidad de la intelección es lo que permite que los diferentes campos del conocer se fecunden mutuamente.

El concepto de religación en Zubiri va de la mano de lo que él entiende por realidad<sup>7</sup>. En efecto, la religación es religación a la realidad. Y el fundamento de la realidad, y por lo tanto, de la religación, Zubiri lo va a concebir como realidad Absoluta. Eso es lo que es Dios para Zubiri: realidad absoluta y en cuanto tal, absolutamente suya, persona absoluta. Zubiri dota al término realidad de una connotación original y novedosa. Como dice Marquín Argote: «realidad ha significado a lo largo de la historia: existencia, verdad y efectividad. Zubiri, a efectos de su filosofía, le ha dado un cuarto significado: formalidad de suyo»<sup>8</sup>. En efecto, realidad es lo que es de suyo en propio para Zubiri. Esto es lo más radical y de lo que se deriva después el concepto de verdad. Toda su filosofía va a ser una indagación en la realidad. Por eso, se puede definir a Zubiri como: voluntad de realidad, voluntad de verdad, voluntad de fundamentalidad. Es la realidad la que *verdadea* (para usar un neologismo muy suyo) en las cosas. Sabemos, además, del gran interés de Zubiri por los desarrollos de la ciencia, en particular la física, la biología y la genética.

Zubiri se codeó en vida con los grandes físicos de su tiempo (Einstein, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie) y con grandes biólogos y genetistas (Severo Ochoa). Hay convicción entre los estudiosos de Zubiri que su concepto de realidad no se hubiera plasmado como lo hizo en su pensamiento, sin el influjo en particular de la física cuántica (la genética fue fundamental para sus estudios antropológicos). Para Zubiri, en efecto, el principio de indeterminación de Heisenberg es un principio ontológico. A partir de él hemos debido cambiar nuestra visión de la naturaleza y por lo tanto reestructurar tanto «la inteligencia como

---

<sup>7</sup> Cf G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Historia de la palabra «realidad» desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, El Búho, Bogotá 2006c.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 84.

[...] la idea de realidad en que previamente nos hallábamos instalados»<sup>9</sup>. Para Zubiri la filosofía no puede avanzar sino al ritmo de los desarrollos científicos.

En definitiva, con sus conceptos de realidad, actualidad y religación, Zubiri se ha instalado en el panorama del pensamiento contemporáneo con luz propia. Este pensamiento está lejos aún de ser profundamente conocido y asimilado. Desde el inicio de la publicación de sus inéditos, se cuentan ya por cientos las tesis realizadas sobre el mismo. El seminario Xavier Zubiri y la Fundación que lleva su nombre, continua su incansable trabajo para dar a conocer y poner a disposición de los especialistas, y del público en general, lo mejor de este gran pensador. Los congresos internacionales sobre su filosofía, que se suceden desde hace algunos años, muestran cuánto Zubiri sigue vivo y su pensar no cesa de fecundar distintas líneas de investigación, a menudo dispares entre sí, porque el suyo fue siempre y sigue siendo, un pensamiento abierto.

Queda aún por descubrir el juego que puede dar en campo estrictamente teológico, a pesar de los numerosos ensayos realizados en los decenios anteriores. La presente investigación va en esta línea.

## LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

El objetivo central de la misma es la apuesta por una hermenéutica trinitaria de su pensamiento a partir de una constelación de categorías que oscilan entre lo noológico y lo metafísico. El telón de fondo será la descripción de los momentos centrales de la trilogía teologal recogida en los volúmenes: *El hombre y Dios*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*<sup>10</sup> y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*<sup>11</sup>, enfocados desde la categoría de *experiencia*. En esa trilogía teologal se encuentran la mayor parte de los escritos teológicos de Zubiri. Por lo que se refiere a las categorías que me permiten una hermenéutica trinitaria de su pensamiento, las extraigo fundamentalmente de una lectura atenta de la trilogía noológica, así como de los estudios metafísicos *Sobre la esencia* y *Estructura dinámica de la realidad*<sup>12</sup>, sin dejar de lado otros de menor importancia para el logro de mis objetivos<sup>13</sup>. La hermenéutica que propongo se concentra y resuelve en el proyecto de una *noergia trinitaria*.

---

<sup>9</sup> A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 321.

<sup>10</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.

<sup>11</sup> X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997.

<sup>12</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989.



Como diré en el capítulo final, entiendo que tal programa se incluye de suyo (para usar una expresión típica de Zubiri), en la línea de investigación de la llamada ontología trinitaria.

Así pues, en el primer capítulo, de la mano de la trilogía noológica zubiriana, intentaré fundamentar el acceso del hombre a Dios en términos de experiencia. En este capítulo, aparecerán las principales categorías noológicas que recurrirán después profusamente, en los capítulos restantes. En efecto, incluso cuando Zubiri aborda temas tan específicos como los relativos a la historia de las religiones, para poner un ejemplo, lo hace desde una perspectiva de fondo metafísica, en la cual echa mano de su propio arsenal categorial en el estado de maduración en que éste se encuentra a la hora de dicho abordaje. Hay que tener presente que buena parte de las categorías zubirianas (léase: realidad, actualidad, suidad, sustantividad, religación...) son de origen temprano, no bien se vean sometidas a continuas revisiones hasta la etapa final de la trilogía noológica. En algunos casos, a lo largo de los capítulos, y cuando resulte pertinente, pondré de relieve tales diferencias.

En el segundo capítulo, desarrollo el primer momento de la experiencia ternaria de Dios, tal como Zubiri la describe en torno al concepto de religación. El texto de referencia es el primer volumen de la llamada trilogía teologal: *El Hombre y Dios*.

El tercer capítulo está consagrado a la plasmación de la religación en la experiencia religiosa de la humanidad que culmina en el cristianismo (segundo y tercer grado de la experiencia ternaria de Dios). Aquí el texto de referencia será: *El problema filosófico de la historia de las religiones*.

El cuarto capítulo representa una suerte de gozne o interludio entre los desarrollos anteriores y los que siguen. En efecto, la experiencia crística de Dios se sitúa entre la razón teologal y la razón teológica *stricto sensu*. Este capítulo, por su propia naturaleza, me dará la

---

<sup>13</sup> Ya en un estado avanzado de este trabajo, la Fundación Xavier Zubiri, ha publicado los escritos del filósofo español referentes a lo teologal siguiendo una estrategia editorial diferente. Si, durante las décadas anteriores, dado el escaso conocimiento del autor, incluso en España, los responsables de la publicación de sus inéditos habían optado por componer los textos usando distintos materiales de sus cursos orales, de acuerdo con las pocas indicaciones que se conservaban del mismo Zubiri, en los últimos años se ha pensado poner a disposición de los investigadores, y del público en general, los textos tal como Zubiri los dejó a partir de sus cursos. De esta forma, la trilogía teologal que ha servido de base a esta investigación tiene ahora una apariencia distinta. En la actualidad tres son los textos básicos de referencia para el problema teologal en Zubiri: *El hombre y Dios. Nueva edición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012; *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo (Curso de 1971)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2015; *Sobre la religión*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017. Una revisión sumaria de estos nuevos volúmenes me confirma en el convencimiento de que el impacto de las nuevas publicaciones sobre el núcleo central de lo que me he propuesto es prácticamente nulo. Los contenidos no varían sustancialmente, si bien ahora los tenemos en una edición que respeta más claramente el estado en que Zubiri los dejó sin «manipulaciones» de ningún tipo. Por todo ello, aunque estos nuevos textos serán consignados en la Bibliografía general, a afectos de la investigación seguiré la edición relativa a lo teologal anterior a 2012, estado en que se encontraba cuando inicié este estudio.

ocasión de explicitar la opción noológica y metodológica que preside la articulación de la investigación en dos partes claramente diferenciadas.

El quinto capítulo, sobre la base de lo explicitado en el capítulo anterior, se centra en la dimensión propiamente teológica de la experiencia de Dios en el cristianismo, es decir, la experiencia cristológica de Dios (extensión teológica del tercer momento de la expansión ternaria de la experiencia de Dios). El texto de referencia es *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, texto que reúne la mayor parte de la teología zubiriana *stricto sensu*.

Finalmente, en el capítulo VI entro de lleno en la propuesta de la hermenéutica trinitaria del pensamiento de Zubiri en términos de noergia trinitaria.

Los tres primeros capítulos se inscriben dentro de lo que he llamado, en virtud de la noología zubiriana, el *logos teologal y la razón teologal*. El cuarto, como he mencionado, es un capítulo bisagra, también desde el punto de vista metodológico, entre lo teologal y lo teológico. Los dos últimos capítulos entran en el campo de la *razón teológica*. El *logos teologal* alude al simple y estricto análisis del hecho de la religación en cuanto hecho. La razón teologal no es otra cosa que el aspecto intelectual racional de la dimensión teologal del hombre. Según la teoría de la inteligencia zubiriana, ese aspecto intelectual es una modulación ulterior de la aprehensión primordial que, en el caso de la dimensión teologal, es el hecho de la religación. La razón teológica—siempre de acuerdo con la noología zubiriana aplicada a la dimensión teologal del hombre —, surge del encuentro entre Cristo, en cuanto revelación misma del Padre, y la intelección humana. En cuanto como saber intelectual, tendría su fundamento religioso en la «razón teologal». Lo veremos con detenimiento en el capítulo IV.

En la conclusión general intento recapitular algunos de los resultados más relevantes y dejar abiertas otras pistas de desarrollo de la temática tratada.

En el epílogo, he querido sintetizar algunos resultados onto-antropológicos que me hubiera gustado desarrollar más extensamente en el cuerpo del trabajo, si me hubiera sido posible.

El método que sigo, como puede comprobarse, es descriptivo-hermenéutico. Los 5 primeros capítulos, sobre el pensamiento de Zubiri, son fundamentalmente descriptivos, si bien hay una buena dosis de hermenéutica en el rastreo de los rasgos trinitarios que he ido encontrando en los distintos textos analizados. El capítulo VI es eminentemente hermenéutico.

El método usado convierte a esta investigación en un discurso por momentos excesivamente redundante. Confieso haberme dejado contagiar por el modo de discurrir

típicamente zubiriano que avanza circularmente, retomando constantemente los conceptos para añadir nuevos desarrollos. No he logrado evitarlo.

En virtud de tal método, durante la investigación no entro a cuestionar la validez de las tesis teológicas de Zubiri. No es, en efecto, mi interés hacer una valoración de sus ideas como si de un teólogo de profesión se tratara, sino rastrear en su pensamiento las categorías para una nueva fundamentación de la teología trinitaria. A lo más, en algunos momentos, pongo en evidencia sus límites, es decir, lo que en él está ausente. Eso no obsta para reseñar lo que otros autores le han criticado, cuando venga al caso, o las mismas deficiencias que, yo mismo, encuentro en su pensamiento.

Como textos de apoyo me he centrado fundamentalmente en la abundante literatura que hay en español sobre nuestro autor: ensayos descriptivos y críticos, tesis doctorales, artículos etc. El lector encontrará que, en cada capítulo (a excepción del VI), existe una primera nota a pie de página donde hay una selección bibliográfica, atenta, detallada y cuidadosa, de los textos en los que se ha discutido la temática central del capítulo. Pero, dado que trato esos conceptos desnudos, en lugar de clarificarlos en una discusión, –a veces, casi filológica–, con la comunidad científica, he preferido, que las notas a pie de página que siguen en el curso del texto sean, casi siempre, las notas de las fuentes primarias. En el tratamiento de las fuentes zubirianas, he seguido el método usual entre los estudiosos, a saber, la utilización de siglas para referirse a sus publicaciones.

Por lo que se refiere a la teología trinitaria en general, a lo largo de la historia reseño, en bibliografía, los textos fundamentales que me han acompañado en mi periplo de estudio de la teología. Con respecto a los modernos tratados de teología trinitaria, tampoco en este caso me posiciono frente a los mismos. Mi objetivo central es únicamente la confrontación con la perspectiva zubiriana. No es ésta, en efecto, una tesis de teología trinitaria, sino una hermenéutica de Zubiri que trata de valorar su posible contribución a este filón teológico. En este sentido, su mayor limitación es que tampoco desarrollo una teología trinitaria a la luz del pensamiento de nuestro autor. Esto sería objeto de otra tesis que espero alguien tenga la osadía de emprender. Un indicio de ello es el intento de A. González en el marco de la teología de la liberación<sup>14</sup>. En definitiva, lo único que he pretendido es indicar una perspectiva u horizonte a partir de Zubiri: la noergía trinitaria.

¿Cuál es, pues, el estatuto final de este estudio? Me inclino a pensar que, después de estos años de investigación, el pensamiento de Zubiri me ha llevado cada vez más, al terreno de la

---

<sup>14</sup> Cf A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA Editores, El Salvador 1994.

teología fundamental o de la teología trinitaria fundamental y no sistemática. Uno de los objetivos iniciales, como era el de desarrollar también la parte antropológica en clave trinitaria, he debido abandonarlo por motivos de fuerza mayor. Dejo sólo algunos apuntes en las conclusiones generales y en el epílogo, como decía hace un momento.

## ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

La convicción de que la hermenéutica que propongo no está fuera de lugar o, al menos, no fuerza indebidamente el pensamiento del filósofo vasco, se basa no sólo en algunos indicios o pistas explícitas al respecto, dispersas entre sus escritos, sino sobre todo en el análisis de la trama interna que parece subtender a muchas de las categorías centrales de su metafísica y de su noología (estructura, sustantividad, sistema, unidad, respectividad) que, tomadas en conjunto, a modo de constelación, confieren al conjunto de la filosofía zubiriana un sabor distinguidamente trinitario, desde el punto de vista teológico. Y esto, creo, hace del pensador vasco, un punto de referencia cada vez más ineludible para la teología, en especial para la teología trinitaria. Sin duda, la mayor contribución se sitúa en el campo de la secular relación entre la filosofía y la teología que ha caracterizado el desarrollo de ambas disciplinas a lo largo de los siglos. Zubiri puede aportar, en esta no siempre fácil articulación, una rigurosa analítica de la inteligencia, para el aspecto metodológico, y una sólida metafísica para el aspecto temático, en diálogo con la gran tradición del pensamiento occidental.

Otro filón metodológico, en esa misma línea, en el que el pensamiento de Zubiri puede ser de gran fecundidad es el que se refiere a la relación específica entre filosofía y teología en el debate teológico contemporáneo. La pertinencia de profundizar este discurso ha sido puesta de manifiesto por algunos estudios de reciente publicación<sup>15</sup>. Como se verá en los próximos capítulos, para Zubiri hay una doble contaminación en la relación filosofía-teología en Occidente. Por un lado, el horizonte cristiano de la nihilidad, en cuanto horizonte teológico,

---

<sup>15</sup> Cf por ejemplo, A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, especialmente 261-292. Bertuletti enfoca el debate de la siguiente manera: «La distinzione delle due forme di conoscenza, naturale e soprannaturale, ha la sua origine nel progetto della teologia medievale di legittimazione del sapere della fede nel quadro della concettualità metafisica. La sua ripresa nel contesto della filosofia moderna separata dalla teologia trasforma la distinzione interna alla teologia nel rapporto fra due scienze separate. La teologia naturale, la quale è di competenza della filosofia, lo è egualmente e necessariamente anche della teologia, senza che muti il suo statuto epistemologico. La teologia riproduce al suo interno la distinzione di filosofia e teologia che il pensiero moderno ha rivendicato nei termini di autonomia della filosofia dalla teologia. Ciò che nella teologia medievale costituiva un risultato diviene un presupposto» (261). Según Bertuletti, se pueden distinguir tres fases en el desarrollo contemporáneo del debate: la superación de la exterioridad entre los dos modos de conocimiento y, por ende, la redefinición de la única consciencia teologal (cf K. Ranher); la absorción de la distinción en su fundamento teológico (cf K. Barth); la recuperación de la irreductibilidad de la componente antropológica en la relación teologal (cf 263-269).

ha marcado el discurrir filosófico durante siglos, hasta el mismo Heidegger o Sartre, que escriben tratados a partir del concepto de *la nada*. A su juicio, la filosofía debe volver a ser pura filosofía, a partir de lo que él llama un análisis de hechos. La fenomenología con su moción de volver a las cosas mismas se había encaminado por esta línea. Por otro lado, la misma teología cristiana ha quedado a menudo empantanada en nociones metafísicas griegas. Y la metafísica griega no tiene porqué ser la única posible para pensar el misterio cristiano. Zubiri no fue mucho más allá de este diagnóstico. No cabe duda de que su punto de partida en la realidad le conduce a un nivel de radicalidad que supone la base para la superación de todo dualismo, también el dualismo forma natural y forma sobrenatural, de acceder a Dios. Para Zubiri la formalidad de realidad es un hecho que se actualiza en intelección, y como tal tiene una dimensión *en hacia* que permite la inteligencia de una realidad trascendente extramundana. La metafísica no es más que el desbroce de todo aquello que impide una intelección pura de la realidad, aunque nunca definitiva. La metafísica abre el horizonte de lo diáfano, como dirá en algún momento. En este sentido, su labor es sobre todo depuración de conceptos.

En definitiva, para Zubiri habría que hacer una teología depurada de conceptos metafísicos, lo cual no significa exenta de filosofía. Zubiri puede decir esto precisamente porque intenta situarse en un nivel *no conceptivo* en la intelección de lo real. De hecho, el punto de arranque de tal intelección es la impresión primordial de realidad. Zubiri no tendría problemas en afirmar que, en ese hecho primordial y físico, hay ya un acceso a Dios. Así pues, no hay rechazo de la metafísica en la labor teológica, sino más bien la asunción de una metafísica que no se mueva en el plano de una visión conceptiva de la realidad. Sus consideraciones sobre la Eucaristía, que analizaré detenidamente más adelante, es un anticipo de lo que podría ser -esa teología- libre de presupuestos metafísicos.

Se podría vincular esta perspectiva con la teología transcendental ranheriana. El problema es que el teólogo alemán se mueve en el ámbito de los presupuestos subjetuales. Zubiri va más a fondo con su visión de la persona. Lo veremos en el transcurso del trabajo. De cualquier forma, mi convicción es que la filosofía de Zubiri, precisamente por ese rechazo radical de todo dualismo y por ese anclaje fundamental del pensar en la realidad, es una filosofía particularmente apta para poner a la inteligencia libre frente al hecho decisivo de la Revelación, y en particular de la revelación cristológica.

Una última anotación, Antonio González es uno de los filósofos y teólogos, expertos en el pensamiento de Zubiri, que más ha desarrollado la dimensión práxica de su filosofía. Para González la praxis «como unidad de los actos, consiste simplemente en el surgir multiforme

de las cosas rigiendo en alteridad radical»<sup>16</sup>. El hombre, «lugar geométrico de la realidad», como decía Zubiri<sup>17</sup>, es la realidad personal del surgir de las cosas. Y ese surgir es un surgir carnal<sup>18</sup>. Cuando el encuentro se produce entre «dos carnes», se produce una congeneridad especial en que no sólo surgen cosas sino «dos cuerpos». Se trata del evento radical del surgir en cuanto epifanía de la realidad en su plenitud:

«Estrechamos una mano amiga o una mano amada. Las carnes se tocan. Aquí tenemos el acontecer en su sentido más originario: *cum-tangere*. Pues, de un modo positivamente accesible, nos encontramos con una congeneridad muy especial: en un mismo surgir, surgen dos cuerpos. Pero dos cuerpos que no son meros sistemas de notas reales, sino dos ámbitos acotados del surgir, dos carnes. Y dos carnes que en el tocarse de las manos comparten un mismo acontecer, un mismo *tangere*, un mismo acto, un mismo surgir. Aquí lo radical no es la apropiación ni el poder, sino algo que está más allá, en la raíz crítica de todo lo propio y de todo regir. Es la comunidad de acto en la diversidad de lo que surge. Alguien lo viene diciendo desde la noche de los tiempos: “Ésta, de una vez, hueso de mi hueso y carne de mi carne” (*Gn 3,23*)»<sup>19</sup>.

La realidad de las cosas se actualiza definitivamente en el encuentro «carnal» -me permito afirmar- en el que acontece la realidad de un solo cuerpo que atrae el todo y lo uno. La encarnación del Verbo es ese acontecimiento que hace plausible el encuentro definitivo de los cuerpos en el que, el encuentro mismo, es ya acceso pleno al Dios trinitario: el encuentro de los cuerpos en el Cuerpo de Cristo, revelación subsistente, como diría Zubiri.

Como afirma una vez más González: «difícilmente se puede borrar de la constitución ontológica de “toda carne” el deseo de escuchar alguna vez: “He aquí, estoy a la puerta y llamo, si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo” (*Ap 3,20*)»<sup>20</sup>.

Este y no otro es el horizonte de sentido de una ontología trinitaria y eucarística. Para Zubiri se trata de experiencia: el acceso noérgico del hombre a Dios.

---

<sup>16</sup> A. GONZÁLEZ, «La buena filosofía es la que nos abre puertas que nos llevan más allá de sí misma», en COROMINAS, J.-VICENS, J.A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008b, 261. Mayores profundizaciones en *Surgimiento*.

<sup>17</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial - Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1986, 79.

<sup>18</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2008b, 261: «El término “carne”, también clásico en su prosapia hebraica (*bāšar*), puede ser útil para describir este primer acceso a lo humano: el ser humano como realidad entre otras realidades, y al mismo tiempo como ámbito corpóreo en el que surge toda realidad. El ser humano como carne carga en sí mismo con la más radical de todas las diferencias ontológicas: la diferencia entre actos y cosas. La carne se desvirtúa cuando se utiliza equivocadamente en el contexto de los gnosticismos hoy en boga. La carne es irremediamente mortal cuerpo mundano, pero al mismo tiempo y en unidad indisoluble un surgir de todas las cosas del mundo. De ahí su inusitada diferencia con todas las cosas, y al mismo tiempo su unidad y su posible pérdida entre ellas: la carne como mero surgidero de cosas, y solo de cosas».

<sup>19</sup> *Ibidem*, 262.

<sup>20</sup> *Ivi*.

PRIMERA PARTE

EL HOMBRE COMO EXPERIENCIA DE DIOS DESDE EL LOGOS  
TEOLOGAL Y LA RAZÓN TEOLOGAL





## CAPÍTULO I

### INTELIGENCIA DE LA REALIDAD Y ACCESO EXPERIENCIAL A DIOS<sup>1</sup>

Según la noología o filosofía de la inteligencia zubiriana, la experiencia pertenece a la estructura formal de conocer. Más precisamente, a la estructura del método del conocimiento<sup>2</sup>, que se sitúa dentro de la razón sentiente. Dado que el acceso del hombre a Dios, según Zubiri, no se da si no por la vía de la experiencia, emerge como necesario desbrozar las implicaciones que Zubiri pensó. Nos preguntamos pues, ¿qué es «experiencia»? Y, ¿en qué sentido se puede hablar de acceso experiencial a Dios? Sólo de este modo, podremos comprender la interna articulación de la inteligencia de la realidad de Dios y su relación con la Revelación en el pensamiento del filósofo vasco.

---

<sup>1</sup> Estudios de referencia para comprender el entramado de la noología zubiriana son, entre otros: P. CEREZO GALÁN, «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, 221-254; J. CONILL, «La noología de X. Zubiri», en *RF* VIII (1985), 345-369; Id., «El sentido de la noología», en J.A. NICOLÁS, – O. BARROSO, (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 117-128; Id., «Factidad, intelección, noergia», en A. PINTOR-RAMOS, (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 219-235; A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid 1988; Id., «Sistematismo de la filosofía zubiriana», en AA.VV., 1995, 51-71; M. GARCÍA-BARÓ, «La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri», en D. GRACIA, (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004a, 73-102; C. HERRANZ YAGÜE, «Sobre el concepto de actualidad en Zubiri», en *RevAg* XLII (2001), 3-51; J.A. NICOLÁS, «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en *CSF* XXXVI (2009a), 233-247; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994a; Id., «Zubiri: una filosofía de la religión cristiana», en *Salm* XLII (1995b), 369-399; Id., «Intellectualismo e inteleccionismo», en AA.VV., 1995, 109-128; Id., 2006; P. PONZIO, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007; Id., «El problema de la verdad en la "inteligencia de la actualidad" de Xavier Zubiri», en *Roc* V (2010), 153-172; R. RODRÍGUEZ, «Impresión de realidad y comprensión de sentido», en A. PINTOR-RAMOS, 2009, 261-280; J. SANCHEZ VENEGAS, «El concepto de verdad en X. Zubiri», en *EstFil* XXXV (1986), 337-346; P. SECRETAN, «El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri», en J.A. NICOLÁS, (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 329-350; J. SOARES BELLO, «La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana», en A. PINTOR-RAMOS, 2009, 251-259; V. M. TIRADO SAN JUAN, «Dinamismo intelectivo y subjetividad», en *CSF* XXVI (1999), 203-224; Id., «Zubiri y Husserl», en J.A. NICOLÁS, – O. BARROSO, 2004, 401-418; Id., «Fenomenología del *logos*. Zubiri y Heidegger», en J.A. NICOLÁS – R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008b, 251-284; A. TORRES QUEIRUGA, «Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial», en *RevAg* XXXIV (1993), 121-164.

<sup>2</sup> Cf IRA, 222 ss.

Esto nos obliga a adentrarnos en la noología zubiriana, que se encuentra fundamentalmente en su trilogía sobre la inteligencia, *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Zubiri la desarrolla en un momento de especial madurez intelectual. Se trata, en extrema síntesis, de la tematización del momento noético de la aprehensión de realidad, indisolublemente unido al momento noemático. La tematización de este segundo momento es la tarea de la metafísica. La unión de «noesis» y «noema» es la «noergia» o, como Diego Gracia señala, «el carácter formal de la aprehensión humana»<sup>3</sup>. En otros términos, el momento noético es el momento de la aprehensión que da a la intelección, mientras que el momento noemático da a la realidad. Ambos están estructuralmente unidos en la noergia o lo noérgico. Para Zubiri, la aprehensión de realidad es una unidad que integra un aspecto de afección, uno de alteridad y uno último de fuerza. Afirma, en fin, que:

«En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un “estar”. La aprehensión es por esto un *ergon* al que pienso que podría llamar *noergia* [...]. El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de ‘actualidad’, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico»<sup>4</sup>.

Zubiri se referirá a esta aprehensión de realidad como «*aprehensión primordial de realidad*», un concepto clave en su filosofía de la inteligencia. En esa aprehensión primordial la realidad se nos actualiza noérgicamente. En la «actualidad», pues, se da la congeneridad de inteligencia y realidad. Y se da noérgicamente. Tendré que volver sobre este concepto de «actualidad» en el que se concentra quizás, el aporte más decisivo de la filosofía de Zubiri.

Veamos ahora la estructura de la inteligencia sentiente. Lo haremos centrándonos en el primer volumen de la trilogía, dado que al final del mismo Zubiri anticipa los desarrollos posteriores que aparecen con su análisis pormenorizado en los otros dos volúmenes. Y lo haremos brevemente, poniendo atención en las categorías fundamentales, puesto que no se trata aquí de realizar una profundización en la noología zubiriana. Lo que interesa es, simplemente, tematizar la razón teológica en el ámbito de esa filosofía de la inteligencia y, distinguir, como consecuencia inmediata, «logos teológico» y «razón teológica», marco en el cual pienso que pueda quedar clara, también, la distinción entre «logos teologal» y «razón teologal». Es en este espacio intelectual donde se da el acceso experiencial a Dios.

---

<sup>3</sup> D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Tria Castela, Madrid 2008a, 210.

<sup>4</sup> IRE, 64.

## 1.1 INTELIGENCIA Y REALIDAD

Zubiri concibió la trilogía sobre la inteligencia sentiente como un solo tratado en tres partes. En efecto, en el prólogo del primer volumen señala que la intelección, en cuanto actualización de lo real en la inteligencia humana, conoce un despliegue interno desde la aprehensión primordial de lo real a otros modos de actualización que, por ser despliegues suyos, habría que llamar re-actualizaciones. Y, dado que «la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón»<sup>5</sup>. Así pues, cada volumen de la trilogía está consagrado, respectivamente, al análisis pormenorizado de la actualización primordial y sus sucesivas reactualizaciones. En la primera parte, Zubiri pretende analizar qué significa inteligir, esto es, la intrínseca y nuda relación entre inteligencia y realidad.

Todo el intento de Zubiri estriba, así, en llegar a caracterizar con nitidez la «*aprehensión primordial de realidad*». Para ello, comienza con hacer recaer su análisis sobre la aprehensión como acto y no como facultad. Por tanto, examina la intelección misma y no tanto la inteligencia en cuanto facultad de inteligir. La suya es, pues, una fenomenología de la intelección, un análisis del fenómeno del inteligir en el cual va a confrontarse con las varias teorías del conocimiento que han jalonado la historia de la filosofía occidental. Según nuestro autor, todas ellas adolecen de un mismo error: el dualismo sentir-inteligir producto de una inteligencia concipiente. Frente a la inteligencia concipiente, Zubiri propone la inteligencia sentiente. ¿Cuáles son las características principales de la inteligencia sentiente? En un primer análisis, sostiene que éstas pueden reducirse a cuatro. Que su objeto formal es la realidad. Que tal objeto no viene dado por los sentidos *a* la inteligencia sino *en* la inteligencia. Que su acto formal no es *concebir* sino *aprehender* la realidad. Y que el resultado de aprehender sentientemente es la impresión de realidad<sup>6</sup>.

«En su virtud», concluye Zubiri, «no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real»<sup>7</sup>. Por el contrario, la inteligencia concipiente, típica de la filosofía clásica, toma como objeto lo sensible que viene dado por los sentidos *a* la inteligencia, siendo su acto propio el concebir y juzgar lo que a ella viene dado<sup>8</sup>. De este modo, la intelección es

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>6</sup> Cf *ibidem*, 85s.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>8</sup> Cf *ibidem*, 86s.

totalmente absorbida por el logos predicativo. El resultado es lo que Zubiri llama la «*lógificación de la inteligencia*»<sup>9</sup>, típica de la filosofía occidental desde Platón.

La inteligencia sentiente es intrínsecamente humana. Su formalidad es la formalidad de realidad, frente a la formalidad de estimulidad, representativa del animal no humano. No es que el sentir en el hombre esté separado o sea ajeno a la inteligencia o represente un momento anterior a ella. Lo que ocurre es que el sentir humano es un sentir intelectual. Es lo mismo que decir que la intelección es sentiente, pero desde el sentir<sup>10</sup>. Zubiri usaba un ejemplo verdaderamente gráfico para ilustrar este punto. Decía que, para el hombre, el calor no solo calienta sino que, además, «es caliente»<sup>11</sup>. Es la diferencia entre el puro sentir y el sentir intelectual. La diferencia la da el paso de la formalidad de estimulidad a la formalidad de realidad. El momento de realidad constituye un *prius* formal, no temporal, en la aprehensión de las cosas<sup>12</sup>. En la formalidad de realidad, ésta es otra (alteridad de la realidad) y de suyo (en propio) en cuanto realidad. Es esta realidad la que *queda* en la intelección<sup>13</sup>.

### 1.1.1 LA TRANSCENDENTALIDAD

Zubiri afirma que la estructura de la impresión de realidad es lo que debe llamarse «transcendentalidad». También aquí, Zubiri da un giro conceptual de gran relevancia. Para él, el *trans* es un carácter de la formalidad de realidad –en concreto, de su alteridad– y no un carácter trascendente del contenido. Decía el autor, concretamente, que:

«Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del “en propio”, del “de suyo”. Y es esta realidad la que, de una manera que habrá que precisar inmediatamente, rebasa su contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este ‘rebasar’ intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo trascendente, sino impresión trascendental. El *trans* no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar «en la aprehensión», pero «rebasando» su determinado contenido»<sup>14</sup>.

La transcendentalidad pone de manifiesto la inespecificidad del momento de realidad en las cosas, que es algo decisivo para el dinamismo de la intelección misma, como señalaremos más adelante. De nuevo, Zubiri volvía a utilizar un ejemplo gráfico. Esta vez, con el color. Lo

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>10</sup> *Cf ibidem*, 47-74.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 62: «Se trata de una anterioridad muy elemental pero decisiva: el calor calienta porque es “ya” caliente. Este momento del ‘ya’ es justamente la anterioridad de que hablo».

<sup>13</sup> *Cf ibidem*, 50-67. Especialmente, los análisis de la aprehensión de la realidad.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 115.

que aprehendemos como real al aprehender un color señalaba el filósofo, es más que su ser coloreado. Y este es el momento de trascendentalidad. Lo importante es conceptuar adecuadamente el *más*, es decir, desde la inteligencia sentiente y no desde la inteligencia concipiente, que es como normalmente se ha hecho en la filosofía occidental, desde Grecia. Para Zubiri, la filosofía en Occidente, en su desarrollo secular, ha conceptuado el *más* o la trascendentalidad como unidad, participación, género o universalidad, en la tradición greco-medieval; o bien como comunidad objetual, en la tradición moderna con Kant, pero siempre en un marco conceptivo o dualístico. Como dice nuestro autor, en uno u otro modo lo trascendental –visto todo desde estas perspectivas–, «es aquello en que coincide todo lo concebido»<sup>15</sup>. Es, en suma, lo universal de lo concebido. En cambio, si partimos del principio de que el objeto formal de la intelección es la realidad y no el ser, de que esta intelección es intelección sentiente y de que realidad es formalidad, se concluye que la trascendentalidad, el *más*, no es trascendentalidad *a* la realidad, sino *en* la realidad<sup>16</sup>. O, dicho en palabras del propio Zubiri:

«Lo trascendental no ha de conceptuarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Trascendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación»<sup>17</sup>.

Recordemos lo que decíamos antes sobre la inespecificidad del momento de realidad en las cosas. Pues bien, tal inespecificidad es un aspecto de la trascendentalidad del *más*. «Comunicación» remite, además, a una mismidad numérica pero no estática, «la cosa es entonces la misma aunque no sea lo mismo»<sup>18</sup>, dice Zubiri, y a una *apertura* o «*formalidad abierta*»<sup>19</sup>. Y, en cuanto tal, es respectiva a aquello a lo que está abierto, que es, en primer término, su propio contenido, el cual por ello mismo queda *reificado* y *suificado*, es decir, en su carácter de suyo. Y, en segundo término, la apertura del momento de realidad de la cosa la hace ser algo en la realidad sin más, que es lo que, según Zubiri, debe llamarse «mundo». Para él, el mundo no es «el conjunto de las cosas reales»<sup>20</sup>, sino esa unidad física que conjunta las cosas reales en cuanto reales<sup>21</sup>. En este sentido, el mundo no es el cosmos. Por eso, hablamos de *mi* mundo, de *nuestro* mundo, del mundo de los árabes, o del mundo oriental, sin

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>16</sup> Cf *ibidem*, 117ss.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 118.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>19</sup> *Ivi*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>21</sup> Cf *ibidem*, 121ss.

referimos a contenidos específicos –*talitativos*<sup>22</sup>, diría Zubiri. El mundo se refiere siempre a la realidad, a la realidad en su unidad respectiva, abierta y abarcadora. Concluirá diciendo que:

«Hay así en toda cosa real aprehendida en impresión de realidad una estructura transcendental. La formalidad de realidad es *apertura respectiva*, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es *suificante* y *mundificante*. Es decir, cada cosa es «esta» cosa real; en un aspecto todavía ulterior es pura y siempre realidad mundanal (mundificante). No se trata de una contracción de la idea de realidad, sino al revés: se trata de una ‘ex-pansión’, de una “ex-tensión” física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura transcendental del “ex”: el ser “de suyo” se extiende a ser ‘suyo’ y por serlo se extiende a ser ‘mundanal’»<sup>23</sup>.

En definitiva, la transcendentalidad, desde la inteligencia sentiente, tiene tres características fundamentales. La primera, que es realidad, no es ser<sup>24</sup>. La segunda, que «es apertura respectiva a la suidad mundanal»<sup>25</sup>. Y, finalmente, que no tiene carácter conceptual, sino físico<sup>26</sup>.

### 1.1.2 ACTUALIDAD

Vista la estructura intrínseca de la intelección sentiente, Zubiri se pregunta a continuación por su índole formal, o esencia. Zubiri responde con un concepto de gran transcendencia en su filosofía primera<sup>27</sup>: el concepto de *actualidad*<sup>28</sup>. En efecto, como hemos visto, la intelección sentiente consiste en la impresión de algo como real. Eso significa que ese algo *está presente* como real en la intelección (antes habíamos hablado de *quedar* en la intelección). Pues bien a este estar presente de lo real en la intelección es a lo que Zubiri llama actualidad, la esencia formal de la intelección sentiente. En el análisis de la actualidad, nuestro autor unifica tres momentos. El que lo inteligido *está* presente como real. El que lo inteligido *sólo* esté presente, y no sea por tanto algo construido. Y el que esté presente sólo *en*

---

<sup>22</sup> Lo talitativo para Zubiri es el carácter de *tal* de una cosa, lo que lleva a decir «tal cosa», para distinguirlo del momento de realidad de esa cosa.

<sup>23</sup> IRE, 122.

<sup>24</sup> Cf *ibidem*, 123.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 123. Para Zubiri, «suidad» alude al carácter de suyo de las cosas.

<sup>26</sup> Cf *ivi*.

<sup>27</sup> Cuando se habla de filosofía primera en Zubiri se entiende la unidad de filosofía de la realidad –metafísica– y filosofía de la inteligencia –noología–.

<sup>28</sup> Cf A. GONZÁLEZ, «*Ereignis* y actualidad», en D. GRACIA, 2004a, 150-174, 183-186; C. HERRANZ YAGÜE, 2001; P. PONZIO, 2010. En la de A. González, por cierto, confronta el concepto de «actualidad» en Zubiri con el de «*ereignis*» en Heidegger.

*sí mismo y por sí mismo*, no más allá de la aprehensión. Es lo que Zubiri llama, en fin, el *quedar en propio*<sup>29</sup>.

La actualidad es, entonces, este *quedar y solo quedar* por sí mismo de algo, en cuanto real, en la intelección. Por lo demás, es precisamente en la actualidad donde se da la unidad entre intelección y realidad, lo que Zubiri llama *congenereidad* de inteligencia y realidad. Concluye nuestro autor: «esta es la esencia completa de la intelección sentiente: 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»<sup>30</sup>. Zubiri va a interpretar a la luz de la actualidad ya sea la *conciencia* que la *subjetividad*. Esto significa que la intelección es anterior a ambas. Solo porque hay intelección puede haber conciencia, que no es otra cosa que el momento consciente de la intelección<sup>31</sup>. Lo propio ocurre con la subjetividad, que es el ámbito del *mi* abierto por la intelección sentiente<sup>32</sup>. La intelección no se inscribe en la subjetividad, sino al revés es la subjetividad la que se inscribe en ella. Por todo ello, Zubiri va a concluir acerca de la índole formal del inteligir que ésta consiste en:

«ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente. Es un simple «quedar» de lo aprehendido en impresión de realidad, y un «quedar» de la intelección sentiente en lo impresivamente inteligido. Es una mera actualidad común y transcendental en la que se nos hacen actuales dos términos: lo impresivamente inteligido y la intelección sentiente misma. Esta actualidad tiene carácter de conciencia y es la constitución misma del ámbito de la subjetividad»<sup>33</sup>.

De esta actualidad común se desprende la posibilidad de que la intelección quede transcendentalmente abierta a otros modos de actualización, a otras modalizaciones intelectivas<sup>34</sup>. Este será el objeto de estudio de los dos partes siguientes de la trilogía: intelección y logos, intelección y razón.

---

<sup>29</sup> Cf IRE, 149.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>31</sup> Como la intelección es sentiente, también hay que hablar de conciencia sentiente. Para Zubiri, hay que huir de todo intento de sustantivación de la conciencia: «No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos» (IRE, 162). Otras grandes e indebidas sustantivaciones operadas por la filosofía occidental, a juicio de Zubiri, son las de espacio, tiempo y sujeto.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 165: «La esencia de la subjetividad consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en 'ser mí'. No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo que es 'mí', bien algo como propiedad mía, o bien algo de la cosa, en cuanto cosa, algo que es 'mí' precisamente por ser de la cosa y, por tanto, por depender no de mí sino de ella. La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del 'mí'».

<sup>33</sup> *Ibidem*, 168ss.

<sup>34</sup> Cf *ibidem*, 168.

### 1.1.3 LA REALIDAD DE LA INTELECCIÓN

Hasta este momento, Zubiri ha explicitado la estructura y la índole formal de la intelección. Queda por ver el carácter de realidad de la intelección, pues se trata sobre la aprehensión de realidad, y cómo la realidad queda *en* la intelección, en que consiste este estar *en* la intelección sentiente.

Con respecto a la primera cuestión, en un texto ciertamente breve, Zubiri expone con claridad el objeto de su análisis. Dice allí que:

«La intelección sentiente aprehende lo real impresivamente. Lo así aprehendido tiene, según vimos, una formalidad y un contenido. Ambos momentos no son independientes. La formalidad de ‘realidad’ como momento propio de lo aprehendido constituye a éste en lo que llamamos ‘cosa real’. Y expresamos este carácter diciendo que el calor no sólo calienta, sino que ‘es’ calentante. De esta suerte aparecen aquí tres términos: la realidad, lo real y el ser. Es justo lo que ahora tenemos que analizar»<sup>35</sup>.

#### 1.1.3.1 Realidad

«Realidad es algo sentido»<sup>36</sup>, afirma Zubiri<sup>37</sup>. Es la formalidad del *de suyo* en cuanto formalidad de *alteridad* y, por último, lo más radical de la cosa, pues es la cosa de suyo<sup>38</sup>. Zubiri se pregunta por esta radicalidad del «de suyo de la cosa» y advierte que no hay que entenderla como existencia. En otros términos, la cosa no es de suyo porque existe, sino que existe porque es real de suyo, entendiendo esta anterioridad no temporalmente, sino formalmente. De hecho, decimos que la cosa existe *de suyo*<sup>39</sup>. Es una anterioridad de fundamentación.

#### 1.1.3.2 Lo real

*Lo real* se constituye en virtud del proceso de formalización del *de suyo*, o formalización de realidad, por contraposición a la formalización de estimulidad, típica de los animales. En tal proceso se produce una independencia y autonomización del contenido de la cosa con respecto al aprehensor en una «unidad clausurada de lo aprehendido»<sup>40</sup>. Es decir, el

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 191.

<sup>37</sup> Cf J. SOARES BELLO, 2009, para el estado actual de la cuestión de la congeneridad entre inteligencia y realidad.

<sup>38</sup> Cf IRE, 191.

<sup>39</sup> Cf *ibidem*, 192.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 201.



contenido de la cosa se autonomiza e independiza como real, no como señal que suscita respuesta. La cosa para el aprehensor, en su unidad clausurada, es real. Así conceptúa Zubiri *lo real*. Para explicar la estructura interna de lo real, Zubiri usa una serie de conceptos de gran relevancia para su noología. En primer lugar, por ser independiente, autónomo y uno, lo real tiene *suficiencia constitucional*, es decir, lo real queda constituido formalmente. A lo real con suficiencia constitucional Zubiri lo llama «realidad sustantiva» o «*sustantividad*»<sup>41</sup>. En el pensamiento zubiriano, la realidad, lo real, es sustantivo y no sustancial<sup>42</sup>. Cuando la autonomización o independencia es de una sola nota de lo real, entonces, hablamos de «*sustantividad elemental*»<sup>43</sup>. Cuando nos encontramos –que es lo normal– ante un contenido con una constelación de notas, hablamos de cada nota como «nota-de» y del conjunto como «*estado constructo*»<sup>44</sup>. El conjunto en estado constructo es lo que constituye un «*sistema*». De tal suerte que cuando:

«tiene la formalidad del ‘de suyo’, la formalización de las notas como constelaciones cobra el carácter de *sistema sustantivo*: es unidad de sistema. La unidad del sistema es la unidad constructa. Solo el sistema tiene ahora suficiencia constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como ‘cosas’ [...], sino como unidades de *sustantividad sistemática*. No se trata de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión misma de lo real»<sup>45</sup>.

Sobre la base de esta idea, Zubiri sostiene que, en rigor, sólo el Cosmos tiene *sustantividad sistemática*. Y, a su vez, vistas desde el cosmos, todas las *sustantividades* son provisionales<sup>46</sup>. La unidad del sistema constituye su interioridad, su *in* o su *intus*, mientras que las «notas-de» son su proyección o exterioridad, su *ex* o su *extra*, su exterioridad. La proyección de la unidad del sistema en sus notas se *plasma* en una *estructura*, la estructura del *in*. Además, se actualiza tal unidad en algunos o en todos los grupos de notas estructuradas y estructurales. Para esa actualización, Zubiri reserva el concepto de «*dimensión*». Una determinada *dimensión* de una *sustantividad* es la actualización de la unidad sistémica que la constituye en cuanto proyectándose en todos o en algunos grupos de sus notas. En definitiva –

---

<sup>41</sup> Cf *ibidem*, 202.

<sup>42</sup> El paso de la visión sustancial a la visión sustantiva de la realidad es fundamental en el pensamiento de Zubiri. Más de una vez, el autor ha afirmado que la sustancia es una categoría inadecuada para conceptuar la realidad. La realidad no es sustancial, sino sustantiva. La visión sustancial es típica de una inteligencia concipiente. De este giro conceptual depende no solo la visión de la esencia de las cosas, sino, además, su dinamismo.

<sup>43</sup> IRE, 202: Zubiri pone el ejemplo del color verde: el color verde de una cosa es algo «de suyo» y por tanto tiene suficiencia constitucional. Lo virídeo de una cosa es, por tanto, una *sustantividad elemental*, pues se corresponde con una sola nota de la cosa.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>45</sup> *Ivi*.

<sup>46</sup> Cf *ibidem*, 204.

dice nuestro autor— lo real es «*sustantividad estructural y dimensional*»<sup>47</sup>. Por último, lo real es parte del mundo, es decir, de la realidad sin más, de ahí que sea inteligido como *instaurado* en el mundo<sup>48</sup>. La filosofía clásica, sostiene Zubiri, con su inteligencia concipiente, pensó lo real como *jectum* o *keimenon*<sup>49</sup> (*Parmenides*); *sub-jectum*, *hypo-keimenon* o sustancia (Aristóteles), a la cual le corresponden unos respectivos accidentes (serían las notas de la sustancia); o bien (filosofía moderna, Kant), como *ob-jectum* (las notas serían los predicados objetivos). En vez de sustantividad, sustancialidad y objetualidad. Según la inteligencia sentiente, lo real es sustantivo y «las notas no son accidentes ‘in-herentes’ a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente ‘coherentes’ en un sistema constructo sustantivo»<sup>50</sup>. La visión sustancialista u objetual es dualista mientras que la visión sustantiva es sistémica y unitaria.

### 1.1.3.3 *El ser*

Con respecto al *ser*, Zubiri retoma el ejemplo del calor para argumentar que, al diferenciar el hecho de que éste calienta (formalidad de estimulidad) de la constatación de que *es* caliente (formalidad de realidad), introducimos un «es» que muestra precisamente el ser del calor. Por tanto, en la formalidad de realidad también está el ser<sup>51</sup>. La pregunta clave sería aquí de qué modo. El ser es el gran concepto de la inteligencia concipiente. ¿En que consiste, entonces, ser desde la inteligencia sentiente? Habría que comenzar señalando que el ser es la actualidad de lo real en el mundo. Ya hemos visto qué significa lo mundanal en Zubiri. Pues bien, el ser es el «estar» («actualidad», recordemos) presente de lo real en el mundo. En el ser se da lo que Zubiri llama una suerte de refluencia. La refluencia es el efecto que la instauración en el mundo de una realidad produce sobre esa realidad de manera que ésta esté presente en el mundo. Es, como dice Zubiri, una «determinación de actualidad»<sup>52</sup>. La determinación que llamamos «ser»: la realidad en cuestión de simple y pura realidad pasa a ser tal realidad. Zubiri insiste en que no se trata de algo conceptivo, sino físico. El ejemplo de

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, 205.

<sup>48</sup> Cf *ibidem*, 212. Zubiri va a distinguir distintas formas de instauración. Hay un modo de instauración, como el de las cosas, que no es más que «integración». La persona, en cambio, por ser doblemente suya, es decir, por sentirse suya además de serlo, está como suelta del mundo, es una suerte de ab-soluto, y, por eso, su forma de instauración no es integración —aunque haya dimensiones de su realidad que compartan esta forma de instauración, como por ejemplo el cuerpo—, sino «ab-solutización».

<sup>49</sup> El lector encontrará algunas incongruencias o diferencias en la transliteración de los términos griegos. Esto se debe, en la mayoría de los casos, a que he respetado el uso que hacen de ella los distintos autores.

<sup>50</sup> IRE, 207.

<sup>51</sup> Cf *ibidem*, 217ss.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 219.

cómo esto se da el hombre sirve, quizás, para aclarar las cosas. En el hombre, en efecto, hay que distinguir entre su realidad y su ser. Cuando el hombre dice «yo» está expresando, precisamente, esa refluencia que su realidad tiene sobre él y que le permite decir «yo». El yo del hombre no es su realidad personal, sino su ser personal. El «yo» es el ser de la persona (realidad) del hombre. Hay aquí una determinación de actualidad por la cual la realidad de un hombre se convierte en ser un «yo», es decir, en ser tal hombre. Como afirma nuestro autor: «El ‘yo’ es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada en aquella»<sup>53</sup>. La realidad refluye en la realidad personal que se instaure en ella de manera tal que ésta puede decir «yo». Esto se da a todos los niveles de la realidad y adquiere en el hombre una precisa cualificación: el «yo» o el «ser yo», como dice Zubiri<sup>54</sup>. En efecto, solo la persona puede expresar su determinación de actualidad diciendo «yo». En eso consiste, precisamente, ser persona: en poder decir «yo». El concepto de «refluencia» nos llevaría, así, al de «la ulterioridad del ser»<sup>55</sup>. En cuanto a determinación de actualidad el ser es siempre posterior a la realidad. En esto consiste la ulterioridad del ser, la cual –añade Zubiri– es estructuralmente *tempórea*. Para una mejor comprensión, conviene recurrir a las palabras mismas del autor. Lo «real ‘es’», decía Zubiri, y continuaba argumentando que esa «actualidad consiste en primer término en que la cosa ‘ya-es’ en el mundo; y en segundo término en que la cosa ‘aún-es’ en el mundo. Por tanto, ‘ser’ es siempre ‘ya-es-aún’: he aquí la temporeidad. No se trata de tres *fases* de un trascurso cronológico, sino de tres *facies* estructurales de la ulterioridad misma del ser»<sup>56</sup>. Zubiri, así, se muestra especialmente interesado en subrayar el carácter formal y no cronológico de la temporeidad<sup>57</sup> así como en sostener que la ulterioridad del ser no hace de éste algo accidental o adventicio a lo real, sino algo de suyo. Expresa esto Zubiri afirmando que «realidad no es ser; pero la realidad ‘realmente es’»<sup>58</sup>. O, si se prefiere, «realidad no es *esse reale*, pero es *realitas in essendo*»<sup>59</sup>. El ser, por lo demás, es ser de la sustantividad, pues lo real es sustantivo. Por eso, también aquí la sustantividad es «sustantividad *in essendo*, siendo. El ‘siendo’ de la realidad es justamente el ser de la sustantividad»<sup>60</sup>. Finalmente, el filósofo afirma que el ser es algo sentido. Porque en su carácter de ulterioridad no es más que el ser de la realidad que está siempre sentida. La intelección sentiente intelige la realidad en impresión de realidad. Es el

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>54</sup> *Ivi*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>56</sup> *Ivi*.

<sup>57</sup> Lo cronológico sería lo «temporal» y no lo «tempóreo», que es formal y modal.

<sup>58</sup> *IRE*, 222.

<sup>59</sup> *Ivi*.

<sup>60</sup> *Ivi*.

*modo recto* de intelección. Ahora bien, esa realidad además «es», lo cual quiere decir que el ser ulterior de la realidad es «co-sentido» en la intelección, en la impresión de realidad, solo que de *modo oblicuo*. También aquí Zubiri insiste en que ese co-sentir no es accidental sino físico, de suyo. Es el co-sentir que la realidad está «siendo», precisamente por la apertura de la impresión de realidad al mundo. Esto es lo que, en categorías zubirianas, es «ser sentido» y «oblicuidad del ser»<sup>61</sup>. Desde la inteligencia sentiente, concluye Zubiri, el ser está constituido por tres momentos estructurales: actualidad, ulterioridad y oblicuidad<sup>62</sup>. La inteligencia concipiente, típica de la filosofía clásica, no lo vio así. A juicio de Zubiri, la filosofía europea desde Parménides y Platón, al hilo de lo que él llama la «logificación de la intelección», produce una «entificación de la realidad»<sup>63</sup>, es decir, convierte a la realidad en una entidad, un modo de ser. Para la inteligencia sentiente, en cambio, el ser es ulterior a la realidad y no al revés. Por lo demás, según el autor, la inteligencia concipiente nunca precisó con claridad qué entendía por «ente». Zubiri razona en diálogo con la filosofía clásica y moderna. Para Aristóteles, el ente tiene muchos sentidos, reafirma. Tampoco para los medievales, insiste, el ente tiene un sentido unitario. Para dirimir la cuestión, aunque con matices diferentes<sup>64</sup>, conceptúan la realidad entitativa como existencia. Para la inteligencia sentiente la realidad no es existencia sino «de suyo», por lo tanto formalidad que ulteriormente se actualiza en entidad existente. La filosofía moderna, continua, con sus cimas en Descartes, Kant y los idealistas alemanes, conceptualiza la realidad como objeto puesto por la propia intelección. Una inteligencia sentiente no admitiría esta objetualización de la realidad, pero aún en el caso de hacerlo el objeto nunca aparecería como puesto sino como actualizado o actualizándose. Incluso en los desarrollos posteriores de la fenomenología, dice Zubiri, con su tematización del ser desde la intencionalidad y la desvelación<sup>65</sup>, habría que decir que «posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de estar puesto, de estar intenido, de estar desvelado»<sup>66</sup>. Todo estriba en partir de una inteligencia sentiente o concipiente. La inteligencia concipiente hace caso omiso de la realidad que nos viene al encuentro como un «de suyo» que se actualiza. La inteligencia concipiente, concibe desde sí misma, atrapando en sus redes al mismo ser. Al ser sentiente, la inteligencia sentiente concibe sólo en un segundo momento. Antes de ello siente el «de suyo», la realidad misma. Por supuesto que aquí

---

<sup>61</sup> Cf *ibidem*, 223ss.

<sup>62</sup> Cf *ibidem*, 224.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 225.

<sup>64</sup> Cf *ibidem*, 226. Allí, Zubiri subraya que Santo Tomás lo interpreta como acto del existente mientras que Duns Escoto lo hace como modo del existente.

<sup>65</sup> Aunque Zubiri no los menciona, la polémica en este punto con sus maestros, Husserl y Heidegger, es evidente.

<sup>66</sup> IRE, 227.

estamos en un ámbito de formalidad y, por lo tanto, no cronológico. La ulterioridad del ser es formal, no temporal. En definitiva, como afirma Zubiri, «el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser»<sup>67</sup>. En efecto, el ser está ya aprehendido en la impresión de realidad, sólo que lo está oblicuamente. Esto es lo que expresamos cuando entendemos el ser. Como veremos, el logos es siempre un modo de intelección ulterior a la impresión de realidad.

Si para explicar la primera cuestión a la que nos referíamos más atrás, esto es, el carácter de realidad de la intelección, Zubiri abordó los temas de la realidad, lo real y el ser, para revisar la segunda, a saber, la manera cómo la realidad queda *en* la intelección, el filósofo vasco se ve en la necesidad de tratar el tema de la verdad.

#### 1.1.4 LA VERDAD

En primer término, es importante tener presente la diferencia que Zubiri establece entre actualidad y «actuidad». Actuidad se refiere al carácter de acto de lo real, es decir, a su momento físico en todas sus notas. La actualidad no toca este momento físico de lo real en el sentido de modificarlo en algún modo, pero no por ello deja de ser algo concreto y físico que, sin afectar a las notas físicas, sin embargo afecta a lo real en cuanto tal. Para Zubiri todo consiste en ese quedar de lo real o de la realidad *en* la intelección. La actualidad tiene que ver con ese «en». Pues bien, Zubiri sostiene que el «en» intelectual es lo que hay que entender como «*verdad real*». Una noción que tiene sus propias dimensiones<sup>68</sup>.

Este tipo de verdad, la real, no es «conciencia objetiva», tal y como pensaba Kant, continua Zubiri. Para él, en efecto, la intelección no es conciencia, por una parte. Además, lo inteligido «no tiene solo independencia objetiva, sino independencia real»<sup>69</sup>. La independencia de lo real es la independencia del *de suyo*.

Tampoco es verdad, sostiene siempre nuestro autor, lo no erróneo, como pensaba Descartes. En el supuesto cartesiano, la intelección sería neutra. Cuando afirmamos una cosa, esta puede ser verdadera o falsa. Respecto a este punto, Zubiri piensa que la afirmación no es nunca primaria, sino que viene precedida por la intelección misma. La «intelección», así, no se identificaría con la afirmación. La afirmación puede ser verdadera o falsa precisamente porque está basada en una intelección anterior, y esta, en cuanto tal, contiene siempre

---

<sup>67</sup> *Ivi*.

<sup>68</sup> Cf *ibidem*, 229.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 231.

«verdad». Por eso, Zubiri cree que el error es una «'privación' de verdad»<sup>70</sup> y no algo equiparado a ella. Es como si el error estuviera fundado en la verdad.

Verdad es, entonces, «mera actualización intelectual»<sup>71</sup>. Por ello, realidad y verdad no se identifican. La «realidad» es el *de suyo* formal de lo real, mientras que «verdad» es el estar presente de este *de suyo* en la intelección. Hay siempre, pues, una anterioridad formal de la realidad con respecto a la verdad, que Zubiri llama *prius*<sup>72</sup>. Verdad es actualización y ratificación de la «realidad» en la intelección. Es la verdad real. Dada la complejidad y la importancia de este nudo argumentativo, parece prudente acudir a la mismas palabras de Zubiri cuando afirmaba que la:

«Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Lo que añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*»<sup>73</sup>.

Con una expresión –original y bella al mismo tiempo–, Zubiri sostiene que, en virtud de la ratificación, lo real *verdadea* en la intelección<sup>74</sup>. Esta verdad que «verdadea» en la intelección es una «*verdad simple*»<sup>75</sup>, pues es mera actualización y ratificación. Fundada en ella está lo que nuestro autor llama «*verdad dual*»<sup>76</sup>, que coincide con la idea que la filosofía clásica tuvo de verdad, esto es, la conformidad de lo concebido o afirmado con la cosa real. Mientras que en la verdad real no se sale de lo real, en la verdad dual sí que sucede y se camina hacia su concepto, afirmación o razón. De ahí que la verdad dual se tematice como «autenticidad», «conformidad» o «cumplimiento», según si el regreso a la cosa real se da, respectivamente, desde el concepto, desde la afirmación o desde la razón<sup>77</sup>. En definitiva:

«toda verdad dual se halla fundada en verdad real. En la verdad real, lo real está *ratificando*. 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*. Autenticar, veridictar, verificar son tres formas de modalizar dualmente la verdad real, es decir, la ratificación. Por esto, esta verdad real es [...] el fundamento de la verdad dual»<sup>78</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, 232.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 230.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 233; Cf J.A. NICOLÁS, «La teoría zubiriana de la verdad», en J.A. NICOLÁS, –O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 129-162.

<sup>73</sup> IRE, 233.

<sup>74</sup> Cf *ibidem*, 234.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>77</sup> Cf *ibidem*, 235.

<sup>78</sup> *Ivi*.

Finalmente, hay que decir que la verdad real, en cuanto verdad simple, es una verdad unitaria. No se trata, por lo tanto, de una verdad simple en el sentido que careciera de una variedad de notas. Lo que la hace simple es el modo de aprehensión, que Zubiri llama «*per modum unius*»<sup>79</sup>. Es una aprehensión unitaria sistémica.

La verdad real tiene sus dimensiones, que se corresponden con las dimensiones de la realidad misma, a saber, totalidad, coherencia y duratividad. La totalidad se ratifica como *riqueza* de lo aprehendido. Riqueza es la totalidad como verdad en la inteligencia sentiente. La «coherencia real» se ratifica como el *qué* de lo aprendido. La «durabilidad» se ratifica como la «estabilidad» de lo aprehendido<sup>80</sup>. Y aquí se hallarían las tres dimensiones de la verdad real, que son, en fin, tres modos de ratificación. Según Zubiri, la unidad de estas tres dimensiones constituyen lo radical de la verdad real<sup>81</sup>.

Después de haber hablado de la verdad, Zubiri sintetiza –en un texto verdaderamente condensado, por cierto– los principales resultados del análisis al que ha sometido a la inteligencia. Dado que, a partir de él, es posible dirigirse al desarrollos de otros hilos argumentativos, es necesario dar la palabra al propio Zubiri, cuando afirma que la:

«La inteligencia sentiente está esencialmente constituida por impresión de realidad. En cuanto impresiva, está intelección es sentiente. En cuanto siente lo otro como alteridad de ‘en propio’, de ‘de suyo’, este sentir es intelectual. En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma. Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones. ¿Cómo? Es el problema de los modos ulteriores de intelección»<sup>82</sup>.

## 1.2 MODOS ULTERIORES DE ACTUALIZACIÓN: CAMPAL Y MUNDANAL

Antes solo tuve oportunidad de dejar anotado que, al final del primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia, Zubiri aborda la temática de los modos ulteriores de intelección. Lo hace no con el intento de perfilar un análisis acabado y sucinto, sino, más bien, para

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, 237.

<sup>80</sup> *Cf ibidem*, 240.

<sup>81</sup> *Cf ibidem*, 241.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 241ss.

ofrecer una visión completa de su noología, que concluiría su análisis sobre la inteligencia y la realidad.

A Zubiri le interesa sobremanera dejar claro que el sentir, en el ser humano, es intelectual siempre y en sí mismo y que, del mismo modo, la intelección es siempre sentiente. Por lo demás, ya lo dije, intelección es aprehensión de realidad. Lo que el ser humano siente, lo siente como de suyo. En su carácter de realidad, dicho de otro modo. En suma: en cuanto sentido es sentiente y en cuanto de suyo es intelectual. Así que, en fin, la realidad más que sensible es *sentible*<sup>83</sup>. Según las coordenadas zubirianas, el hombre inteligiría estando en la realidad que le viene dada en el sentir mismo. Ese estar en la realidad es lo que Zubiri llama «actualización». Al inteligir, el hombre actualiza la realidad de las cosas en las que está. Así, en efecto, vive instalado en la realidad de las cosas. Con la intelección, esa realidad viene actualizada. Ahora bien, eso no quiere decir que la realidad fuera algo así como un mar –un «*piélagos*», dice Zubiri– inmenso en el que flotan las cosas reales. La realidad no está fuera de las cosas reales, sino que, antes bien, representa su momento de trascendentalidad. «Al aprehender sentientemente una cosa como real», explica el autor, «estamos *con* la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es *en* la realidad»<sup>84</sup>. De este modo se desvela la articulación interna en la intelección entre «sentir», «realidad» y «trascendentalidad», que, a su vez, significa la unidad formal de tres momentos: sentir lo real, actualización e instalación. La articulación unitaria de estos tres momentos es lo que constituye a la inteligencia sentiente en cuanto tal<sup>85</sup>. Con extrema precisión, Zubiri explicita esa interna articulación al afirmar que la «realidad sentiente es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteligiendo»<sup>86</sup>.

Ahora bien, precisamente porque la impresión de realidad está trascendentalmente abierta, admite diversas modalizaciones. En rigor, habría que decir que «la aprehensión misma está trascendentalmente modalizada»<sup>87</sup>. Es la realidad misma la que tiene distintos modos. Por eso, la apertura transcendental de lo real significa la apertura a modos distintos de intelección, es decir, modos distintos de actualización.

Qué sea la «modalización» para Zubiri es una categoría que es necesario comprender. Modalización vendría a ser un modo de actualización. No tiene nada que ver, entonces, con

---

<sup>83</sup> Cf *ibidem*, 250.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>85</sup> Cf *ivi*.

<sup>86</sup> *Ivi*.

<sup>87</sup> *Ivi*.



las distintas formas en que los sentidos presentan las cosas aprehendidas. «Modalización» no sería, tampoco, un modo de sentir. Es, en fin, un modo de intelección. Un modo de actualización. La apertura trascendental de la realidad de las cosas hace que éstas sean respectivas a otras cosas reales. En virtud de esta respectividad, además del momento de realidad de las cosas reales, está lo que éstas cosas reales son *en realidad*. La intelección no se detiene, pues, en el momento de realidad de las cosas, sino que va hacia la intelección de lo que tales cosas son *en realidad* desde ese instante. Por lo tanto, no es lo mismo «realidad» que «en realidad». Como decía, esto viene dado por la respectividad de unas cosas con otras, que es resultado, a su vez, de la apertura trascendental de lo real. Pero no se trata de dos intelecciones o actualizaciones, sino de dos modos de intelección. Esto es lo que Zubiri entiende por «modalización»<sup>88</sup>. La modalización está dada por los respectos formales a los cuales está trascendentalmente abierto lo real. Para el autor, esos respectos formales son dos y, análogamente, dan lugar a dos modos de intelección: «logos» y «razón». «Logos» y «razón» son dos modos distintos de inteligir lo que las cosas reales son «*en realidad*». En resumen, el momento de realidad de las cosas reales está trascendentalmente abierto a lo que esas cosas son en realidad y esa apertura se traduce en dos modos diversos de intelección. La apertura trascendental abre, por así decirlo, el ámbito de la respectividad de lo real, que da lugar a modos distintos de intelección o actualización. Es una diversidad en cuanto modalización. Zubiri lo dirá al afirmar que «Inteligir lo que una cosa es en realidad es otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo como realidad. Esta es, pues, la estructura formal básica: la aprehensión de algo ‘como realidad’. El ‘en realidad’ es una modalización del ‘como realidad’»<sup>89</sup>.

Ya dije que la intelección no se detiene en el momento de realidad de las cosas, sino que, desde este momento de realidad, se camina hacia la intelección de lo que las cosas son en realidad. Pues bien, es este *hacia* «lo que inexorablemente determina los modos de intelección»<sup>90</sup>. El *en realidad* es una forma de intelección *en hacia*. No olvidemos, sin embargo, que no se trata de otra intelección, sino de una modalización de la misma. Si Zubiri habla de «aprehensión primordial de realidad» es, precisamente, porque lo que viene después –pase la expresión– es una modalización ulterior de esta ésta aprehensión primordial<sup>91</sup>. «En

---

<sup>88</sup> Cf *ibidem*, 254.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>90</sup> *Ivi*.

<sup>91</sup> Cf *ibidem*, 256. Interesante la explicación que Zubiri aporta, aquí, del concepto de «ulterior»: «Ulterior procede de un vocablo latino sumamente arcaico *uls* que significa *trans*. Sólo sobrevive en el positivo *ultra*, en el comparativo *ulterior*, y en el superlativo *últimus*. No se trata, pues, de ‘otra’ intelección sino de un modo distinto de la misma intelección, pero ulteriorizada por así decirlo».

esta intelección primaria», concluye el filósofo vasco, «hay el aspecto ‘formal’ de ser intelección: la mera actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. Y hay el aspecto ‘modal’ de primordialidad»<sup>92</sup>. En rigor, habría que hablar entonces de tres modos de intelección: un modo primordial y dos modos ulteriores, que se manifestarían en cuanto modalizaciones del primero.

Por medio de la aprehensión primordial de realidad, el hombre obtiene una aprehensión directa y unitaria de lo real. Tal unitariedad no se contrapone con el hecho que lo aprehendido pueda tener una variedad –incluso– grande de notas, como sucede en el ejemplo del paisaje que ya referí<sup>93</sup>. La unitariedad tiene que ver con el modo de la intelección. En la impresión primordial de realidad, el hombre aprehende lo real solamente como algo en sí mismo y por sí mismo. Es este «solamente» lo que me la primordialidad. Es un modo de intelección justamente primordial. Aunque lo aprehendido tenga una variedad de notas, en la aprehensión primordial eso es aprehendido como si tuviera una sola nota. Siguiendo con el análisis, Zubiri afirma que ese modo de intelección primordial se constituye como «atención»: es el fijarse solamente en lo aprehendido en sí mismo y por sí mismo. La atención, por su parte, tiene dos momentos. «Centración», por el cual yo me centro solamente en lo aprehendido por sí mismo. Y «precisión», que consiste en descartar o marginar todo lo que queda fuera de esa aprehensión primordial<sup>94</sup>. Esto mismo, expresado desde el punto de vista de la actualización, es lo que Zubiri llama «retinencia de lo real». Es ese modo de actualización de lo real por lo cual éste queda retenido en el «solamente» del «en» y «por sí mismo». Zubiri dice que es como si la actualidad retuviese su propia realidad en esa aprehensión primordial<sup>95</sup>. La retinencia, por lo demás, admite diversos grados que van desde la indiferencia –aprehendemos casi sin atención– al detenimiento –reparamos más o menos en la aprehensión– para llegar, finalmente, a la absorción –la aprehensión monopoliza la atención–<sup>96</sup>. Zubiri se muestra especialmente interesado en subrayar que aquí, al situarse en este discurso, no se mueve entre la broza de los estados psicológicos, sino en el ámbito de las «cualidades modales de la intelección»<sup>97</sup>. Una vez más, Zubiri vuelve a valerse de un ejemplo gráfico. El de la vista, en esta ocasión. Una cosa sería la estructura formal de la vista, que es siempre la misma, por cierto, y otra el ejercicio de la visión, donde, ya sí, se pueden encontrar diferencias muy notables. Pues bien, «indiferencia», «detenimiento» o «absorción» serían «grados del

---

<sup>92</sup> *Ivi.*

<sup>93</sup> *Cf ibidem*, 257.

<sup>94</sup> *Cf ibidem*, 260.

<sup>95</sup> *Cf ibidem*, 262.

<sup>96</sup> *Cf ivi.*

<sup>97</sup> *Ibidem*, 263.

ejercicio del acto de intelección, pero no son grados de su estructura formal»<sup>98</sup>. Zubiri mismo lo señala cuando escribe que:

«En definitiva, inteligir es aprehender algo formalmente real, es mera actualidad impresiva de lo real en y por sí mismo. Cuando aprehendemos así lo real «solamente» como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión tiene el carácter modal de intelección atenta y retinente de lo real: es el modo primario de intelección. Los otros modos son modalización de este modo primario, son modalizaciones ulteriores de él»<sup>99</sup>.

Para el filósofo vasco, como ya dije, ulterioridad significa ir desde la intelección de la realidad de las cosas hacia lo que están son «*en realidad*». Y, no está de más recordarlo, no se trata de dos intelecciones, sino de una sola ulteriores. Según el autor, así, los modos ulteriores de intelección son sucedáneos del primero y, precisamente por ello, vienen a colmar la insuficiencia de la pura aprehensión de realidad. Tal insuficiencia afecta al contenido, en particular, que se concretan en las notas de la aprehensión primordial. De manera que en la intelección de lo que lo real es en realidad obtenemos una mayor riqueza de contenido, sin que por ello tal intelección se inscriba en la formalidad de la aprehensión primordial. Por eso, refiriéndose a ésta, Zubiri sugiere que es la intelección por excelencia. Más aún, va a decir, que:

«La intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos ulteriores. Solamente referidos a la aprehensión primordial de realidad, es como los modos ulteriores de intelección son lo que son, a saber intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo»<sup>100</sup>.

Debo señalar que esta principalidad que Zubiri concede a la aprehensión primordial de la realidad, es, en mi opinión, de gran relevancia para la teología. Hace de ella un ejercicio intelectual que nunca puede separarse de la experiencia primigenia de la fe, como experiencia fundante de lo genuinamente humano. Queda sólo anotado, por el momento.

La respectividad en la cual se funda la actualización ulterior de lo real hace que, aún siendo sucedánea, sea más rica que la primordial, pero como contenido, dice Zubiri, «no hay ciertamente más realidad, [sino que] la realidad queda actualizada más ricamente»<sup>101</sup>. Esta ulterioridad va concebida, pues, como *expansión*. En tal expansión se inscribe el conocimiento científico, por ejemplo, así como el teológico<sup>102</sup>. Por lo demás, la ulterioridad se

---

<sup>98</sup> *Ivi.*

<sup>99</sup> *Ivi.*

<sup>100</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>101</sup> *Ivi.*

<sup>102</sup> *Ivi.*

puede referir a la realidad misma o a la intelección. En virtud de ello, tendremos modos ulteriores de actualización y modos ulteriores de intelección.

Sobre los modos ulteriores de actualización es preciso recordar que la ulterioridad venía a significar un tránsito desde el momento de pura realidad de lo real hacia el momento de lo que es en realidad. El *hacia* está dado como apertura transcendental y funda la respectividad de lo real. En efecto, insisto, para Zubiri la realidad es «formal y constitutivamente respectiva»<sup>103</sup> en virtud de su apertura transcendental.

En lo que respecta a los modos ulteriores de actualización, las cosas reales están abiertas respectivamente a otras cosas reales, aprehendidas a su vez como suidades reales, es decir, como cosas reales *de suyo*. Zubiri se preocupará de aclarar que:

«Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de apertura, decimos que la cosa se halla en un *campo de realidad*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo»<sup>104</sup>.

Por otra parte, cada cosa real, en cuanto realidad, «está transcendentalmente abierta a ser momento de ‘la’ realidad»<sup>105</sup>. Zubiri llama «mundo» a ese ámbito de *la* realidad, como ya dije. Inteligimos la realidad como momento del mundo<sup>106</sup>. Introduciendo un nuevo ejemplo, dice que inteligir «lo que es en realidad un color que vemos, es inteligir lo que es en realidad campalmente respecto de otras notas, por ejemplo, respecto del sonido. Pero inteligir lo que ese color es en realidad como momento del mundo es algo distinto: es inteligirlo, por ejemplo, como onda o como fotón, etc»<sup>107</sup>.

La respectividad tiene, pues, dos dimensiones: «Respectividad campal» y «respectividad mundanal», las dos partes integrantes del «hacia»<sup>108</sup>. Así pues, el análisis del momento de realidad de las cosas reales lleva a distinguir lo que estas son «como realidad», lo que éstas son «*en realidad*» –la realidad campal– y lo que estas son en realidad «en la realidad» –realidad mundanal–. Las tres dimensiones, aún siendo distintas, están entreveradas entre sí. En efecto, el campo afecta a las cosas reales que crean el mismo campo<sup>109</sup>, que es lo propio que sucede con el mundo. Concluye Zubiri que:

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, 269

<sup>104</sup> *Ivi*.

<sup>105</sup> *Ivi*.

<sup>106</sup> Cf *ivi*.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 270.

<sup>108</sup> *Ivi*.

<sup>109</sup> Cf *ibidem*, 271: «la cosa real es una luminaria que derrama luz, esto es genera el campo de claridad; y en esta claridad, es decir, en esta luz, vemos no solamente las demás cosas sino también la propia luminaria».

«En definitiva cada cosa es real en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Estos dos últimos momentos son, pues, dos dimensiones de la transcendentalidad. Pero no son independientes. Cada cosa es pura y simplemente real, esto es mundanal porque la suidad es la que la constituye como real. Y como esta realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la transcendencia mundanal afecta al campo mismo. Recíprocamente, el campo no es sino el mundo en cuanto momento sentido de la suidad. Y como esta suidad es campalmente sentida, resulta que el campo es el mundo en cuanto sentido: es el campo el que está constitutivamente abierto al mundo. El mundo es la transcendentalidad sentida del campo»<sup>110</sup>.

Este entreveramiento de las distintas dimensiones de la actualidad se dan, según Zubiri, de manera especialmente clara cuando se analiza la realidad humana. En el caso del hombre, se trata del entreveramiento entre personalidad –actualidad campal– y personeidad –actualidad mundanal. La vida personal es de carácter campal y se plasma en mi personalidad. Es lo que yo soy respecto de las demás cosas y de los demás en el ámbito-campo de lo humano. Pero mi vida personal no se agota ahí. Además de tener personalidad en el campo de lo humano, soy persona (personeidad). La personeidad es mi actualidad en *la realidad*, mi actualidad mundanal. En este entreveramiento se cifra la articulación fundamental entre identidad y relación<sup>111</sup>.

### 1.3 MODOS ULTERIORES DE INTELECCIÓN: LOGOS Y RAZÓN

A los modos ulteriores de actualización corresponden los modos ulteriores de intelección. Como he señalado ya, la actualización hace a la realidad mientras que la intelección hace a la inteligencia; sin olvidar nunca, no obstante, la congenereidad entre inteligencia y realidad. También mencioné, recuérdese, que hay dos modos ulteriores de actualización de lo real en la inteligencia, «campal» y «mundanal». Pues bien, a la intelección

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, 272.

<sup>111</sup> Cf *ibidem*, 273: «mi realidad (toda realidad humana) tiene una actualización campal. Es lo que constituye lo que en última instancia se llama la personalidad de cada uno. La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la personalidad tiene inexorablemente las inevitables vicisitudes del campo de realidad. De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo. Mi propia vida personal es de carácter campal. Pero lo que yo soy como realidad no se agota en lo que soy yo como contradistinto a las demás cosas, y a mi realidad entre ellas, sino que mi realidad campal, mi personalidad, comprende también otras cosas como momentos de mi vida personal. Así, las cosas-sentido, que no son pura y simple realidad, son sin embargo, momento del constructo de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste. Pero mi realidad tiene también una actividad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personalidad. Es algo más elemental y radical: es personeidad. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)».

campal de lo real –la intelección de lo que la cosa es de suyo en realidad– es a lo que Zubiri llama *logos*. «El logos», llegará a decir:

«es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal. Intelige, pues, una cosa real desde otras cosas reales, la intelige campalmente. Por esto es por lo que el logos es un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que ‘procede de’, y se ‘funda en’ las otras cosas campales «hacia» las cuales lo que el logos intelige está campalmente abierto»<sup>112</sup>.

De tal modo que el logos ya no es aprehensión primordial, sino ulterior y, por tanto, aditiva desde el punto de vista del contenido. Para Zubiri, el logos no es simple juicio o proposición. Y esto es así precisamente porque es un *hacia* de la aprehensión primordial. Se podría concluir sucintamente que en el logos se da la unidad entre simple aprehensión y aprehensión judicativa. Por eso, el logos es modalización. Lo propio del logos es esta unidad, que es dinámica en cuanto tal, es decir, en cuanto intelección sentiente. Afirma Zubiri que «el logos es formalmente *logos sentiente*, y por esto, y sólo por esto, es logos dinámico»<sup>113</sup>. Por lo demás, el logos puede estar fundado en otros, lo que constituiría el «*sylogismós*». Frente al «*sylogismós*» el juicio afirmativo es simple «*logismós*». Por lo tanto, el logos, además de afirmación, es, también, un «co-legir campal»<sup>114</sup>. Afirmábamos que en el logos hay una adición, un enriquecimiento en la aprehensión. La modalización ulterior que es logos, sin salir de la aprehensión la enriquece. De qué manera sea esto, Zubiri mismo lo aclara:

«lo que llamamos mesa no es algo actualizado en aprehensión primordial de realidad, porque lo real en cuanto real no es la mesa como mesa, sino como ‘cosa’ con propiedades; y sólo es mesa en función constructa con la realidad de mi vida. Yo no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido. Es el enriquecimiento de la realidad de mi vida como constructa con lo real. El logos no amplía la realidad, pero constituye un enriquecimiento de su contenido»<sup>115</sup>.

En este ejemplo queda claro lo que es logos como modalización ulterior y enriquecedora de la aprehensión primordial de realidad, como modo ulterior de intelección. Y se ve la unidad entre aprehensión sin más y aprehensión judicativa. En efecto, cuando yo digo «mesa» estoy teniendo la aprehensión primordial de una cosa con sus propiedades en afirmación de lo que es en realidad frente a otras cosas reales. Y todo esto dentro de la dinamicidad de la intelección sentiente.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, 275.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 276.

<sup>114</sup> *Ivi*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 277.

Así pues, el logos es la intelección de lo real como momento del campo. Además de esta intelección hay otro modo ulterior de intelección que es inteligir lo real no ya como momento del campo, sino como momento del mundo. Para este segundo modo de intelección ulterior Zubiri reserva el término «razón». Lo explica del modo siguiente:

«el mundo es lo trascendental del campo, porque el campo no es sino el mundo sentido. Por tanto, la intelección de lo real como mundanal, se apoya formalmente en la intelección de lo real como campal, esto es en el logos. Por esto es por lo que no es un simple modo de logos: es una intelección del mundo. Esta intelección es lo que formal y rigurosamente constituye lo que llamamos *razón*. No es razonamiento, ni un resultado de razonamientos, sino una marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. Esta marcha es irreductible al logos»<sup>116</sup>.

Cabría preguntarse por qué la razón es irreductible al logos. Porque el logos no es marcha. Hemos hablado antes de un logos dinámico, pero, en rigor, para Zubiri «no todo dinamismo es marcha»<sup>117</sup>. El dinamismo del logos es un estar en el campo de lo real abierto por la trascendentalidad de la aprehensión primordial. La razón, en cambio, no está sino que marcha desde el campo hacia el mundo. El dinamismo de la razón es un marchar trascendental «hacia la pura y simple realidad. Como el ‘hacia’ es un momento sentido de lo real, resulta que no solo el logos es sentiente, sino que la razón misma lo es: es razón sentiente»<sup>118</sup>. Zubiri advierte que este *hacia*, típico tanto de la intelección del logos como de la intelección de la razón, en cuanto fundado en la apertura trascendental de la realidad, no significa que sea el acceso definitivo a la realidad. Aunque hablemos de una marcha *hacia* la realidad, tal marcha se da siempre dentro de la realidad misma. Es un hacia la realidad en la realidad. La «razón no tiene que lograr la realidad sino que nace y marcha ya en ella. Por esto mismo es por lo que, en rigor, la actualización de la realidad que se da en las intelecciones ulteriores del logos y la razón son *re-actualizaciones*. Es decir, hay un primer nivel de actualidad de lo real que es la aprehensión primordial o primaria. Es actualidad primaria. En virtud de la respectividad de lo real, la realidad no adquiere una nueva actualidad, sino esa misma pero en respectividad a otras cosas reales. Es lo que el logos inteligir y la razón fundamenta.

En un magnífico texto, Zubiri recoge todo su pensamiento con respecto a la interna y unitaria articulación del modo primario de actualización e intelección y los modos ulteriores. Vale la pena transcribirlo integralmente:

---

<sup>116</sup> *Ivi.*

<sup>117</sup> *Ivi.*

<sup>118</sup> *Ibidem*, 278.

«Como la actualización primordial es sentiente, acontece en impresión, la intelección ulterior es ulterioridad impresiva: por esto el logos es sentiente y la razón es sentiente. La ulterioridad está fundada en la estructura misma de la impresión de realidad. La intelección de una cosa real como respectivamente abierta, como re-actualización, es lo que llamo inteligir lo que lo real es 'en realidad'. Lo aprehendido primordialmente es siempre real, pero si preguntamos qué es en realidad, este 'en realidad' consiste en una determinación actual de la cosa real respecto a otras cosas reales. Si así no fuera, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real. Todo ello no es posible sino porque la intelección es sentiente. Por tanto, ni el logos ni la razón tienen que alcanzar la realidad sino que por el contrario la realidad está actualizada en la intelección sentiente. Por esto, y sólo por esto, es por lo que surgen el logos y la razón, y por lo que ambas intelecciones acontecen dentro ya de la realidad. Es, repito, porque el logos es sentiente y la razón es también sentiente»<sup>119</sup>.

En el ejemplo del color, utilizado varias veces por el mismo Zubiri: la aprehensión del verde como de suyo, la suidad del verde, *su simple realidad*, es la aprehensión primordial de realidad; afirmar el verde en cuanto no rojo o no azul, en otros términos, afirmar *lo que es en realidad*, es operación que cumple el logos; finalmente, afirmar que el verde es fotón, es afirmar lo que es *en la realidad* del mundo, operación realizada por la razón científica. Si dijéramos que el verde es una creación de Dios que expresa su infinita belleza, estaríamos igualmente afirmando lo que el verde es en la realidad, pero la operación la realizaría la razón teológica. Lo importante, para Zubiri, es mantener que las dos intelecciones posteriores son intelecciones *hacia*, pero dentro de la realidad ya dada por la aprehensión primordial. En el logos se llega a lo afirmado *estando* en el campo de realidad de la cosa real en cuestión, en el caso nuestro el campo de los colores. Por la razón, la intelección emprende una *marcha* dentro de la realidad *hacia* el entendimiento de lo que la cosa real es en el mundo. En el mundo de la razón las respuestas pueden ser varias, como hemos visto, y nunca definitivas.

En el primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia, Zubiri no ha pretendido otra cosa que hacer un análisis del acto de intelección sentiente, en el intento de responder a la pregunta sobre la naturaleza del inteligir mismo. La respuesta es ya de sobra conocida: «inteligir es mera actualidad impresiva de lo real, mera actualidad de lo real en la inteligencia sentiente. El modo primario de esta intelección es la aprehensión primordial de realidad»<sup>120</sup>. En este análisis se encuentran la dimensión *en hacia* de la misma intelección, determinada por la trascendencia de la realidad, lo que ha llevado al filósofo vasco a postular modos posteriores de intelección a cuyo análisis consagrará los dos volúmenes siguientes de la trilogía: es el logos sentiente y la razón sentiente<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 285.

<sup>121</sup> Cf IL e IRA respectivamente.



## 1.4 EL ACCESO EXPERIENCIAL A DIOS

Zubiri piensa que la razón es una intelección ulteriormente modalizada que consiste en una búsqueda de fundamento en la realidad profunda. La razón es intelección de lo mundanal, que es, a su vez, una actualidad o actualización ulterior de la realidad. La razón teológica sería una forma particular de esta intelección ulteriormente modalizada que penetra en la realidad profunda de lo real. Otras formas de razón podrían ser la razón científica, la razón filosófica o la razón poética

En virtud de esta actualización, el hombre intelige lo que la cosa real es en «la realidad». La razón es intelección fundamental. O, dicho de otra manera, a través de la razón se da el acceso al fundamento de lo real o a la realidad fundamento. Según Zubiri, ese acceso es «experiencia». Por lo tanto, para la razón teológica el acceso al fundamento, Dios, se daría por vía experiencial. Una vez más, cabe preguntarse qué puede significar esto en concreto.

### 1.4.1 LA MARCHA EN LA REALIDAD

El logos es un modo de intelección «en hacia» que nos hace «estar» en el campo de realidad abierto por la respectividad de lo real, por su transcendentalidad. Por lo tanto, aunque sea una rigurosa intelección «en hacia», con un dinamismo propio, el logos no supone una marcha. La marcha estricta del inteligir se da en la razón. El dinamismo de la razón sí es rigurosa «marcha». La razón es intelección en marcha desde el campo al mundo a la búsqueda de la realidad en profundidad. Afirma Zubiri que «inteligir la cosa real es inteligirla abiertamente hacia [...] lo que no inteligimos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad. Por esto es por lo que intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una *marcha* hacia lo desconocido y incluso hacia el vacío»<sup>122</sup>. Y continua, un poco más adelante:

«la marcha es el movimiento que lleva no desde una cosas reales a otras cosas reales, sino el movimiento que lleva desde el campo de las cosas reales todas hacia el mundo de la pura y simple realidad. [...] Es por un lado, un 'hacia' otras cosas reales extracampales; por este lado la marcha será un intento de ampliación del campo de realidad. Pero por otro lado, al inteligir en el campo de realidad lo que son las cosas reales abarcadas por él, hemos inteligido, tal vez sin darnos cuenta de ello, lo que es pura y simplemente ser real. Entonces la marcha es una marcha en un mundo que es abierto no sólo a otras cosas reales como las señaladas, sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad»<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> IRA, 21.

<sup>123</sup> *Ivi.*

Es evidente –o, al menos a mi me lo parece– el horizonte de posibilidades que abre una afirmación de tal naturaleza para el quehacer teológico. Pues, en definitiva:

«marcha es búsqueda de realidad. Es *intellectus quaerens*. [...] Se busca la realidad dentro de ‘la’ realidad, allende las cosas reales sentidas, según una mensura de realidad. Es una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo. Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad»<sup>124</sup>.

#### 1.4.2. EL PENSAR

La marcha es, entonces, búsqueda de realidad, una búsqueda intelectual o, en palabras del filósofo vasco, un «inteligir en búsqueda»<sup>125</sup>. En cuanto tal, es una actividad intelectual. Pues bien, a esta actividad intelectual de búsqueda de realidad, en cuanto marcha, es a lo que Zubiri llama «pensar». Según nuestro autor, el pensar es siempre un actividad intelectual «hacia fuera», hacia lo real. Es, además, un inteligir incoativo y no conceptivo, es decir, un inteligir que abre una vía, que inicia algo nuevo. Finalmente, es una actividad intelectual activada por la apertura misma de la realidad<sup>126</sup>. En efecto, son las cosas las que «nos dan que pensar». Zubiri recurre a esta feliz expresión del idioma español para definir la estructura del pensar. «Son las cosas las que nos dan que pensar», dice, «y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo»<sup>127</sup>. La predominancia de la realidad, su carácter principal y activador, es una constante en el pensamiento de nuestro autor, que arranca de la radical superación del dualismo sentir-inteligir, es decir, de la idea misma de inteligencia sentiente. Esto tiene consecuencias antropológicas de gran relevancia, pues pone al ser humano en una condición de receptividad que vuelca muchas de las perspectivas concebidas por la modernidad, sobre todo en Occidente<sup>128</sup>. «No es que la vida me fuerce a inteligir», escribía Zubiri:

«sino que la inteligencia, por ser intelección sentiente, es lo que me fuerza a vivir pensando. De ahí que a la actividad pensante compete no sólo intrínsecamente sino también formalmente la intelección de la realidad. Como intelección es actualización de realidad, resulta que el pensar es un modo de actualización de la realidad. No se piensa ‘sobre’ la realidad sino que se piensa ‘en’

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, 23s.

<sup>125</sup> Cf *ibidem*, 25.

<sup>126</sup> Cf *ibidem*, 30-32.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>128</sup> Cf J.-L. MARION, *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid 1993; Id., *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Roma 2007; Id., *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008.

la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había inteligido de ella»<sup>129</sup>.

En definitiva, la actividad del pensar no brota de sí misma. Estamos lejos de una concepción del pensamiento como actividad conceptiva de especulación pura.

Esto es para Zubiri el pensar: «actividad intelectual» en búsqueda. Pues bien, la razón «es el carácter intelectual del pensar»<sup>130</sup>. Si el pensar es actividad de inteligir, la razón es el carácter intelectual de esa actividad. Sostiene, en efecto, nuestro autor que no son

«idénticos pensar y razón pero no son independientes, sino que son dos aspectos de un mismo acto de inteligir en búsqueda. La actividad del inteligir en cuanto determinada por un modo de intelección diremos que tiene *carácter intelectual*. Pero en cuanto acto que procede de una actividad en cuanto actividad, llamaré a esta actividad *actividad del inteligir*. Es lo que expresaba una líneas atrás diciendo que razón es el carácter intelectual de la actividad de inteligir, es decir del pensar»<sup>131</sup>.

#### 1.4.3 LA RAZÓN

No obstante, Zubiri realiza un prolijo análisis de la caracterización formal de la razón en tres pasos, que esbozaré brevemente en aras de la coherencia expositiva. Responderé a las preguntas sobre qué es la razón, cuál es su ordo, cómo entender la unidad entre razón y realidad.

Del qué de la razón, Zubiri ofrece una apretada fórmula descriptiva en la que se muestra como «intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad»<sup>132</sup>. Como se puede apreciar, la razón no encuentra la realidad, sino que, moviéndose en la realidad, representa una actualización problemática<sup>133</sup> suya, y, por eso, inquiriente. En este sentido, la realidad «en hacia» de la que parte la intelección racional se traduce en una intelección en «por-qué». La realidad se actualiza como «por-qué»<sup>134</sup>. Tal marcha inquiriente nos lanza hacia la realidad fundamento y principio de lo real. En cuanto principio, tal realidad

---

<sup>129</sup> IRA, 37.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 65, 40-81.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 64. Zubiri usa el término problema en su acepción etimológica que proviene del griego «*pro-ballo*», arrojar algo ante. «En el problema», afirma aquí, «hay ya actualización, esto es hay una intelección de la realidad, pero esta actualización es a la vez una actualidad que no es aún plenamente actual. Este estar siendo actual en cierto modo sin serlo, mejor dicho sin serlo plenamente, es el problematismo». Por esto mismo, Zubiri dirá más adelante que los problemas no se hacen, sino que se encuentran.

<sup>134</sup> Cf *ibidem*, 74.

es medida de realidad –realidad mensurante–<sup>135</sup> y es canónica, pues tal mensura se da según un determinado metro de realidad o canon de realidad<sup>136</sup>. En esa primordialidad de las cosas o de la realidad de la que hablábamos anteriormente, veíamos que son ellas las que *dan que pensar*. Pues bien, para Zubiri, son ellas también las que, siguiendo el proceso intelectual, nos *dan razón*. Es la realidad la que da que pensar y la que da razón –o la quita–<sup>137</sup>.

Con respecto al orto de la razón, ya hemos indicado que la razón no reposa sobre sí misma, sino que se origina en las cosas, pues son ellas las que dan que pensar. Por lo tanto, el orto de la razón son las cosas previamente inteligidas en su realidad campal. De hecho, como afirma Zubiri, la razón, en cuanto «modo de intelección en profundidad, es formalmente *razón de lo campal*, es decir, razón campalmente determinada a ser razón»<sup>138</sup>.

Finalmente, la unidad de razón y realidad. Dice Zubiri:

«la razón es un momento estructural de la inteligencia determinado por la índole de la intelección de lo real mismo. En ella tiene la razón su orto estructural. Y como la intelección es formalmente sentiente, resulta que la razón misma es sentiente. Es la realidad de las cosas, en efecto, la que sentientemente apprehendida nos da que pensar»<sup>139</sup>.

Como ya dije, la razón no busca realidad, sino que es la realidad la que «se impone coercitivamente a la razón»<sup>140</sup>. A esto es a lo que Zubiri llama «noergia», algo que no ha sido adecuadamente conceptualizado por la filosofía occidental, dado que obvió el carácter impresivo del «noein», que para el vasco quiere decir «su unidad formal con la *aísthēsis*, con el sentir»<sup>141</sup>. «Noergia», afirma Zubiri, «significa ‘a una’ que la *noesis* es atingente, es impresivamente apprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad»<sup>142</sup>. Es la impresión de realidad la que es estructuralmente noérgica: como «fuerza irrefragable de

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, 45. Para explicarse, Zubiri utiliza la imagen de la luz y la luminaria: «la razón entiende la realidad misma no como luz (esto sería la realidad como medio) sino como luminaria (esto sería la realidad como mensura). Y ésta es una intelección peculiar. Porque en ella se entiende ciertamente la realidad por sí misma, pero no como una cosa más sino como algo que llamaré ‘realidad-fundamento’, realidad fundamentante de la intelección pensante en cuanto fundamentante. Es lo que llamo *principio*. La intelección de la formalidad es realidad como luminaria, como mensura; es la intelección de la realidad como principio».

<sup>136</sup> Cf *ibidem*, 57. También aquí Zubiri recurre a la etimología para decirnos qué entiende por canon: «El griego *kanon* está formado sobre otro vocablo griego *kánna* que es un vocablo de origen semítico (akkadio *qana*, hebreo *qaneh*) que significa una caña que servía entre otras cosas como unidad de medida. La razón, el *intellectus quaerens*, lleva en su intelección este canon con el que mensura la realidad que busca, a un mismo tiempo como cosa real y como modo de realidad». Este canon no es un sistema de juicios, al modo kantiano, sino que viene dado por la misma realidad campal. Por eso, es concreto, modalmente definido y abierto. Cf *ibid.*, 57-59.

<sup>137</sup> Cf *ibidem*, 71.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 83. Un tratamiento detallado de esta parte sobre el orto de la razón en IRA, 81- 91.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>140</sup> *Ivi*.

<sup>141</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>142</sup> *Ivi*.

la realidad» en la aprehensión primordial; como «fuerza exigencial de lo real» en la evidencia y la afirmación –logos–; como «fuerza coercitiva de la realidad» en «profundidad» en la razón<sup>143</sup>. A esa fuerza coercitiva de la realidad es a lo que Zubiri llama «la voz de la realidad», una voz que se nos impone en cuanto tal y nos llama a buscar el fundamento en profundidad. Por esto mismo, el filósofo vasco sostiene que lo más propio de la razón no es tanto el rigor del razonamiento, que no pasa de ser el momento noético de la noergia, sino esa fuerza coercitiva que nos impele más allá del aquende campal hacia su fundamento<sup>144</sup>. Ahora bien, el contenido de tal fundamento no está dado inmediatamente y en esto consiste la labor de la razón y su intrínseco problematismo. Es el problema del contenido fundamental de la mensura de la realidad. Aquí es donde interviene la creación libre de la razón en forma de experiencia libre, hipótesis y construcción libre, lo que Zubiri llama «modelización», «homologación» y «postulación», como modos de fundamentalidad<sup>145</sup>.

Con respecto a la «construcción libre», me parece importante detenernos en algunos aspectos. Construcción libre alude a la libertad que la razón tiene de construir el llamado «contenido fundamental», un contenido que se realiza en cuanto tal en la cosa real que se intenta fundamentar. Para Zubiri, este contenido –ya sea poético, científico, filosófico, teológico o cualquiera otro– tiene una unidad propia de tipo estructural. Es lo que Zubiri llama «sistema constructo». En el sistema constructo cada nota tiene realidad en cuanto nota *de* las demás y no por sí misma. Con este concepto tocamos, como dice nuestro autor, «la esencia misma de lo real»<sup>146</sup>. En cuanto sistema, tiene lo que Zubiri llama una «unidad coherencial propia». Pues bien, a esto es a lo que Zubiri llama «esencia», en sentido estricto. «La actualización de la realidad profunda física en esta unidad», escribirá el profesor de la Central en un fragmento especialmente importante para el análisis que vengo desarrollando:

«confiere a esta unidad el carácter de contenido de aquella realidad profunda. Y a su vez la unidad coherencial intelectual se ha realizado en la realidad profunda. En su virtud, la unidad coherencial intelectual ha cobrado el carácter de unidad coherencial primaria de lo real: es la esencia. Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. [...] La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente [...] la esencia. No es esencia de la realidad sino realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o

---

<sup>143</sup> Cf *ibidem*, 94ss.

<sup>144</sup> Cf *ibidem*, 95ss; *ibid.*, 97: «la voz de la realidad es una voz que clama en concreto, es decir, es la voz con que estas cosas reales determinadas dentro del campo constriñen a buscar la realidad de ellas en profundidad». Como dice D. Gracia, las resonancias heideggerianas de este concepto voz de la realidad son evidentes, aunque aquí no se trata del ser sino de la realidad (cf D. GRACIA, 2008a, 217). Acerca del juego que tal concepto puede dar en campo moral, cf J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

<sup>145</sup> Cf IRA, 119-133; *ibid.*, 91-133.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 113.

cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta»<sup>147</sup>.

En la intelección racional de la esencia de lo real culmina el proceso intelectual que arranca de la razón sentiente. No obstante, el análisis no termina aquí. Hasta este momento, por lo que respecta a la razón, Zubiri ha efectuado un análisis fenomenológico de la marcha del inteligir en el que nos han aparecido el pensar, en cuanto actividad intelectual, y la razón misma como aspecto intelectual de ese pensar. Hemos visto, después, el qué de la razón, su orto y la unidad entre razón y realidad. Sucesivamente, Zubiri proseguirá el análisis poniéndose la cuestión del objeto formal de la actividad racional y la cuestión de la estructura de la intelección racional, que es a lo que dedicaré los siguientes puntos –brevemente, eso sí, pues no quiero dejar de señalar que lo que me interesa es responder a la pregunta sobre qué significa un acceso experiencial a Dios como realidad fundamento.

#### 1.4.4 EL OBJETO FORMAL DE LA RAZÓN

Respecto del objeto de la razón, Zubiri afirma que su carácter formal es el «podría ser» de la realidad profunda, del fundamento. En efecto, la razón en cuanto marcha determinada por el «en hacia» de la aprehensión primordial se mueve siempre en el ámbito de lo posible. No se trata de lo posible como algo etéreo o abstracto, sino de lo posible dentro de la realidad, es decir, de la realidad posible o, como dice el propio autor, «la posibilidad de lo real». En definitiva, la posibilidad del «podría ser», dice Zubiri, «es realidad en fundamentación»<sup>148</sup>. En el fondo, con la razón la inteligencia está tratando de determinar lo que «la realidad campal podría ser en su realidad profunda»<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, 112; *ibid.*, 107ss: cuando Zubiri habla de creación libre no se está refiriendo a una creación arbitraria, sino a una intelección rigurosa que parte de lo previamente inteligido campalmente y que, por lo tanto, tiene un principio y un canon. Es libre porque la estructura fundamental de lo real no viene impuesta en su contenido. Como afirma el autor: «La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda inteligir como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre [...]. La realidad en profundidad se nos impone no para dejarnos en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres».

<sup>148</sup> *Ibidem*, 141. Zubiri distingue aquí entre *sería* y *podría ser*. El *sería* es estrictamente campal, se da en la pregunta por lo que las cosas reales son en realidad. Es un modo de irrealidad –entendiendo el vocablo no en su uso normal, sino más bien como algo liberado de su contenido–. Es la irrealidad de los perceptos, fictos y conceptos, realizaciones del logos que Zubiri analiza en el segundo volumen de la trilogía noológica. El «podría ser» es un modo distinto de realización. Dice Zubiri en *ibid.*, 141: «El ‘sería’ no es una posibilidad intrínseca; es un modo de realizarse algo como modo. Como modo el ‘sería’ es el *modo irreal*. [...] En cambio, el ‘podría ser’ es un *modo de possibilitación*, modo no de ser nota sino de ser fundamento. La diferencia entre el modo irreal y el modo de possibilitación no es una diferencia entre dos posibilidades, sino la diferencia entre la irrealidad realizada como nota (modo irreal) y la irrealidad realizada como fundamento (posibilitación). Lo irreal realizado como fundamento: he aquí lo verdaderamente posible de la razón, el ‘podría ser’».

<sup>149</sup> *Ivi*.

Para Zubiri, el podría ser o la posibilitación determina diversas formas de intelección: «incoación», «colegir» y «explicación». La intelección racional, dice, «se mueve en posibilidades reales, que intelectivamente determinan la realidad profunda en un modo incoativo, coligente y explicativo»<sup>150</sup>.

Ya he dicho que la intelección racional se mueve entre posibilidades como determinación del «en hacia» de la inteligencia. La intelección racional, en este sentido, está lanzada hacia el «*podría ser*» que, de alguna manera –como se vio claramente con la incoación– está ya sentientemente dado en el hacia mismo. Zubiri, se pregunta entonces, como es este lanzamiento en su punto de partida, es decir como se da desde el punto de vista de la realidad profunda ya incoada. Su respuesta es que éste estar dado del podría ser en el arranque del hacia, es formalmente la «sugerencia». Para él, la sugerencia es una estructura de la razón: «En la intelección campal», afirma, «están presentes no sólo las cosas que se inteligen sino que en ellas mismas está presente la sugerencia de lo que podrían ser en profundidad»<sup>151</sup>. Y así como antes hablábamos de sistema de posibilidades, ahora hablamos de sistema de sugerencias, determinado este último por el principio canónico de la intelección campal<sup>152</sup>. Es entonces, en el entreveramiento entre principialidad canónica e intelección campal, como la razón adquiere su concreción estructural. El carácter formal de esta concreción estructural es lo que Zubiri llama «*forma mentis*». En cuanto mente, es la expresión de esa concreción de la razón. Para Zubiri, «mente» e «inteligencia» no coinciden, aunque se implican. En efecto, la mente «es inteligencia en lanzamiento»<sup>153</sup>. Pero eso mismo es la razón. «Mente», pues, es «razón concreta». Su forma o figura es lo que Zubiri llama una

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, 146. «Incoación» significa que la posibilidad está de alguna manera incluida en la intelección misma, está de alguna manera dada. En este sentido la razón se dirige ya intrínsecamente hacia «lo que la posibilidad va a posibilitar» (*ibid.*, 144), y no hacia cualquier posibilidad. Colegir significa inteligir una posibilidad en el conjunto de las demás. Significa individuar una de las posibles rutas de lo incoado entendiendo las otras posibles (cf *ibid.*, 144s). Explicación significa inteligir las distintas posibilidades como formando un sistema en que ellas están implicadas o complicadas: el *con* «de las distintas posibilidades constituye un ámbito en que cada posibilidad por estar abierta a otras, puede incorporárselas. Entonces el *cum* nos muestra su verdadera índole: es “implicación” mutua, mejor dicho, es “complicación”. Y por esta su implicación, las posibilidades no solamente son múltiples sino que constituyen sistema. Pues bien la determinación de la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades implicadas o complicadas entre sí es justo explicación» (*ibid.*, 145).

<sup>151</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>152</sup> Para Zubiri, estos dos elementos, a saber principio canónico y sistema de sugerencias son «la figura concreta estructural de esa búsqueda en cuanto búsqueda que es la intelección racional» (*ivi*).

<sup>153</sup> De nuevo, Zubiri recurre a sus conocimientos filológicos para darnos el significado riguroso de «*mens*»: «Etimológicamente procede de un raíz indoeuropea *men-* que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc.; en definitiva expresa movimiento anímico. Pero, a mi modo de ver, no es sólo eso, porque no es un movimiento, como por ejemplo el movimiento pasional; en tanto que simple movimiento esta pasión no es sin más algo mental. El movimiento mismo es mental tan sólo si lleva como momento suyo alguna manera de intelección de la trayectoria y del término de ese movimiento. Es decir, el movimiento que *mens* significa es siempre y sólo el movimiento en cuanto tiene un momento intrínsecamente intelectual. [...] Recíprocamente, la intelección es *mens* sólo cuando es moción intelectual. Ahora bien, este movimiento es justamente el lanzamiento. Por tanto, *mens* es inteligencia en lanzamiento» (*ibidem*, 150).

«habitud», un modo de habérselas con la realidad inteligible, en este caso la habitud de la intelección lanzada desde el «en hacia» y determinada por este «hacia» en cuanto tal y no por el hombre que está lanzado. En efecto, el lanzamiento de la intelección «en hacia» está internamente cualificado, pero tal cualificación puede afectar al lanzamiento mismo –al «hacia» en cuanto tal– o al hombre lanzado. La primera cualificación es intrínseca mientras que la segunda es extrínseca al «hacia» mismo. La segunda habitud está antropológicamente determinada, tiene que ver, por ejemplo, con el ser occidental u oriental. La primera es intrínseca al «hacia», tiene que ver, por ejemplo, con el lanzamiento intelectual de un modo poético o científico o teológico<sup>154</sup>. La *forma mentis* está, pues, constituida por tres momentos estructurales: acción intelectual, habitud de moción y habitud intrínseca y formal de la moción. A eso es a lo que Zubiri llama «mentalidad». Sería como «el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales; por ejemplo, la mentalidad teórica»<sup>155</sup>. No es un concepto étnico o psicológico, sino estructural, aunque eso no excluye que pueda estar afectado por determinaciones de aquel tipo. En este sentido, para Zubiri no es lo mismo hablar de mentalidad teórica que hablar de mentalidad griega o semita, por ejemplo. Estas no son mentalidades en cuanto tales, sino en cuanto pertenecientes a hombres de esa cultura. La mentalidad teórica es mentalidad en cuanto mentalidad en sí misma considerada<sup>156</sup>.

En definitiva, la razón se concreta estructuralmente como «mentalidad»<sup>157</sup>. Es importante para Zubiri remarcar que esa concreción estructural no tiene una plasmación exclusivamente teórica. Por eso va a afirmar que lo sugerido como realidad profunda, desde el hacia de la intelección campal, pueden ser tanto conceptos como metáforas. Y la principalidad canónica puede a su vez sugerir líneas distintas de lanzamiento. Afirma, de hecho, que las:

---

<sup>154</sup> «La *forma mentis* – sostiene nuestro autor – está constituida por el modo intrínseco y formal del enfrentamiento o lanzamiento hacia lo real, por el modo del “hacia” en cuanto “hacia”, y no por las modalidades que este lanzamiento o búsqueda pueda tener en función extrínseca de las modalidades de aquel que busca. [...] Es una diferencia de distinto orden a la que existe entre los modos de hacer ciencia entre sí, y los modos de hacer poesía entre sí, según caracteres antropológicos. La *forma mentis* en este caso es la diferencia entre hacer ciencia y hacer poesía» (*ibidem*, 152).

<sup>155</sup> *Ivi*.

<sup>156</sup> Cf *ibidem*, 152ss.

<sup>157</sup> Dice Zubiri: «No hay ni puede haber razón sin mentalidad; lo que hubiera sin mentalidad no sería razón. Tal acontece en la intelección campal de lo real. Ver este papel y afirmar que es verde no es cuestión de mentalidad. La mentalidad aparece tan sólo cuando se va en profundidad allende el campo para saber cuál es el fundamento del verdor. Sólo la intelección en profundidad tiene la concreción de la mentalidad. A la determinación concreta del término formal de la intelección en profundidad, esto es, a la determinación concreta de la razón formal de lo inteligido, corresponde la determinación concreta de la razón en cuanto lanzamiento inteligente, esto es, la mentalidad» (*ibidem*, 154).



«diferencias no están tan sólo en aquello desde lo cual estamos lanzados y en aquello hacia lo cual vamos lanzados, sino que están también en el tipo mismo de trayectoria que se va a seguir, esto es, en la línea del «hacia» de la intelección. Con toda esta amplitud que abarca no sólo el contenido sino las líneas mismas de la intelección, es como debe entenderse la mentalidad. No es la misma la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc. Y esto, repito, no sólo por el contenido de su razón sino también y sobre todo por la «línea», por la habitud en el cual la razón marcha lanzada en búsqueda. Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del «hacia» en cuanto tal»<sup>158</sup>.

Hasta ahora, hemos indicado cuál es el objeto formal de la razón. Resta por ver su estructura formal. Aquí, en la estructura formal, se sitúa la categoría de «experiencia», que es, justamente, el objetivo de este texto, particularmente referido a Dios, el acceso experiencial a Dios.

#### 1.4.5 LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA RAZÓN: EL CONOCIMIENTO

Para Zubiri, la estructura formal de la intelección racional es el conocimiento o el conocer. Enseguida, se preocupa nuestro autor de distinguir entre intelección y «conocimiento», que fue, a su juicio, lo que no hizo Kant. Éste identificaba como uno solo intelección, conocimiento y ciencia. Según el análisis de Zubiri, Kant debió partir de una crítica de la intelección para, después, conceptuar adecuadamente el conocimiento. Zubiri difiere. Para él, ni la intelección es conocimiento ni el conocimiento es ciencia<sup>159</sup>. ¿En que consiste, pues, el conocer y cuál es su estructura formal?

Conocimiento es «intelección en razón». En cuanto tal constituye el acceso a la realidad profunda de las cosas, que es su fundamento<sup>160</sup>. «La intelección de lo real en profundidad es intelección principal y mensurante», llega a señalar nuestro autor, «es la intelección racional», concreta, para seguir escribiendo que «la intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento»<sup>161</sup>. En este sentido,

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>159</sup> Cf *ibidem*, 158.

<sup>160</sup> «Fundamento», para nuestro autor, no es idéntico a «causa». La causa es un modo de fundamento. «Fundamento – afirma – es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado, de suerte que éste es una realización del fundamento en lo fundado mismo. El estar fundamentando hace de la realidad profunda el principio mismo de este modo de intelección» (*ibidem*, 161). Es importante retener este determinar desde sí mismo, en y por sí mismo de tal manera que el fundamento resulta ser la realización de lo fundado, pues evita pensar el fundamento como una realidad fuera de lo fundado, aunque fundamento y fundado no sean lo mismo. Habría que ver cómo se aplica este principio a las realidades no materiales, como la persona.

<sup>161</sup> IRA, 161.

en el conocer la realidad profunda se actualiza en su fundamento o, dicho de otro modo, se actualiza como fundamento<sup>162</sup>.

Se puede pensar que el conocimiento es superior a la intelección, pero para Zubiri esto no es así. Todo conocimiento está anclado en la intelección. Supone una expansión y una transición de la misma. En efecto, no se trata de que al inicio tengamos algo así como una intelección rudimentaria que, después, pasa a ser conocimiento, sino que el conocimiento se inscribe en una marcha de la intelección misma que la conduce a una elaboración con un contenido más rico, el contenido que viene dado por lo que lo real es en la realidad. De ahí que para Zubiri el conocimiento sea «una actualización en marcha. El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma»<sup>163</sup>. ¿Qué es lo que la intelección busca? El fundamento de lo real. Su realidad profunda. No toda intelección es conocimiento, pero sí todo conocimiento es intelección. «*Intelección en razón*», que diría Zubiri<sup>164</sup>.

Obviamente, están lejos de las distintas ideas del conocer que jalonan la teoría del conocimiento desde los albores de la filosofía occidental. Para Zubiri, en efecto, el conocimiento no es el acceso intelectual ni a lo inteligible, como sostenía Platón, ni a la causalidad necesaria al uso de su alumno Aristóteles, ni al fundamento objetivo de Kant, ni al absoluto hegeliano<sup>165</sup>. Más bien, consistiría en el acceso intelectual a la realidad profunda. El error de la filosofía occidental es haberse equivocado al conceptualizar adecuadamente el fundamento que, en su especificidad intelectual, es la realidad en profundidad<sup>166</sup>.

La estructura formal del conocer sería, para el filósofo vasco:

«1°. intelección inquiriente de realidad; 2°. intelección en profundidad, de la realidad mundanal, esto es intelección de ‘la’ realidad; 3°. intelección formalmente principal y canónicamente mensurante de la realidad de lo real, según sugerencia sentidas. Las tres fórmulas son idénticas. Exponen los tres momentos cuya unidad intrínseca y formal es la esencia misma de la razón. Pues bien, conocer es inteligir lo real según estos tres momentos, es decir conocimiento es intelección en razón. Esta razón es una modalización de la intelección sentiente, es por tanto

---

<sup>162</sup> Zubiri pone el ejemplo del color verde: «Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia. Sólo al haberlo inteligido así conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verdor, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real» (*ibidem*, 161s).

<sup>163</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>164</sup> Por eso, Zubiri sostiene que toda teoría del conocimiento debería comenzar o fundarse en una teoría de la intelección (cf *ibidem*, 164).

<sup>165</sup> Cf *ibidem*, 165-168. Aquí se analiza el desarrollo de esta confrontación con varios de los grandes autores que han tematizado el conocer en Occidente.

<sup>166</sup> «La profundidad», afirma el filósofo vasco «es el mero ‘allende’ como ‘realidad-fundamento’ en todos los múltiples modos y formas que ese allende pueda revestir. La causalidad o los principios de un conocimiento deductivo no quedan excluidos de ella, ni quedan tampoco excluidos los posibles pasos hacia una realidad absoluta. Lo que queda excluido es que nada de ello constituye formalmente la realidad profunda en que la razón está instalada por el lanzamiento de la intelección desde el campo hacia lo allende» (*ibidem*, 169).

razón sentiente. Conocer es pues, obra de la razón sentiente ¿Cuál es la estructura formal del conocimiento?»<sup>167</sup>.

Antes de entrar a analizar cada una de estos tres momentos del conocer, debo señalar que son una unidad estructural. O, más específicamente, que «objetualidad», «método» y «verdad racional» (las categorías que traducen los tres momentos) son divisiones arbitrarias de una sola cosa.

#### 1.4.5.1 La objetualidad

La «objetualidad» atañe a la cosa real campal cuando se actualiza sobre el fondo de la realidad profunda, es decir, la realidad-fundamento. La realidad profunda es pues «fondo», dice Zubiri, un fondo que permite que la cosa real ya inteligida campalmente se convierta en objeto real. Objetualidad, pues, no significa «objetividad». Para nuestro autor, la objetividad se da en el contexto de una afirmación, mientras que la objetualidad concierne a un modo de actualización de lo real<sup>168</sup>. El objeto, afirma, «es la cosa real sólo cuando está actualizada “sobre el fondo” de la realidad fundamental»<sup>169</sup>. No voy a entrar aquí en la rica y detallada exposición que Zubiri hace de lo que entiende por objeto. Basta saber que, para Zubiri, objeto es el carácter que la cosa real tiene en cuanto «ob», es decir en cuanto remite *hacia* la realidad profunda<sup>170</sup> y que no siempre se presenta como algo yacente, *jectum*, sino como simple realidad. Objeto, dice Zubiri, acuñando un vocablo que no existe en castellano, sería en realidad lo «ob-sente»<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>168</sup> Cf *ibidem*, 174s.

<sup>169</sup> *Ibidem*, 175.

<sup>170</sup> Zubiri utiliza la imagen de un puerto de montaña para explicar el carácter del «ob». En efecto, al quedar resaltada la cosa real sobre el fondo de la realidad profunda aparece como un «positum», un obstáculo, un opuesto que necesita ser superado. Ahora bien «no es», continúa, «como una montaña que separa y detiene, sin más bien como el alto de un puerto que tiene que ser salvado justo para remitir por la otra vertiente al allende. El ob consiste en un resalte tal, que por su propia índole nos está remitiendo a algo allende: a la realidad profunda. La realidad profunda propia de la cosa es algo que está presente en cierto modo desafiando a la razón y remitiéndola “hacia”. Ob no es un simple estar delante, un estar delante alzándose, oponiéndose entre su actualización en la intelección previa y la actualidad del fundamentar, sino alzarse remitiéndonos formalmente a ésta» (*ibidem*, 177).

<sup>171</sup> «En latín», sostiene Zubiri para confirmar su hipótesis, «el verbo ser tiene como participio *sens*, que no sobrevive sino en los compuestos: *prae-sens*, lo presente, *ab-sens*, lo ausente, etc. Pues bien, habría que crear un vocablo algo así como *ob-sens*, lo obsente. Ni en latín ni en las lenguas románicas existe semejante vocablo. El germánico tiene el vocablo *Gegenstand*, que significa lo que nuestro vocablo objeto. El *Gegen* expresa el *ob*, el *stand* expresa el *sens*, objeto según lo obstante. Esto sería perfecto si el alemán no entendiera *stehen* como un mero estar ahí, esto es, como un *jectum*. Así la tradición kantiana ha identificado *Gegenstand* con *ob-jectum*. Haría falta decir más bien *Gegenseiden*. Porque la realidad puede ser *ob* y no ser un *jectum*. Objeto sería no el *ob-jectum* sino el *ob-sente*» (*ibidem*, 179). Como ejemplo de realidades que son «ob» pero no «jectum» Zubiri menciona a la persona, la sociedad, la historia, etc.

El «*ob*» tiene carácter *categorial*, es decir es un *modo* de estar la cosa real en la intelección<sup>172</sup>, y de *positividad*, que significa la actualización de lo real en cuanto meramente actualizado en su presentarse<sup>173</sup>. Este carácter de positividad nos llevaría a concebir el objeto como «hecho». Zubiri sostiene, sin embargo, que no todo «*positum*» es un hecho, para ello debería poder ser aprehendido por cualquiera<sup>174</sup>.

Lo decisivo es pensar que la objetualidad no surge del sujeto cognoscente, sino de la realidad misma. No soy yo, en efecto, el que resalta o proyecta la cosa real sobre el fondo de su realidad profunda, sino que es esa misma realidad la que me lleva «en hacia» lo profundo. Es la realidad la que está proyectada desde sí misma hacia el fundamento<sup>175</sup>.

En definitiva, la objetualidad concierne a la apertura de la cosa real campal a la realidad mundanal. En esta transformación, la cosa real campal, desde sí misma, se convierte en objeto real. Afirma Zubiri: «El “ob” no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal»<sup>176</sup>.

Ahora bien, esta transformación afecta tanto a la intelección como a la cosa real. Por lo que respecta a la intelección, la transformación se traduce en lo que Zubiri llama *actitud*. Se trata de una *actitud intelectual*<sup>177</sup>. Por lo que respecta a la cosa real, el *ob* se presenta, en virtud de la actitud intelectual, como *res* en *ob*, es decir *res objecta*, pero en cuanto *res*<sup>178</sup>. El acento está puesto sobre la actualización de realidad desde la actitud intelectual del hacia, y no sobre la representación de cosas, porque conocimiento no es un sistema de representaciones.

Zubiri realiza, aquí, una puntualización importante. Se refiere al hecho de que el conocimiento, en cuanto tal, puede ser de muchas índoles: científico, poético, teológico... Del mismo modo que el objeto de conocimiento no son sólo las cosas, sino también realidades como la persona, la sociedad... Y es que, nos dice, «el conocimiento no es principalmente teórico, no lo es porque no es radicalmente teórico. Lo radical del conocimiento está en la actitud del ‘hacia’ determinado por lo real mismo, una actitud en que lo real queda

---

<sup>172</sup> «Categoría» no alude, según Zubiri, a la clasificación de las cosas, sino a su modo de actualización. En efecto, sostiene, en la intelección «se acusa el modo según el cual la cosa está presente. Acusar se dice en griego *kategoréo*, y la acusación se llama *kategoria*. Categoría es, pues, a mi modo de ver el modo de estar presente la cosa en cuanto acusado en la intelección» (*ibidem*, 180). Una detallada y profunda exposición de lo que Zubiri llama el problema de las categorías en el apéndice de *ibid.*, 187-198.

<sup>173</sup> La positividad, el «*positum*», afirma Zubiri, «es lo presente en cuanto su actualización es, desde lo presente mismo, sólo un estar actualizado en su presentarse» (*ibidem*, 180).

<sup>174</sup> Cf *ibidem*, 181-184.

<sup>175</sup> Cf *ibidem*, 185.

<sup>176</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>177</sup> Cf *ibidem*, 200.

<sup>178</sup> Cf *ivi*.

actualizado en ‘ob’. Lo demás no son sino modalizaciones de esta estructura radical»<sup>179</sup>. Me parece que esta aserción es decisiva para lo que debe llamarse conocimiento teológico y, en efecto, la retomaré más adelante.

#### 1.4.5.2 El método

El segundo momento de la estructura formal del conocer es el método. Si se recuerda, la razón es búsqueda del fundamento de lo real en el mundo, que no es otra cosa que ese ámbito de fundamentalidad donde la razón, en cuanto intelección inquiriente, opera. Y lo hace, cabe de decirlo, «trasformando la realidad campal en realidad objetual»<sup>180</sup>. El método responde, así, a la pregunta por el cómo de la búsqueda de fundamento. En efecto, afirma Zubiri, el cómo es un modo intelectual que se traduce en un abrirse paso, en una «vía» hacia el fundamento, lo que constituye formalmente el método. Es la vía del conocimiento. En cuanto tal, el método se inscribe en la respectividad de lo real, en su radical apertura, de la que el cómo es expresión.

Con más precisión, habrá que decir que método es «vía de acceso»<sup>181</sup>. Una vía desde una actualización de lo real a otra actualización –de lo campal a lo mundanal, dicho en términos netamente zubirianos. Se trata de un abrirse paso hacia una intelección más profunda de lo real. Por eso, Zubiri va a concluir que el método «es una vía en la realidad [...]. El método es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad»<sup>182</sup>.

Por lo tanto, el método no es una vía en la verdad –en el sentido de un ir de una verdad a otra–, sino una vía en la realidad. Y, por eso mismo, la intelección metódica no es juicio, aunque en ella no falten los juicios, como no faltará la verdad. En otras palabras, el método no tiene nada que ver con la verdad lógica ni es razonamiento. Afirma Zubiri con fuerza: «Las leyes lógicas, la lógica entera, es *órganon* del conocimiento, pero no es método»<sup>183</sup>. No hay

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, 201.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>181</sup> Por lo que respecta a su origen, Zubiri sostiene que el concepto de «vía» o «*hodós*» proviene de Parménides. Para que el método sea tal, es necesario que sea una vía «*metá*», es decir a través o entre formas de realidad (cf *ibidem*, 104).

<sup>182</sup> *Ibidem*, 205. Sintetizando el cuadro completo de la intelección, nuestro autor va a decir que «el conocimiento parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es, también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y ésta, en cuanto camino, es el método. Método, repito, es una actualización inquiriente de realidad» (IRA, 206).

<sup>183</sup> *Ibidem*, 207; 208. Zubiri sostiene que el famoso método deductivo, concebido como método de las matemáticas, es un error conceptual. Lo que existen son razonamientos deductivos. En cambio, con respecto a la inducción, ocurre lo contrario: se piensa en razonamientos inductivos cuando lo que hay es un riguroso método inductivo.

buen método que no respete rigurosamente las leyes del razonamiento, pero el razonamiento como tal no es método. En definitiva, para Zubiri el método es «una marcha intelectual en la realidad» y no «una marcha lógica en la verdad»<sup>184</sup>. Para el filósofo vasco, la estructura del método está constituida por tres momentos.

#### 1.4.5.2.1 Sistema de referencia

El primer momento es el «sistema de referencia». Este sistema de referencia es aquello desde lo cual ir hacia lo que las cosas podrían ser. Es el principio canónico de lo previamente inteligido en el cual la intelección racional se apoya. En definitiva, dice Zubiri, es la totalidad de lo campal, pues:

«el campo, lo sentido del mundo, es el sistema de referencia para la activa intelección del mundo. [...] Es la realidad física del campo la que en tanto que física, constituye el sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad mundanalmente inteligida. Esta intelección es por tanto una actividad que intelectivamente se mueve en la realidad misma»<sup>185</sup>.

El sistema de referencia es «direccional» en cuanto está indicando el «hacia» en el que se mueve el conocimiento que busca fundamento. Esto significa una no-identificación del sistema de referencia con el conjunto de representaciones de las que nos valemos en la actividad racional. La posición de Zubiri a este respecto es rotunda: «Conocer nunca es representar»<sup>186</sup>. Por eso mismo, el estatuto cognoscitivo del sistema de referencia no son conceptos o proposiciones –conceptismo–. En realidad, en el conocimiento es más importante lo que queremos decir que lo que decimos. En la intelección racional usamos el lenguaje, pero no únicamente en su función representativa. Anticipando el tercer momento del método, Zubiri va a decir que:

«en la intelección racional y en su expresión, no se trata de *constatar* la realización de representaciones, sino de *experimentar* una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no de precisión conveniente. Lo que el sistema de referencia determina no es una constatación sino una experiencia. Si así no fuera, el conocimiento jamás tendría su más preciado carácter: ser descubridor, ser creador»<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 213.

<sup>186</sup> *Ivi*; cf *ibid.*, 214. Zubiri apela a la física cuántica para explicitar su posición. En efecto, en ella los conceptos de «corpúsculo» u «onda» no representan en su totalidad la realidad profunda que indican.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 215, 216. Para Zubiri, esto precisamente es lo que no vio el positivismo lógico, que se mueve sólo en el ámbito de la intelección campal, obviando totalmente la intelección mundanal. Por lo demás, continúa diciendo el pensador español, no concibió el carácter creador del conocimiento.

Sin menospreciar la necesidad de caminar hacia un mayor rigor y precisión en el uso de los conceptos, mérito de la filosofía analítica y su acento en la función lógica del conocimiento, para Zubiri el verdadero desafío de la filosofía contemporánea viene dado por la constatación de que «el mundo no tiene una estructura lógica sino una respectividad real. Y sólo por esto es el conocimiento lo que es: una marcha hacia el sistema de la realidad»<sup>188</sup>. En conclusión, el primer momento del método es el establecimiento de un sistema de referencia.

#### 1.4.5.2.2 Esbozo de posibilidades.

El segundo momento del método es su «término formal». Este no es otro que «el fundamento de lo real como posibilidad»<sup>189</sup>. Para Zubiri, posibilidad es más bien «posibilitación», es decir, «un momento modal de su respectividad mundanal»<sup>190</sup>. Esto afecta no sólo a la actualización de la realidad, sino, también, a la intelección misma. «En el curso de la historia», comienza diciendo el autor:

«el hombre no sólo descubre lo que las cosas son y podrían ser mundanalmente, sino que descubre también las posibilidades de que mi intelección pueda cobrar nuevas formas de intelección racional [...]. Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real. Recíprocamente, hay fundamentos posibles que no pueden ser inteligidos más que alumbrando nuevas posibilidades de intelección. Posible, como momento formal de la intelección racional, del conocimiento, es “a una” lo que la cosa podría ser, (lo que es su propio fundamento), y lo que es una posibilidad mía de conocer [...]. Posible es unitariamente “lo posible” y “las posibilidades”»<sup>191</sup>.

Pues bien, la unidad de estos dos aspectos es lo que constituye el «esbozo», que vendría a ser «la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento»<sup>192</sup>. Es decir, lo que la intelección racional esboza es esa posibilidad de fundamento. Es la «*sugerencia*» –recuérdese– vista en el ámbito de la actividad cognoscitiva en cuanto actividad.

En el esbozo aparecen las posibilidades. No hay otra forma de acceder al fundamento posible. En este sentido, el esbozo es una forma de intelección. Por lo demás, el contenido de las posibilidades es algo que se construye, es «construcción». Dado que las posibilidades no se suman unas a otras sino que co-posibilitan, como ya dije, la construcción es, en rigor,

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>189</sup> *Ivi*.

<sup>190</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>191</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>192</sup> *Ivi*.

construcción de un «sistema de posibilidades»<sup>193</sup>. Y es construcción *libre*, pues tal sistema no es unívoco. He aquí su grandeza y su miseria, dado que la libertad de construcción conlleva una intrínseca limitación, ya sea en cuanto a fecundidad ya sea en cuanto a amplitud. En definitiva, se habla de una construcción abierta cuando se afirma que:

«Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. Y éste es un momento formalmente constitutivo de la intelección racional en cuanto tal»<sup>194</sup>.

#### 1.4.5.2.3 Experiencia

El tercer momento es el método como experiencia. Para Zubiri «experiencia» es el acceso cognoscitivo al fundamento de lo real. Desde el sistema de referencia se esboza un sistema de posibilidades que permiten ese acceso. Conocer, por tanto, es formalmente experimentar «lo que la cosa es como realidad mundanal»<sup>195</sup>, es decir, lo que la cosa es en la realidad.

Enseguida, nuestro autor se preocupa de precisar qué entiende por experiencia, deslindándose de algunas perspectivas corrientes. Para Zubiri experiencia no es la interpretación aristotélica de *aisthesis*, que sería el sentir, ni *empeiriā*, que sería «retentividad» o «mismidad empírica» –*mnēmē*, esto último–, sino algo logrado por profundización que pasa por el «podría ser» de lo real, por un momento de irrealidad. Ese paso hacia lo profundo desde el podría ser de lo real, es lo que Zubiri llama «probación»<sup>196</sup>. Y es «probación física» en cuanto algo que se hace, que se ejercita, y no algo que se piensa, que es en lo que, para el filósofo vasco, consiste el «discernimiento» –«ejercitación discerniente», esto último. Y es, finalmente, «probación física de realidad», pues la intelección recae sobre lo real<sup>197</sup>. En definitiva, experiencia es «probación física de realidad. Experiencia no es mero

---

<sup>193</sup> Cf *ibidem*, 221.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 222

<sup>195</sup> *Ivi*.

<sup>196</sup> Cf *ibidem*, 226. «Probación», que no es «constatación». Se *constata* lo que la cosa sería en realidad, se *prueba* lo que la cosa podría ser en la realidad.

<sup>197</sup> Dice Zubiri, haciendo gala nuevamente de sus conocimientos filológicos: «La cosa real se ha convertido en objeto real, se ha actualizado en 'ob'. Es decir, es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el 'ob'. Y esto es probación, atravesar el 'ob' para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real. El 'ob' es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior* (que existe sólo en compuestos). De aquí deriva el vocablo mismo 'puerto'. Este atravesar el puerto, en la probación consiste, es por esto *ex-perior*, 'experimentar'» (*ibidem*, 227). El «ob» es campal y



sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiria*, ni es mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda»<sup>198</sup>. Esta es, «la esencia del encuentro metódico con lo real: experiencia»<sup>199</sup>. Hay aquí un momento de «hacia» que se presenta estructuralmente en la realidad campal y nos remite allende ella misma, hacia lo profundo, precisamente, para lograr la probación física de realidad. Esta, en cuanto tal, revierte hacia el campo. Zubiri hace un juego de palabras para describir este proceso intelectual: del mundo sentido, que es el campo, pasamos a lo sentido como mundo. O, en sus propias palabras:

«En la intelección racional el mundo cobra el carácter de fundamentar la estructura formal del campo [...]. El campo es el mundo sentido. Pues bien, lo que hemos logrado ahora es lo sentido como campo. En la dirección final hemos venido del mundo nuevamente al campo. Para ello hemos dado el rodeo por lo irreal como esbozo. Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del «podría ser» esbozado: he aquí la esencia de la experiencia»<sup>200</sup>.

Por eso, Zubiri insiste tanto en que experiencia no es sólo algo sentido, en cuanto dado, sino algo «logrado». La experiencia es «logro sentiente», se podría decir. En cuanto tal, y por abocar a lo profundo fundamentante, es estricta intelección racional. Lo que determina la singularidad de este proceso en el ser humano es, precisamente, el concepto de realidad. En este sentido, habría que decir que sólo la persona humana tiene experiencia. Estamos lejos de un empirismo clásico y puro, así como de toda concepción que quiera separar la razón del sentir.<sup>201</sup>

No obstante, si esto es la experiencia para Zubiri, qué sería lo experienciado. Ya lo he dicho, es el «podría ser», conceptualizado como la inserción de algo irreal en la realidad campal. Para nuestro autor el «podría ser» tiene una configuración cognoscitiva propia en cuanto forma del «por». No se trata de algo que yo pruebo sin más, sino de una estricta actualización de lo real. La experiencia, en este sentido, no es ensayar sino penetrar desde la misma estructura de lo real, y llevado por ella, en el ámbito de la realidad profunda fundamentante. Ya dije que las cosas, en el campo, «dan que pensar»; que este dar que pensar está determinado por la apertura intrínseca de la realidad, por su respectividad, que remite unas cosas reales a otras. Añado ahora que este momento de remisión es lo que Zubiri entiende

---

atravesarlo quiere decir entrar en la realidad mundanal. Por ser campal ese momento de partida la probación racional es siempre una «ejercitación discerniente sentiente».

<sup>198</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>199</sup> *Ivi*.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 228.

<sup>201</sup> Esta idea me parece fundamental para la Teología: el método teológico debería conducir a una experiencia, esta experiencia en el caso del cristianismo será la conformación con Cristo. Es la unidad entre teología y santidad.

como «funcionalidad de lo real». Como él mismo lo explica, la «cosa es ciertamente real en y por sí misma, pero es “en realidad” lo que es sólo en función de otras»<sup>202</sup>. «Funcionalidad» es «estructura campal». El campo como tal está estructurado funcionalmente. Intelectivamente, la funcionalidad es una intelección «en hacia» y a este aspecto de la funcionalidad es a lo que Zubiri llama el «por». Ese «por» remite no sólo a otras cosas reales en el campo sino también a la realidad misma, al mundo. El «por», dice Zubiri, es «la vía impresiva misma del ‘hacia’»<sup>203</sup>. Por eso, es vía a la experiencia o experiencialmente accesible. Como se constata, para nuestro autor lo sentido no es experiencia, sino que lo sentido debe en sí mismo ser ulteriormente experimentado. En otras palabras, en el campo, las cosas reales son inteligentemente sentidas con un momento de «hacia» en el cual el «por» que nos remitirá a la realidad profunda es experienciable. No se trata de razonamiento o de inferencia, como afirma Zubiri, sino de análisis de la intelección sentiente. Las cosas campales tienen un «qué» que nos remite, por la funcionalidad de lo real, hacia otro «qué» mundanal. «Estos dos ‘qués’», dice el filósofo, «tienen una unidad intrínseca: la unidad del ‘por’. El segundo ‘qué’ es aquello por lo que el primero es lo que es, es decir, es su ‘por qué’»<sup>204</sup>. Al «por qué» mundanal estamos lanzados por el «qué» campal. Esto quiere decir que el «por» va incluso en la intelección «hacia» y concluye en la forma «por qué». Un denso y bello texto de Zubiri desarrolla esta compleja articulación de un modo que yo no podría mejorar en ningún sentido. «Nacido de la realidad en cuando campal», dice:

«imponiéndonos su realidad en cuanto mundanal, el ‘por qué’ racional está determinado, en tanto que “por”, por la fuerza coercitiva de la realidad profunda. La realidad, impone coercitivamente que haya un ‘por’, cuyo término mundanal o profundo, el ‘qué’ mundanal, sea libremente inteligido. La actualización de esta fuerza de imposición en libertad, es justo lo que he llamado tantas veces inserción de lo irreal, del ‘podría ser’ en lo real. El ‘por’ lleva de la realidad campal a la realidad mundanal, y nos hace revertir hacia la realidad campal en un libre ‘qué’: es justo la experiencia. El ‘por’ es sentido, pero no por eso el ‘qué’ mismo es experiencial; el ‘qué’ mundanal no es sentido; pero como nos remite coercitivamente a lo sentido, entonces es experimentado. Esta remisión es la probación del ‘por qué’ mundanal en el ‘qué’ campal. La probación consiste en tratar de hacer del mundo algo formalmente sentido, esto es, en inteligir el mundo como sentido. La necesidad de un ‘porqué’ es algo sentido: es el ‘por’. Pero el ‘qué’ es en ese ‘porqué’ algo creado. La reversión coercitiva desde la realidad profunda hacia la realidad campal es la experiencia, es la probación»<sup>205</sup>.

En la experiencia, el «qué» mundanal es probado, y en la medida de su reversión a lo campal es sentido. En definitiva probación «es probar cómo se inserta el mundo en el campo.

---

<sup>202</sup> IRA, 230.

<sup>203</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>204</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 234ss.

La probación es probación de la realidad campal desde la realidad profunda o mundanal»<sup>206</sup>. Desde esta conceptualización, Zubiri refuta algunas de las más importantes teorías del conocimiento desde Aristóteles hasta Kant. Lo que, según él, ha viciado la teoría del conocimiento en occidente ha sido el haber concebido el «*por qué*» como causalidad y el haberlo desprendido de la aprehensión sentiente<sup>207</sup>. Para Zubiri, en cambio, el conocimiento se sitúa en el ámbito de la funcionalidad y tiene que ver con la estructura interna de la aprehensión y no con una estructura judicativa. Por eso, dirá, todo conocimiento, desde el conocimiento científico hasta el teológico entre otros, no tiene nada que ver con un sistema de juicios, sino con la probación física de la realidad de qué mundanal, es decir, con la experiencia.

Por último, la experiencia sería una realidad modal. Son los distintos modos de probación física de realidad. Dado que la experiencia es «el momento terminal del método»<sup>208</sup>, los distintos modos de experiencia determina la diversidad de métodos de conocimiento. Los modos de experiencia son modalizaciones del método del conocimiento. Esta modalización afecta a los tres momentos del método: el sistema de referencia, el esbozo de posibilidades y la probación física de realidad. En efecto, no es lo mismo la objetualidad de una persona que la de una cosa como no lo es la la de la vida o la convivencia – modalizaciones en el sistema campal de referencia determinadas por la multiformidad del campo de realidad, o modalización de primer grado. Tampoco es lo mismo esbozar por conformidad que por contrariedad, por diversidad al sistema de referencia (modalizaciones en el esbozo de posibilidades o modalización de segundo grado). Como no es lo mismo, en fin, la forma de experienciación caracterizada como obviedad que como viabilidad (modalizaciones en el ámbito de la experienciación o modalización de tercer grado)<sup>209</sup>. En este caso, el acceso experiencial a la realidad profunda no es obvio, sino difícil y, por lo tanto, sólo viable. Esta última modalización admite a su vez distintos modos, por cierto.

El primer modo es el «experimento». En el experimento, el experienciador fuerza a lo real a mostrar su realidad profunda. Se trata de una intelección por manipulación o manejo de lo real. Se da fundamentalmente en el ámbito de lo material.

El segundo modo es la «compenetración». En la compenetración, el experienciador se sitúa en la interioridad de lo real para percibir desde ahí su realidad profunda. Se da fundamentalmente en el ámbito de la vida humana, en el conocimiento de las personas, por

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>207</sup> Cf *ibidem*, 236-241.

<sup>208</sup> *Ibidem*, 242.

<sup>209</sup> Una caracterización de estas distintas modalizaciones, con distintos ejemplos concretos en *ibidem*, 242-247.

ejemplo. Como dice Zubiri, se trata de «una especie de *perikhóresis*, no de realidad pero sí de modos de actuar, y de conducirse»<sup>210</sup>.

El tercer modo es la «comprobación». En la comprobación, el experienciador parte de una realidad postulada y trata de comprobar si hay realidad en lo que del postulado se deduce. Este es el tipo de acceso experiencial que se da en el conocimiento matemático. Para Zubiri, en este ámbito no se «comprueba la realidad en su verdad: aprehendemos la ‘realidad en verdad’»<sup>211</sup>, que es distinto.

El cuarto modo es la «conformación». En la conformación, el experienciador se hace cuestión de sí mismo, experiencia a sí mismo. Como dice Zubiri, es una:

«vía por la cual logro el discernimiento en mí mismo de unas modalidades de realidad a diferencia de otras. Esto se logra en la probación física de mi propia realidad, en una experiencia de mí mismo. Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto de algo irreal) de posibilidades de lo que soy, en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo»<sup>212</sup>.

Se trata de lograr una conformación de mí mismo a partir de un sistema de posibilidades<sup>213</sup>. La probación tendrá que ver con la capacidad de conducirme de acuerdo a ese esbozo. En definitiva, conocerse a sí mismo «es probarse en conformación»<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, 250. En una nota exquisitamente teológica, Zubiri extiende esta modalización a la experiencia histórica y social: «Para un israelita del siglo I antes de Cristo», sostiene, «todo lo ocurrido a su pueblo no es sino una serie de episodios de una experiencia histórica de la alianza de Yahveh con Israel, hasta el punto de que, como se sabe, fue la única vía que condujo a Israel a la idea de un Yahveh creador del mundo: es el Pentateuco. La compenetración adopta aquí la forma de una gran experiencia histórica. En ella no se experimenta a Yahveh en sí mismo pero se conoce lo que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con El. Israel no es sólo el pueblo en cuya historia han acontecido acciones prodigiosas de Yahveh, sino que es un pueblo cuya historia entera, aún en lo más corriente y vulgar de ella, consiste formalmente en ser experiencia histórica de Yahveh. Lo propio debe decirse del conocimiento de lo social» (*ibid.*, 250ss).

<sup>211</sup> *Ibidem*, 254. Para Zubiri la matemática es ciencia de realidad: «No sólo logro determinar deductivamente que lo entendido como A tiene que ser B, sino que logro que *la realidad* misma de A está necesariamente siendo B. Si así no fuera, la matemática sería una pura lógica de verdades. Y esto es imposible porque la matemática es ciencia de realidad. Tan es así que Gödel demostró [...] que lo postulado tiene propiedades que no son deducibles de los postulados ni puede ser lógicamente refutadas por ellos; es que a mi modo de ver son propiedades reales de la realidad matemática, y su aprehensión independiente de los postulados es un punto en que la aprehensión de la realidad no coincide con la intelección lógica. En todo método matemático hay pues, un doble momento: el momento de verdad necesaria de una afirmación, y el momento de aprehensión de realidad. [...] Es la realidad, pues, la que tiene la primera y la última palabra en toda intelección matemática» (*ibid.*, 253).

<sup>212</sup> *Ibidem*, 255ss.

<sup>213</sup> Para Zubiri es en este ámbito donde hay que situar el tema de la vocación. Plantearse este tema no significa otra cosa que hacer un esbozo de lo que yo soy en el fondo. Como todo esbozo, se necesita un sistema de referencia. Nuestro autor, confirma la importancia de este sistema de referencia para un verdadero conocimiento de sí mismo, comparando las confesiones de San Agustín con las de Rousseau. No basta, nos dice, hacer un relato de la propia vida para conocerse. El sistema de referencia es fundamental. En el caso de Agustín ese sistema de referencia desde el cual se conoce es Dios, mientras que para Rousseau es la naturaleza (cf *ibidem*, 256).

<sup>214</sup> *Ibidem*, 257.

En esta parte, Zubiri introduce su diferencia –ya clásica en él– entre «personidad» y «personalidad», que recurre también en *El hombre y Dios*, como veremos en el próximo capítulo. En efecto, en la conformación no se trata de:

«una mera aprehensión de mi realidad ni de un juicio de lo que soy en realidad, sino que se trata de una intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad, esto es, se trata de una intelección racional, de un conocimiento. Esta forma de realidad tiene los dos momentos de ser un modo de realidad en cuanto realidad: es el momento por el que intelió que soy persona. Pero tiene también un segundo momento que constituye no tanto un modo de realidad sino más bien una modulación, un modo de este modo de realidad; es lo que llamo personalidad, a diferencia de mero ser persona que llamo personalidad. Así por ejemplo, puedo decir que una persona es una buena o mala persona, porque tiene realmente éstas o las otras cualidades que modalizan su personalidad. Para inteligirlo así no basta con constatar que ahora ha obrado bien, o que ahora no cede a una tendencia sentida. Hace falta trascender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en el fondo esta persona»<sup>215</sup>.

#### 1.4.6 LA VERDAD RACIONAL

Para Zubiri, la verdad tiene que ver con la actualización de lo real en la intelección. Por lo tanto, es lo real lo que da verdad. Como ya dije, el filósofo acuñó un término para referirse a esta acción intelectual, que era «verdadar». Lo real *verdadar* en la intelección, pero lo hace de manera distinta, según el tipo de actualización e intelección. En efecto, cuando la realidad está simplemente actualizada como realidad en la intelección, hablamos de «verdad real». Es la verdad de la aprehensión primordial de realidad. Cuando lo real se actualiza no tanto en sí mismo, sino respecto de otras cosas reales, tenemos la «verdad dual». Es la verdad campal, típica del logos. Zubiri precisa que esta verdad dual es, en definitiva, una «verdad coincidencial» en cuanto la verdad real de una cosa se trata de hacerla coincidir con la intelección desde otras cosas. Como tal, puede adquirir el carácter de «autenticación», cuando la coincidencia es entre lo real y una simple aprehensión. Como cuando decimos que un vino es auténtico vino, por poner el ejemplo que da el propio Zubiri<sup>216</sup>. Puede adquirir el carácter de «veridictancia», cuando la coincidencia es entre lo real campal y su intelección en afirmación. La coincidencia es entre lo afirmado y lo real campal. Y, finalmente, puede adquirir el carácter de «verificación» cuando lo real campal se actualiza no desde una simple aprehensión o una afirmación, sino desde un proceso de búsqueda mundanal, es decir, tratando de llegar a la realidad profunda de lo real, a su fundamento. En la verificación, la coincidencia es «*encuentro*», afirma Zubiri. «Autenticación», «veridictancia» y «verificación» son, en definitiva, tres formas de verdadar dentro de la verdad dual. Pues bien, la verificación

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>216</sup> Cf *ibidem*, 260.

es precisamente la modalidad del *verdadear* que corresponde a la razón. En resumen, para Zubiri hay dos formas de verdad: la verdad real y la verdad dual. Ésta admite, a su vez, tres modalidades.

La «verificación» es la modalización de la verdad dual que corresponde a la verdad racional. En cuanto tal, se da en encuentro. La verdad racional se encuentra, precisamente porque corresponde a esa actividad inquiriente que es la razón. Una actividad inquiriente que nos lleva allende el campo a la búsqueda del fundamento. La distinción entre «verdad real» y «verdad dual», con su connotación racional, no debe, sin embargo, llevarnos al error de concluir que existen verdades de hecho y verdades de razón. En realidad, no existen las llamadas verdades de razón, sino sólo de realidad. Lo que ocurre es que unas se dan en lo campal y otras en lo mundanal, pero, y esto es importante, siempre en la realidad<sup>217</sup>. He aquí otro ejemplo de superación de todo dualismo que caracteriza el radicalismo filosófico zubiriano. Que no existe el dualismo entre verdades de hecho y verdades de razón. Hay, sí, la dualidad entre verdades campales y verdades mundanales o racionales, pero ambas son verdades no conceptuales, sino de realidad<sup>218</sup>. Esa dualidad nace de lo que Zubiri llama la «excedencia» de la intelección que nos lleva primero desde lo simplemente real a lo campal – «*excedencia campal*»– y, en un segundo momento, desde lo campal a lo mundanal – «*excedencia mundanal*»–. Más aún, en el campo mismo de lo racional se da la excedencia en términos de la apertura y remisión de unas razones a otras: es el carácter sistémico de la realidad, que es lo que constituye el orden riguroso de la razón<sup>219</sup>. Pero siempre en la realidad. Lo que ocurre es que, como dice Zubiri, la razón no reposa sobre sí misma. No es la razón la que nos da la razón, sino que es lo real lo que nos da –o nos quita, ciertamente– la razón. Son siempre las cosas las que nos dan que pensar y nos dan razón. Es la primacía absoluta de la realidad en el pensamiento de Zubiri<sup>220</sup>.

Es en ese dar o no dar razón, en su raigambre como encuentro y cumplimiento, es donde reside el carácter lógico-histórico de la verdad racional. El ser histórico de la verdad racional no significa que pertenezca a la historia, sostiene Zubiri. Tampoco que esté sometida a condicionamientos históricos. Es histórica en sí misma por su carácter racional. Para Zubiri, «historicidad» es un carácter de actualización intelectual y no de acciones<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> Cf *ibidem*, 283.

<sup>218</sup> Cf *ibidem*, 284.

<sup>219</sup> Cf *ibidem*, 286s.

<sup>220</sup> Cf *ibidem*, 265.

<sup>221</sup> Cf *ibidem*, 301ss.

Un aspecto interesante para el objeto de este texto estudio, ya que es tratado también en HD en referencia al problema religioso, es esa nota de la verdad racional en cuanto verificación que es su carácter parcial. Afirma Zubiri que:

«lo esbozado no está compuesto de *partes*, pero sí de *parcialidades*. De ellas se cumplen unas y no otras. Esta parcialidad es un modo de verificación; no es verificación plena, pero sí parcial. Y esta parcialidad muestra que lo esbozado no es la ‘vía’ de lo real, pero es algo en alguna manera ‘viable’. Pues bien, la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero sí lo racional viable»<sup>222</sup>.

Para Zubiri, la marcha intelectual racional se mueve en el campo de lo razonable. El culmen de este proceso o marcha sería la coincidencia entre «razón de la verdad y la verdad de la razón»<sup>223</sup>.

Además de lo razonable, existe, en la marcha de la razón, lo «inverificable». Como dice el filósofo, «el “qué” del “por qué” queda entonces vacío»<sup>224</sup>, o bien porque es refutado o bien porque queda en suspenso. No es un momento negativo en la marcha racional, sino la posibilidad de abrirse a nuevas formas de verificación. Es lo que Zubiri llama «la dialéctica de la razón», que introduce del siguiente modo:

«La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha del o verificable y del inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica ‘sugerencia-esbozo’. La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos. Es *dialéctica de la razón sentiente*. No es un proceso psicológico sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección racional en cuanto tal. Es el modo mismo del inteligir, inteligir en la marcha dialéctica de ‘sugerencia-esbozo’»<sup>225</sup>.

Lo explicita en otro texto, cuando sostiene:

«que la verdad racional es *verificación*. Es un modo de verdadar de carácter especial, un modo según el cual lo real, ya aprehendido como real, da su verdad a la actividad pensante; es decir, es un modo según el cual lo real nos da la razón [...]. La verificación es el verdadar de lo real en una intelección inquiriente, esto es en un esbozo. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en este encuentro y en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la ‘verificación’. Y en este verdadar es en lo que consiste la verdad racional»<sup>226</sup>.

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, 275.

<sup>223</sup> *Ivi*.

<sup>224</sup> *Ivi*.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 277.

<sup>226</sup> *Ibidem*, 292.

Por lo tanto, el conocimiento, en cuanto estructura de la intelección racional, es un modo de verdadar. Se encuentra como modo ulterior de intelección. Le interesa a Zubiri precisar que, al hablar de formas ulteriores de intelección –logos y razón, recuerdo–, no estamos diciendo que la aprehensión primordial sea algo así como rudimentario. En el fondo, el conocimiento debe todo a la intelección primaria. En este, sentido es «intelección sucedánea», sostiene Zubiri. Desde el punto de vista del contenido, es más rico normalmente, pero depende siempre de un momento de realidad que no produce él mismo. Dice el filósofo que:

«Resulta que el conocimiento no sólo está fundado en intelección sino que está subordinado a ella. El conocimiento es, pues [...] sucedáneo de la intelección de la aprehensión primordial. Una intelección, una aprehensión primordial completa, jamás daría lugar a un conocimiento, ni necesitaría conocimiento alguno [...]. De donde resulta que lejos de ser la forma suprema de intelección, el conocimiento es (por ser actualidad racional de lo real de índole lógico-histórica), una intelección inferior a la mera intelección de la aprehensión primordial»<sup>227</sup>.

Con este texto, en mi opinión, Zubiri introduce una vía para pensar formas de intelección que, por su singularidad, podrían no conducir a un conocimiento, entendido este desde un punto de vista clásico. Sería el caso de la mística. Se abre, por lo demás, el fecundo y problemático tema de la relación entre mística y teología<sup>228</sup>. La teología, en la lógica zubiriana– y por lo que a este tema compete–, oficiaría de mediación cognoscitiva de lo que de por sí supera todo conocimiento. Sería, no el conocimiento de lo incognoscible, sino el conocimiento de lo ya completamente inteligido antes y más allá de la razón. A este respecto, aunque el objeto inmediato no es la mística, sino la polémica acerca de la dualidad entre verdades de hecho y verdades de razón, aclara Zubiri que:

«Pensar que todo lo real tiene necesariamente su ‘razón’, no solamente es una hipótesis sino que es además una falsedad. Pensando en lo que Leibniz pensaba, a saber en la realidad de Dios, lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón; afirmar, como suele hacerse que Dios es razón de sí mismo constituye una huera logificación de la realidad divina. Dios es realidad absoluta. Pero incluso mundanalmente no es cierto que toda realidad tenga razón racional. Un acto libre no tiene razón, sino que la libertad misma está allende la razón. Es, si se quiere, la razón de la sinrazón»<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, 316.

<sup>228</sup> Lo veremos más adelante.

<sup>229</sup> IRA, 284.



#### 1.4.7 EL SABER

He considerado necesario profundizar en lo que Zubiri entiende por verdad racional. Me ha parecido ineludible para completar el recorrido que iba desde la aprehensión primordial hasta la razón, con el intento de tematizar el concepto de experiencia y, en ese contexto, el acceso experiencial a Dios. Pero, antes de encarar las conclusiones que es posible derivar del conjunto de estas categorías en relación al objeto de estudio que propuse al comienzo, y después de haber realizado un trayecto por análisis que diversifican los distintos momentos de la filosofía de la inteligencia, me parece de primera necesidad precisar, todavía, algo que para Zubiri resulta fundamental para hablar de una noología, esto es, la unidad esencial de todo el proceso intelectual. Bastará un texto de Zubiri para explicitar esta visión:

«La intelección comienza en aprehensión primordial, y fundada en ella queda activada en razón cognoscente, cuya verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella aprehensión primordial, de la que en última instancia nunca se había salido. La razón es razón sentiente, es modulación de la intelección constitutivamente sentiente. De ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye. En el mismo caso está [...] el logos por ser sentiente. Esto manifiesta ya que tanto la razón inquiriente, como la intelección campal del logos y como la aprehensión primordial de realidad, a pesar de su intrínseca diferencia esencial, constituyen sin embargo una profunda unidad. De esta suerte, el análisis de la modalización de la intelección pone ante nuestros ojos la unidad profunda de esta intelección»<sup>230</sup>.

Zubiri dirá que esa unidad, modalmente determinada como acto, es un «acto de comprensión»<sup>231</sup>. Desde el punto de vista del inteligir mismo, es el «*entendimiento*»<sup>232</sup>. El estado intelectual en que quedamos gracias al entendimiento es «*el saber*». Para Zubiri, el saber no vierte sobre la objetividad ni sobre el ser, sino sobre la realidad. La inteligencia, en efecto, «es la facultad de la realidad»<sup>233</sup>. Y es inteligencia sentiente; por lo tanto, ni concipiente ni sensible. No es concipiente porque no comienza donde terminan los sentidos, como si estos le fueran formalmente ajenos. Por el contrario, la inteligencia siente la realidad. No es sensible precisamente por lo mismo, porque no parte de los sentidos. «Sentir» e «inteligir», para Zubiri, son irreductibles pero «constituyen una sola estructura»<sup>234</sup>, el sentir intelectual o la inteligencia sentiente. Y concluye diciendo que «Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, 317.

<sup>231</sup> Cf *ibidem*, 328-339. En síntesis, la «comprensión» no tiene que ver con la «interpretación», con el sentido. La comprensión es un forma de intelección: «es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es» (*ibid.*, 332). Es, para Zubiri, la tercera actualización intelectual de una realidad.

<sup>232</sup> Cf *ibidem*, 341-343.

<sup>233</sup> *Ibidem*, 351.

<sup>234</sup> *Ivi*.

¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»<sup>235</sup>.

#### 1.4.8 EL ACCESO EXPERIENCIAL A DIOS

Ya se ha explicado qué entiende Zubiri por experiencia, que es probación física de realidad. Esto se situaría en el tercer momento del método, que forma parte de la estructura formal del conocer, el cual aboca a la verdad racional. Si se admite el planteamiento de Zubiri, la razón teológica, en cuanto razón, es conocimiento en sentido estricto, con una objetualidad y un método. Este, a su vez, contendría, un sistema de referencia, un sistema de posibilidades y un modo de experiencia, como probación física de la realidad buscada, que no es otra que la realidad profunda, el fundamento, Dios en este caso. El acceso, pues, a la realidad fundamental es de tipo experiencial. Es ahí donde el hombre alcanza la verdad racional a la que la intelección le lleva desde la verdad real. Me preguntaba, páginas ha, qué significa esto concretamente. Ha llegado el momento de responderlo. Para ello, me remito, en este momento, a dos de entre los expertos más representativos del pensamiento teológico de Zubiri, a mi entender.

Diego Gracia es uno de los autores que ha tratado de leer -desde la trilogía sobre la inteligencia-, el planteamiento que Zubiri mismo había hecho en épocas anteriores del problema de Dios en cuanto problema racional<sup>236</sup>. Pues bien, para Gracia, el sistema de referencia es la religación<sup>237</sup> en cuanto tal. El esbozo adquiere el carácter de una postulación, precisamente la postulación de una realidad absolutamente absoluta, personal, transfísica y trascendente. Por ser Dios una realidad personal, el modo de experienciarlo no puede ser otro que compenetración y conformación. En cuanto compenetración, es la respuesta en y como entrega del hombre a la donación personal de Dios: es la fe, que, para Zubiri, tiene una connotación racional en el sentido que vengo explicando -como búsqueda de fundamento. Con la fe, el hombre expresa su voluntad de fundamento o fundamentalidad. En la donación y en la entrega debido a la fe, el hombre es experiencia de Dios. El punto máximo de esta experiencia sería la experiencia de la encarnación, en cuanto «experiencia subsistente de Dios»<sup>238</sup>. En la encarnación, lo humano se convierte en marcha experiencial de lo divino.

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, 351s.

<sup>236</sup> Cf D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 222-236.

<sup>237</sup> Religación al poder de lo real, concepto clave, típicamente zubiriano del que hablaremos enseguida.

<sup>238</sup> HD, 333.

José Luis Cabria se mueve fundamentalmente en la perspectiva de Gracia, Según este autor, para situar adecuadamente el planteamiento zubiriano hay que hacer referencia a la concreción de la razón que se traduce, en nuestro caso, en una mentalidad concreta, la mentalidad teologal. La objetualidad del conocimiento teologal es Dios mismo concebido como fundamento y no como objeto. Es la realidad fundamentante de Dios. Y es de ahí que arranca el método teologal y su legitimidad como método cognoscitivo. Concuere con Gracia en que la experiencia teologal se da por compenetración y conformación. Por lo demás, la verdad teologal será siempre la verdad de lo razonable, una verdad *in itinere*. La unidad de todo el proceso intelectual que ha tenido su punto de arranque en la realidad humana religada al poder de lo real sería el despliegue del saber teologal «según el cual quedamos *retenidos* en la realidad inteligida como realidad humana *constitutivamente* vertida a la realidad divina<sup>239</sup> e *instalados* en ella buscando su intrínseca inteligibilidad»<sup>240</sup>. En campo estrictamente teológico es, para Cabria, el sistema de referencia del método teológico, es el *depositum fidei*; el esbozo contiene un aspecto histórico que hace referencia a la intelección a través del tiempo del dato revelado y, por otro lado, un aspecto especulativo como sistematización conceptual de dicho dato revelado, siempre en un ámbito de postulación. La experiencia se movería entre la comprobación de dichos postulados y la compenetración con la realidad postulada. La verdad teológica para este autor es siempre una verificación dentro de lo razonable, como en lo teologal<sup>241</sup>.

Así pues, tanto Gracia como Cabria son autores representativos de una línea hermenéutica del pensamiento de Zubiri que considera ineludible leer toda su producción desde la noología, sin exclusión de su filosofía de la religión y teología. Personalmente, no sería tan esquemático o rígido en los términos concretos de tal aplicación, aunque comparto la línea de fondo y muchos de sus postulados. Lo decisivo, a mi juicio, es el cuadro general: la experiencia de Dios hay que situarla en ese momento del proceso intelectual que da a la búsqueda del fundamento de lo real.

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, 13-187.

<sup>240</sup> J.L. CABRIA, «Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Burg* XL (1999), 174. Para el desarrollo completo de la concepción de Cabria, cf *ibidem*, 148-175.

<sup>241</sup> Cf J.L. CABRIA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 500-528; Id., «La razon teologica. Una propuesta desde la filosofía de X. Zubiri», en *Burg* XXXIX (1998b), 119-147. Tanto Gracia como Cabria concuerdan en el carácter polisémico del término «experiencia» en Zubiri. Una muestra de ella es la utilización de este concepto en HD, específicamente cuando habla de Dios como experiencia del hombre (cf D. GRACIA, 1986, 232). Según Cabria para una interpretación correcta de lo que entiende Zubiri por experiencia hay que acudir al contexto concreto, sin que por ello se puedan evitar totalmente las ambigüedades (cf J.L. CABRIA, 1999, 168).

## 1.5 CONCLUSIÓN

El recorrido por la noología zubiriana nos ha servido para situar adecuadamente el acceso experiencial a Dios tal como Zubiri lo concibe. En definitiva, en cuanto experiencial, es un acceso noérgico, físico. Este dato será fundamental en el desarrollo de la tesis que defiendo en esta investigación. En general, habrá que tener presente este capítulo a lo largo de todo el estudio, especialmente en el capítulo VI.

El acceso experiencial a Dios toca a la realidad humana en cuanto realidad, es decir a la persona. Es la persona, con sus dimensiones individual, social e histórica, la que está religada al poder de lo real. Ahora bien, ese apoderamiento conoce distintos niveles, que son, como veremos más adelante, distintos niveles de donación de Dios al hombre. En efecto, el apoderamiento no es más que la cara humana de la donación de Dios, esto es, la forma como el hombre experimenta tal donación<sup>242</sup>. Pues bien, hay una donación de carácter universal, en virtud de la cual el hombre se experimenta como absoluto, aunque religado. Es la religación como hecho simple y universal. Hay una donación en gracia, que pende de la trascendencia de Dios en las personas en razón de la cual el hombre experimenta la realidad absoluta que lo constituye y que al mismo tiempo le es trascendente. Aquí entramos en el campo de lo estrictamente religioso, más allá de la religación. Y hay, finalmente una donación que es, como dice Zubiri, la «verdad de Dios en persona»<sup>243</sup>, el evento de la encarnación. En la encarnación se da la plenitud del hombre como experiencia de Dios y de Dios como experiencia del hombre. He aquí el triple despliegue de lo teologal. Zubiri lo desarrolla en lo que se conoce como la trilogía teologal de su pensamiento<sup>244</sup>. Se trata de la expansión ternaria de la experiencia de Dios: la experiencia de la religación, la experiencia histórica de las religiones y la experiencia histórica del cristianismo. Obviamente, estos distintos niveles se dan precisamente porque el hombre tiene una dimensión individual, social e histórica. Tales dimensiones se dan en cada uno de los niveles. Pues bien, esta expansión ternaria de la experiencia de Dios es lo que veremos en los dos próximos capítulos.

Como afirma Zubiri la vida humana «en su plenitud es [...] última y radicalmente, experiencia teologal de la persona. Aquí experiencia significa probación física y manifestativa

---

<sup>242</sup> Cf HD, 319s.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 320.

<sup>244</sup> Cf D. GRACIA, «Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX», en P. BRICKLE (ed.), *La filosofía como Pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid 2003, 249-263.

de algo real, en nuestro caso de Dios, en nuestra opción»<sup>245</sup>. Se trata de algo que toca integralmente al hombre. La historia de las religiones no es otra cosa que «la experiencia teologal de la humanidad acerca de la verdad de Dios», en la cual se inscribe el cristianismo.<sup>246</sup> En cuanto tal, y como último nivel del despliegue de lo teologal, el cristianismo «no es sino la índole “crística” de la deiformidad»<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> PTHC, 615.

<sup>246</sup> Cf *ivi*.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 616.



## CAPÍTULO II

### LA EXPERIENCIA RELIGADA DE DIOS<sup>1</sup>

El primer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios es la experiencia de la religación. Se trata del grado o nivel más universal, que hay que situar en el campo de lo teologal en sentido estricto. Para Zubiri, lo teologal es esa dimensión de la realidad humana que da a Dios, mientras que lo teológico tiene que ver con el discurso o profundización que hacemos sobre Dios mismo, especialmente a partir de lo que Él revela de Sí mismo. Lo teologal dice relación con un momento estructural de la realidad humana, de la persona, aún en el caso de la increencia, agnosticismo o indiferencia, e independientemente de cualquier experiencia concretamente religiosa. Volveremos sobre ello. Al análisis exhaustivo y

---

<sup>1</sup> El tema de la religación es una problemática que ha sido tratada en profundidad y de un modo específico en multitud de estudios. Señalo, principalmente, los siguientes: C. ANIZ IRIARTE, «Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri», en *EstFil* XXXV (1986), 237-268; G. BOLADO, «La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*», en *RevAg* XXXIV (1993), 3-53; E. CESCÓN, *O problema de Deus e a questão da religião em alguns escritos de Xavier Zubiri (1898-1983)*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologia Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2003; J. COROMINAS, *Zubiri y la religión*, Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla 2008; C. DÍAZ, «El hombre y Dios en Xavier Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 165-193; D. FERRER, *Razón y Religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid 2008; U. GIL ORTEGA, «El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Lum* XXXIII (1984), 59-91; A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004c, 265-282; D. GRACIA, «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», en *EstE* LVI (1981), 61-78; Id., «Religación y religion en Zubiri», en M. FRAJÓ, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 491-503; Id., 2003; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Sobre el origen de la religión. Paul Tillich y Xavier Zubiri», en *CSF* XXXIV (2007a), 221-234; Id., *Realidad, posibilidad, religión: historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Salamanca 2012; C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1981; M. MILLAS, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Pontificia Universidad Gregoriana–Universidad Pontificia Comillas, Roma 2004; A. PINTOR-RAMOS, «Religación y “prueba” de Dios en Zubiri», en *RyF* CCXVIII (1988), 319-336; Id., 1995b; M.L. ROVALETTI, *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1979; J. SÁEZ CRUZ, «La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación», en *RevAg* XXXIV (1993), 55-119; A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri», en *EstE* LXIV (1989), 141-171; Id., *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; S. YÁÑEZ, «Vida y religación», en *TyV* XLVI (2005), 570-581.

pormenorizado de la religación está consagrado el primer volumen de la llamada trilogía teologal: *El hombre y Dios*<sup>2</sup>.

Una mirada de conjunto a la obra, en su vertiente antropológica, me permite distinguir tres momentos esenciales del fenómeno de la religación que suponen, respectivamente, tres caracterizaciones de la realidad humana en cuanto persona: «suidad religada» –lo que el hombre como persona es–; «voluntad de verdad» –lo que el hombre como persona quiere–; y «experiencia tensiva de Dios» –lo que el hombre como persona experimenta–. Como Zubiri se encarga de precisar, se trata de tres momentos de un único fenómeno.

Seguiré el análisis de Zubiri concentrándome, principalmente, en los puntos más atingentes a los objetivos de esta investigación. En la parte específicamente referida a la realidad humana, Zubiri aplica los conceptos fundamentales de su noología. Al final, espero que quede suficientemente caracterizado el primer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios. La exposición no estará exenta de repeticiones, debido ya sea al análisis fenomenológico que practica el filósofo ya sea a las vicisitudes de la edición del texto con sus distintos niveles redaccionales.

## 2.1 SUIDAD RELIGADA

En la primera parte de *El hombre y Dios* –más concretamente, en el capítulo primero de esa parte, dedicado a la pregunta por lo que el hombre es–, Zubiri sitúa el concepto central que permite comprender la realidad de la persona<sup>3</sup>. Es el concepto de «suidad». Es el concepto al que me dedicaré en este apartado: la caracterización de la realidad humana. Con

---

<sup>2</sup> HD. Actualmente, como ya he sugerido con anterioridad, existe una nueva edición de este texto, publicada en 2012. Los mismos contenidos se pueden encontrar en PTHC, 35-195. Y también, en parte, en Id., 2017, 301-331, 395-502.

<sup>3</sup> Sería necesario citar aquí algunos de los estudios más importantes sobre la antropología de Zubiri. Además de SH y de *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1982, se podrían citar los siguientes: I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas II 1974-1975*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976, 49-137 (al inicio de su estudio, Ellacuría hace una lista exhaustiva de los trabajos antropológicos de Zubiri hasta el año 1975); J. CONILL, «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)», en J. SAN MARTÍN-T.D. MORATALLA (ed.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 157-170; C. DÍAZ, 1993; D. GRACIA, «La antropología de Zubiri», en J.A. NICOLÁS-O. BARROSO, 2004, 87-128; Id., «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en A. PINTOR-RAMOS, 2009, 111-158; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «El hombre, animal personal», en G. MARQUÍNEZ ARGOTE, -F. NIÑO MESA (ed.), *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*, El Buho, Bogotá 2009, 67-77; V. M. TIRADO SAN JUAN, «Antropología y ontología en “Escritos Menores” (1953-1983) de Xavier Zubiri», en *XZR*, X, 2008c, 17-35; C.A. POSE VARELA, 2001a; Id., 2001b. El de B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, es interesante por el estudio del concepto de persona como “trascendental disyunto”.



sus notas. Con sus formas. Con sus modos. Todo esto es el *qué* del hombre. Al *cómo* se es hombre dedicará el capítulo segundo de esta primera parte.

### 2.1.1 LA RAZÓN FORMAL DE LA PERSONEIDAD

Así como al hablar del ser se ha hablado de «aseidad»<sup>4</sup>, aquí, al hablar de la realidad que tiene la persona, Zubiri usa el concepto de «personalidad». Pues bien, la «suidad» es lo que constituye la personalidad, su razón formal. Suidad es el carácter que tiene la persona de ser suya. La persona no sólo es «de suyo», es decir, no sólo tiene esa formalidad<sup>5</sup>, como todas las cosas, que la hace real –lo que Zubiri llama «formalidad de lo real»–, sino que además es suya. La persona es una realidad que de suyo es suya: es «*reduplicativamente suya*»<sup>6</sup>. Su formalidad de realidad es suidad. Eso significa que no sólo tiene realidad de suyo, sino que, además, se percibe a sí misma como realidad y realiza sus actos en función de esa realidad que es. Esta formalidad, como decía, constituye la personalidad en cuanto razón formal suya. Un poco más adelante, Zubiri dirá que esa realidad personal que es el hombre tiene una estructura subjetual que la hace sujeto, con los caracteres de voluntad y libertad<sup>7</sup>. Pero esto es algo consecuente. Lo radical es la suidad.

Para el filósofo vasco es esencial distinguir personalidad de «personalidad». Personalidad es la forma de realidad que tiene la persona en cuanto suya. Personalidad, en cambio, es el modo como esa personalidad va configurándose en el tiempo, según las modulaciones propias y concretas que irá adquiriendo. Personalidad es forma de realidad; personalidad es la figura

---

<sup>4</sup> Cf HD, 49.

<sup>5</sup> Cf *ibidem*, 18.

<sup>6</sup> Cf *ibidem*, 36; IRE, 212: «En el hombre se trata de un *autós* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. Se pertenece a sí mismo como realidad: es *persona*. Persona es formal y reduplicativa suidad real». Diego Gracia, en su análisis de la antropología zubiriana y a propósito del carácter de ser suya que tiene la persona, comenta: «Eso es lo que Zubiri llama ‘suidad formal’, que para él es la definición de persona humana. La persona se diferencia de las cosas en que no es un mero de suyo material sino que además es suidad formal, ya que es capaz de apropiarse o hacer suya su propia realidad. El concepto de persona es, pues, intraaprehensivo. Surge en el mero acto de descripción de la aprehensión primordial de realidad. Por supuesto, aquí persona no significa lo mismo que en los horizontes antiguo o moderno. Esto es algo que no suele decirse, y que lleva a la mayor de las confusiones. Para la filosofía antigua la persona es una realidad ‘en sí’, o la condición ontológica de un tipo de realidades ‘en sí’, las realidades inteligentes y libres. A su vez, la filosofía moderna concibió la persona como el yo o la conciencia pura, y por tanto como la realidad sustantiva ‘en mí’, la *res cogitans* cartesiana, o el yo puro fichteano. En ambos casos se trata de una realidad entitativa. Por el contrario, la persona de la que habla Zubiri es distinta, ya que define sólo el carácter de un ‘de suyo’, con independencia de su condición ‘en sí’. Ésa es la razón de que Zubiri utilizará, para denominar esta condición personal, un término nuevo, el de ‘personidad’. Del mismo modo que el ‘de suyo’ de la cosa en cuanto actualizada no es sustancia en el sentido antiguo o moderno, y por eso la llama ‘sustantiva’, el ‘de suyo’ inteligente o intelectual no es ‘persona’ en el sentido clásico, y por eso lo denomina ‘personidad’. No se trata de la clásica doctrina de la sustancia y de la persona, sino de otra muy distinta, que habla de sustantividad y personidad» (D. GRACIA, 2004b, 96-97).

<sup>7</sup> Cf HD, 49.

de esa forma, concreta, propia y dinámica<sup>8</sup>. Por eso, Zubiri va a decir que personalidad no es un concepto psicológico, sino rigurosamente metafísico, en cuanto modulación concreta y temporal de una forma de realidad. La personalidad es modulación de la personeidad, que es metafísica. Personeadad y personalidad son dos momentos de una única realidad. La psicología tiene que ver con los elementos psico-orgánicos del sistema que el hombre constituye en cuanto animal personal. Ahí entra el carácter y el temperamento, con todas sus virtualidades y patologías. La personalidad es algo más profundo, radical y trascendente. Es la manera concreta como yo configuro mi personeidad en el tiempo.

A este punto, surge una pregunta: ¿qué hace que la realidad personal sea suya, o como decía, suya de suyo? Zubiri responderá que eso que hace que la persona sea suya y no sólo de suyo es la inteligencia. Hablando de las notas de la realidad humana, en el párrafo segundo del capítulo primero que nos ocupa, el filósofo vasco afirma que la inteligencia es «la facultad de lo real»<sup>9</sup>. Ya señalé en el capítulo previo que se tiende a pensar que la inteligencia es la facultad del razonamiento, del juicio y de los conceptos. Entender se ve como sinónimo de concebir» o razonar. Para Zubiri, la intelección, que es el acto propio de entender, consiste en aprehender las cosas como reales. Obviamente, la inteligencia también concibe, juzga y razona. Pero, en su acto propio, aprehende lo real en cuanto real, es decir, en cuanto es de suyo, en su formalidad de realidad, en la unidad constitutiva de sus notas sustanciales, por lo cual es una cosa real y no otra. Pues bien, la inteligencia es lo que hace que la persona sea suya<sup>10</sup>, esto es, tenga esa forma de realidad que hemos caracterizado como suidad.

Quedarían, así, indicados los tres conceptos clave que caracterizan la forma de realidad del hombre en cuanto persona: suidad, personeidad y personalidad, a partir de una estructura o sistema psico-orgánico marcado por la «inteligencia sentiente»<sup>11</sup>. Todo ello constituye la

---

<sup>8</sup> *Ivi.*

<sup>9</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>10</sup> Es importante subrayar que Zubiri llega a este concepto de persona, no a partir de un procedimiento especulativo. Como dice Diego Gracia, «el concepto de persona de Zubiri es fenomenológico, o mejor aún, noológico. Sólo después se hace metafísico, en el sentido clásico del término. Esto significa que la persona es un dato inmediato que se nos actualiza en aprehensión primordial de realidad» (D. GRACIA, 2004b, 102).

<sup>11</sup> Insisto, en este nuevo contexto, en la importancia del concepto de inteligencia en la filosofía de Zubiri, aún a riesgo de caer en enojosas repeticiones. Para él, como he dicho, entender cualquier cosa «consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. La fuerza de inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de la realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real. Entender algo es aprehender su realidad; intelección es aprehensión de realidad» (IRE, 249). En otro texto, especifica esto mismo, tomando posición ante la filosofía clásica: «La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y entender hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es entender. Impresión de realidad es formalmente sentir y entender. En la impresión de realidad sentir y entender no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y entender. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo 'sentido', y a la vez algo

«sustantividad humana»<sup>12</sup>, que es personal. Por razón de su personidad, el hombre «es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo»<sup>13</sup>.

Precisando aún más la realidad de la persona, Zubiri alcanza a distinguir no sólo cuál es su forma, sino, también, su *modo* de realidad. El hombre, en cuanto persona, no sólo es de suyo, sino también suyo. Eso significa que mantiene con respecto a las cosas reales una cierta distancia, que se podría llamar metafísica: el hombre, en cuanto ser viviente está *implantado* en la realidad, pero, al mismo tiempo, tiene una cierta independencia respecto de ésta. En efecto, la persona forma parte de la realidad, pero, también, en cuanto suya, está frente a toda la realidad como separada de ella. La persona, en este sentido, es un *ab-soluto*. Este ser absoluto es su modo de realidad. Se trata, sin embargo, como señalaré, de un *absoluto relativo*, pues este carácter le es donado<sup>14</sup>. Pienso que es importante subrayar este carácter absoluto que tiene la persona humana, que, sin embargo, no elimina su implantación en la realidad, es decir, el formar parte de ella. Precisamente, la dinámica del hacerse persona va a

---

que 'es'. En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. Pues bien, pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad» (IRE, 80ss). Esa unidad de inteligencia y sentidos es lo que Zubiri entiende por inteligencia sentiente. Ella tiene que ver con la forma como el hombre está instalado en la realidad y la actualiza en él. En efecto, afirma el autor: «La unidad intrínseca y formal de aquellos tres momentos (sentir lo real, mera actualización, instalación) es lo que constituye la inteligencia sentiente. La realidad sentible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteligiendo» (IRE, 252).

<sup>12</sup> Como ya he dicho, la diferencia entre sustancialidad y sustantividad es otro de los pilares de filosofía zubiriana. En esa diferencia estriba la novedad de su concepción de la realidad frente a toda la metafísica occidental. Quizás no sea inútil recordar aquí lo que ya mencioné en el capítulo primero. En efecto, la sustantividad alude a la unidad sistémica de una determinada realidad, de una determinada cosa. Es eso precisamente lo que le da su carácter de realidad. La sustancialidad nos habla de una suerte de sujeto permanente que define su esencia. Para Zubiri esta concepción es errónea. Así lo expresa él mismo en un par de textos que no pertenecen a la trilogía noológica: «Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son *sustancias*, sino *sustantividades*. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. [...] las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades. La sustantividad no es un mero agregado de propiedades sino algo distinto: no es un agregado sino un *sistema*, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en el que lo que llamamos propiedades no son notas *inherentes* a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total. Las propiedades no son inherentes al sujeto sino que son *coherentes* entre sí» (SH, 446-447). Y, en las primeras páginas de HD, sostiene: «La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo 'notas' son 'accidentes', esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo. En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas las sustancias, por ejemplo la glucosa, tienen en sí y por sí mismas lo que se ha llamado su sustancialidad. Sin embargo, esta misma glucosa ingerida en mi organismo ha conservado su sustancialidad (prescindiendo de las transformaciones metabólicas) pero ha perdido su sustantividad para convertirse en mera 'nota-de' mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva. Precisamente por esto no llamo a las notas 'propiedades' sino 'notas'. No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema» (HD, 21).

<sup>13</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 52: «Cobrado» dice Zubiri aquí.

consistir en saber realizarse como absoluto. Es lo que Zubiri llama el «problematismo de lo absoluto»<sup>15</sup>, esa inquietud que recorre la existencia humana, siempre a la búsqueda de una propia y concreta definición de su absolutividad.

Se habría desplegado así, entonces, la forma de realidad de la persona: suidad. Y su modo de realidad: absoluto relativo. La persona humana es una realidad relativamente absoluta en cuanto suidad. He aquí una primera caracterización. Esta realidad es una *unidad concreta* de personeidad y personalidad, pues no hay persona en abstracto, sino sólo personas, es decir personeidades modalmente configuradas<sup>16</sup>.

### 2.1.2 LA CODETERMINACIÓN CONSTITUTIVA DE LA REALIDAD HUMANA

Al caracterizar la realidad<sup>17</sup> –en el párrafo 1 del capítulo primero de la obra que analizamos–, Zubiri afirma que toda ella está físicamente abierta a las demás. Es «la apertura de lo real», que, como ya señalé, no se trata de una apertura conceptual –como cuando se dice que un concepto, en este caso el de realidad, se aplica a muchas cosas–, sino de una apertura física. En virtud de esa apertura, toda realidad es, esencialmente, «respectiva». A este carácter de la realidad se refiere el filósofo vasco cuando habla de «la respectividad de lo real»<sup>18</sup>. Respectividad es remisión: cada cosa remite a la otra. Es algo todavía anterior a la relación, que implica contenidos concretos de respectividad, es decir, «relatos»<sup>19</sup>. Por eso, toda realidad es constitutivamente abierta. Esta respectividad es lo que hace que cada cosa esté presente en el mundo, es decir, sea esencialmente mundanal. A este estar presente en el mundo Zubiri lo denomina «actualidad», que, como vimos, no tiene nada que ver con la actualidad de la filosofía clásica, donde viene contrapuesta a potencialidad. A eso Zubiri lo llama, para no

---

<sup>15</sup> *Ivi.*

<sup>16</sup> Insisto, con Zubiri, en que esta modulación no es psicológica, sino metafísica, es decir, trasciende las determinaciones psico-orgánicas.

<sup>17</sup> Es aquí donde se observa con mayor claridad la aplicación al análisis de la realidad humana de los conceptos fundamentales de la noología.

<sup>18</sup> Cf HD, 23.

<sup>19</sup> Cf *ibidem*, 24. Esta noción de relato alude a aquello que se relaciona, es decir, a sus contenidos. La respectividad es anterior, pues se sitúa en la constitución misma de lo relacionado. La respectividad está en el origen del «estar relacionados». A este respecto, Zubiri explica: «Respectividad constituyente es, en definitiva, la estructura trascendental de la apertura de lo real como ‘realidad mundanal suya’, de lo real como ‘realidad actual’ en el mundo, y de lo real mundanal como ‘meramente actual’ en la intelección. Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica» («Respectividad de lo real», en *Realitas III-IV 1976-1979*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1979, 43). Tendremos que volver sobre este concepto clave.

confundir, «actuidad»<sup>20</sup>. La actualidad se refiere simplemente al carácter de estar presente de una cosa<sup>21</sup>.

Por lo tanto, la realidad es abierta y respectiva, y, por ello, tiene actualidad en el mundo<sup>22</sup>. Esta actualidad en el mundo es lo que constituye el ser de las cosas, según el pensamiento zubiriano. Hay una diferencia, entonces, entre realidad y ser, como vimos. La realidad es anterior al ser. En la filosofía clásica se ha tendido a identificarlos mientras que Heidegger retrotrae el ser hacia su máxima radicalidad, contraponiéndolo al ente. Para Zubiri, hay algo aun anterior al ser: la realidad<sup>23</sup>.

Pues bien, esto que se dice de toda realidad se aplica de manera paradigmática a la realidad humana, precisamente por su carácter de absoluto. Su propia independencia de las cosas le confiere una particular intensidad a su estar presente en el mundo, es decir, a su remisión a ellas, a su respectividad. Podríamos decir, en efecto, que es en virtud de esa respectividad que la realidad humana cobra su carácter de absoluto.

Me preguntaré ahora por el ser del hombre. El ser del hombre es la actualidad en el mundo de la realidad relativamente absoluta de la persona, según la estructura zubiriana. Y ese es el «yo». Tal y como lo dice nuestro autor, el «Yo es el ser de la persona»<sup>24</sup>. Por lo tanto, el yo no es la realidad humana, sino su actualidad en el mundo, el modo como está presente en el mundo. El yo no es la persona sino su modo de ser. Por eso, Zubiri dice que el yo no es un sujeto de actos: «No es que Yo soy relativamente absoluto sino que por el contrario lo relativamente absoluto 'es' Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque

---

<sup>20</sup> HD, 25.

<sup>21</sup> Hay que prestar mucha atención al concepto de «actualidad respectiva» en la metafísica zubiriana, pues él caracteriza la concepción que el pensador vasco tiene de la apertura de lo real. Es una categoría central que abre horizontes ontológicos nuevos. En efecto, cuando Zubiri habla de la apertura de lo real, esa apertura queda inmediatamente especificada como apertura respectiva, lo cual quiere decir que las cosas están presentes sólo en la medida en que esa presencia incluye a las demás cosas. La presentidad de las cosas es esencialmente respectiva. No hay otra forma de presencia. Por eso, el concepto de respectividad va unido a los de ser y mundo. Las cosas están presentes siendo en el mundo. Este ser en el mundo es la respectividad.

<sup>22</sup> Cf HD, 53: «La unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según su momento de realidad, es lo que constituye el mundo. Mundo no es el conjunto total de las cosas reales sino que es la unidad de respectividad de la realidad en cuanto realidad».

<sup>23</sup> Cf *ibidem*, 53-54: «Ser no es lo mismo que realidad. Si consideramos las propiedades o notas que constituyen por ejemplo la plata, estas propiedades no son el ser de la plata sino la realidad argétea misma, en su forma y modo de realidad. Y la forma y modo de realidad no son el ser. Si la plata pudiera hablar diría: con todas estas propiedades reales, yo soy realmente así en el mundo. He aquí el ser: el 'así en el mundo'... No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay *esse reale* sino *realitas in essendo*, 'realidad siendo'. Más adelante, en un párrafo de gran densidad, critica la «entificación de la realidad» operada por la filosofía clásica: «Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía desde Parménides ha pensado que lo real es formalmente 'ente': fue la *entificación de la realidad*. Y esto me parece inaceptable. Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente 'son', pero son porque son 'reales'. Realidad no es *esse* sino *in essendo*, 'realidad siendo'» (*ibid.*, 55).

<sup>24</sup> *Ibidem*, 56.

sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo»<sup>25</sup>.

Lo decisivo, en este momento, es la distinción entre realidad y ser aplicada a la realidad humana, en virtud de la cual se llega a la no-identificación de yo y persona. La persona, como decíamos, no es el yo, sino la realidad anterior que se hace presente en el mundo con un modo de ser que sí es un yo. El yo no es la realidad, sino el ser de la persona. Obviamente, toda persona es un yo en el mundo, por lo que, mientras la distinción introduce un momento de transcendencia que permite evitar los determinismos, es cierto que la persona como tal se configura mundanalmente adquiriendo un modo de ser, un yo.

Lo importante es que el yo es siempre el modo de ser de una realidad relativamente absoluta, que vive en respectividad a las demás cosas. De ahí que la realidad humana viva poseyéndose a sí misma, ya que se trata de la respectividad de una realidad en suidad. La vida es autoposesión, dice Zubiri<sup>26</sup>, y esta autoposesión tiene sus fases.

En un primer momento, podemos hablar de una fase medial. Aludiendo al mismo ejemplo que pone el filósofo vasco<sup>27</sup>, yo no sólo tengo hambre, tomo una manzana y la como, sino que «me» como una manzana. Con este «me», la persona actualiza su realidad personal respecto a toda la realidad. Es la primera forma de apertura a la realidad. Se trata de actualización oscura y casi indefinida: la indefinición misma del *me*. En un segundo momento, la actualización se precisa. El *me* se transforma en *mi*: mi hambre, mi manzana. La apertura a lo real sale de su indefinición radical y se precisa. La tercera fase es la del yo: ese *mí* soy yo. La actualización de la realidad personal alcanza su máxima concreción y precisión: «En definitiva», dice Zubiri, «me, mi y Yo son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva»<sup>28</sup>.

De esta manera, si se regresa al concepto de personalidad expuesto antes, se observa que el yo, como ser de la suidad personal, tiene mucho que ver con ella. En efecto, la personalidad es la manera concreta como yo voy siendo yo en el mundo<sup>29</sup>. O, dicho de otra manera, el modo como voy siendo un ser absoluto. Se ve con más claridad aún la razón por la cual Zubiri sostiene que la personalidad no es cuestión de psicología, sino de metafísica.

Otra idea importante del filósofo vasco es que el yo no es un sujeto lógico ni metafísico, como algo que subyace en sí mismo. El yo, ya lo dije, es actualización de la suidad personal.

---

<sup>25</sup> *Ivi.*

<sup>26</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>28</sup> *Ivi.*

<sup>29</sup> *Cf ibidem*, 58.

Eso quiere decir que el yo no pone o hace la realidad, como diría el idealismo, sino al contrario: es la realidad la que pone al yo en cuanto actualización mundanal suya. De tal suerte que, si el ser no es lo primero, sino la realidad; de igual modo, lo primero no es el yo, sino la realidad sustantiva. Cuando el hombre se expresa diciendo «yo mismo» –en castellano, al menos–, está indicando el reflujo del yo sobre su propia realidad. El yo es mi persona siendo<sup>30</sup>.

Así pues, el hombre, en cuanto suidad personal, es decir, realidad reduplicativamente suya, es un absoluto frente a todas las cosas. Pero, aún más, frente a las demás personas. Se entra así en la dimensión de la codeterminación constitutiva de las personas entre sí.

A este respecto, lo primero que hay que decir es que «la realidad humana es constitutivamente genética»<sup>31</sup>, entendiendo por «génesis» la multiplicación constituyente de lo específico humano. Zubiri rechaza la noción clásica de especie, en cuanto mero concepto, es decir, unificación de multiplicidades, una clase natural de similares. Para Zubiri, en cambio, especie es un carácter constitutivo del animal humano, por el cual éste se multiplica<sup>32</sup>. Por lo tanto, la codeterminación de las personas tiene este momento genético ligado a la especie. Zubiri señala acto seguido que, obviamente, esta pluralización de lo específico no acaece en todas las notas de lo humano, sino en su esquema estructural, lo que él llama el «*phylum*». De ahí su definición de especie, que refiere a «la unidad filética de los individuos»<sup>33</sup>. Lo que llamamos el código genético no es otra cosa que esos «caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación»<sup>34</sup>.

Las consecuencias de esto son tres, a juicio de el filósofo vasco<sup>35</sup>. La primera, que lo que se replica es un esquema de animal personal. Por eso, todo replicado es otra persona humana. La segunda, que la persona está constitutivamente proyectada hacia las demás, ya que el esquema que se replica es algo constitutivo de la sustantividad humana. Los otros no me son añadidos, sino que son constituyentes de mi realidad personal. Con una frase fuerte, Zubiri afirma: «Soy ‘de suyo’ esquemáticamente las otras personas»<sup>36</sup>. Y, finalmente, que mi persona está esquemáticamente afectada por las demás personas. Lo está desde el punto de vista orgánico y lo está desde el punto de vista somático, en cuanto el otro me está presente en su presencia o actualidad corpórea.

---

<sup>30</sup> Cf *ibidem*, 56.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>32</sup> Cf *ivi*: «La especie no unifica sino que pluraliza».

<sup>33</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>34</sup> *Ivi*.

<sup>35</sup> Cf *ivi*.

<sup>36</sup> *Ivi*.

En virtud de todo ello, es posible afirmar que la persona no es sólo un absoluto relativo frente a la realidad, es decir, una realidad suya frente a todas las cosas, sino que, además, tiene una vinculación de co-determinación con los otros absolutos relativos, hacia los cuales está proyectada y por los cuales está afectada por refluencia<sup>37</sup>. Para Zubiri, esta co-determinación de las personas tiene distintas dimensiones.

### 2.1.2.1 La dimensión individual

Lo que se replica en la especie humana es sólo el esquema. Eso significa que los distintos miembros del *phylum* humano son diversos, entendiendo por diversidad la diferencia dentro de una misma versión<sup>38</sup>. Los individuos humanos son diferentes, pero dentro de una misma versión. Por eso se dice que son diversos. En virtud de ello, cada individuo humano es un animal de realidades, una realidad suya. Y en esto consiste la individualidad: realidades suyas, que constituyen realidades independientes dentro de la misma realidad específica. Es importante recalcar que se trata de una «individualidad de suidad»<sup>39</sup> y no meramente numérica. Pero, además –y fundamentalmente–, se trata de una individualidad otra, es decir, respectiva, diversa –en el sentido antes apuntado–, que se mantiene en una vinculación refluyente respecto de ellas. Por eso, esta individualidad es una «individualidad dimensional interpersonal»<sup>40</sup>. En otras palabras, en la especie humana no hay individuos formalmente puros. Lo que hay son individualidades interpersonales, aunque esto pueda sonar contradictorio<sup>41</sup>. La individualidad en el campo de lo humano brota de la proyección constitutiva de cada persona hacia las demás. Eso significa que lo individual, tal como vulgarmente se entiende, nunca es lo primero. Es más, en rigor, a la luz del pensamiento de Zubiri, habría que decir que no existe como tal. Las consecuencias antropológicas de esta aserción, tanto a nivel teórico como a nivel de la praxis, son seguramente relevantes.

---

<sup>37</sup> Cf *ibidem*, 62.

<sup>38</sup> Cf *ibidem*, 63.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> Cf *ibidem*, 64-65: «Todo hombre es suyo, y su ser es ser Yo. Pero este Yo está determinado de un modo propio respecto de los Yos de las otras personas. Y este modo tiene un carácter sumamente preciso: es una dimensión según la cual el ‘Yo’ es un ‘yo’ respecto de un ‘tú’, de un ‘él o ellos’, etc. El Yo como actualidad mundanal de mi realidad sustantiva tiene esa dimensión respecto de las demás personas, que llamamos ‘ser-cada-cual’: el Yo tiene un carácter dimensional de ser ‘yo’: es la ‘cada-cualidad’ del Yo. La suidad del Yo está allende toda ‘cada-cualidad’. Mientras el Yo es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas. Es el yo como codeterminado respecto de un tú y de un él. De esta suerte, ‘yo’ soy absoluto pero diversamente. Es la dimensión individual de la persona humana».



### 2.1.2.2 La dimensión social

La versión –entendida como proyección– de cada persona a las demás, en cuanto suidades y a partir del esquema filético que poseen en común, se traduce en la creación de una estructura de convivencia<sup>42</sup>. Sólo se convive propiamente con los demás animales de realidad, es decir, con los demás animales personales. En este sentido se puede decir que el hombre no convive con los demás animales no personales, aunque pueda incorporarlos a su convivencia. El hombre sólo convive con aquellos diversos con los cuales comparte el mismo *phylum*, pues la convivencia se da a nivel de realidad. La convivencia, dicho de otro modo, es de realidad a realidad. Dos individuos que viven a niveles distintos de realidad no pueden convivir, en sentido estricto. La vida, desde este supuesto, no es algo sencillamente biológico. El animal de realidad que es el hombre no puede ser reducido a su esquema psico-orgánico, dado que ese mismo esquema está en función de su realidad como relativo absoluto. A esa estructura de convivencia que crean los animales personales en su recíproca versión es a lo que Zubiri llama «sociedad»<sup>43</sup>. Los individuos humanos constituyen sociedades, a partir de su estructura esquemática psico-orgánica abierta. Por eso, se dice que toda convivencia humana es convivencia social.

En su nivel más básico, esa convivencia con los otros en tanto otros es de tipo impersonal. Es impersonal, precisamente, porque se da entre personas. Las relaciones entre los animales no son impersonales, sino a-personales. Las relaciones impersonales son aquellas en las cuales las personas se relacionan entre sí sólo en cuanto otras<sup>44</sup>.

En un nivel más elevado, los individuos humanos pueden estar vertidos los unos hacia los otros no en tanto que otros, sino en tanto que personas. Entonces, la estructura de convivencia ya no es impersonal, sino que alcanza el grado de la comunión personal. En la vida de comunidad, el ser humano vive afectado por los demás. Esta afectación del otro es su modo de habérselas con su realidad, a lo que el filósofo vasco llama «habitud», «*héxis*»<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf HD, 65.

<sup>43</sup> Cf *ibidem*, 67.

<sup>44</sup> Cf *ibidem*, 66.

<sup>45</sup> Cf *ibidem*, 67. Se trata, por lo tanto, de una habitud social o comunitaria, exclusiva del hombre. En virtud de ella, los otros quedan como «incrustados» (cf SSV, 77) en mi realidad personal. La vinculación con los demás es la forma de vida del hombre. Blanca Castilla, comentando este concepto zubiriano, afirma: «La habitud se parece en cierto modo a la relación o al respecto pero Zubiri distingue perfectamente el contenido de los tres términos. La habitud es algo propio solamente de los seres vivos. Es un modo de habérselas con las cosas, y supone también un modo de quedar las cosas frente al viviente. Lo que está frente al viviente ‘queda’ ante él de determinada manera... Pues bien, la vinculación con los demás es también una habitud. Una habitud propia sólo de los hombres. Propia de los hombres solamente porque se trata de un quedar frente a lo humano como realidad. Y sólo a los hombres las cosas o las personas quedan en carácter formal de realidad» (B. CASTILLA, 1996, 215).

Según Zubiri, estas tres categorías, «versión», «comunidad» y «habitud», forman el conjunto de la socialidad humana en virtud de la cual la persona no es sólo una realidad suya, sino que, además y por eso mismo –por las peculiaridades de esa suidad–, es animal social<sup>46</sup>. Cuando Zubiri habla aquí de socialidad no entiende esa dimensión de convivencia en sociedad que constituye la forma más amplia de convivencia, sino el conjunto de las formas de convivencia humana.

### 2.1.2.3 La dimensión histórica

Los individuos humanos no sólo son suyos y están vertidos a los otros en tanto diversos. No sólo conviven entre sí. Además, como miembros de un mismo *phylum*, tienen una relación prospectiva entre ellos en cuanto están determinados juntos a la continuación de la especie<sup>47</sup>. La prospección afecta propiamente a la especie, pero, en el caso del hombre, lo que que tiene una determinación genética es una persona, es decir, una realidad suya, algo que, en palabras del propio Zubiri, tiene un «formal momento de realidad»<sup>48</sup>. Por eso, lo humano, a partir de su estructura psico-orgánica –o mejor dicho–, de su «momento biogenético»<sup>49</sup>, se abre a una tercera dimensión: lo histórico. Lo histórico tiene que ver con la transmisión biogenética, pero no se reduce a ella, pues su resultado es una persona. La transmisión genética no hace historia, dice Zubiri. La historia va más allá de la herencia y también más allá de la evolución. Tiene que ver con las invenciones y las opciones de las personas, que siempre son atingentes a formas determinadas y elaboradas de vivir en la realidad<sup>50</sup>. Son esas formas de estar en la realidad las que se entregan de generación en generación. Por eso sostiene Zubiri que «la historia es *parádosis*, tradición, entrega»<sup>51</sup>. A nivel de lo personal la transmisión es una

---

<sup>46</sup> Cf HD, 67-68: «Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés, es un ser común. Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congéneramente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo. [...] El Yo es común en cuanto Yo. Mi realidad sustantiva es, decíamos, relativamente absoluta. Hemos visto que Yo soy diversamente absoluto, soy un Yo. Ahora debemos añadir que Yo soy comunalmente absoluto. 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 realidades». Decir que el «yo» es común en cuanto «yo» significa que la comunalidad o el carácter comunitario del hombre no es algo posterior al momento individual, como si dependiera de un propósito aleatorio y libre. Por el contrario, habría que decir que no hay individualidad sin comunalidad y viceversa, sin que por ello la individualidad se esfume o desperfile.

<sup>47</sup> Cf *ibidem*, 68.

<sup>48</sup> *Ivi*.

<sup>49</sup> *Ivi*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 69: «la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético».

<sup>51</sup> *Ibidem*, 69.

«transmisión tradente»<sup>52</sup>. Esto hace del hombre un animal esencialmente histórico. El hombre es animal diverso, social e histórico.

Como decía, la tradición es entrega: «constituyente» por un lado, por ser constitutiva de la realidad personal humana, y «continuable» por el otro, en cuanto fundada en lo anterior. Y, finalmente, «progresiente» ya que transmite formas de estar en la realidad, que siempre van evolucionando<sup>53</sup>.

Zubiri se pregunta, entonces, qué es formalmente la historia. Para él, la historia no es vicisitud ni relato ni documental ni sentido. La historia es transmisión de formas de estar en la realidad, que son posibilidades humanas<sup>54</sup>. Por lo mismo, la historia no es una sucesión de hechos, sino que es «suceso»: posibilidades apropiadas<sup>55</sup>. Lo que la historia consigna es la realización de esas posibilidades hechas propias por el hombre. Eso se traduce, concretamente, en capacidad. Las posibilidades apropiadas capacitan o no capacitan a la persona para algo y eso es lo que hace la historia, que se configura así como «proceso positivo o negativo de capacitación»<sup>56</sup>.

Dicho esto, podemos afirmar, continúa Zubiri, que cada hombre vive en una «zona del tiempo»<sup>57</sup>, con una configuración determinada y única. Es lo que se llama «edad». Pero, además, cada hombre vive a una «altura de los tiempos»<sup>58</sup>. Una misma acción, dice el filósofo vasco, deja de ser la misma si se ejecuta en tiempos distintos, a alturas diferentes. Lo que Zubiri va a llamar «etaneidad» es precisamente la síntesis de figura –configuración, podría decir– y altura en el proceso histórico. La etaneidad explica la realidad histórica del ser humano: el ser humano, el yo, es *etáneo*<sup>59</sup>.

He aquí, entonces, las tres dimensiones de la realidad humana, como realidad personal siendo, como yo: individualidad, socialidad –aunque Zubiri dirá comunalidad– y etaneidad<sup>60</sup>. Es importante señalar que para el pensador vasco estos caracteres no son conceptivos o conceptuales, sino físicos, es decir, constitutivos del hombre en cuanto tal, en su despliegue dinámico y vital.

---

<sup>52</sup> *Ivi.*

<sup>53</sup> *Cf ibidem*, 69ss.

<sup>54</sup> *Cf ibidem*, 70.

<sup>55</sup> *Cf ivi.*

<sup>56</sup> *Ibidem*, 72.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>58</sup> *Ivi.*

<sup>59</sup> *Cf ivi.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, 73: «La unidad de realidad y ser, es decir, la realidad personal ‘siendo’, el Yo, es ‘a una’ animal diverso, animal comunal, animal etáneo. En virtud de su especificidad filética, el animal de realidades está ‘siendo’ según individualidad, según comunalidad, y según etaneidad. Estos tres momentos constituyen una unidad no conceptiva sino física: envuelven constitutivamente y físicamente el momento de realidad».

### 2.1.3 EL HOMBRE COMO REALIDAD RELATIVAMENTE ABSOLUTA

En una muy buena síntesis de todo lo expuesto en el capítulo primero de la primera parte de *El hombre y Dios*, Zubiri afirma que el «hombre es una realidad personal, es una realidad formalmente ‘suya’, es una realidad cuyo carácter formal es *suidad*. Es una realidad relativamente absoluta frente a todo los demás, y frente a todos los demás»<sup>61</sup>. En el capítulo segundo de la primera parte, el filósofo español da un paso más y se adentra en la caracterización del modo de realidad de la persona, al que ya aludí antes: que la persona humana es una realidad relativamente absoluta. Es la pregunta por el cómo del hombre –cómo se es hombre–, mientras que la pregunta por la forma de realidad, que es la *suidad*, es atingente al qué del hombre –qué es el hombre–.

Según Zubiri, se es hombre realizándose como persona, que es ni más ni menos aquello en lo que consiste la vida. Es algo tan obvio como decir que se es persona viviendo y que se vive realizándose como persona. Ahora bien, esa realización es ejecución de acciones. «Las acciones», dice Zubiri, «no son la vida sino el argumento de la vida»<sup>62</sup>. Así, siguiendo las premisas acerca de la forma de la realidad humana, las acciones que el hombre ejecuta deben tener esas características que tiene su forma de realidad: por la co-determinación de las personas, sus acciones tienen siempre una dimensión individual, social e histórica.

El hombre, en primer lugar, es agente de las acciones con las cuales realiza su vida. Eso lo hace el hombre poniendo en juego todo el sistema que configura su sustantividad. De ese modo, la persona va poseyéndose a sí misma<sup>63</sup>. Pero, además, por lo que decía acerca de la zona del tiempo en que cada hombre vive, hay que afirmar que la persona no sólo es agente de sus acciones, sino también actor de ellas. Las acciones, en efecto, se dan en un determinado contexto vital, que al hombre le ha sido dado. Como afirma Zubiri, «la persona es en cierto modo el gran personaje de su vida»<sup>64</sup>. Y, finalmente, el hombre, de acuerdo a sus posibilidades y facultades, no sólo es agente y actor de su vida, sino, también, autor, ya que en el contexto vital que le ha sido dado puede optar, y opta de hecho, entre acciones distintas. En cada opción el hombre adopta una forma de realidad frente a otras. Por ello, el hombre es también autor de sus acciones<sup>65</sup>. Así que, en resumen, para Zubiri, el hombre se realiza como persona siendo agente, actor y autor de sus acciones. Esa realización consiste en cobrar

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>62</sup> *Ivi*.

<sup>63</sup> Cf *ibidem*, 76.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>65</sup> Cf *ibidem*, 78.

realidad como absoluto relativo. Y es esto justamente lo que se hace necesario explicar ahora con mayor exactitud y precisión.

Antes que nada, hay que afirmar que ese cobrar o adquirir realidad como absoluto relativo se da en el nivel constitutivo de la persona. No hay que olvidar que somos personas precisamente por eso. Por estar *frente a* todas las demás cosas y *frente a* todas las demás personas. No se trata de estar *al lado de* o *junto a* las cosas o a las personas, sino de estar *en* *respectividad*.

En cualquier caso, cada hombre realiza sus acciones con las cosas o con las personas, y es ahí donde vive su carácter de absoluto. El hombre no es un absoluto que, después, vive entre las cosas o con ellas. Por el contrario, el hombre no tiene otro modo de ser absoluto. Sin embargo, estando con las cosas lo que realiza son sus acciones. El hombre, con las cosas, donde está en realidad es en sus acciones. Este juego entre las preposiciones «con» y «en» es decisivo para entender, a juicio de Zubiri, el carácter relativamente absoluto de la persona humana. Porque no es lo mismo estar *con* las cosas que estar *en* las cosas. El hombre no está en las cosas cuando realiza sus acciones, como agente, actor y autor de su vida. El hombre, al ejecutar sus acciones con las cosas donde está es en sus acciones, es decir, en la forma de realidad que va configurando. Por eso, Zubiri concluye: «Lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad»<sup>66</sup>. Y continúa: «La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad. No es lo mismo estar ‘con’ y estar ‘en’. Aquello *con* lo que estamos es lo que nos hace estar *en* la realidad. En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad»<sup>67</sup>. Este párrafo es decisivo, por cierto, para la comprensión de la realidad de la persona como absoluto relativo.

Lo que Zubiri entiende por «*fundamentalidad*» de la realidad tiene que ver con esto que acaba de señalar. Ahora se entenderá mejor qué significa este estar «frente a» que tiene el hombre: el «frente a» es un momento de la *fundamentalidad* de la realidad<sup>68</sup>. El hombre ejecuta sus acciones fundándose en la realidad como realidad.

### 2.1.3.1 La persona fundada en lo real o el poder de lo real

La inteligencia sentiente, «cuyo acto formal es impresión de realidad»<sup>69</sup>, es lo que en sentido estricto hace del hombre una persona. Sin embargo, es necesario comprender antes el

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 80-81.

<sup>68</sup> Cf *ibidem*, 81.

<sup>69</sup> *Ivi*.

alcance de este concepto de «inteligencia sentiente». Pues bien, dado que la intelección actualiza la realidad de las cosas en la inteligencia y no otra cosa, es decir, lo que éstas son realmente, resulta que el hombre es persona desde la realidad. Este «desde la realidad» o, como dice Zubiri, este «apoyo» en la realidad significa, concretamente, que la realidad es el *fundamento* de la persona<sup>70</sup>.

Esta fundamentalidad de la realidad respecto de mi persona tiene algunas características. En primer lugar, está la «ultimidad» de este fundamento. Es lo que Zubiri llama «la *ultimidad* de lo real»<sup>71</sup>. En efecto, todas mis acciones se apoyan en la realidad como lo último, dado que yo ejecuto mis acciones en la realidad, tras la impresión de las cosas como lo que son de suyo, es decir, reales. La realidad es una suprema instancia de apelación que el hombre tiene para seguir viviendo, afirma Zubiri. Y pone el ejemplo del suicida como prueba de esta ultimidad de lo real. El suicida retira el último apoyo que le queda, para seguir viviendo y ser persona, al cometer su acto trágico<sup>72</sup>.

En segundo lugar, hay que decir que este fundamento es «posibilitante». Como decíamos antes, el hombre, al ejecutar sus acciones en la realidad, adopta una forma determinada de estar en ella, es decir, una posibilidad entre muchas. Estas distintas posibilidades, que pueden ser muy simples –como hablar, comer, caminar–, son formas de realidad que el hombre adopta. Por eso se dice que la realidad, como fundamento, posibilita el hecho de ser persona. La realidad tiene este carácter posibilitante<sup>73</sup>.

Finalmente, este fundamento es «impelente». La realidad misma me impone mi realización como persona, es decir, me obliga a ejecutar una acción en la que adopto una forma de realidad. Es algo inexorable. Es la misma realidad la que me impele, como dice Zubiri, a elegir dentro de un sistema de posibilidades configurado como tal<sup>74</sup>. La fundamentalidad de lo real tiene, pues, los caracteres de «ultimidad», «posibilitación» e «impelencia»<sup>75</sup>.

Y es aquí donde salta la paradoja de la realidad, en cuanto fundante. Ésta consiste en que la realidad mientras es lo más otro de mí, pues es frente a ella que yo soy lo que soy, es

---

<sup>70</sup> Cf *ibidem*, 82.

<sup>71</sup> *Ivi*.

<sup>72</sup> *Ivi*.

<sup>73</sup> Cf *ibidem*, 83.

<sup>74</sup> *Ivi*.

<sup>75</sup> Cf *ibidem* 83-84: «La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente. La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilidad (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real».

también lo más mío, pues lo que ella provoca en mí es mi realidad siendo, «mi yo siendo real»<sup>76</sup>.

Pero Zubiri se pregunta, todavía, por la estructura de esta fundamentalidad de lo real. Lo primero que afirma es que «fundamentalidad» no es «causalidad»<sup>77</sup>. Es decir, la realidad no causa mi persona. Para ser exactos, en «mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad [...]. Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar ‘frente a’ ella»<sup>78</sup>.

Esta determinación no es causa, por cierto, es «dominancia»<sup>79</sup>. La realidad ejerce dominio sobre mí, sobre mi realidad de absoluto relativo, sin causarme. La realidad, para Zubiri, no es un algo indefinido en el cual están todas las cosas reales –una suerte de piélagos–, dice él<sup>80</sup>. La realidad sólo existe en las cosas reales, pero es un *más* respecto de su talidad –el carácter que tiene como tal cosa, en razón de las notas que la constituyen. Dicho en otras palabras, las cosas no son sólo tales cosas, sino que, también, son reales. Ese momento de realidad es un *más* de las cosas –de su talidad– en las cosas mismas. Pues bien, este «más» es la dominancia del momento de realidad en las cosas reales. Y que no se olvide que lo que recibe el hombre a través de la inteligencia sentiente es una impresión de realidad, a través de la cual se constituye como persona, como suidad.

En síntesis, dominancia es «poder»<sup>81</sup>. Es el poder de lo real sobre mi persona. La trascendentalidad de este concepto para nuestra investigación es tal que merece que transcribamos el texto de Zubiri en el cual queda expresado con exactitud. «La realidad como realidad», escribe el filósofo español,

«es lo que funda, es el fundamento de mi realidad personal. Lo cual significa que la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce un poder sobre mí. La realidad es *el poder de lo real*. Y esto no es idéntico a causalidad [...]. Causalidad, en efecto, es la funcionalidad de lo real como real. Poder es la dominancia de lo real como real. El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es *apoderamiento*. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real»<sup>82</sup>.

Se podría concluir, entonces, que la persona humana está fundada en la realidad, que le es última, posibilitante e impelente, de tal manera que ésta ejerce sobre aquélla esa forma de

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>77</sup> Recordemos que Zubiri entiende la causalidad como una forma de la funcionalidad de la realidad. La funcionalidad de la realidad es un concepto más amplio que nada tiene que ver con la producción de cosas.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>79</sup> *Ivi*.

<sup>80</sup> Cf *ibidem*, 87.

<sup>81</sup> *Ivi*.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 88.

dominancia que Zubiri llama «poder de lo real», según el cual el hombre queda determinado por la realidad en el proceso de su realización personal. El hombre se realiza como persona sometándose al poder de lo real, siendo ese sometimiento algo inexorable que hunde sus raíces en el mismo sistema psico-orgánico del que brota la inteligencia sentiente. Por eso, Zubiri insiste tanto en que el poder de lo real no es algo intencional, sino físico. El poder de lo real nos determina como personas, aunque sin ser causa.

### 2.1.3.2 *La religación*

El punto siguiente consiste en determinar cómo acontece esa fundamentalidad de la realidad sobre mi persona, que yo experimento como poder en su momento estructural. Es importante insistir en que el apoderamiento que ejerce sobre mí la realidad es una «respectividad constitutiva»<sup>83</sup>. Eso significa que no soy antes una realidad que, después, se siente apoderada, sino que yo me constituyo como esa realidad a través y en el apoderamiento mismo. Zubiri utiliza la expresión «a tergo»<sup>84</sup>, «a mis espaldas», para explicar de qué manera yo estoy apoyado en el poder de lo real para ser persona. Desde el poder de lo real yo soy real y soy persona. Cuando llegue a su discurso sobre Dios, dirá lo mismo. Que Dios es una realidad *a tergo*.

Pues bien, en esto consiste la *religación*. En estar constitutivamente ligados al poder de lo real para ser personas, absolutos relativos. Zubiri dice que:

«No ‘vamos a’ la realidad como tal, sino que por el contrario ‘venimos de’ ella. El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, el apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto “frente a” aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos»<sup>85</sup>.

La paradoja de la que habla Zubiri consiste, precisamente, en eso. Que yo soy absoluto relativo, y, por ello, persona; que vivo, de alguna manera, «suelto de» y «frente» a todo, pero estando sometido a la realidad misma, a su poder. La religación es libertad y sometimiento al mismo tiempo. Yo me hago real «en» y «desde» la realidad misma.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>84</sup> *Ivi*.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 92.



Para Zubiri, la religación es propia de la persona, no de la naturaleza. Más exactamente, de «la naturaleza personeizada»<sup>86</sup>. Eso significa que realidad es más que naturaleza, aunque la supone. Por eso mismo, se puede concluir que persona es más que naturaleza humana, aunque la suponga. La realidad humana es natural, pero su momento de realidad excede a la naturaleza. Y lo mismo sucede con el ser del hombre, el yo. El universo dinámico del yo, en cuanto ser de la realidad humana, en sus acciones, excede la naturaleza. Por eso el yo, que es la realidad humana siendo, se hace religándose al poder de lo real en un exceso de su propia naturaleza.

Según el pensador vasco, la religación es un hecho que puedo constatar porque afecta al todo de mi realidad personal. Por eso, es constatable e integral. Además, es un hecho radical, pues en él reside la posibilidad de hacerme como yo y de ser yo mismo<sup>87</sup>.

Caracterizando aún más el fenómeno de la religación, se comprueba que tiene tres caracteres. En primer lugar, la religación es «experiencial». Experiencia, como vimos, no es «*empeiria*», es decir, «percepción», ni tampoco lo que suele llamarse «experiencia de la vida». Experiencia es, aquí, «probación física de realidad»<sup>88</sup>. A través de la religación yo hago la prueba física de la realidad, en cuanto «ejercicio mismo operativo del acto de probar»<sup>89</sup>. Esto quiere decir que el hombre, al realizarse como persona optando entre distintas posibilidades, está probando físicamente el poder de la realidad. Es lo que decíamos antes a propósito de la ultimidad, la posibilidad y la impelencia. Toda la historia humana, con sus vicisitudes diversas y casi infinitas no es más que una constatación fabulosa de esta verdad para Zubiri.

En segundo término, la religación es manifestativa de ese poder<sup>90</sup>. A través de la religación, la realidad se manifiesta como tal en su poder. Y, finalmente, la religación es «enigmática»<sup>91</sup>. El enigma parte del hecho de que el hombre haciéndose persona con las cosas reales, lo está haciendo en la realidad. Es la ambivalencia de lo real. En efecto, frente al poder de lo real yo debo adoptar una forma de realidad, pero no sé cual. Y es que las cosas reales que vehiculan la realidad no son ellas mismas la realidad, aunque ésta no exista más que en las cosas reales. Según Zubiri, los dos momentos son inseparables y forman una unidad, pero

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>87</sup> *Cf ibidem*, 93: «La religación es la raíz misma de esta realidad personal mía. No sólo es hecho constatable y total, sino que es ante todo y sobre todo hecho radical. La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un Yo* sino *mi Yo*».

<sup>88</sup> *Ibidem*, 95. Recordemos lo dicho sobre el concepto de «experiencia» en el primer capítulo de esta investigación.

<sup>89</sup> *Ivi*.

<sup>90</sup> *Cf ibidem*, 96.

<sup>91</sup> *Ivi*.

una unidad enigmática<sup>92</sup>. El filósofo vasco lo expresa con inusitada gravedad cuando afirma que:

«La realidad está en ‘esta’ realidad pero enigmáticamente. Y este enigma nos es manifiesto en la experiencia misma de la religación. ‘La’ realidad no es ‘esta’ cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un ‘más’ pero no es ‘más’ por encima de la cosa, sino un ‘más’ *en ella misma*. Por esto, es por lo que al estar con ‘esta’ realidad, donde estoy es en ‘la’ realidad. Por esto mismo es por lo que ‘esta’ cosa real puede imponerme que adopte una forma en ‘la’ realidad. No se trata de una cuestión de conceptos sino de un carácter físico del poder de lo real. He aquí la religación, esto es, el estar apoderado por el poder de lo real. No es algo meramente intencional, sino que estamos físicamente lanzados ‘hacia’ ‘la’ realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático<sup>93</sup>.

Zubiri insistirá hasta la saciedad en el hecho de que no se trata de un proceso conceptual sino físico. La religación al poder enigmático de lo real envuelve al hombre físicamente.

### 2.1.3.3 El problematismo de la fundamentalidad

El carácter problemático que embiste a la existencia humana proviene de este enigma de la religación al poder de lo real. A eso Zubiri le llama la «*inquiencia*» de la existencia. El hombre es un ser esencialmente inquieto. Es más, el hombre es inquietud. El hombre no está inquieto porque busque algo, sino, simplemente, porque es inquietud en su ser. Las dos preguntas fundamentales que contiene esa inquietud vital remiten al «qué va a ser de mí» y al «qué voy a hacer de mí». Son dos preguntas que nos vienen impuestas por el poder de lo real, por nuestra esencial religación a ese poder. En la respuesta a estas dos cuestiones, de resonancia kantiana –dicho sea de paso– le va al hombre su vida<sup>94</sup>.

Ante la inquietud de la vida, el hombre puede adoptar distintas posiciones: el «deslizamiento», que supondría pasar por encima de la inquietud, la «angustia», que sería

---

<sup>92</sup> Cf *ibidem*, 97: «Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar. Es el poder de lo real como enigma: estar en “la” realidad con las cosas reales. Es un poder enigmático».

<sup>93</sup> *Ibidem*, 98-99; cf *ibid.*, 99: «Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real.

<sup>94</sup> Cf *ibidem*, 99-100. No es la primera vez, en la historia de la filosofía, que un pensador resume en unas cuantas preguntas la cuestión humana desde su radicalidad. Basta recordar a Kant, a este respecto.

justamente lo contrario, y la «preocupación» o la sencilla «ocupación»<sup>95</sup>. Ocuparse de la inquietud de la vida no es ni más ni menos que ocuparse de ser y de hacerse persona<sup>96</sup>.

Otro aspecto del problematismo de la fundamentalidad es lo que se ha llamado la «voz de la conciencia»<sup>97</sup>. Como en el caso de la inquietud, se trata de un hecho de experiencia. La voz de la conciencia dice lo que se habría de hacer en cada momento, aunque esa voz es algo más que un simple vehículo para la ejecución del deber. La voz de la conciencia brota de lo más profundo de mí mismo, y ese fondo no es otro que mi realidad de absoluto relativo. La conciencia me dicta la adopción de una forma de realidad frente a lo real<sup>98</sup>. Y lo hace de forma que no se puede contrarrestar. Es voz en cuanto voz, es decir, una forma de intelección sentiente que me llega en forma de noticia. Con una frase de gran belleza y densidad semántica a la vez, Zubiri concluye que 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»<sup>99</sup>.

Como se puede comprobar, el discurso se sitúa más allá de la discusión clásica entre lo objetivo y lo subjetivo. Se sitúa en el campo de la realidad, que trasciende a ambos, comprendiéndolos. En efecto, se podría preguntar si la voz de la conciencia es del sujeto o de la realidad. Pero en seguida se cae en la cuenta de que se trata de un falso dilema. Ciertamente, lo que clama es la realidad, pero clama en mi conciencia. La voz es la voz de *mi* conciencia, pero suena desde la realidad, pues la realidad es la que me hace persona. Superar estos dilemas parece decisivo a la hora de categorizar y comprender realidades metafísicas como persona, yo o Dios, que aparecen como ineluctables. En efecto, todo conocimiento, también el empírico, se las tiene que ver, lo quiera o no, con la realidad de las cosas, y, por ello, no puede eludir el problema de la realidad. Sin la intelección del de suyo de las cosas no hay conocimiento posible, como vimos en el capítulo primero. La voz de la conciencia, entonces, clama lanzándome físicamente hacia el poder de lo real. El clamor es el clamor del enigma mismo de la realidad, de su problematismo.

Un tercer aspecto de este problematismo de la fundamentalidad tiene que ver con lo que Zubiri llama la «volición sentiente». Ya apuntábamos, aunque sin explicitarlo, cuando decíamos que la persona, impulsada por la realidad, tiende a adoptar distintas formas de estar

---

<sup>95</sup> Cf *ibidem*, 100-101.

<sup>96</sup> *Ivi*.

<sup>97</sup> Cf *ibidem*, 101.

<sup>98</sup> Cf *ibidem*, 103: «[La voz de la conciencia no es] un dictado categórico objetivamente considerado». Todo esto suena muy kantiano, pero es el propio Zubiri el que se encarga de tomar distancia del subjetivismo de Kant. En primer lugar, diciendo que la voz de la conciencia no tiene nada que ver con el imperativo categórico del filósofo de Königsberg. En efecto, la voz de la conciencia no actúa a modo de juicios o proposiciones, como en el caso de Kant. Tampoco es algo subjetivo. Para Zubiri la realidad humana consiste en un sistema sustantivo, como vimos (cf *ivi*).

<sup>99</sup> *Ibidem*, 104.

en ella, distintas formas de realidad. Cuando tenemos tendencia y determinación real, se da la volición. Junto a la intelección sentiente hay una volición tendente, «que consiste en determinación tendente de formas de realidad»<sup>100</sup>. Para la volición, la realidad se hace presente como fundamento de mi absoluto relativo. En este sentido, el objeto de la volición no son las cosas reales, sino el fundamento de mi realidad. Lo que está frente a mí, como término de la volición, es la realidad-fundamento. Es la misma realidad, que en la intelección se presenta como realidad a secas, la que ahora se actualiza como realidad-fundamento, de tal manera que me lanza físicamente hacia ella<sup>101</sup>. ¿Cuál es el resultado de este estar lanzados hacia la realidad-fundamento? Es la adopción de una forma de realidad, precisamente aquello en que consiste propiamente la volición. En la volición yo me apropio una posibilidad de estar en la realidad, «una posibilidad de forma de realidad»<sup>102</sup>. Para Zubiri se trata del estrato más hondo de la verdad. Eso significa que aquí estamos hablando una verdad que desborda el sentido clásico de manifestación de realidad. Y aunque se trate de *mi* realidad, es más también que la nietzscheana verdad como autenticidad<sup>103</sup>. Es simplemente la «verdad real», que es «voluntad de realidad» y «voluntad de verdad». Es, dicho por el propio Zubiri, «verdad porque es una actualización intelectual de la realidad, y es real porque lo actualizado es lo real mismo como algo ‘de suyo’»<sup>104</sup>.

Esa verdad real comporta tres momentos, cuya unidad intrínseca la constituye: «manifestación», «fidelidad» y «efectividad». Manifestación porque la verdad manifiesta la realidad —es la concepción occidental de verdad. Fidelidad porque la realidad responde a lo que promete —es la concepción semita de la verdad<sup>105</sup>. Efectividad porque esa verdad está siendo efectivamente<sup>106</sup>. He aquí, pues, pormenorizadamente expuesto, el problematismo de la fundamentalidad<sup>107</sup>. Ese problematismo, que se resume en voluntad de verdad real, se traduce concretamente en una búsqueda incesante por parte del hombre. Buscamos

---

<sup>100</sup> *Ivi*. Desarrollos más profundos en SSV, 21-81.

<sup>101</sup> Cf *ibidem*, 105.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 106.

<sup>103</sup> Cf *ivi*. En la biblioteca personal de Zubiri se encuentra la obra: F. NIETZSCHE, *Jenseits Von Gut Böse Zur Genealogie der Moral*, Kröner, Leipzig 1930 (ed. española, F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 2011).

<sup>104</sup> *Ivi*.

<sup>105</sup> Cf *ibidem*, 107: «Mientras para un griego verdad es *ser así*, para un semita verdad es *así sea* (amén, de *emeth*, verdad). Tratándose del hombre, verdad es seguridad».

<sup>106</sup> Cf *ivi*.

<sup>107</sup> Cf *ivi*: «La realidad-fundamento en cuanto tal es verdad real según estos tres momentos. El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad y más efectividad de lo real. Y esta verdad real es real en todos los modos de realidad, entre ellos según el “hacia”. Estamos, pues, lanzados “hacia”: en y por la verdad real, hacia lo real mismo. Precisamente por esto el hombre tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles. Y esto no es sólo una obligación sino un hecho; no sólo el hecho del que el hombre está necesitado, sino el hecho constitutivo de la realidad personal del hombre».

ansiosamente cómo se dan las cosas reales en la realidad para adoptar una forma de realidad. Zubiri concluye así este apartado:

«Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa ‘su’ realidad con ‘la’ realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad-fundamento. Con una expresión de Bergson, esta experiencia puede llamarse ‘experiencia metafísica’, una experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real; una experiencia que con más precisión la llamaré *experiencia teologal*. No es *experiencia teológica*. [...] No confundamos lo teologal con lo teológico. Lo teologal es lo que envuelve la versión al problema de Dios. Lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo»<sup>108</sup>.

Estamos ante un texto esencial para esta investigación. Para Zubiri, la búsqueda del fundamento de la realidad no es algo opcional que el hombre puede o no hacer. Por el contrario, esa búsqueda se inscribe en el problematismo de la fundamentalidad que informa mi realidad personal. Buscar el fundamento de la realidad me viene impuesto por mi realización personal misma. Esa experiencia la hago de todos modos, aun en el caso de que mi respuesta a la búsqueda del fundamento sea negativa, es decir, aunque consista en negar su existencia. Por eso se trata de una experiencia: yo hago la experiencia de negar la existencia del fundamento. Es la experiencia metafísica, dice Zubiri, en palabras de Bergson<sup>109</sup>, o la experiencia teologal, en sus propias categorías. Lo quiera o no, el hombre está vertido teologalmente hacia su fundamento, o mejor, el hombre está vertido hacia la realidad de Dios como fundamento. Si el problematismo de la fundamentalidad es algo esencial a la persona, se puede concluir que la dimensión teologal, en cuanto versión del hombre hacia su fundamento, es una dimensión indefectible de ella. Ser persona es estar vertido hacia el fundamento de la realidad. Por eso, la persona es «*suidad religada*». Suidad religada significa suidad teologalmente configurada, en «*tensión hacia*». La persona es una realidad teologalmente configurada<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, 108. Acerca de la articulación entre lo teologal y lo teológico en la obra de Zubiri se puede consultar, entre otros, el artículo de A. GONZÁLEZ, «El problema de la teología en Zubiri», en *CuG* I (1996), 97-121. En otro orden de cosas, el texto que analizo se incluye dentro de lo que Zubiri entiende por «análisis teologal», aunque, a veces, este análisis se adentra en consideraciones claramente teológicas. En esta parte, la experiencia metafísica es estrictamente teologal, es decir, atañe a la versión hacia Dios que el hombre tiene por ser persona, sin que esto comprometa aún ninguna experiencia religiosa en cuanto tal, ni ninguna manifestación o revelación por parte de Dios. Volveré sobre este tema en otros capítulos de esta investigación.

<sup>109</sup> En la biblioteca personal de Zubiri se encuentran algunas obras de Bergson como: *Les deux sources de la Morale et la Religion*; *La pensée e le Mouvant*; *La conscience*; *L'énergie spirituelle*; todas ellas publicadas en Felix Alcan, Paris, en los años, respectivamente: 1932, 1934, 1914 y 1920. La editorial española Aguilar tiene una edición de Obras escogidas, del año 1963, que recoge las tres últimas obras citadas, traducidas al español. *Las dos fuentes de la moral y la religión* han sido traducidas por Tecnos en una edición del año 1996.

<sup>110</sup> Cf HD, 110-111: «Este problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que es formalmente el *problema de Dios*. Lo que la religación manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia

#### 2.1.3.4 El hombre hace su yo religadamente

Este punto de la investigación entra en la segunda parte de *El hombre y Dios*, que Zubiri dedica a la realidad divina<sup>111</sup>. Previamente, el filósofo vasco había instalado la dimensión teologal en la realidad humana, la cual, si se recuerda, no se trataba de algo arbitrario, sino esencial a la persona. Para poder explicitar exactamente en qué consiste la religación y cómo afecta realmente a la persona, primero habría que clarificar cuál es la realidad de Dios.

El discurso zubiriano, se vuelve aquí extenso y pormenorizado. Para los efectos de esta investigación, me interesa señalar la clave hermenéutica fundamental, dejando de lado algunas disquisiciones que son correlativas pero confundirían el núcleo central de la argumentación. Tal clave hermenéutica es la siguiente: para que la realidad-fundamento a la que estoy lanzado por mi propia búsqueda de realización personal tenga sentido, su término debe ser Dios en tanto que Dios. Si lo que encuentro al final no puedo tipificarlo así, no se trataría, en sentido estricto, de una realidad-fundamento. Si lo que encuentro es una cosa real a la que llamo Dios, eso no es fundamento. Dios, para que sea Dios, no puede ser, simplemente, algo real, sino una realidad-fundamento. Es lo que Zubiri llama «Dios en tanto que Dios»<sup>112</sup>.

Por lo demás, no se trata de un problema teórico. Se trata, antes bien, de un problema fáctico que afecta a mi realización como persona. Zubiri afirma que el problema de Dios no es un problema de naturaleza, sino de «naturaleza personizada»<sup>113</sup>. Eso significa que la realidad divina me afecta radicalmente en la constitución de mi yo. Esto no solo es importante para que yo sea yo, sino para que yo sea *mi* yo. Para que me autoposea como persona. Cuando se sitúa el problema de Dios en la naturaleza se convierte en un problema teórico lleno de

---

figura de ser absoluto ‘con’ las cosas estando ‘en’ la realidad. Es un problema que pertenece a la dimensión de mi persona religada intrínseca y formalmente al poder de lo real. Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario. [...] El problema de Dios es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana y, por consiguiente, no es un problema que formalmente concierne a un más allá. El problema de Dios, repito, concierne precisamente y ante todo a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía».

<sup>111</sup> En la presentación de HD, I. Ellacuría afirma que esta parte quedó redactada por Zubiri, pero a la espera de una revisión o un nuevo tratamiento. Es de suponer que este nuevo tratamiento se refiere a la aplicación más cabal de los principios de la noología madura de el filósofo vasco. En *El hombre y Dios. Nueva edición*, según las indicaciones de la presentación de E. Vargas, aparece esta segunda parte tal como se publicó en HD más un comienzo de la segunda parte redactado por Zubiri en forma manuscrita en 1983 poco antes de morir (cf HD, 119-129). En este estudio, sigo el texto de la primera edición de HD. Lo redactado por Zubiri en 1983 no afecta sustancialmente a lo que voy a exponer en este punto.

<sup>112</sup> Cf *Ibidem*, 112.

<sup>113</sup> Cf *ibidem*, 115.

aporías. El salto a lo personal lo convierte en algo inexorable e indefectible. Por eso, Zubiri puede llegar a decir que la persona: «no tiene el problema de Dios, sino que la constitución de su Yo es formalmente el problema de Dios»<sup>114</sup>. Dios es un problema personal. El hombre es problema de Dios, se podría decir.

Pero, como decía, lo que aquí interesa es llegar a Dios en tanto que Dios. Zubiri, en el capítulo 3, §1, I y II de esta segunda parte, analiza las distintas vías recorridas hacia la realidad de Dios en la historia del pensamiento. Con ello pretende llegar a la conclusión de que en ninguna de ellas, ni en la vía cósmica –que describe a partir del aquinate, fundamentalmente– ni en la vía antropológica –para la que toma las teorías agustiniana y kantiana, entre las de otros– se llega a Dios en tanto Dios. No puedo detenerme aquí, como dije, pero basta dejar anotada una cosa. Según nuestro autor, la argumentación de Santo Tomás no parte de hechos, sino de una interpretación metafísica de la realidad basada en Aristóteles<sup>115</sup>. Pero, además, el punto de llegada no es Dios en cuanto tal, sino un ente supremo que nada tiene que ver con una realidad última, posibilitante e impelente que realmente sea fundamento del hombre en su actuar.

Tampoco la vía antropológica llega a Dios en tanto Dios. Para el filósofo vasco, esta vía, en sus distintas versiones –analiza a Agustín, Kant y Schleiermacher– adolece de un dualismo interno que disocia al hombre del cosmos y que no lo toma nunca en su sentido integral, sino únicamente parcial<sup>116</sup>. El Dios al que alcanza es un Dios segregado del mundo, que, en un segundo momento, debe acercarse a él. Concluye Zubiri, así, que si «la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real. En ambos casos, el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios»<sup>117</sup>. Ante esto se necesitaría una vía distinta.

Habría que recordar, brevemente, que, en primer lugar, la religación es un hecho: aquel por el cual yo realizo mi yo vertiéndome al poder de lo real como fundamento<sup>118</sup>. El poder de lo real es el fundamento de la realización de mi yo, por eso la religación a ese poder es un hecho irrecusable e indefectible. Además, la religación afecta a todo mi ser y no sólo a algunos aspectos del mismo. Se trata, en efecto, de mi realización como persona, lo cual es un hecho total, integral y radical por cuanto lo que está en juego es la raíz de mi ser.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, 116.

<sup>115</sup> Cf *ibidem*, 121.

<sup>116</sup> Cf *ibidem*, 123-127.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>118</sup> Cf A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri», en *Realitas* LXIII (1998), 293; 306: «Zubiri puede llamar la atención sobre la religación como un hecho universal, anterior a todo sentido religioso [...] La religación no es un sentido, sino una dimensión accesible a un análisis de la realidad tal como ésta se actualiza en aprehensión primordial».

Se entiende, entonces, que Zubiri diga que la vía de la religación, sin ser cósmica ni antropológica, es ambas cosas a la vez de forma eminente<sup>119</sup>. Es importante recalcar que Zubiri no entiende ofrecer una nueva vía antropológica, como pudiera pensarse. Si así fuera, la religación tendría que ver con el hombre y las distintas relaciones que es capaz de instaurar. Pero no se trata de eso. La religación se inscribe dentro de la respectividad de lo real y afecta al todo: al cosmos y al hombre. La religación es un aspecto de esta respectividad. El poder de lo real informa a todas las cosas reales. La religación es «el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad»<sup>120</sup>. Por eso, es un hecho, un acontecimiento. Como tal, es cósmico y antropológico a la vez, pero no disociadamente. Podríamos decir que se sitúa en un nivel distinto, que es precisamente el nivel de la realidad.

Por esa vía se llega a una idea de Dios que es, precisamente, la que buscamos. No se trata de un gran concepto, sino del fundamento del poder de lo real. Lo que yo busco es ese «algo» que sea el fundamento del poder de lo real al cual estoy religado, inexorablemente, para poder realizarme como persona. Eso es lo que Zubiri entiende por Dios en tanto Dios. Es el fundamento de aquello último, que me posibilita y me impele, como decía.

Ese Dios es «realidad suprema» y no «ente supremo». Hablar de Dios como ente supremo es la consecuencia última de lo que Zubiri llama la «entificación de la realidad», así como Heidegger habló de la «ontificación del ser»<sup>121</sup>. Así pues, Dios no es ente, sino realidad. No es ente porque no tiene ser. Dios está más allá del ser. Es realidad suprema, como fundamento de la realidad de todos los seres que existen en el mundo. Para Zubiri, sólo las cosas del mundo tienen ser. Y Dios está más allá del mundo, precisamente para poder ser el fundamento de su realidad<sup>122</sup>.

Que Dios sea «realidad suprema» significa que, a diferencia del hombre, no es una realidad relativamente absoluta, en cuanto realidad que está frente a las cosas adquiriendo de ella –de la realidad, quiero decir– su carácter de absoluto, sino que es una «realidad absolutamente absoluta»<sup>123</sup>, esto es, que reposa en sí misma como realidad, dado que es el fundamento de toda realidad. Este Dios, como realidad suprema absolutamente absoluta es el

---

<sup>119</sup> Cf HD, 128.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>121</sup> Cf *ibidem*, 131: «Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y sólo ser 'de' lo real. La ulterioridad es justo el sentido de este 'de'. Por consiguiente no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de ser entes, y precisamente *para poder serlo*, las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad».

<sup>122</sup> Cf *ivi*: «Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema».

<sup>123</sup> *Ibidem*, 132.



punto de llegada de la vía de la religación. Es Dios como fundamento del poder de lo real, religado al cual yo hago mi yo, mi vida. Repito, con Zubiri, es Dios en tanto Dios.

Con esto, por supuesto, no se ha resuelto el problema. A lo más, se fija, pues, como dije, la religación tiene un carácter esencialmente enigmático. Que la persona, en el proceso de su realización como realidad relativamente absoluta, esté religada al poder de lo real, esto, ya digo, parece evidente. También que esa religación le conduce vitalmente a la pregunta por el fundamento de ese poder, que es la pregunta por la realidad de Dios en tanto Dios. Pero no sucede así con la existencia de tal fundamento. Zubiri concibe la tarea de la justificación de la realidad de Dios como «la marcha real y física de nuestra persona»<sup>124</sup>. Marcha intelectual, pero no simplemente conceptual. Marcha real y física, más bien, «explanación intelectual»<sup>125</sup> de una experiencia. Esto es lo mismo que decir que no es indiferente a la realización de la persona el que la realidad suprema de Dios exista o no. La respuesta a ello es un imperativo de la religación. No todas las respuestas serán afirmativas, pero todas serán igualmente vitales.

#### *2.1.3.5 La marcha efectiva de la religación. La vía de la realidad*

He de admitir que, así como le sucede al propio Zubiri, llegado este punto de la argumentación, algunas repeticiones son inevitables. Lo que quiero plantear, ahora, es el tema de Dios. Más concretamente, preguntar por esa realidad suprema que fundamenta mi realidad personal. Se trataría, en fin, de justificar su existencia.

La «explanación intelectual» que conduce al hombre a la realidad de Dios consta, según el profesor de la Central, de cuatro pasos<sup>126</sup>, que se podrían sintetizar esquemáticamente de la siguiente manera.

##### *Primer paso.*

- a) El hombre, con su inteligencia sentiente, está entre las cosas, pero entre ellas, donde está es en la realidad.
- b) Los actos del hombre son reduplicativamente suyos. El hombre es una realidad suya, es persona. «Personeidad» es «suidad».
- c) En sus actos, el hombre va logrando una figura de yo.

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>125</sup> *Ivi*.

<sup>126</sup> Cf *ibidem*, 134-149.

- d) El ser del hombre, su yo, es un ser absoluto.
- e) El ser del hombre es un yo relativamente absoluto.

*Segundo paso.*

- a) La persona hace su vida con aquello en que está, que es la realidad.
- b) La realidad es un poder, el poder de lo real.
- c) La realidad es un determinante físico de mi ser absoluto. La realidad es lo que me hace ser «yo».

*Tercer Paso.*

- a) La realidad es un momento físico de las cosas.
- b) La realidad es un carácter de las cosas, la formalidad de cada cosa en cuanto real.
- c) La impresión de realidad es físicamente trascendental a cada cosa –es un más–. Ser real es más que ser esto o lo otro. La realidad es una expansión de la cosa real. El carácter de realidad es en cada cosa lo que determina mi ser relativamente absoluto. Cada cosa lleva físicamente en su realidad el carácter y el poder de la realidad simpliciter.

*Cuarto paso.*

- a) Cada cosa es su irreductible realidad y la presencia de la realidad *simpliciter*. Es el enigma de la realidad.
- b) Por eso, estamos religados de forma problemática a la realidad. Es el enigma de la vida, que es inquietud. Por ella, la inteligencia está físicamente lanzada «hacia».
- c) El poder de lo real se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad: todas las cosas son reales, pero ninguna es la realidad. Hay una realidad que no es una cosa más, sino el fundamento de la realidad misma. Es una realidad absolutamente absoluta: Dios.
- d) Dios es el fundamento de la realidad. Su existencia es la razón de que haya un poder de lo real religado al cual yo hago mi ser relativamente absoluto.
- e) Dios, como fundamento de la realidad, está formalmente en las cosas constituyéndolas como reales. Esta es la ambivalencia de la realidad: no es Dios, y está formalmente constituida en Dios.

Debo detenerme aquí. Zubiri, con esta explicación intelectual de la marcha de la religación, ha pretendido justificar la existencia de Dios. Si se aceptan las premisas de las que parte, su concepción de la realidad –de hecho hablamos de que la vía emprendida sería la vía de la realidad–, resulta que el término de esta marcha es un hecho incuestionable. En efecto,

para el filósofo español, si Dios no existiera las cosas no tendrían ese momento de realidad que es trascendental a ellas mismas. Esto es, si Dios no existe las cosas no serían reales, pues su momento de realidad carecería de fundamento. Desaparecería el de suyo de las cosas. Dios está en las cosas constituyéndolas como reales. Por eso, dice que las cosas están en Dios sin ser Dios. Por lo tanto, en cada cosa hay un momento de dominancia que se apodera de mí. Lo característico del pensamiento de Zubiri, en este punto, es este estar de las cosas *en* Dios y de Dios *en* las cosas sin confundirse. Concluye así, el filósofo vasco, esta parte de la obra: «Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella»<sup>127</sup>.

El hombre no tiene otra forma de realizar su yo que en medio de las cosas y con ellas. Dios es el fundamento del poder que lo real ejerce sobre mí. Sin Dios las cosas no ejercerían esa determinación de mi ser, por el solo hecho de que carecerían de realidad. Por eso, es irrecusable afirmar que Dios es el fundamento de mi ser. «Las cosas reales», dice Zubiri «por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en *ella misma*»<sup>128</sup>. Y concluye: «Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase»<sup>129</sup>. E insiste en que esta fundamentación no es especulación, sino la explicación intelectual de un camino personal. No es una demostración racional o matemática, sino un camino que involucra a la persona entera en el proceso de su vida<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, 149. Zubiri resume los cuatro pasos de la marcha intelectual de la vía de la realidad de la siguiente manera: «La vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es ‘más’ que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)».

<sup>128</sup> *Ibidem*, 150.

<sup>129</sup> *Ivi*.

<sup>130</sup> Cf *ivi*: «esta ‘prueba’ no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. Y por tanto sólo resulta completa en el desarrollo entero del libro. El libro entero es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física» (esto, a propósito de la prueba que pretende ofrecer de la existencia de Dios).

### 2.1.3.6 Dios, realidad-fundamento<sup>131</sup>

Quedan, todavía, elementos necesarios para comprender la marcha intelectual emprendida en Dios en tanto que Dios. Ya dije que la vía emprendida no es «ni antropológica ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad»<sup>132</sup>. Y esto porque el poder de lo real que determina mi yo está fundado en la realidad misma. La realidad no es el cosmos ni es tampoco el hombre, pero los incluye a ambos. Por la vía de la realidad se llega a la realidad absolutamente absoluta, que es el fundamento del poder de lo real, y, por tanto, de mi yo. Debo insistir en que esta realidad es Dios en tanto que Dios. Comenté que, para que esa realidad absolutamente absoluta sea realmente Dios, tiene que ser, por una parte, «absolutamente última, fuente de todas las posibilidades»<sup>133</sup> para la vida del hombre, y, por otra parte, aquella en la cual el hombre se apoya radicalmente para hacer su vida. Si faltara alguno de estos elementos, no se podría hablar de Dios en cuanto Dios. Y esta es la falencia principal de las vías cósmicas y antropológicas. De hecho, como dice Zubiri, ninguno de esos puntos de llegada tiene nada que ver con la experiencia religiosa de la humanidad, es decir, lo que ha sido Dios en la historia de las religiones<sup>134</sup>.

Pues bien, de este modo se introduce la difícil cuestión de la relación entre filosofía y teología. A juicio del filósofo vasco, lo importante es que la filosofía logre dar cuenta de la realidad fenomenológica del Dios de las religiones, sin prejuzgar ahora la verdad de cada una de ellas. Ciertamente, el Dios de las religiones es una realidad última, posibilitante e impelente. ¿Cómo justificarlo filosóficamente? No es posible decir de Él que es el «*Theos*» aristotélico, el Ser Supremo escolástico o el Dios kantiano. Para Zubiri no es eso. Para él, la vía de la realidad nos lleva desde la filosofía a un Dios que tiene esos caracteres, efectivamente, lo cual no significa que haya que creer en ese Dios. Esa es otra cuestión. Lo importante, insisto, es que conduce al Dios de los creyentes de las grandes religiones, que es lo que entendemos por Dios. Es Dios en tanto Dios<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Cf D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri-Tría Castilla, Madrid 2017, 379-416. Lo que aparece en este texto de Gracia, que es, en el fondo, un tratamiento sobre el tema del fundamento, lo retomaré en el último capítulo de la investigación. Me parece interesante, también y para este mismo punto, J. SÁEZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995a, 309-313.

<sup>132</sup> HD, 151.

<sup>133</sup> *Ivi*.

<sup>134</sup> Cf *ibidem*, 152.

<sup>135</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1996, 103: «El poder de lo real y la religación personal al mismo constituyen, según Zubiri, hechos accesibles a cualquier análisis de los actualizados en la aprehensión. En cambio, lo que no está actualizado en la aprehensión es el fundamento del poder de lo real. El poder de lo real, como todo hecho actualizado en la aprehensión, nos lanza a preguntarnos por su fundamento allende la aprehensión. Entonces, el poder de lo real se constituye en problema para la razón. La razón tiene que buscar allende la aprehensión cuál es

Dios en tanto Dios es el fundamento de lo real porque es su «causa», pero entendiendo causa no en el sentido de las cuatro causas clásicas, sino en el sentido de «funcionalidad». La realidad está fundada en Dios como realidad absolutamente absoluta, y eso significa que hay «una funcionalidad de ‘la’ realidad respecto de Dios»<sup>136</sup>. La realidad está en función de Dios, osea, que Dios tiene una función en la realidad, que es precisamente ser su fundamento.

En primer lugar, Dios es el fundamento de las cosas como realidad última. Eso no significa que Dios sea el creador de las cosas. Ser realidad última no implica ser creador, como tal. El Dios de Jesucristo es creador también, pero no todos los dioses de las religiones lo son y no por ello dejan de ser realidades últimas<sup>137</sup>. «Realidad última» significa, pues, que el carácter de realidad de las cosas está fundado en Dios. De esta manera, sin ese fundamento no tendrían ese carácter de reales. La ultimidad de lo real se funda en Dios.

En segundo lugar, Dios es la posibilidad de las posibilidades del hombre. Dios es «posibilidad absoluta», dado que el hombre adopta su forma de realidad frente al poder de la realidad, según las posibilidades que éste le ofrece. Por lo tanto, es la realidad la que me da la posibilidad de ser<sup>138</sup>. Y Dios es el fundamento de la realidad. Como ocurre con el tema de la creación, este carácter de Dios, como posibilidad absoluta, admite otras determinaciones –la idea de providencia, omnipotencia o misericordia, que dice Zubiri–, pero serán determinaciones de ella. Dios en tanto Dios es posibilidad absoluta; el cristianismo, por ejemplo, entiende esto además como omnipotencia o providencia<sup>139</sup>. En definitiva, hablar de Dios como posibilidad absoluta significa constituirlo en esa realidad desde la cual el yo hace su vida: se trata de la «posibilidad de ser desde Dios»<sup>140</sup>.

En tercer lugar, ese Dios en tanto Dios, como fundamento de la realidad y de mi realidad, me fuerza a ser yo –aquella impelencia que comenté –. Es una suerte de obligación, pero que supone la forzosidad. Zubiri lo explica diciendo que mi yo «es ser relativamente

---

el fundamento del poder de lo real. Naturalmente, la respuesta a este problema puede recorrer vías muy distintas, como muestra la misma historia de las religiones. La historia de las religiones sería entonces la experiencia individual, social e histórica de la humanidad acerca del fundamento último del poder de lo real, que las religiones denominan Dios». En efecto, a partir de la distinción que Zubiri establece entre «aprehensión», «logos» y «razón» en la trilogía noológica, A. González explica, en este mismo texto, los diversos cortes epistemológicos que experimenta la inteligencia humana en su aproximación al problema de Dios.

<sup>136</sup> HD, 152.

<sup>137</sup> Cf *ibidem*, 153.

<sup>138</sup> *Ivi*.

<sup>139</sup> A la luz de estas consideraciones se entiende bien lo que decía antes. Un Ser Supremo, conceptualizado como tal, difícilmente puede después ser, además, providente o misericordioso. El salto conceptual no resulta coherente. Un Dios posibilidad absoluta sí puede serlo. Este Dios, insistimos con Zubiri, no es un concepto, sino una realidad que me obliga y me posibilita en relación a la realización de mi yo. Se trata de un Dios implicado esencialmente en mi realidad personal. El «*Theos*» aristotélico o el Ser Supremo no tienen nada que ver con mi persona.

<sup>140</sup> *Ibidem*, 154.

absoluto y Dios es realidad absolutamente absoluta. El hombre es así, como se ha solido decir, un ‘pequeño Dios’<sup>141</sup>. Más adelante lo expresa de otra manera cuando dice que «el hombre es un relativo Dios»<sup>142</sup>. Todo esto significa entender la relación entre lo relativo de mi absolutividad y lo absoluto de la absolutividad de Dios en términos dinámicos<sup>143</sup>. Yo me hago relativamente absoluto en relación con la realidad absolutamente absoluta que me impele a ello. Es Dios quien me fuerza a ser absoluto.

Para Zubiri, la unidad de los tres caracteres –ultimidad, posibilidad e impelencia– es lo que hace de Dios el fundamento de la realidad y de mi realidad, y, por eso, es Dios en tanto Dios. La índole fundante de la realidad de Dios es ultimidad, posibilidad e impelencia. Y son, como decía, tres aspectos de la funcionalidad de lo real respecto de Dios. Es Dios en tanto fundante del poder de lo real<sup>144</sup>.

Si se miran ahora las cosas desde el poder de lo real se encontraría que éste es «vehículo» y «sede» del poder de Dios<sup>145</sup>. Como decía, Dios está en las cosas constituyendo formalmente su momento de realidad, que es lo que ejerce poder sobre el yo. Eso significa, entonces, que el poder de lo real manifiesta la realidad absolutamente absoluta, es una manifestación suya, que es lo que Zubiri entiende por vehículo<sup>146</sup>.

Al ser manifestación de Dios, el poder de lo real hace que las cosas sean sede de Dios. «Las cosas reales», dice el pensador «y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros ‘efectos’ de Dios»<sup>147</sup>. Zubiri va a decir que son «deidad». La deidad, a su juicio, son las cosas en su momento de realidad, por cuanto su poder es manifestación de la presencia de Dios en ellas. Por eso, Zubiri sostiene que las cosas no son ni dioses ni divinas, sino deidades; las cosas son manifestación de Dios<sup>148</sup>. Si se introduce, aquí, la categoría de religación se verá que ella es experiencia de la deidad de las cosas. Si la religación es, además de una experiencia individual, una experiencia también histórica, entonces, no es de extrañar que Zubiri concluya que la historia es «una magna experiencia histórica de la deidad, esto es, de las cosas reales como sede y vehículo de Dios como poder»<sup>149</sup>. Las modulaciones concretas de esta experiencia son testimoniadas por la larga historia de las religiones<sup>150</sup>.

---

<sup>141</sup> *Ivi.*

<sup>142</sup> *Ivi.*

<sup>143</sup> Cf *ivi*: «Unidad dinámica», dice el filósofo vasco.

<sup>144</sup> Cf *ibidem*, 155.

<sup>145</sup> *Ivi.*

<sup>146</sup> *Ivi.*

<sup>147</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>148</sup> *Ivi.*

<sup>149</sup> *Ibidem*, 157.

<sup>150</sup> Alguno puede ver en esta idea ciertas resonancias hegelianas. La idea del Espíritu Absoluto haciendo la historia parece estar detrás de ella. La diferencia es que, dice Zubiri, Hegel identifica la realidad absolutamente

Queda claro, así, de qué manera Dios es fundante del poder de lo real, y de qué manera el poder de lo real está fundado en Dios. Queda por explicar, entonces, cuál es la función de Dios en la construcción de mi yo.

Para Zubiri, Dios no es para mí objeto sino fundamento, es decir, funda mi destinación a ser absoluto. «*Ob-jectum*» es algo que está frente a mí. El fundamento no está frente a mí, sino que está en mi inteligencia, fundando desde ella la vida entera. Dios es «realidad-fundamento». Es algo que tiene consistencia en sí mismo, pues es realidad, pero a mí me está fundamentando, pues es fundamento. Por eso, la relación con esta realidad<sup>151</sup> es de «*intimación vital*»<sup>152</sup>. Zubiri habla del «*dinamismo religante*» de la presencia de Dios en mí, precisamente por esa relación que informa la vida entera<sup>153</sup>.

Dios, entonces, concierne al ser entero del hombre y, por ello, es el fundamento de la plenitud de la vida<sup>154</sup>. A veces se sostiene que la idea de Dios es una ayuda para poder vivir, como si esa realidad se dirigiera al hombre en cuanto indigente. Pues bien, para Zubiri es todo lo contrario porque Dios apela a la plenitud de la vida y no a su indigencia. Dios no es una ayuda, sino un «fundamento para ser». En este sentido, Dios me es fundamento como autor, como actor y como agente. Esto es, Dios me empuja a hacer mi «yo» a elaborar el itinerario de mi vida y a ejecutar las acciones en pos de todo ello<sup>155</sup>.

En definitiva, el hombre hace su vida sin ser Dios pero siendo formalmente en Dios. Esta es una afirmación similar, ciertamente, a aquella que referí en mi discurso sobre las cosas, cuando afirmaba que no son Dios pero son en Dios. El hombre, efectivamente, no es Dios –aunque lo que expresé antes sobre Dios como autor, actor y agente de mi vida pudiera

---

absoluta con el sujeto (cf X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007, 278). Este es el problema de Hegel. La metafísica de Hegel es la unión del logos griego con el sujeto pensante cartesiano. Lo que Hegel va a dejar de lado es el carácter intencional de todo el pensar, que siempre, por ello, es «pensamiento de». Este «de» es la crisis de todo idealismo.

<sup>151</sup> Cf HD, 159. Una realidad, que siendo fundamento, y sólo por serlo, en algún momento puede ser también objeto, por ejemplo cuando Dios es objeto de mi oración.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>153</sup> Cf *ivi*.

<sup>154</sup> Cf *ibidem*, 160-161: «el Dios del cristianismo no es sino la revelación definitiva de Dios en cuanto Dios. Y por tanto el cristianismo se dirige a la plenitud de la vida primaria y formalmente no por la índole ‘cristiana’ (por así decirlo) de su Dios sino porque en El se expresa la índole de Dios en cuanto Dios. Y recíprocamente, esta idea del Dios cristiano sería imposible si Dios en cuanto tal no fuera constituyente formal de la plenitud de la vida. Asimismo, 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. El ‘otro’ mundo es cuestión de fe y no de pura razón. Por esto, si de vuelta a Dios se quiere hablar [...] no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que al revés volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un Yo relativamente absoluto». Así pues, Zubiri aclara a este punto que no está hablando del Dios cristiano, sino de Dios en tanto Dios, aunque a continuación afirma, en el fragmento que acabo de reproducir y que aparece por primer vez en la obra, que el Dios cristiano es la revelación definitiva.

<sup>155</sup> Cf *ibidem*, 161.

interpretarse como una identificación solapada–, pero es-en-Dios. Zubiri lo expresa muy bien cuando escribe que «precisamente porque el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este ‘no-ser-Dios’ sea un modo de ser ‘en’ Dios»<sup>156</sup>.

A este no-ser-Dios para ser-en-Dios es a lo que nuestro autor llama «tensión teologal»<sup>157</sup>, que informa la vida del hombre. Esa tensión teologal es propiamente hablando lo divino del hombre. Proviene de mi carácter absoluto, aunque relativo, de mi ser absolutamente relativo en la realidad absolutamente absoluta de Dios<sup>158</sup>. Esto es constitutivo de mi yo y del proceso de su realización. Zubiri apunta dos consecuencias importantes de esta tensión teologal. Por una parte, Dios no es «*natura me naturans*» sino «*realitas me reificans*». Es decir, Dios no hace mi yo, pero hace que yo lo haga –ya dije que hacer el propio yo es reificarlo, adquirir una forma de realidad y hacerlo dinámicamente en el transcurso de la vida entera<sup>159</sup>. Por otra parte, en cada acto yo tomo posición respecto de Dios. Eso significa, para Zubiri, «*implantación metafísica*» del hombre en la realidad de Dios. Esta es la función de Dios en la construcción de mi yo: el ser ese fundamento que me conduce a la plenitud de la vida en tensión dinámica con su propia realidad<sup>160</sup>.

Lo paradójico de la realidad de Dios para la mentalidad contemporánea es, precisamente, el que Él me arrastre a vivir como absoluto. El hombre de hoy parece poco propenso a tomarse la vida con esa seriedad que proviene no tanto de la existencia de Dios cuanto de su propia realidad (la de hombre). Es lo que Zubiri llama «*fatiga de lo absoluto*» o «*fatiga teologal*»<sup>161</sup>. El hombre está fatigado de tomar continuamente posición respecto de lo absoluto para ser también una realidad absoluta<sup>162</sup>. Es como si estuviera fatigado de tender continuamente a la plenitud de la vida, lo cual no deja de constituir una tremenda paradoja. Para Zubiri, la meta de la vía de la religación o su consumación sería devolver al hombre, vitalmente, esa conciencia de la presencia de Dios en su propio espíritu.

Pero, en fin, sintetizando: de lo que Dios es en sí mismo y de lo que es para las cosas, se pueden concluir cuatro elementos fundamentales. El primero, que Dios es realidad

---

<sup>156</sup> *Ivi.*

<sup>157</sup> *Ivi.*

<sup>158</sup> *Ivi.*

<sup>159</sup> Cf *ibidem*, 162.

<sup>160</sup> Cf *ibidem*, 163.

<sup>161</sup> *Ivi.*

<sup>162</sup> *Ibidem*, 163-164: «Entonces es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa. *Eo ipso* tiene trazada la vía para creer que está viviendo sin Dios. Pero es mero alejamiento de Él. La fatiga de lo absoluto, la objetualización de Dios y el alejamiento vital de Dios, son tres fenómenos esencialmente conexos, cada uno de los cuales está fundado en el anterior. No es la única fuente del ateísmo ni remotamente, pero es un hecho sumamente general. Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano».



absolutamente absoluta. El segundo, que Dios es una realidad una y única. Esto se explica por la respectividad de lo real. En efecto, si la realidad es esencialmente respectiva, su conjunto es uno y único –lo que Zubiri llamaba mundo<sup>163</sup>. Pues bien, el fundamento de ese mundo no puede no ser uno y único<sup>164</sup>. El tercero, que Dios es una realidad de absoluta concreción. Eso quiere decir que no es «lo» absoluto, sino una realidad absoluta. Por ello es «suidad absoluta», esto es, una realidad *absolutamente suya*. Es dinamicidad absoluta, en sí y por sí. Dinamicidad, repite siempre Zubiri, no es sinónimo de acción o de operación, sino que significa *dar de sí* un dinamismo interno a la cosa. Pues bien, Dios es un «dar de sí absoluto». Por ello, es autoposición, es vida, y tratándose de Dios, «vida absoluta» y «actualidad absoluta»<sup>165</sup>, lo cual significa «vida en inteligencia», que es precisamente el órgano de la actualización de la realidad. La vida divina como tal reposa en su propia verdad real –que es actualidad de lo real en la inteligencia<sup>166</sup>. Y ese reposo, en autoposición absoluta y perfecta, es lo que recibe el nombre de «frucción»<sup>167</sup>, que es lo característico de la voluntad<sup>168</sup>. El cuarto, para terminar, que Dios es «*realitas fundamentalis*»<sup>169</sup>, con respecto a las cosas. Eso significa que hay una presencia de Dios en las cosas de carácter formal. Dios es trascendente, pero no separado de las cosas, sino *en* ellas mismas. La trascendencia, según el esquema de pensamiento zubiriano, es una forma de estar presente. Dios es distinto de las cosas, pero sin separación radical<sup>170</sup>. Se podría decir también que Dios es «trascendente “en” el mundo», ya que la presencia de Dios en las cosas es en su momento de realidad<sup>171</sup>. En este sentido, Dios es intramundano, siendo trascendente en el mundo. Finalmente, Dios en cuanto «*realitas*

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, 166: «Mundo es, para mí, la respectividad de lo real en cuanto real».

<sup>164</sup> *Ivi*.

<sup>165</sup> *Ibidem*, 169: «Dios es vida absoluta porque es absolutamente suyo, es decir, porque es persona [...]. Dios no es persona porque es viviente, sino que es viviente porque es persona. Su vida, su autoposición, está fundada en su suidad. Porque que Dios tenga autoposición absoluta significa que su posesión es consecuencia de que el autós es dinamicidad absoluta, y lo es porque es realidad absolutamente absoluta, esto es, absolutamente suya, es decir porque es persona».

<sup>166</sup> Cf *ibidem*, 167-169.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 169: «*Frucción es el reposo en la plenitud de la propia realidad*» [cursiva en el original].

<sup>168</sup> *Ibidem*, 169-170: «La vida divina por ser absoluta es auto-frucción en auto-presencia, es la frucción en su propia verdad real. Vida inteligente y volente, es en Dios la absoluta actualidad de su realidad como suidad. Dios no solamente tiene inteligencia y voluntad, sino que es necesariamente inteligente y volente porque es suidad absoluta, porque es persona».

<sup>169</sup> Cf *ibidem*, 172-173. Zubiri advierte que éste es un carácter consecutivo a la realidad de Dios y no constitutivo, pues Dios en cuanto realidad absolutamente absoluta es real en sí mismo y por sí mismo. Más adelante va a explicar que esa fundamentalidad significa que Dios «da de sí» la realidad misma de las cosas.

<sup>170</sup> *Ibidem*, 175: «Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma». Zubiri se distancia aquí tanto del panteísmo como del agnosticismo –entendido como concepción según la cual Dios está ausente del mundo.

<sup>171</sup> Cf *ibidem*, 177. Ya dije que el mundo, para Zubiri, es el todo de lo real en su respectividad.

*fundamentalis*» es «*realitas fontanalis*», es decir, está presente en las cosas constituyéndolas en su momento de realidad<sup>172</sup>.

Cuando Zubiri habla de la realidad de Dios en su concreción establece una diferencia importante con la realidad humana. En efecto, para él los principios constituyentes de la sustantividad humana son la inteligencia y la voluntad, como ya dije. El hombre es una realidad sustantiva inteligente y volente. Y en virtud de ello es una realidad suya, es decir, es suidad, tiene personidad. Por eso, concluye el filósofo vasco, «somos personas porque somos inteligentes y volentes. [...] Somos personas por “resultancia” o “implantación” en la realidad»<sup>173</sup>. En razón de ello, el hombre es relativamente absoluto. Pues bien, en Dios las cosas son al revés de esta caracterización que acabo de realizar. Dios es suidad absoluta, y, por eso, es inteligente y volente. Los caracteres de inteligencia y voluntad son consecutivos a su realidad personal. Son su manera de ser absolutamente absoluto. Dios es «persona absoluta». El hombre, en cambio, necesita un *factum* para poder ser persona, que es el *factum* de su realidad sustantiva, constituido por la inteligencia y la voluntad<sup>174</sup>.

Eso que hace un momento nombré como «implantación» define el modo de ser persona a diferencia de Dios, que es la realidad misma<sup>175</sup>, y, por eso, suidad absoluta y, por ende, inteligente y volente. Dios y el hombre son personas, pero de manera distinta: el uno por resultancia; el Otro en autoposición absoluta, en Sí mismo, en la plena actualidad de su verdad real.

Zubiri pretende seguir, en su argumentación, un camino inverso al de la filosofía y la teología clásicas. Para estas últimas, la analogía entre el hombre y Dios pasa por los caracteres de la inteligencia y la voluntad. Dios los tendría de forma eminente. Para Zubiri, lo realmente análogo es, primariamente, el carácter de absoluto de ambas realidades. Después vendría lo otro, que se fundaría en esta analogía fundamental que él llama «la analogía de lo absoluto»<sup>176</sup>. La forma diferente de ser inteligente y volente que tienen el hombre y Dios

---

<sup>172</sup> Cf *ibidem*, 177. Es lo que decíamos antes del dar de sí de Dios, que hace que las cosas sean reales. En el caso del hombre, esta fontanalidad de Dios se expresa en la tensión teologal que lo informa.

<sup>173</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>174</sup> *Ivi*.

<sup>175</sup> Hay que estar siempre atento al riesgo de interpretación panteísta de estas afirmaciones. Cuando se sostiene que Dios es la realidad misma, no se está diciendo que Dios es todo y todo es Dios, a la manera hegeliana. Lo que se está indicando es que Dios es realidad absoluta, y, por tanto, funda el momento de realidad de todas las cosas.

<sup>176</sup> Cf *ibidem*, 171; A. GONZÁLEZ, 2003, 145: «La analogía no aparece en Zubiri como una vía de ascenso desde el mundo hacia Dios, sino como una vía descendente a partir de la realidad absolutamente absoluta de Dios. Es lo que Zubiri llama ‘analogía del absoluto’, la cual podría ser de algún modo compatible con lo que Barth en su segunda época llama ‘analogía de la fe’, en el sentido de resaltar la humanidad de Dios. También podría ser compatible con el planteamiento de Jüngel sobre ‘el Evangelio como discurso análogo sobre Dios’. Es una analogía descendente, pero más radical que la *analogia entis*, porque no subraya ‘una mayor diferencia cuanto

depende de su forma diferente de ser absoluto<sup>177</sup>. Advierte también Zubiri sobre el peligro siempre latente de concebir antropomórficamente la realidad personal de Dios, como si Dios fuera «un gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones»<sup>178</sup>. Lo único que él está diciendo cuando habla de que Dios es personal es que es una realidad absolutamente absoluta, una suidad absoluta.

El hombre va haciendo su yo religadamente, lanzado por el problematismo de la fundamentalidad hacia el fundamento de la realidad. El término de esa marcha efectiva de la religación –inexorable y física, pues informa su vida entera– por la vía de la realidad es Dios en tanto Dios: Dios como realidad fundamento.

En síntesis, y como conclusión de este primer punto de la experiencia religada de Dios, podemos afirmar que, para Zubiri, la persona humana consiste en ser suidad relativamente absoluta, religada a la suidad absolutamente absoluta de Dios<sup>179</sup>. Esto es lo que el hombre como persona es<sup>180</sup>. Toca ahora discutir lo que el hombre como persona quiere o busca.

---

mayor es la identidad’, sino ‘una mayor identidad cuanto mayor la diferencia’, que es precisamente lo que sucede en la encarnación. Partiendo de Dios como realidad absolutamente absoluta, Zubiri puede señalar que una realidad tal tendrá, por ser absolutamente absoluta, unidad, personidad e inteligencia. [...] La analogía, en el pensamiento de Zubiri, no es el modo como los hombres pueden conquistar la divinidad, sino más bien el modo en que la divinidad llega a los hombres».

<sup>177</sup> Cf HD, 171: «La filosofía y la teología clásicas han fundamentado los caracteres que hemos expuesto en dirección inversa a lo que yo he seguido. Parten de la base de que el hombre y Dios son realidades ‘análogas’ por razón de la inteligencia y de la voluntad. En su virtud, y de un modo eminente, Dios tendría vida y sería persona. Pero a mi modo de ver, el orden de fundamentación ha de ser inverso. Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de ‘absoluto’: el hombre en su ser relativamente absoluto, Dios en su realidad absolutamente absoluta. Esta es la analogía primaria y radical: la analogía de lo absoluto. En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y con la voluntad divinas, sino que este ‘parecido’ se funda en el carácter ‘análogo’ de lo absoluto. De ahí que mientras en el hombre su vida inteligente y volente es la razón de su personidad, en Dios su absoluta personidad es la razón de que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente».

<sup>178</sup> *Ibidem*, 172.

<sup>179</sup> En trabajos anteriores sobre el tema de la persona, muchos de los cuales han sido publicados póstumamente en la obra SH, Zubiri utiliza una terminología más clásica para referirse a la persona. No obstante, se ocupa explícitamente de marcar distancia respecto de esta concepción. Quizás resulte útil transcribir algunos de los textos en los que utiliza la categoría de la «subsistencia» aplicada a la persona, pues esto puede ayudar a captar mejor el término suidad, el que definitivamente se impone en su pensamiento: «A la subsistencia pertenece formalmente una tercera nota. No basta con que sea clausurada y total. Es menester que se pertenezca a sí misma formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo. La subsistencia no formal no es verdadera subsistencia. Como se verá enseguida, no existen subsistentes que no sean personales. Suidad es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad. Si esto es subsistir, nos preguntamos *en segundo lugar qué es aquello en virtud de lo cual se subsiste*. Aquello por lo que se subsiste es formalmente la inteligencia. La inteligencia, en efecto, es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta (o al menos puede enfrentarse en principio) con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad» (*ibid.*, 117-118). En una nota al margen, publicada como cita en SH, Zubiri aclara el modo como eventualmente hay que entender la noción de subsistencia en su pensamiento: «No me parece mal la idea de subsistencia. Pero no me estoy refiriendo con ella a la subsistencia en sentido escolástico. Para la escolástica, la subsistencia es un modo terminativo de la sustancia que le hace ser *sui ipsius*. Pero para mí, la subsistencia no es término, sino es el carácter intrínseco de una nota talitativa, la inteligencia. El *sui ipsius* no es un efecto de la subsistencia, sino que por el contrario el ser subsistente es un efecto de ser *sui ipsius*. Y se es *sui ipsius* por el mero hecho de ser inteligente. No hay subsistentes ininteligentes. Por otro lado, concibo la subsistencia no desde la *sustancialidad*, sino desde la

## 2.2 VOLUNTAD DE VERDAD

Según el pensamiento zubiriano, la persona, en cuanto realidad dinámica, se hace en un proceso temporal que le toma toda su vida. La persona no sólo es, sino que quiere ser. Durante su existencia, no hace otra cosa que buscar su forma de realidad, una forma de ser en cuanto suidad religada. Busca la realización de su yo y es, por ello, voluntad –pero voluntad de verdad real. La persona busca denodadamente la actualización de su verdad real y no lo puede hacer más que confrontándose con esa realidad-fundamento que la tiene religada. Por lo tanto, no sólo está fundada en Dios, sino que quiere, desde su constitutiva realidad, acceder a la realidad de Dios con la cual se encuentra en relación de causalidad interpersonal. En efecto, la persona vive y se realiza en función de la realidad personal de Dios. Lanzada desde la intelección en hacia, la persona se entrega a Dios realizando la voluntad de verdad real que la penetra como voluntad de fundamentalidad. En la entrega a Dios, la persona opta por vivir fundamentalmente. Su raíz formal es lo que llamamos «fe». Esa vida fundada en Dios, que integra intelección y voluntad, sería lo que Zubiri entiende como transcendencia de la persona. La persona está preñada de transcendencia. Y todo esto no lo hace la persona en sentido genérico, sino la persona en su radical concreción. La persona es siempre mi persona, una realidad concreta.

---

*sustantividad*: desde la sustancialidad la subsistencia sería un modo añadido; desde la sustantividad, la subsistencia es suidad, es *sui ipsius*» (*ibid.*, 115). Así pues, para el filósofo vasco, «subsistencia» es «suidad». La persona subsiste como realidad porque es suya.

<sup>180</sup> Zubiri, por tanto, se distancia de las definiciones clásicas de persona, las cuales, a su juicio, adolecen de graves deficiencias. Él mismo lo expresa del siguiente modo en *ibidem*, 120-121: «La realidad dotada de inteligencia es la única realidad que, como tipo de realidad, es perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta. En consecuencia, las dos definiciones clásicas de la persona me parecen insuficientes. La primera, la definición de Boecio: la persona es sustancia individual de naturaleza racional. Es una falsa definición por dos razones. En primer lugar, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. Y en segundo lugar, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la *subsistencia*, sino que es una diferencia específica. La segunda definición (que en el fondo se reduce a la de Boecio) es la célebre definición de Ricardo de San Víctor: persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual. Esto nos acerca más a la cuestión, con tal que se nos diga qué se entiende en ella por existencia. Ha llamado *ex-sistere* a ‘estar fuera del principio que lo ha producido’. No olvidemos que la definición de San Víctor es una definición hecha para ser referida a la Trinidad, en la que el Hijo sale evidentemente del Padre, y en la que la personalidad de cada una de las personas está constituida por referencia a otras. Pero en cuanto se refiere a la incommunicabilidad, San Víctor alude nuevamente a las sustancias. Pero no se trata de sustancialidades, sino de sustantividades. Y dentro de esas sustantividades, la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo. Cuando se es una sustantividad intelectual se tiene merced a esa consistencia una subsistencia personal. Subsistir y consistir son los dos aspectos de una sola realidad, que en su unidad es lo que hemos llamado persona como personidad. Cuando se es una subsistencia personal se consiste forzosamente por lo menos en inteligencia; recíprocamente, cuando se es una sustantividad intelectual se tiene por esa consistencia una subsistencia personal».

## 2.2.1 EL ACCESO DEL HOMBRE A DIOS

Cuando hablé del problematismo de la fundamentalidad, dije que, en su desarrollo, se ponía en juego no sólo la inteligencia sentiente, sino, además, la volición tendente. El problema del fundamento afecta a la voluntad y se expresa en el hombre como «voluntad de verdad». De este modo, la vida del ser humano queda caracterizada por una búsqueda incesante de su forma de realidad, de su verdad real, que entronca con el fundamento de la realidad, topándose con él. La persona no puede realizar su vida de forma elusiva respecto del fundamento. De ahí que necesite acceder, de alguna manera, al fundamento de su vida. Es el problema del acceso del hombre a Dios, que, ya digo, no es un problema teórico, sino constitutivo de nuestro ser persona.

Lo primero que dice Zubiri es que este acceso del hombre a Dios no es obvio según el esquema previo que he desarrollado<sup>181</sup>. Hasta ahora, se podía decir que Dios está presente en las cosas reales siendo trascendente a ellas, mientras es su fundamento fontanal. El poder de lo real lo manifiesta, en cuanto deidad<sup>182</sup>. Con ello, sin embargo, no he dicho cómo el hombre, en cuanto realidad, accede concretamente a Dios. Por eso sostenía, al terminar el punto anterior, que el discurso se había movido en el ámbito de lo que el hombre *es*, que sería el discurso sobre la inteligencia. En efecto, Zubiri indica que «inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella. El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a El en tanto que realidad absolutamente absoluta»<sup>183</sup>. Esto posee un gran importancia, pues señalará si la realidad de la persona se agota en la dimensión de lo que el hombre es o si tiene que ir adelante<sup>184</sup>.

En síntesis, Zubiri sostiene que el acceso del hombre a Dios se mueve en el ámbito «no de la *realidad* humana, sino de mi ser»<sup>185</sup>, es decir, de la constitución del yo. Dicho de otra manera: cuando se introduce el problema del fundamento, y por la vía de la realidad llegamos a Dios en tanto Dios, además de caracterizarlo en su funcionalidad y en sus atributos esenciales, en realidad lo que estamos haciendo es describir lo que Dios hace con el

---

<sup>181</sup> Cf HD, 181.

<sup>182</sup> *Ivi.*

<sup>183</sup> *Ivi.*

<sup>184</sup> Obviamente, en aras de la claridad de la exposición, no tengo más remedio que mezclar la concepción clásica del ser junto al uso que se le da en la gramática al verbo ser con la concepción zubiriana. En este caso, por ejemplo, sería impropio hablar de lo que el hombre es, pues eso, diría Zubiri, afecta al yo, mientras que me estoy refiriendo a la realidad humana.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 181.

hombre<sup>186</sup>. Ahora se trata de lo que el hombre puede hacer con Dios en la configuración de su yo. Lógicamente, se trata de dos aspectos de una misma realidad. Por este motivo, es inevitable caer en la repetición de algunos conceptos.

Lo primero que hay que afirmar es que el hombre, como sustantividad inteligente, es una esencia formalmente abierta. Esto es, el hombre es una realidad que actúa como realidad, que se siente realidad frente a las cosas reales y frente a sí misma. Las demás sustantividades son esencias cerradas, que carecen de esta impresión de realidad. Por ser esencia abierta, el hombre actúa para constituir su propio yo como ser relativamente absoluto<sup>187</sup>. Ahora bien, como afirma el filósofo vasco, «la esencia abierta está formalmente religada»<sup>188</sup>. El hombre está religado al poder de lo real y, desde él, lanzado hacia su fundamento: Dios. Este estar «lanzado hacia» es más remisión que encuentro, sostiene Zubiri. Yo soy remitido, desde mi apertura esencial, al fundamento del poder de lo real. Se trata de una forzosidad en la constitución de mi ser personal. El hombre en su actuar mismo con las cosas reales está en tensión hacia Dios. Y la estructura de esta tensión es hacer su yo en Dios, con Dios y por Dios. Zubiri lo dice así:

«Dios es por lo pronto una realidad en el modo de “hacia”, que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente “en” Dios. Y por esto, el hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante) y *por* Dios (impelente). Este “hacia” transcurre en una tensión dinámica teologal “entre” Dios y el hombre, una tensión a la vez personal y histórica»<sup>189</sup>.

En el sentido apenas expuesto, todo hombre tiene acceso a Dios. Sin embargo, cuando Zubiri habla de acceso a Dios en los actos del hombre, no está hablando de este acceso *per accidens*, es decir, en la medida en que el hombre se juega con las cosas reales, y éstas están formalmente en Dios. Si, como dije, Dios está en las cosas pero de forma trascendente a ellas, tiene que haber un acceso a Él *per se* y no sólo *per accidens*. Esta es precisamente la naturaleza del «hacia». El hombre está lanzado hacia el fundamento de las cosas. El acceso del hombre a Dios estará constituido por ese «sistema de actos»<sup>190</sup> en los cuales es aprehendido en sí mismo, realidad presente pero trascendente en las cosas<sup>191</sup>.

---

<sup>186</sup> Decía, en efecto, que Dios está fundamentando al hombre teniendo la función de ser para él realidad última, posibilitante e impelente. Dios es el origen de la tensión teologal por la cual el hombre vive su vida plenamente, reificándose.

<sup>187</sup> Cf *ibidem*, 182.

<sup>188</sup> *Ivi*.

<sup>189</sup> *Ibidem*, 182-183.

<sup>190</sup> *Ibidem*, 183.

<sup>191</sup> Cf *ivi*; *ibid.*, 184: «Esto no significa que se trate de actos en que vayamos a “encontrar” a Dios, porque la realidad de Dios sería siempre una realidad en “hacia”; en las cosas no encontramos a Dios sino que nos encontramos “remitidos” a Él. La inteligencia ha descubierto la realidad de Dios en las cosas, y el hombre

Por lo tanto, acceso del hombre a Dios significa un sistema de actos «dirigidos formal y expresamente hacia El»<sup>192</sup>, por los cuales el hombre, en la configuración de su yo, como ser relativamente absoluto, alcanza la realidad de Dios. Son actos por los cuales el hombre accede a Dios para la configuración de su yo. La unidad de estos dos elementos es lo fundamental. Y éste es también el problema. Se pregunta Zubiri si Dios es accesible de este modo. Se ha justificado su realidad; ahora hay que ver si es accesible de modo que el hombre, en este acceso, constituya su propio yo. Que tenga que tender a ello forzosamente es indefectible, pues el hombre hace su yo, esto es, adquiere su figura de realidad en relación con el fundamento del poder de lo real que lo tiene religado. Otra cosa es que esa realidad-fundamento que es Dios sea accesible.

### 2.2.1.1 Dios, realidad accesible

Zubiri se sitúa, en este punto, en la dimensión de Dios. No se trata ahora de ver cómo el hombre accede a Dios, sino de Dios en sí mismo en cuanto accesible. En primer lugar, hay que decir que Dios es accesible en las cosas reales como persona, es decir, como realidad concreta. Las cosas reales me dan a Dios en su realidad concreta, es decir, como persona. Las cosas son reales en Dios, si se recuerda, siendo Dios distinto de ellas. Por lo tanto, en su momento de realidad las cosas me dan a Dios como «realidad personal absolutamente absoluta»<sup>193</sup>. O, como Zubiri dirá más claramente, las «cosas reales son la presencia personal de Dios»<sup>194</sup>. Por lo tanto, en las cosas reales Dios es accesible en su concreción personal.

En segundo lugar, Dios es accesible porque el hombre es persona y en su ser persona. Dios está presente de manera constitutiva en las cosas, pero de manera distinta de acuerdo a la índole de esas cosas. En las esencias cerradas, que son de suyo, pero no suyas, Dios está presente de manera «ensimismante», esto es, haciendo que sean eso que son, constituyéndolas en sí mismas<sup>195</sup>. En las esencias abiertas, en cambio, Dios está presente de manera «suificante», dado que son realidades relativamente absolutas, con un momento de suidad que las hace suyas. Dios las constituye no sólo «en sí mismas», sino «sí mismas». A esto es a lo que Zubiri llama la «transcendencia inter-personal de Dios»<sup>196</sup>. Este concepto, que puede

---

ejecuta unos actos formal y precisamente dirigidos “hacia” ese Dios. Y esto significa tan sólo que si pudiéramos llegar al término de este “hacia”, entonces sí, encontraríamos a Dios que justificaría así la ruta emprendida.

<sup>192</sup> *Ivi.*

<sup>193</sup> *Ibidem*, 185.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 186.

<sup>195</sup> Cf *ivi.*

<sup>196</sup> *Ivi.*

aparecer algo oscuro, significa que Dios está presente en el hombre en su momento de realidad, que es suidad y, por lo tanto, en su momento personal, por decirlo de alguna manera. Pero lo está sin identificarse con la persona humana. Como Dios también es persona, entonces, su transcendencia en el hombre es una transcendencia inter-personal: «Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona»<sup>197</sup>. Por eso, la tensión dinámica del hombre hacia Dios, como hacia la fuente de su ser, es una «tensión interpersonal», la tensión que corre entre dos absolutos personales, uno fundante y el otro fundado. En las personas humanas, Dios es accesible en sí mismo. «Las personas humanas», dirá el filósofo, «son, en cuanto personas, la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona. Sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona»<sup>198</sup>.

Hay una diferencia con la forma en que Dios es accesible en las cosas reales. Antes dije que las cosas reales me daban a Dios como persona en su momento de realidad. Eso significa que las cosas reales lo son en Dios, que es persona<sup>199</sup>, en la realidad concreta que es Dios. Cuando las cosas reales me dan Dios en su momento de realidad, no me están dando un fundamento último, sino una persona absolutamente absoluta. Si me dan Dios, me lo dan como lo que es: persona. En el caso del hombre, Dios es accesible en cuanto persona en sentido estricto, precisamente porque quien vehicula ese acceso es una persona. Por eso se habla de transcendencia interpersonal. En las cosas, Dios es trascendente, pero su transcendencia no es interpersonal. Es como si dijéramos que las cosas me dan Dios persona

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, 186-187; *ibid.*, 187: «Para evitar todo antropomorfismo ya al hablar de la realidad personal de Dios insistía en que esto no significa que Dios sea una especie de espíritu subyacente a toda cosa real: significa tan sólo que Dios es absolutamente suyo, es ‘suidad’ absoluta. Y por serlo es por lo que es intrínsecamente accesible a toda persona relativamente absoluta. Las cosas reales nos dan en su realidad propia la suidad absoluta en que Dios consiste. Ahora bien, como esta persona relativamente absoluta es justo el Yo, es fácil propender a pensar que la persona absolutamente absoluta es una especie de excepcional “tú”; es decir, se propende a pensar que la accesibilidad interpersonal es una relación de Yo a Tú. Esto es otra forma de antropomorfismo. 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. Pero Dios es trascendente a todo Tú. Está en el Yo, haciéndole ser Yo, y sin embargo no es formalmente un Tú porque no es un Yo: es la transcendencia interpersonal de Dios. Más aún, la posibilidad misma de dirigirnos a Dios como un Tú se funda justo en algo previo: en la presencia interpersonal de Dios en el hombre. Dios no es interpersonal porque es un Tú, sino que por el contrario (dentro de los límites indicados) su posible “tuidad” no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal. Esta presencia no es interpersonal porque es la relación “Yo-Tú” sino que es “Yo-Tú” por ser presencia interpersonal». Es éste un texto difícil, precisamente porque nuestra experiencia religiosa está hecha a base de esta relación «yo-tú», entre el hombre y Dios. Zubiri no la excluye, pero está atento a fundamentarla en la radical transcendencia interpersonal de Dios. La relación «yo-tú» entre el hombre y Dios es la expresión humana de la transcendencia personal de Dios en la persona humana. Lo que ocurre en definitiva es que Dios y el hombre son personas, pero de forma distinta. Dios es persona absoluta, el hombre es persona relativa. Si la relación entre el hombre y Dios fuera un «yo-tú» en los términos rigurosamente humanos, entonces, una de dos, o Dios no es trascendente a la persona humana, o Dios no estaría en el hombre constituyéndole como persona.

<sup>198</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>199</sup> *Ibidem*, 186: «Las cosas no sólo son reales en Dios sino en la persona que es Dios».



forzosamente –porque Dios no es más que eso, persona–, en sí mismas –pues están constituidas en Él–, pero no *desde sí* mismas. El hombre me da Dios-persona *en sí mismo* y *desde sí mismo*.

Este concepto de trascendencia interpersonal se presenta como clave para el objeto de estudio de esta investigación. En síntesis, significa que el momento personal del hombre – dicho impropriamente, por cierto, porque no se trata de un momento– coincide con la accesibilidad, al menos incoada, de Dios. Dicho de otra manera: hacerme consciente de que soy persona es acceder a Dios persona absoluta, y hacerlo de forma inexorable e irrecusable.

En tercer lugar, Dios es accesible porque en su realidad personal se manifiesta como tal<sup>200</sup>. Ya dije que Dios está presente en las cosas de forma remitente. Las cosas reales me remiten a Dios. Zubiri habla de «remisión notificante»<sup>201</sup>. Las cosas reales me dan noticia de Dios. Pero, en el caso del hombre, debido a la tensión interpersonal que experimenta, el sentido que se pone en juego no es tanto el oído, como cuando nos la tenemos que ver con las cosas –«remisión notificante», se decía–, sino el tacto, que proporciona una «nuda presencia en tanteo».

«Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre. Si el modo propio de manifestación de la trascendencia personal meramente fontanal es “noticia”, el modo propio de manifestación de la trascendencia interpersonal, en tensión, es “tanteo”. El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presente en él. Pero ésta es otra cuestión porque, repito, estoy hablando no del hombre sino de Dios en cuanto accesible. Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica»<sup>202</sup>.

Es evidente que Zubiri no habla aquí de sentir a Dios emocionalmente. Esas «sacudidas de tensión dinámica» a las que alude tienen un carácter más profundo y duradero. Son sacudidas metafísicas, en las cuales, con todo rigor, la persona humana experimenta la trascendencia interpersonal de Dios, es decir, la presencia de Dios por sí mismo, que la está constituyendo como tal.

En cuarto lugar, Dios es accesible porque al manifestarse como realidad me *dona* su verdad real, que es patente, firme y efectiva<sup>203</sup>. Todo esto proviene del carácter absoluto de su realidad. Por eso, Zubiri concluye que Dios es absoluta verdad real, y es así como es

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, 188: «En esta tensión interpersonal, Dios es una realidad personal *manifestativa*».

<sup>201</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>202</sup> *Ibidem*, 190.

<sup>203</sup> Cf *ibidem*, 191. Patente, porque actualiza su realidad en todos sus caracteres o notas. Firme, porque responde a lo que ofrece en esos caracteres. Efectiva, porque su realidad lo está siendo para mí en su ejercicio propio. Para Zubiri, patencia, firmeza y efectividad son caracteres esenciales de una realidad en cuanto verdadera. Son, por tanto, caracteres de la verdad real (cf *ivi*).

fundamento de la realidad de las cosas<sup>204</sup>. En cuanto tal, les está donando realidad de forma esencial y en todo momento. Esta donación es un dar de sí de Dios; por lo tanto, de su suidad absoluta. En el caso del hombre, dado que, como decía, la presencia de Dios en él es interpersonal, resulta que lo que Dios le dona en su dar de sí, es su propio yo, esto es, «Dios me da el que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, en toda su verdad real»<sup>205</sup>. En razón de esto, se puede afirmar que Dios toca al hombre en la realización de su verdad real, o lo que es lo mismo, alcanzando su realidad verdadera<sup>206</sup>.

Para concluir este punto, es necesario insistir en la idea de que Dios es realidad accesible por sí mismo y no por accidente, y esto en virtud de su trascendencia personal e interpersonal. Por lo tanto, la clave de la accesibilidad de Dios es su trascendencia misma.

### 2.2.1.2 *La entrega personal del hombre a Dios*

Dios es, entonces, una realidad accesible por sí misma, tanto que en el hombre esta accesibilidad se manifiesta como donación de su verdad personal. Esto indica ya que el acceso concreto por parte del hombre a Dios no será fruto de una opción existencial o moral, sino que es algo constitutivo: «la *accesibilidad de Dios* es ya un *acceso incoado del hombre*»<sup>207</sup>. Zubiri explica este acceso incoado afirmando que la presencia de Dios en el hombre es una pre-tensión que me conduce a Él, un arrastre hacia Él desde el poder de lo real, y una fuerza transcendificante, pues la misma religación al poder de lo real me hace trascender las cosas mismas<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Cf *ibidem*, 192.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 192-193.

<sup>206</sup> *Ibidem*, 193: «En definitiva, Dios es esencialmente 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. Este fundar es un dar de sí personal. Y en este carácter se funden los cuatro conceptos que hemos examinado. Y como en esta donación Dios es transcendente en las cosas, resulta que en ellas es accesible por sí mismo precisa y formalmente por ser donante de realidad. Si Dios no hiciera más que estar en las cosas, su accesibilidad sería meramente *per accidens*. Pero como la presencia personal de Dios es en las cosas transcendencia donante, resulta que Dios es accesible *en las cosas* pero *por sí mismo*, bien que en forma de noticia y de nuda presencia. Dios es, pues, en sí mismo y por sí mismo accesible no en no sé qué forma de acción mística extramundana o transmudana, sino que lo es pura y simplemente porque su estar en las cosas es estar dando de sí la realidad de ellas. La transcendencia personal de Dios en las cosas es su accesibilidad misma».

<sup>207</sup> *Ibidem*, 184.

<sup>208</sup> Cf *ibidem*, 195; *ibid.*, 196: «Todo hombre accede incoadamente a Dios por Dios. Escribía San Agustín que Dios diría al hombre: ‘tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado’. Es verdad. Pero verdad parcial, porque no se trata primariamente de una búsqueda sino de un verdadero acceso, todo lo incoado que se quiera, pero verdadero acceso. Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios».

Pero hay también –y esto es más decisivo– un «acceso plenario» a Dios. Si Dios fundamenta la realidad del hombre donándose a él, la respuesta humana de esta donación personal será otra forma de donación: es la «entrega». La entrega es la tensión típicamente humana en virtud de la cual el hombre accede a Dios desde la religación fundamental. La entrega es «tensión hacia», que corresponde al «hacia» de la donación de Dios, como noticia y nuda presencia<sup>209</sup>. Según Zubiri, todo hombre tiene un acceso incoado a Dios, pero no todo hombre despliega este acceso en acceso plenario, es decir, en entrega.

Para el filósofo vasco, la entrega es una actitud positiva, lejos del abandono, entendido como desentendimiento de la propia realización. La entrega es tensión hacia, sobre la base de la donación de Dios. Ciertamente, como despliegue del acceso incoado, entregarse significa «dejarse llevar» por esa realidad que nos tiene «llevados», pero de forma positiva y consciente<sup>210</sup>. Y dado que la tensión entre el hombre y Dios es estrictamente interpersonal, la entrega también ha de revestir esta característica. La entrega lo es desde el yo a la persona absoluta.

Según Zubiri, ésta tiene tres momentos, de acuerdo a lo que Dios es para el hombre, en cuanto fundamento: «acatamiento» –por la ultimidad de Dios–, «súplica» –por la realidad de Dios como posibilitante– y «refugio» –por la realidad de Dios como impelente–<sup>211</sup>.

### 2.2.1.3 La causalidad interpersonal<sup>212</sup>

La unidad resultante de este dinamismo de donación y entrega es lo que Zubiri llama «unidad de causalidad personal». Con esta categoría de «causalidad personal» se llega a otro de los nudos conceptuales decisivos para comprender la visión de la persona humana dentro de las coordenadas del pensamiento zubiriano<sup>213</sup>.

Zubiri habla de causalidad personal en virtud de la naturaleza de las dos realidades que se unen: se trata de dos personas, la persona humana y la persona absoluta de Dios. Para él es algo más que unión: se trata de estricta «comunidad» entre el hombre y Dios. Ahora bien, es

---

<sup>209</sup> Cf *ibidem*, 197.

<sup>210</sup> *Ibidem*, 198: «A la acción donante de realidad por parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva, en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada de un modo activo y positivo, a saber, “va a Dios”. Al ir a las cosas reales se entrega a Dios que está en ellas mismas constituyéndolas formalmente, esto es, dando de sí realidad. El hombre, en las cosas, se entrega a lo trascendente en ellas. [...] Estando llevado por Dios el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios. El hombre hace su Yo, su ser relativamente absoluto, entregándose a la realidad absolutamente absoluta, a Dios».

<sup>211</sup> Cf *ibidem*, 199-200.

<sup>212</sup> Cf J. SÁEZ 1995a, 275-285, 309-313; Id 2009.

<sup>213</sup> Cf HD, 201.

comunidad o unidad de causalidad, precisamente, porque, en el dinamismo de donación-entrega, es Dios quien tiene la iniciativa<sup>214</sup>.

No insistiré lo bastante en que, para Zubiri, causalidad es funcionalidad. En base a esto, el dinamismo de donación-entrega significa que el hombre hace su persona en función de la donación personal de Dios, en la cual está, nada más y nada menos, que su persona y su ser. Por lo tanto, en sentido estricto, habría que hablar de causalidad interpersonal, que formaría parte de la denominada «tensión teológica»<sup>215</sup>.

Lo que ocurre es que esta causalidad informa la relación entre dos personas que no son ajenas entre sí. Por el contrario, la realidad de Dios es intrínseca a la realidad humana. Dios, siendo distinto de la persona humana, es trascendente *en* ella. Por ello, la funcionalidad interpersonal discurre desde dentro del hombre y no desde fuera. Afecta a lo más interior, a su forma de realidad. Por eso, el filósofo vasco va a concluir diciendo que la «persona de Dios es, si se me permite la expresión, un momento formal del hombre haciéndose su Yo»<sup>216</sup>.

Este es el punto relevante al que me refería con la nota que abría este epígrafe. Que el hombre no se realiza como persona prescindiendo de Dios. No lo puede hacer, sencillamente, porque en su momento de realidad está incurso la realidad de Dios. El hombre realiza su ser en tensión teológica interpersonal, siendo la persona divina el otro *partner* del *inter*. Esto no atenta contra el hecho de que el hombre sea una realidad suya. Zubiri lo expresa muy bien cuando afirma que:

«Si bien es verdad que el hombre hace todo su ser, pues cada hombre por ser suyo es su propia realidad, sin embargo no lo hace totalmente porque es realidad, y por lo tanto dinamicidad “en” la realidad y “en” la dinamicidad de Dios. La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mí parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios»<sup>217</sup>.

Así pues, el hombre se realiza a sí mismo, pero no totalmente, pues es realidad relativamente absoluta. Zubiri saca aquí las consecuencias coherentes con la concepción del modo de realidad que corresponde al hombre. Se podría decir que realizarse es siempre, de alguna manera, realizarse en Dios. De este modo, entregarse a Dios es entregarse a lo más radicalmente nuestro que el hombre tiene, que es su ser persona. De esta manera, la

---

<sup>214</sup> Cf *ivi*.

<sup>215</sup> *Ibidem*, 201: «La unidad entre Dios donante y entrega es, pues, una funcionalidad de lo real en cuanto real, y por tanto estricta causalidad. Y esta causalidad es una funcionalidad entre Dios “por ser quien es” y cada hombre “por ser quien es”. La tensión dinámica es por esto no sólo causalidad sino causalidad interpersonal». La funcionalidad de lo real es un aspecto del fenómeno más amplio de la respectividad de lo real.

<sup>216</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>217</sup> *Ibidem*, 203.

causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica<sup>218</sup>. No se trata, entonces, de emociones o efluvios religiosos cuando hablamos de aquello que informa el contenido del dinamismo de donación-entrega entre el hombre y Dios, sino de algo que afecta a la realización de mi ser, al despliegue de la vida humana misma. Por eso, «sépallo o no lo sepa», afirma el pensador vasco, «todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal»<sup>219</sup>. Es la experiencia de Dios<sup>220</sup>.

Por lo tanto, en este discurrir por lo que el hombre quiere hacer con su ser, con su persona, se produce un acceso incoado y un acceso plenario a la realidad de Dios. El dinamismo de «donación-entrega» es el que define, en este sentido, la tensión teologal que informa la vida del hombre. Es, como dice Zubiri, la «estructura metafísica de la causalidad

---

<sup>218</sup> En el apéndice 2 de su obra, Zubiri hace un amplio excursus a propósito del tema de la causalidad personal y la moralidad. Sobre las dudas acerca de la proveniencia de este apéndice puede consultarse la presentación de Abarzúa en HD X. No es atinente a nuestro tema desarrollarlo, pero sí relevar la distinción que hace allí entre causalidad metafísica en el sentido por él expresado y la causalidad de la metafísica clásica y de la ciencia. Para el filósofo vasco, tanto la ciencia como la metafísica clásica han tenido dificultades para admitir este concepto de causalidad personal. Lo clave para salir del atolladero es concebir la causalidad en términos de funcionalidad, como vimos. De este modo, podemos comprobar que no hay sólo la causalidad de la metafísica clásica –las famosas cuatro causas–, ni sólo la causalidad de la ciencia. Si concebimos la causalidad como funcionalidad, llegamos a la conclusión de que entre las personas existen efectivamente relaciones que pueden remitir a esta estructura; que son rigurosamente funcionales, y por lo tanto causales, sin que esa causalidad se deba entender según las categorías de la causalidad clásica y científica. Hay por lo tanto, causalidad personal. Como se decía en el cuerpo del trabajo, desde mi punto de vista, todo remite a ese concepto fundamental en la metafísica zubiriana de la respectividad de lo real. Es obvio que la respectividad de lo real se sitúa en un plano epistemológico radicalmente irreducible al de la ciencia, que no tiene cómo categorizar algo así. Ese plano es rigurosamente metafísico. A ese contexto pertenece también la moral. Zubiri interpreta también en términos de causalidad personal el fenómeno de la amistad: «La ciencia y la metafísica clásica propenderían a ver, por ejemplo en la amistad, un fenómeno psicológico; la estructura metafísica de las realidades humanas sería anterior a aquellos fenómenos. Pero a mi modo de ver no es así. Siguiendo el ejemplo citado, la amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal. [...] A mi modo de ver nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos. Es un tema central de toda metafísica» (*ibid.*, 206-208).

<sup>219</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>220</sup> Cf *ivi*: «Como toda causalidad personal, esta causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica. Pues bien, esto adquiere su máxima realidad tratándose de la causalidad interpersonal de Dios y de cada hombre. La tensión dinámica entre Dios y el hombre está formalmente constituida por esos fenómenos que nosotros propenderíamos a considerar como pueriles sentimentalismos. No. Son los modos mismos de la causalidad de Dios en la vida de la persona humana. Recíprocamente, toda forma de funcionalidad humana respecto a la persona divina acontece inexorablemente según esos modos. Y como esta causalidad es, según acabamos de ver, radicalmente intrínseca a la persona humana, resulta que esas funciones son momentos del dinamismo intrínseco y formal en que se despliega *desde sí misma* la vida de la persona humana. Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana, y por tanto, la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépallo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios. Dios es algo experienciado. Correlativamente, el hombre, según vimos, se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio. Son los modos de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre desde el punto de vista del hombre».

interpersonal entre Dios y el hombre»<sup>221</sup>. Lo que el hombre quiere lo hace en función de esa realidad personal donde está inscrita la suya propia, respondiendo en entrega a esa donación.

Ahora bien, antes dije que no en todos los hombres se despliega en entrega el acceso incoado a Dios. Eso nos lleva al problema de las distintas formas de entrega a Dios o de la negación de ella. Zubiri se pregunta por la «dimensión radical de entrega que subyace a todas esas formas y direcciones»<sup>222</sup>.

## 2.2.2 LA FE COMO DIMENSIÓN PERSONAL

La forma radical de entrega, y, por lo tanto, de acceso a Dios, es lo que llamamos «*fe*». Una vez sentado este principio, el decurso de la argumentación para por preguntarse por lo que la fe sea formalmente, su relación con la inteligencia y la naturaleza de su concreción en cada hombre. Todo este desarrollo corresponde al epígrafe cuarto del capítulo cuarto de la obra en cuestión. Con ello finaliza el filósofo vasco la segunda parte del libro, dedicada a la realidad divina.

### 2.2.2.1 La dimensión «*en hacia*»

La fe, para Zubiri, no es primariamente asentimiento a una serie de juicios –de Dios, en este caso–, sino «admisión de lo verdadero», algo que desborda el campo de lo intelectual<sup>223</sup>. La admisión es, en este sentido, una forma de entrega. Y ya vimos que a lo que mi yo se entrega, desde su ser personal, es a la persona de Dios.

El yo se entregaría, así, a la persona de Dios en cuanto verdadera. La fe es un *credere in Deum* que envuelve el amor y la verdad. Yo me entregaría, en el amor, a Dios en cuanto realidad personal verdadera, es decir, en cuanto –según los caracteres de la verdad en el campo de lo personal–, es manifiesta, fiel y efectiva<sup>224</sup>. En definitiva, «la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva, es justo la esencia formal de la fe»<sup>225</sup>.

Dentro de los presupuestos necesarios para mi investigación, lo decisivo es que la fe zubiriana es «un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la

---

<sup>221</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>222</sup> *Ivi*.

<sup>223</sup> Cf *ibidem*, 211.

<sup>224</sup> Cf *ibidem*, 214.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 215.

persona humana»<sup>226</sup>. Por lo tanto, la fe no es un capítulo de la teología fundamental para creyentes ni sólo una muestra de la piedad religiosa de una persona, sino una realidad que está inscrita en la tensión teologal que envuelve a todo hombre, creyente o no. Zubiri lo expresa muy bien, cuando afirma que:

«Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente a la persona humana en cuanto real y verdadera. Por esto, *entregarse a Dios en la fe es entregarse el propio fondo trascendente de mi persona*. Recíprocamente, 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 y irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontalmente. *La fe en la transcendencia personal es ya fe en Dios*. La unidad de las dos proposiciones –subrayadas– es la fe como tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios»<sup>227</sup>.

Hay algo aquí de suma importancia. Es eso que Zubiri expresa como el fondo trascendente de la persona «la transcendencia de la persona». Dicho muy sucintamente, eso significa que la persona lo es trascendiéndose a sí misma, desde sí misma.

Más adelante, en el desarrollo de lo que la fe es formalmente, Zubiri va a decir que ésta es «adhesión personal», «seguridad personal» y «opción personal». Es decir, libre<sup>228</sup>. No entro en detalles. Me basta relevar este carácter opcional de la fe. Para Zubiri, como dije, en la tensión teologal del hombre no sólo hay un estar llevados hacia Dios, sino también un positivo ir nosotros hacia Él. El estar llevados, corresponde al acceso incoado de Dios, que es inexorable. En el acceso plenario, que es el que se da en la entrega de la fe, somos nosotros los que vamos a Dios desde su *pre-tensión*. Ya vimos que la entrega es una donación-respuesta a la donación que Dios hace de nuestra realidad personal. Pues bien, en la fe, la donación de Dios se manifiesta no en forma de arrastre, sino de «atracción». Lo que hace el hombre en la fe es hacer suya esta atracción: es la opción libre de la fe<sup>229</sup>. Y que no se olvide que, aquí, no se trata del Dios de una religión particular, sea cristiana, musulmana o budista, sino, simplemente, de Dios en cuanto Dios, el Dios común a todas las religiones, «realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción»<sup>230</sup>.

El problema que hay que dilucidar ahora es el de la unidad de inteligencia y la fe, ya que no parece compadecerse mucho este carácter de la fe, como entrega en opción libre, con la justificación en estricta intelección de la realidad de Dios. Es decir, si la realidad de Dios ha

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, 215-216.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>228</sup> Cf *ibidem*, 217-221.

<sup>229</sup> *Ibidem*, 221: «En definitiva, esto es formalmente la fe: es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, fe es simplemente hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia El. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios».

<sup>230</sup> *Ibidem*, 221-222.

sido ya intelectualmente justificada, ¿qué sentido tiene esta entrega de la fe? Pareciera que una realidad intelectualmente justificada no puede ser objeto de fe<sup>231</sup>.

Zubiri comienza por asentar que inteligir no es ver, como propende a pensarse desde las categorías griegas de la filosofía: «Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real»<sup>232</sup>. Impresión de realidad es lo primario de la inteligencia sentiente, que en cuanto tal actúa con todos los sentidos<sup>233</sup>. Y si inteligir no es sinónimo de ver, fe no consiste tampoco en adherir a lo que no se ve. Así como hay distintas formas de intelección –auditiva, táctil, direccional...–, del mismo modo la realidad me está efectivamente presente de distintas formas. Por lo tanto, la fe en algo que no se ve no significa fe ciega o irracional, muy por el contrario, puede tratarse de una fe plenamente justificada desde el punto de vista intelectivo.

Según Zubiri, la fe en Dios es de este tipo. Es la fe en algo que no es visual, pero que, al mismo tiempo, está muy lejos de ser irracional. La inteligencia lleva hacia Él por una ruta que ya he descrito y que termina estableciendo una singular relación entre conocimiento y fe. En efecto, el hombre es una esencia abierta que construye su yo en apertura a la realidad. Ésta le sobreviene en forma de un poder al que está inexorablemente religado y que constituye un enigma fundamental: el enigma mismo de la realidad, que, estando en las cosas, representa un *más* de ellas mismas. Este carácter enigmático del poder de lo real, o de la realidad sin más, mantiene al hombre lanzado hacia la búsqueda de su fundamento. Se trata de un estar lanzado intelectivamente, desde la inteligencia, por el poder de lo real. Por lo tanto, el fundamento buscado me está presente «en hacia», esto es, en una forma de intelección que es direccional –no es visual, tampoco táctil –<sup>234</sup>. Zubiri añade que, no obstante, esa presencia es algo

---

<sup>231</sup> Este análisis ocupa el punto II del §4 de la segunda parte de la obra.

<sup>232</sup> *Ibidem*, 224.

<sup>233</sup> *Ibidem*, 224-225: «Cada sentido [...] nos presenta no sólo lo que es real sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de “noticia”, etc. En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de “hacia”. Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda: es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este “hacia” no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea “ver” la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual. Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas. Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos. El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad “en hacia”, no teniéndolas delante como en la vista. Y la realidad así encontrada lo está en una ley pero no es visual. El saber de las partículas elementales no es ver. Y he insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber no es forzosamente ver».

<sup>234</sup> *Ibidem*, 229: «Es intelección direccional porque es la realidad direccionalmente presente. No es que la realidad nos planteara el problema meramente intelectual de “resolver” un enigma, sino que nos está llevando a ello. En el enigma no estamos simplemente “dirigidos” hacia su raíz, sino físicamente “lanzados” hacia ella». Es



indeterminado que me abre a distintas posibilidades. Lo importante es que es una forma de presencia, ciertamente no visible ni visualizable<sup>235</sup>: «Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está realmente presente en lo real»<sup>236</sup>. Acto seguido, señala que, en la intelección «en hacia», el hombre no sabe automáticamente que hay Dios, pero está en camino de probarlo. La prueba no será una demostración de la existencia de Dios, sino, más bien, de que «algo de lo que hay realmente es Dios»<sup>237</sup>. No es lo mismo, evidentemente. Probar la existencia de Dios puede ser un ejercicio simplemente intelectual. Aquí no se trata de eso: se trata de probar que *eso que hay*, es decir, una realidad físicamente presente, es Dios. Y cuando hablamos de presencia física, recuérdese, en las categorías de Zubiri, se habla de algo que me involucra hasta tal punto que en ello me juego la construcción de mi realidad personal. De este modo, hay que entender lo que nuestro autor indica como presencia y como intelección «en hacia». El término de esa intelección es Dios como «realidad-fundamento». En la conjunción de estos dos conceptos se muestra la relación entre presencia e intelección «en hacia»: Dios está presente porque es realidad, pero lo está direccionalmente porque es el fundamento del poder de lo real y de la construcción de mi yo.

Ahora bien, el que de Él dependa la construcción de mi yo y que eso sea así percibido por mí, me pone en una actitud muy concreta en este problema, es decir, me coloca en la disyuntiva de la aceptación o no de esa realidad-fundamento. El discurso llega, así, a la necesidad de enfrentarse, de nuevo, al tema de la entrega, que se sitúa plenamente en el ámbito de la inteligencia. A este respecto, afirma Zubiri:

«Como toda entrega es radicalmente fe, esto es, entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera, resulta que la prueba de la realidad de Dios como realidad-fundamento sitúa el problema “inteligencia-fe” no *fuera* de la inteligencia, a saber, como si se tratara del problema “inteligencia-no inteligencia” sino *dentro* de la inteligencia misma: es el problema “conocimiento-entrega”. Y planteada la cuestión en esta línea, resulta claro que, por un lado, conocimiento y fe son esencialmente distintos, aunque haya conocimiento demostrativo, pero, por otro, que están esencialmente conexos entre sí aunque no haya demostración»<sup>238</sup>.

Esto quiere decir que conocimiento y fe, siendo distintos, se sitúan dentro de lo que hemos llamado la intelección direccional. Para Zubiri, conocimiento y fe son dos actitudes ante la realidad-fundamento conectadas íntimamente entre sí. No son dos criterios

---

importante esta anotación. No se trata de resolver un problema intelectual, sino de un estar lanzados físicamente. Por eso mismo se habla aquí de intelección –la intelección siempre tiene que ver con la realidad, y no con ideas– y de una presencia de la realidad, sólo que «en hacia».

<sup>235</sup> *Ibidem*, 230: «La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de “algo”, que la inteligencia prueba ser Dios».

<sup>236</sup> *Ivi*.

<sup>237</sup> *Ivi*.

<sup>238</sup> *Ibidem*, 231-232.

cognoscitivos excluyentes. Son cosas distintas, pero esencialmente ligadas. Ambas actitudes, como decía, se sitúan dentro de la intelección de la realidad de Dios. En palabras de el filósofo vasco, «la conexión entre la razón y la fe se halla formalmente anclada dentro de la intelección y no fuera de ella. Esto es, fe y razón no constituyen en primera línea dos dominios diversos, el dominio de la razón y el dominio de la fe, sino dos funciones distintas de la inteligencia misma»<sup>239</sup>.

En definitiva, según Zubiri, dentro del fenómeno complejo de la intelección se pueden distinguir dos momentos: uno primero, por el cual la realidad-fundamento se me hace presente, en un riguroso conocimiento, de tal manera que ese conocimiento en cuanto tal –por tratarse del conocimiento de una realidad que es fundamento– me abre un *ámbito de fundamentalidad*<sup>240</sup>. En efecto, conocer la realidad-fundamento es ya abrirme a la posibilidad de hacer mío su carácter fundante. Y uno segundo, por el cual yo hago efectivamente mía esa fundamentalidad y me entrego a ella en la fe. Por eso, Zubiri concluye: «El conocimiento de Dios es ya en sí mismo, en cuanto conocimiento, una fe posible»<sup>241</sup>.

Lo común al conocimiento –razón– y a la fe es la intelección «en hacia», que, para el filósofo vasco, es una «presencia en “hacia” de Dios»<sup>242</sup>. Es pertinente insistir en este carácter de presencia de Dios en la intelección para evitar convertir esta problemática en algo simplemente intelectual, lo que apenas tendría relevancia para el tema de esta investigación. A este respecto, sería bueno recordar que el texto se mueve en un ámbito de cosas en las cuales la persona encuentra su propia realidad. En este sentido, se puede afirmar que Dios no es una realidad gratuita o arbitraria en aras a la realización personal, sino una realidad con la que el hombre ha de enfrentarse indefectiblemente. El problema de Dios es un problema central de la persona y no un problema intelectual, que puede plantearse o no. La intelección «en hacia»,

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>240</sup> Cf *ibidem*, 236.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 237; *ibid.*, 236-237: «Dios nos está presente en la intelección, en el “hacia” del poder religante de lo real. La intelección nos tiene “lanzados hacia” El como *realitas fundamentalis*, como realidad absolutamente absoluta, fundante de mí relativo ser absoluto. La intelección, pues, nos descubre a Dios en y por sí mismo pero abriendo el ámbito de la fundamentalidad de mi Yo. Conozco, pues, en rigor intelectual la realidad de Dios, pero este conocimiento es en sí mismo la apertura del ámbito de la fundamentalidad. No es ciertamente que yo haga mía esa fundamentalidad: esto sería la fe; pero es inexorablemente lo que la hace posible, lo que hace posible que yo haga de Dios en y por sí mismo el fundamento de la construcción de mi Yo, lo que hace posible una fe. De ahí que la posibilidad de esta fe no es algo que tenemos “además” del conocimiento de la realidad de Dios, sino que el conocimiento es intrínseca y formalmente la apertura del ámbito de una posible fe. No es la convergencia de dos actitudes en un mismo objeto, sino la unidad de dos actitudes en cuanto actitudes. Es el conocimiento el que en cuanto conocimiento constituye el ámbito de la posible fe en cuanto fe». Hay aquí una anotación interesante para la teología fundamental, en el sentido de encontrar un ámbito radical y verdadero de unión entre razón y fe que conecte ambas actitudes de forma esencial, pero sin disolver la una en la otra. Zubiri apuesta por la intelección como ese ámbito radical. Dentro de la intelección, razón y fe serían eso, actitudes, y no criterios distintos de conocimiento.

<sup>242</sup> *Ibidem*, 238.

que conduce al conocimiento de Dios y a la apertura de un ámbito de fundamentalidad con la posible entrega a Él, forma parte del proceso de construcción de la realidad personal del hombre.

#### 2.2.2.2 *Voluntad de verdad real como voluntad de fundamentalidad*

Ha llegado el momento de situar el discurso en el ámbito de la realización de esa posibilidad abierta con la intelección «en hacia» y la presencia direccional de Dios. No se trata ya, por lo tanto, de la posibilidad de una entrega, sino de entrega real. Para Zubiri, aquí radica la unidad esencial y actual de inteligencia y fe. A mí me interesa acercarme a esta argumentación desde una hermenéutica particular, que me permita entender qué hace a la persona en cuanto tal y a la experiencia religada de Dios.

La intelección «en hacia» abre un ámbito de posibilidades que pone al hombre en la disyuntiva de la opción. Dado que el proceso que comienza con ese impulso de la inteligencia no lleva sólo hacia la realidad, sino, también, hacia la realización de mi forma de realidad, resulta que esas posibilidades de las que hablo se convierten en posibilidades del mí del hombre. Esto sitúa el discurso en el dilema de la «apropiación» como elemento de la entrega real en el ámbito de la intelección. Yo tengo que apropiarme determinadas posibilidades de ser, de realidad<sup>243</sup>. Según Zubiri, en esto consiste formalmente la volición, en «determinación de una posibilidad como modo de mi ser»<sup>244</sup>. Aquí radica, para él, la unidad entre intelección y fe. Esa unidad se produce cuando el hombre se apropia, optando libremente, una posibilidad de ser inteligida como tal. Por eso, el filósofo vasco habla de «voluntad de ser»<sup>245</sup>.

Ahora bien, dado que todo esto se inscribe dentro de un proceso rigurosamente intelectual, resulta que esa voluntad de ser es, en sentido estricto, «voluntad de verdad». Esto es así porque la posibilidad de ser entrevista en el proceso de la intelección tiene que ver con una actualización de la realidad en la inteligencia –que era aquello en lo que consiste la verdad. Dicho de otra forma, no es que el hombre opta por una forma de ser cualquiera. Lo que el hombre busca, cuando corre tras el fundamento de la realidad, es una forma de ser verdadera, real, no teórica ni aleatoria. Para Zubiri, en la intelección «en hacia», por la cual el hombre va al encuentro de Dios, se pone en juego la «voluntad de verdad» que atraviesa toda su vida: «La voluntad de ser en cuanto voluntad es, pues, formalmente *voluntad de verdad*.

---

<sup>243</sup> Cf *ibidem*, 242.

<sup>244</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>245</sup> Cf *ibidem*, 244.

Por tanto la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en El, consiste en *voluntad de verdad*<sup>246</sup>.

Queda claro con esta afirmación que el problema de la unidad entre fe e inteligencia no es una cuestión académica, sino algo que atañe a la realización de la persona en cuanto tal. En la opción libre que se abre ante mí, en el proceso de la intelección «en hacia», me juego nada menos que una forma de ser en la realidad.

Me detendré, todavía, en el hecho de que la voluntad de verdad es «*voluntad de verdad real*». Esto quiere decir que el hombre, con su inteligencia, lo que desea es penetrar cada vez más en la realidad que se actualiza en ella, precisamente porque busca apropiarse distintas posibilidades de vida y de ser. Por eso, precisamente, el hombre supera esa «voluntad de verdad de ideas»<sup>247</sup> que se desencadena en el proceso con la intelección «en hacia», por medio de la cual es capaz de juzgar, de razonar, de proyectar, para adentrarse más en las profundidades de la realidad. En efecto, no se trata de vivir idealmente, sino de vivir realmente. Y advierte Zubiri que esto no es cosa de autenticidad a la manera nietzscheana, es decir, un intento de ser lo que soy, sino un impulso a que sea la verdad de la realidad la que informe mi ser, que es distinto<sup>248</sup>. En todo caso, la misma voluntad de autenticidad estaría fundada en la voluntad de verdad real. Se podría decir que no se es persona siendo auténticos, esto es, siendo lo que somos, sino alcanzando la verdad de nuestro ser, es decir, siendo la verdad de lo que somos.

Pues bien, cuando esta voluntad de verdad real se enfrenta no a la realidad-objeto, a la realidad de las cosas *simpliciter*<sup>249</sup> sino a la realidad-fundamento, resulta que la posibilidad de

---

<sup>246</sup> *Ivi*.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 248.

<sup>248</sup> Cf *ibidem*, 249.

<sup>249</sup> *Ibidem*, 250-251: «Si la realidad está presente como realidad-objeto, su verdad real es ciertamente la actualización de lo que su realidad es en y por sí misma. Pero su modo de actualización es sumamente preciso: consiste en la actualización de la realidad en y por sí misma, pero 'nada más' que en y por sí misma. Pues bien, este 'nada más' no es un momento meramente negativo. Es algo eminentemente positivo: es la definición misma de una *posibilidad mia*, la posibilidad de ir a la realidad sólo por la realidad. La voluntad de verdad real es en este caso voluntad de realidad por la realidad misma. La apropiación de esta posibilidad es la entrega a la realidad *por* la realidad. Este 'por' es lo que especifica mi posibilidad y mi opción ante una realidad-objeto. La opción por la verdad real es ahora una opción en la que quiero yo ser tan sólo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad. Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia (en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad por la realidad sino a su utilización, aplicación, etc. (poco importa ahora el vocablo) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad. De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de intelección y de una opción de mi ser: es 'a una' presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de ser, a saber, mi ser como entregado a la realidad por la realidad. Esta unidad es esa forma específica de voluntad de verdad real expresada en el 'por': la entrega a la realidad por la realidad. He aquí la voluntad de verdad real cuando lo que está presente es la realidad-objeto».

ser que se me ofrece adquiere una forma del todo particular: es la «voluntad de fundamentalidad»<sup>250</sup>.

A Zubiri le interesa subrayar que esa fundamentalidad es una «fundamentalidad mía»<sup>251</sup>. Es decir, lo que el hombre busca no es sólo el fundamento de la realidad, sino, también, y *a una* –como suele decir el vasco–, el fundamento de mi ser, de mi realidad. Lo que ocurre es que en la búsqueda del fundamento del poder de la realidad yo fundo mi propia posibilidad de ser, pues ese poder me tiene religado<sup>252</sup>. Y como hablo de voluntad, esto es, de una actitud ante la realidad, el encuentro con ese fundamento se traduce inmediatamente en una forma de vida: el vivir fundamentalmente o fundamentadamente. Por eso, Zubiri afirma: «en el “para-mí” de la realidad-fundamento tenemos “a una” la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona, mi verdad real»<sup>253</sup>.

Según su modo de pensar, el enfrentamiento con este problema de la fundamentalidad de la vida es inexorable<sup>254</sup>. Cosa distinta es que la opción libre del hombre vaya en la dirección de dejarse fundamentar por la realidad-fundamento. En efecto, eso es cosa de opción. En efecto, entre las distintas posibilidades cabe la de reducir la realidad-fundamento a realidad-objeto, es decir, dejar en suspenso su posible fundamentación de mi vida. Para el filósofo vasco, la voluntad de fundamentalidad representa «la unidad radical del proceso intelectual y de mi ser en cuanto tal»<sup>255</sup>, pues en ella el hombre se entrega a lo que ha conocido y a cómo lo ha conocido, esto es, opta por vivir como un ser fundado en una realidad absolutamente absoluta que lo fundamenta.

Conviene subrayar dos cosas importantes, antes de concluir este apartado sobre la voluntad de fundamentalidad. En primer lugar, que ella mueve el proceso intelectual. Eso significa que no es una voluntad consecuente a la inteligencia de la realidad-fundamento, sino antecedente, pero, en cuanto actitud o principio de actitud, lo que para el filósofo vasco está entre la capacidad y el acto<sup>256</sup>. Es decir, el hombre está llevado desde su propio ser a vivir

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>251</sup> *Ivi*.

<sup>252</sup> *Ivi*.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>254</sup> *Ibidem*, 259: «Mi persona se halla, pues, religada a su propio Yo, en forma problemática. Lo cual significa que yo soy relativamente absoluto, pero que mi Yo no sólo está cobrado sino que para cobrarlo está radicalmente necesitado de un fundamento para ser. Y lo está inexorablemente porque el cobrar mi Yo es algo radicalmente inexorable. De esta suerte, el poder de lo real es lo que no especulativamente sino física y realmente me lanza inexorablemente hacia el fundamento real del poder de lo real. Es lo que llamamos Dios. Por tanto, Dios es realidad-fundamento como término del “hacia” a que inexorablemente el poder de lo real nos tiene lanzados».

<sup>255</sup> *Ibidem*, 257.

<sup>256</sup> Cf *ibidem*, 258.

fundamentalmente, no sólo porque está capacitado para ello, sino porque consiste en ese estar lanzado hacia. Después, tendrá que optar entre hacerlo o no efectivo.

En segundo lugar, la voluntad de fundamentalidad abre ante nosotros el ámbito de «lo razonable», como naturaleza propia de la entrega a la realidad-fundamento inteligida como tal. Lo razonable, dice el filósofo vasco, no es lo insuficientemente probado desde el punto de vista racional, sino lo congruente con lo racional. En efecto, es congruente vivir de acuerdo a lo que la razón conoce como verdadero<sup>257</sup>.

En definitiva, en la voluntad de fundamentalidad se unen conocimiento de Dios y entrega a Él<sup>258</sup>. Se trata, como dice Zubiri, de un principio actitudinal que desencadena un dinamismo unitario. Sin perjuicio de lo anterior, hay que afirmar, sin embargo, que esta voluntad de fundamentalidad está envuelta en una intrínseca problematicidad. En efecto, aunque ella esté sólidamente fundada en el carácter personal del ser humano, no todos los hombres llegan al conocimiento de Dios ni a la entrega a Él. Por eso, a partir de este punto, el filósofo vasco se dedica a analizar en pormenor esa intrínseca problematicidad que informa el proceso intelectual hacia la realidad de Dios, deteniéndose en las distintas formas que adquiere en la realidad humana: indiferencia, agnosticismo, ateísmo<sup>259</sup>. No puedo detenerme en ello. Lo importante es relevar que incluso estas formas no hacen sino poner de manifiesto cuánto la voluntad de fundamentalidad es esencial a la persona. Eso quiere decir que la poseemos porque somos personas. Tanto es así que, incluso aquellos que no alcanzan el término a la que ella conduce, están informados, en su misma negatividad, de algunos caracteres suyos. Porque, tanto el indiferente como el agnóstico y el ateo, desarrollan el principio de actitud, que es la voluntad de fundamentalidad, en proceso intelectual y opción. Hay, a este respecto, un equívoco que estas páginas de Zubiri contribuyen a disolver. Consiste en pensar que sólo el creyente opta por Dios después de haber justificado su realidad. No es así. No sólo en el agnosticismo y en el ateísmo, sino incluso en la indiferencia religiosa, hay

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, 263: «Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. Por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad. El hombre actual está más necesitado de ella que nunca. La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable».

<sup>258</sup> *Ibidem*, 265: «La voluntad de fundamentalidad como actitud, es el principio unitario del proceso intelectual de Dios y de la entrega personal a El en cuanto persona verdadera. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen una *unidad radical*. Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: en la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en El como opción libre por razonable».

<sup>259</sup> Cf *ibidem*, 266-286 para un conocimiento detallado del desarrollo de esta problemática.

un riguroso proceso intelectual y una opción. Y eso es así porque la voluntad de fundamentalidad se inscribe en nuestro constitutivo talante personal.

¿De qué nos informan estas tres modos problemáticos de desarrollar la voluntad de fundamentalidad? Para Zubiri, el agnosticismo pone de relieve que «la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de buscar*»<sup>260</sup>. La indiferencia religiosa, por su parte, manifiesta que «la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de vivir*»<sup>261</sup>. Y el ateísmo que «la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es *voluntad de ser*»<sup>262</sup>. Por lo tanto, «la voluntad de fundamentalidad es, pues, voluntad de ser, de vivir y de buscar»<sup>263</sup>. Y lo es en cuanto principio de actitud. Y lo que es más importante: principio para la constitución del yo. Eso significa que la actitud que me lleva hacia aquello que me funda está realizando mi ser personal. Y viceversa. Mi ser personal en cuanto yo se realiza en la medida en que pone en marcha esa actitud. En mi opinión, aquí se pone de manifiesto uno de los rasgos más originales del pensamiento de Zubiri, que consiste en ver los procesos humanos como un todo orgánico e integrado, de manera tal que experiencias aparentemente opuestas no están sino confirmando, en su carácter contrastante, la unidad radical de lo que nos constituye como personas. Como digo, teísmo, ateísmo, agnosticismo e indiferencia religiosa están unidos en la raíz por una misma actitud: la voluntad de fundamentalidad. De tal forma que la problematicidad de su colofón positivo –el teísmo– pone de manifiesto algunos caracteres de esa voluntad que de otra forma amenazarían con quedar ocultos. Dicho de otra manera, la negación de la realidad de Dios en todas sus formas no hace más que ostentar cuánto la entrega a Él tiene de voluntad de ser, vivir y buscar. Por eso, Zubiri dice –magistralmente, por cierto– que la voluntad de fundamentalidad es la «voluntad de ser viviendo en búsqueda»<sup>264</sup>. ¿Qué busca el hombre? El hombre busca «el fundamento de la fundamentalidad»<sup>265</sup>. El hombre busca a Dios. La voluntad de ser viviendo en búsqueda, en cuanto problematismo intrínseco a la persona humana, acomuna a teístas, agnósticos, indiferentes y ateos. El creyente lo que hace es entregarse libremente al fundamento de la fundamentalidad buscado. El indiferente opta por vivir simplemente desentendiéndose del fundamento de la fundamentalidad, mientras que el ateo opta por la facticidad de su propio ser y el agnóstico por mantenerse suspendido en la problematicidad de la búsqueda. El teísta, en definitiva, opta por vivir fundadamente en forma plenaria.

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, 287.

<sup>261</sup> *Ivi.*

<sup>262</sup> *Ivi.*

<sup>263</sup> *Ivi.*

<sup>264</sup> *Ibidem*, 291.

<sup>265</sup> *Ivi.*

Ahora bien, en esto mismo se pone de relieve un rasgo esencial de la persona. Es lo que Zubiri llama la trascendencia de la persona, a la que ya aludí. Es un concepto vinculado íntimamente al discurso que he desarrollado y, en particular, a la voluntad de fundamentalidad. Zubiri lo explica de la siguiente manera:

«Es voluntad de asentar vital y firmemente mi ser en el poder de lo real que siendo algo inseparable de las cosas y de mi propia persona, sin embargo no se identifica sin más ni con cosas ni con mi persona. Y en esto es en lo que consiste lo que llamo trascendencia de la persona humana: es el carácter según el cual la persona humana no puede ser persona *real* sino incluyendo en su realidad, como momento constituyente formal suyo, un poder de lo real que es más que la persona y que las cosas reales todas. Es, en definitiva, el carácter según el cual el ser relativamente absoluto de mi realidad envuelve en sí formal y constituyentemente el acontecer mismo de su fundamentalidad. No es *trascendencia a* la persona sino *trascendencia en* la persona. Por esto entregarse al fundamento de la persona no es salir de la persona sino estar entregándose a su propia y constitutiva trascendencia; y recíprocamente, entregarse a la trascendencia de la persona es entregarse en la persona misma a su intrínseco y formal fundamento»<sup>266</sup>.

Lo clave en este texto es el concepto de «trascendencia *en* la persona», como acabo de decir. En el dinamismo del ser personal acontece la fundamentalidad, informándola. Se podría decir que la persona, por eso mismo, está preñada de trascendencia, es decir, de algo, de un «*trans*», como diría Zubiri, que, sin embargo, la hace ser, porque acontece en ella. La fundamentalidad es un momento esencial del ser persona del hombre, y por ende, entregarse al fundamento de la fundamentalidad es entregarse al propio fundamento de la persona. Ese impulso hacia la trascendentalidad es indefectible en el hombre, sea cual sea la opción final de la inteligencia<sup>267</sup>. Tanto es así, que constituye el «principio originario» de la vida personal<sup>268</sup>.

Y dado que la realidad de Dios está plenamente justificada en el proceso de la intelección «en hacia», se puede concluir que la entrega a Dios en la fe es «la entrega a la trascendencia de mi persona; y recíprocamente, la entrega a la trascendencia de mi persona es fe en Dios»<sup>269</sup>. Zubiri desarrolla esta idea al decir que:

«Cuando se llega a un Dios personal, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de ser persona relativamente absoluta «en» la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, trascendente en las cosas todas y en mi propia persona. No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente,

---

<sup>266</sup> *Ibidem*, 292-293.

<sup>267</sup> *Ibidem*, 293: «Su proceso intelectual puede llegar a una cierta intelección de la realidad absolutamente absoluta, de la realidad personal de Dios suficiente para la vida, o bien a inteligirla como incognoscible o como indiferente, o bien a sumergirnos sin Dios en la pura facticidad de mi ser relativamente absoluto».

<sup>268</sup> Cf *ibidem*, 294.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 295.



esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria. En la actitud de llegar a un Dios, persona transcendente en mí, es en lo que consiste la unidad principal de inteligencia y de fe»<sup>270</sup>.

Aparece aquí, por lo tanto, otro rasgo esencial de la persona, según la metafísica zubiriana: la transcendencia. La persona es una realidad transcendente en sí misma. Jesús de Nazaret no tiene empacho en llamar «dioses» a los hombres (cf *Jn* 10,34), remitiéndose a las Escrituras; los Padres de la Iglesia hablan de divinización del hombre. Aquí lo tenemos fundamentado filosóficamente. Se trata, insistamos, de una transcendencia *en* la persona. Es decir, Dios es transcendente en la persona y la persona es transcendente en Dios. La persona se trasciende a sí misma siendo en Dios. Es lo que es trascendiéndose a sí misma en Dios. No es Dios, pero es en Dios. Dios no es la persona, pero la hace ser, siendo su transcendencia.

### 2.2.2.3 *La concreción de la fe en la persona*

Hasta ahora, el discurso me ha llevado a responder a aquello que el hombre quiere. Zubiri llamó a eso «voluntad de verdad». Profundizando en ella se llega a la fe en Dios como entrega a la realidad-fundamento. La «voluntad de verdad» es, en este sentido, «voluntad de fundamentalidad». Siguiendo los impulsos de esa voluntad, el hombre puede optar por vivir fundamentalmente, es decir, dejándose fundamentar por Dios. Cuando lo hace, está entregándose a una realidad personal que percibe como verdadera, pues lo que el hombre busca es su verdad real.

En HD toda esta argumentación ocupa el apartado consagrado a la caracterización de las relaciones entre inteligencia y fe. Yo sólo he extraído las notas que, en ese discurso, permiten colegir una visión de la persona, y que, por ello, sirven para focalizar la experiencia religada de Dios. Pues bien, Zubiri termina esta sección –antes de adentrarse en la tercera parte del libro– hablando de la «concreción de la fe»<sup>271</sup>. También aquí se ponen en evidencia rasgos importantes de la persona.

Para Zubiri, como decíamos, la fe es entrega, que consiste en «apropiación optativa de una posibilidad»<sup>272</sup>. Eso sería la «volición». Apropiarse una posibilidad, pero no una posibilidad cualquiera, sino una posibilidad de ser. Eso es lo que el hombre quiere. El hombre busca una forma de ser y de realizarse. Por lo tanto, el hombre opta por una posibilidad y se

---

<sup>270</sup> *Ivi.*

<sup>271</sup> *Ibidem*, 296.

<sup>272</sup> *Ivi.*

entrega a ella realizando su ser personal. Cuando opta por Dios, decide entregarse a Él para vivir fundamentándose en Él.

Por todo ello, Zubiri va a afirmar que «la volición no es “un” acto de la persona, sino que es “el” acto mismo de realizarse como persona»<sup>273</sup>. Lo que pone de manifiesto un rasgo fundamental de la persona: su concreción. Dado que estamos hablando de apropiación de una posibilidad de ser, resulta que la entrega es siempre una «entrega mía». Por eso, Zubiri va a sostener que la fe siempre es una «fe mía», así como la persona es siempre «mi persona»<sup>274</sup>. La fe entendida como entrega envuelve a toda la persona y, en su radical concreción, a la persona concreta que se entrega. Dice el filósofo vasco que «la razón formal de ser persona deja en pie la concreción según la cual cada hombre es persona»<sup>275</sup>. Para Zubiri, esto se dice de la personidad –forma de realidad– y, más aún, de la personalidad –la figura que va adquiriendo en el tiempo esa forma–. En virtud de ello, el ser de la realidad personal, el yo, es, también, concreto. Esto quiere decir que la realización de la persona es siempre concreta. No existe la persona que se realiza como tal, sino personas concretas en realización, configurando su propio yo<sup>276</sup>.

Dado que la fe, en cuanto acto de la voluntad de fundamento es una dimensión esencial de la persona, se puede afirmar ahora que las modulaciones de esta entrega a la realidad absolutamente absoluta son siempre concretas, precisamente en razón de la concreción de la

---

<sup>273</sup> *Ibidem*, 297. Cf X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, 21-81.

<sup>274</sup> Confrontándose con la teoría kantiana de la autodeterminación, Zubiri le da la vuelta a la relación «yo–persona» –o «sujeto–persona»–: «La volición, por un lado, es la persona como “sujeto” de la apropiación de la posibilidad; es, por otro, el “objeto” mismo que es querido, pues es la entrega de la persona a ser de un modo más bien que de otro. Lo cual nos hace ver que la persona no es sólo sujeto de la volición (primer aspecto), y objeto de ella (segundo aspecto), sino que es idénticamente tanto lo uno como lo otro. ¿En qué sentido? No es desde luego una identidad meramente formalista como pensaría Kant, como si la identidad de ambos aspectos fuera lo que constituye la realidad personal, es decir como si ser persona consistiera en autodeterminación. Por el contrario, es la realidad personal, ya real como persona (realidad que es “suya”) aconteciendo en un acontecer que consiste en que esa realidad se haga Yo, se haga ser de los sustantivo de mi persona. Es la suidad personal lo que constituye la identidad de la autodeterminación, y no esta identidad lo que constituye la persona. Es “mi” realidad en tanto que “mía” la que por ser mía es sujeto “y” objeto de la volición en sí misma. Por tanto, la entrega no es autodeterminación como identidad formalista de sujeto y objeto, sino que es la realidad ya personal en suidad la que se entrega en apropiación optativa. Ahora bien, entonces es claro que la entrega lo es de la persona con todos los caracteres que ya posee. No es un Yo que quiere, sino que aquél que quiere soy Yo. Por tanto la entrega es un acto esencialmente concreto, donde concreto significa que en él va envuelta la realidad, la realidad en tanto que suya, según todo lo que ella ya es y ha llegado a ser» (HD, 297-298).

<sup>275</sup> *Ibidem*, 298.

<sup>276</sup> En la aplicación de este principio al tema de la fe, Zubiri anota lo siguiente: «La recta intelección de que la índole de la persona entre como ingrediente constitutivo del acto de fe, eliminaría de raíces, o por lo menos pondría en su verdadero sitio, a tantas consideraciones que se hacen en razón de los caracteres particulares de las personas. Se dice, por ejemplo, que tal persona cree porque es un neurótico, pero esto sólo quiere decir que será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, pero es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es *esa* personalidad la que decide. Es *mi* fe, la fe de *mi* persona. Será la misma fe que la que tiene otra persona con otra personalidad, pero esto lo es por razón del término sobre el que recae la fe» (*ibidem*, 301-302).

persona. Zubiri lo dice con una frase feliz: «la fe es siempre “la” misma, pero nunca es “lo” mismo»<sup>277</sup>. Toda fe es siempre la fe mía, la de mi persona. Por eso, más adelante va a afirmar –con una expresión que puede prestarse a equívocos si no se la entiende bien dentro de sus categorías– que «Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios»<sup>278</sup>. Obviamente, con esta afirmación Zubiri no quiere decir –aunque use la frase tal cual– que «cada uno tiene su Dios», en el sentido en que comúnmente se entiende, sino, invirtiendo los términos, que Dios nos tiene a cada uno de manera personal y concreta. De hecho, señala que Dios no solamente es Dios –Dios en cuanto Dios es siempre el mismo para todos–, sino que además ese Dios es «mi» Dios en mi absoluta concreción personal<sup>279</sup>. En definitiva, concluye Zubiri:

«Si el encuentro del hombre con Dios, a partir de la accesibilidad de Dios al hombre, se funda en el hecho de la religación, fundamento de mi ser personal; y si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta. Ahí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica»<sup>280</sup>.

Terminamos de este modo, con la concreción de la fe en la persona, el análisis de lo que la persona quiere. Recapitulemos. En el primer punto, hemos estudiado lo que la persona es: suidad religada. En este segundo lo que la persona quiere: voluntad de verdad. Todo ello nos ha permitido calibrar algunos conceptos fundamentales en aras de una articulación de la experiencia religada de Dios: personeidad, el hombre como realidad relativamente absoluta, causalidad interpersonal, fe, voluntad de fundamentalidad.

Nos queda preguntarnos ahora cómo la persona hace experiencia de esta realidad suya; esto es, lo que la persona experimenta. Un nuevo grupo de conceptos importantes surgirán del análisis. Ni que decir tiene que el conjunto se configura como un todo orgánico y unitario.

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, 299.

<sup>278</sup> *Ibidem*, 303.

<sup>279</sup> Cf *ivi*; *ibid.*, 304: «Ahora bien, esto [se refiere a esa visión según la cual cada uno tiene su Dios] no es un relativismo. Es un aspectualismo, que es distinto. Veo la realidad-fundamento de Dios con aspectos distintos. Y es que de esa unidad de causalidad interpersonal, de la que antes hablábamos, ¿cómo va a estar ausente, por parte del hombre, un aspecto determinado de aquella persona a quien se entrega en verdad, por ser verdadero? Este momento de fidelidad no está vivido por igual, por ejemplo, en el pueblo de Israel y en nuestra sociedad cristiana. Entre la concepción israelita de que Jahvé pertenece ante todo al pueblo de Israel, y la concepción de que ser verdadero israelita es justamente fundarse en Jahvé, hay una enorme diferencia. La colisión de estas dos concepciones, es justo la crucifixión de Cristo. El recorrido histórico de la idea de Dios en Israel y sobre todo de la idea de Dios en la distintas religiones y en los distintos pueblos, muestra hasta qué punto es esencial la consideración de la concreción de la fe». Me parece que este «aspectualismo» zubiriano es clave para el diálogo interreligioso, que es, seguramente, uno de los grandes desafíos del cristianismo en el nuevo milenio. Este fragmento que he reproducido revela cómo se defiende el filósofo vasco de una posible acusación de relativismo.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 304.

Cada dimensión no es, pues, más que un focus particular sobre ese todo. Lo enojoso del análisis seguirán siendo las inevitables repeticiones.

### 2.3 EXPERIENCIA TENSIVA DE DIOS

La religación en voluntad de verdad y fundamentalidad es vivida por la persona como una experiencia tensiva de Dios. En esa experiencia, Dios actúa dándose al hombre como absoluto para que el hombre sea persona. Es decir, Dios da de sí el fundamento para que el hombre sea persona. Por su parte, el hombre hace la experiencia de esa donación en la propia realización de su ser relativamente absoluto. El hombre, en la realización de su yo, es experiencia de Dios. El hombre es, en definitiva, una forma finita de ser Dios. Es Dios porque se experiencia como absoluto a partir de la donación de absolutividad que Dios le hace. Pero es una forma finita de ser Dios precisamente porque depende de esa donación; es decir, su absolutividad es, esencialmente, relativa. Pues bien, rigurosamente hablando, esa experiencia hay que entenderla en términos de causalidad personal, implicación formal y tensión teologal. Entre el hombre y Dios hay una relación de causalidad personal, pues la realización del ser relativamente absoluto del hombre está en función de la donación de Dios. Hay una relación de implicación formal, ya que la presencia de Dios en el hombre es tal que, precisamente porque no es Dios, puede estar en Él. La unidad en la distinción entre Dios y el hombre pende de ese momento de negatividad activa, en virtud del cual el hombre se hace persona estando en Dios sin ser Él. Hay una relación de tensión teologal porque la experiencia interpersonal que discurre entre Dios y el hombre es pre-tensora para Dios y tensiva para el hombre. Dios induce la tensión hacia Él que penetra toda la vida del hombre. Y en eso consiste precisamente el que el hombre sea experiencia de Dios.

El desarrollo del argumento que hace Zubiri lleva a la tercera parte de la obra que estamos siguiendo<sup>281</sup>. Dado que en las dos primeras partes el filósofo vasco se dedica a investigar a fondo la realidad humana y la realidad divina como fundamento de ella, lo que

---

<sup>281</sup> Cf *ibidem*, 305. Esta tercera parte, como subraya Ignacio Ellacuría en la presentación del libro, es la transcripción de algunas de las lecciones orales que Zubiri hizo en Roma, concretamente en el curso dado en la Universidad Gregoriana, en el año 1973. El hecho de que Zubiri no haya podido revisarlo y redactarlo, como sí hizo con la primera parte sobre la realidad humana y en parte, también, con la segunda sobre la realidad divina, explica la polisemia de algunos conceptos y, en particular, la del concepto de experiencia. En efecto, mientras que en ocasiones parece ya resentirse de la maduración del pensamiento de Zubiri plasmado en la trilogía noológica, en otras ese reenfoque no se siente (cf D. GRACIA., 1986, 216-217, 232). Para más detalles sobre la redacción de esta tercera parte remitimos siempre a la presentación de Ignacio Ellacuría en HD, así como a la de E. Vargás Abarzúa en ZUBIRI, 2012, que contiene mayores precisiones.

ahora acomete es la dilucidación de la naturaleza de la unidad entre Dios y el hombre. «¿Qué es eso de Dios ‘y’ el hombre?»<sup>282</sup>, se pregunta.

Para el objetivo de este texto, esta parte adquirirá una posición primordial, pues va a mostrar el alcance de nuestro ser personal, que arranca de la peculiar realidad sustantiva que lo informa, marcada por la inteligencia. Como vimos, el hombre es persona porque tiene inteligencia, en razón de lo cual es un animal de realidades. En otros términos, el hombre es persona porque gracias a la inteligencia tiene impresión de realidad. Pero, ¿hasta dónde le conduce la realidad? Por ser suidad religada, el hombre tiene experiencia de la realidad y del poder de lo real. Eso significa que está remitido a una realidad absolutamente absoluta en cuanto fundamento de ese poder. De otra parte, Dios es trascendente en las cosas y en la persona humana. Pues bien, todo esto confluye en que la realidad de Dios «está incurra de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo»<sup>283</sup>.

Para Zubiri, Dios está presente en la persona de manera fundante<sup>284</sup>, lo que significa que:

«Dios y la persona humana se encuentran incursos, van incursos en esta experiencia de lo real. Como la religación es un momento formalmente constitutivo de mi persona, resulta que Dios y la persona están determinados *en* y por esa experiencia de Dios, por lo menos en tanto que fundamentante. El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios. He aquí la radical unidad de Dios y de la persona humana. [...] Decir que el hombre es experiencia de Dios significa que el hombre, en su realidad personal, está experimentando la realidad de Dios [...] Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios»<sup>285</sup>.

Y eso es, precisamente, lo que quiero dilucidar y profundizar: que el hombre sea experiencia de Dios.

---

<sup>282</sup> HD, 307.

<sup>283</sup> *Ibidem*, 308.

<sup>284</sup> *Ibidem*, 309: «[presencia no es] pura y simplemente una especie de causalidad eficiente y más o menos *naturans*, naturante, sino que es una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades». Se podría pensar que el ser Dios causa eficiente de las cosas y de las personas es lo máximo que se puede decir de Él en su relación con ellas. No obstante, en el caso de la persona humana, su presencia informa de algo mucho más profundo. La presencia de Dios en la persona humana es mucho más que ser causa eficiente de ella.

<sup>285</sup> *Ibidem*, 309-310.

### 2.3.1 DIOS DA A LA PERSONA SU VERDAD REAL

Dios es *realitas fundamentalis* para las cosas y para las personas<sup>286</sup>. Primariamente, Dios está presente en las cosas y en las personas fundamentándolas. Para fundarlas tiene que ser trascendente a ellas, y lo es, de hecho, precisamente porque es su fundamento. Se trata de una transcendencia en las cosas y en las personas. Su forma de ser trascendente es ser fundamento.

A este punto, Zubiri introduce una noción que es importante retener a la hora de conceptualizar adecuadamente esta forma de presencia de Dios en las cosas y, en particular, en las personas. Es la noción de «dar-de-sí». Para nuestro autor, la realidad es, esencialmente, dinámica. Y entiende esa dinamicidad como un dar de sí: «La realidad es esencialmente un dar-de-sí», dice de hecho<sup>287</sup>. Cada realidad da de sí de acuerdo a su modo de realidad. La realidad de Dios da de sí como realidad absolutamente absoluta. Esto es, Dios da de sí dando realidad, siendo el fundamento trascendente de la realidad de las cosas<sup>288</sup>. Como da de sí realidad y como lo hace siendo una realidad absolutamente absoluta, es trascendente, pero en las cosas<sup>289</sup>. Si aplicamos lo que acabamos de decir a las esencias abiertas, como es el caso

---

<sup>286</sup> Cf *ibidem*, 311.

<sup>287</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>288</sup> Aquí Zubiri se enfrenta con los conceptos de «causa» y de «causación», siempre tan problemáticos. Para Zubiri, el que Dios sea la causa en razón de la cual las cosas existen se funda en algo más radical, esto es, «en que ese dar-de-sí de lo real, en tanto que real, consiste precisamente en la transcendencia de Dios en aquello que da-de-sí, a saber, lo real. Y que, por consiguiente, Dios consiste (desde el punto de vista de la fundamentación) en ser el fondo último y radical en el cual emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real. Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva» (*Ibidem*, 312-313). Aplicando esto al concepto de creación, dice: «La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal» (*ibid.*, 313; cf PTHC, 149-228). En SSV trata también este problema: «La causa primera, Dios, es realidad *simpliciter*, de donde toda otra realidad no es sino –llámese como se quiera, empleando el vocablo clásico, platónico, o bien otro, para el caso de igual– participación de la realidad de Dios. Dios es la única realidad esencial, y todas las demás realidades son reales de un modo participativo, porque por su condición – en virtud de un acto creador – participan de la realidad *simpliciter* de Dios. La creación es, esencialmente, una donación de realidad» (SSV, 159). A mi modo de ver, esta concepción, mientras permite entender con mayor claridad de qué manera pueden estar las cosas fundadas en Dios, deja libre curso a la aproximación científica del problema. Dios sería un fondo último y radical del cual emerge la realidad de las cosas y del hombre. Lo último es la realidad y es al nivel de ese fondo de realidad dónde y cómo Dios, usando la terminología clásica, sigue manteniendo a las cosas en el ser. En ese sentido, podríamos decir que la naturaleza, una vez creada, sigue un curso autónomo. Dios no interviene al nivel de la naturaleza, sino al nivel de la realidad. Pienso que esto elimina una buena cantidad de problemas en el contexto de la relación ciencia-fe. Su aplicación antropológica es decisiva.

<sup>289</sup> HD, 314: «Dicho en un ejemplo sencillo –comenta Zubiri–, no es que Dios queme en el fuego sino que lo que hace es que el fuego queme; hace que el fuego queme haciendo que el fuego sea fuego. No se trata, por tanto, de premociones y concursos que son algo muy distinto de lo que aquí se pretende exponer».

del hombre, es decir, a esas realidades que, por ser suyas, buscan realizar su propia forma de realidad, tenemos que el dar de sí de Dios adquiere una tonalidad peculiar: es «donación». Para comprender bien esto, hay que introducir en el decurso argumentativo la categoría de «causalidad interpersonal», que ya vimos con anterioridad. Dios es trascendente en las personas en virtud de una fontanalidad que es donación. Se trata de una donación personal<sup>290</sup>. Entonces, lo que Dios dona al hombre es su verdad real. Esto es, Dios hace que el hombre actualice su realidad, y lo haga de una forma segura, firme y efectiva<sup>291</sup>. Con esa verdad real donada por Dios, el hombre va haciendo su persona, construye su yo, su ser personal. Lo que significa desarrollarse como un ser relativamente absoluto. Dios dona al hombre su *absolutividad relativa*. La persona absolutamente absoluta dona a la persona humana su ser relativamente absoluta, su modo de realidad.

### 2.3.2 EL HOMBRE Y SU EXPERIENCIA DE DIOS

Zubiri concluye que esa donación de Dios se constituye en experiencia. Dice, de hecho, que «la donación de Dios como verdad real, es justamente donación experiencial»<sup>292</sup>. Acto seguido, afirma que el hombre «es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religión, en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da»<sup>293</sup>. Obviamente, Zubiri no está diciendo que el hombre sea Dios; eso sería una burda identificación que no se compecede con el concepto de transcendencia interpersonal. Dios es trascendente en la persona humana. Lo que Zubiri está diciendo aquí es que el hombre se realiza como persona a partir de la donación que Dios le hace de su ser relativamente absoluto. El hombre es un ser religado, una realidad relativamente absoluta, y ese carácter se lo dona Dios, que es, precisamente, el fundamento de la religación. Lo que hace el hombre en el transcurso de su vida es realizar la forma como ese fundamento le hace persona. Dios me está haciendo persona en cada instante en la medida en que yo vivo de cara al fundamento de mi ser personal. Y en ese sentido, Dios se me dona como tal, como persona, en todos los momentos de mi vida. Por eso, el filósofo vasco puede decir que «el hombre *es* Dios dándose»<sup>294</sup>. Porque es lo que es a partir de la donación de Dios.

---

<sup>290</sup> Cf *ibidem*, 315.

<sup>291</sup> Cf *ibidem*, 316.

<sup>292</sup> *Ibidem*, 317; *ivi*: «Dios se da al hombre, no de una manera abstracta como una causa pueda darse a su efecto para producirlo, sino que en virtud de aquello que produce, a saber, una persona que es un animal de realidades, es intrínseca, formal y constitutivamente un darse en experiencia».

<sup>293</sup> *Ivi*.

<sup>294</sup> *Ivi*.

Lo decisivo es que Dios se dona en experiencia al hombre. Es una donación experiencial porque el hombre se hace a partir de esa donación. Ya vimos que no se trata de una experiencia viva porque el hombre no tiene a Dios delante de él, sino en forma direccional, a la manera de un «hacia» que lo constituye. «En el hecho de constituirse el hombre como una persona principalmente absoluta», escribe Zubiri, «Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable y experienciado. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente»<sup>295</sup>. Se encuentra, aquí, una afirmación esencial. Que «Dios se nos da para que podamos ser personas». Nótese el carácter dinámico de la paráfrasis «para que podamos ser». Efectivamente, vivir es hacerse persona en cada uno de nuestros actos. Especificando más esa donación de Dios, Zubiri indicará que pueden adquirir tres modalidades<sup>296</sup>. Una donación universal, que sería aquella en virtud de la cual el hombre simplemente se experimenta como absoluto. Una donación en gracia, de la que pendería la transcendencia de Dios en las personas, es decir, esa presencia en razón de la cual el hombre experimenta esa realidad absoluta que lo constituye y que al mismo tiempo le es trascendente<sup>297</sup>. Y una donación que es la «verdad real de Dios en persona»<sup>298</sup>. Es el evento de la encarnación en la que Jesucristo, dice Zubiri, «es la verdad de Dios en persona»<sup>299</sup>.

Además, la donación de Dios involucra a todo el ser del hombre. En virtud de ello, tiene una dimensión individual y una dimensión social e histórica. Para Zubiri, Dios se da «en

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, 318.

<sup>296</sup> Cf *ibidem*, 319-320. Mencioné estas tres modalidades al final de capítulo primero a modo de introducción de las siguientes partes de este estudio. Aquí Zubiri las especifica como despliegue de la experiencia de Dios en sentido amplio, dado que ese fue el tratamiento que dio a este tema en el curso de Roma, del que ha sido extraída esta tercera parte. Como ya se sabe, la intención de Zubiri era haber publicado, a la luz de la última maduración de su pensamiento, una verdadera trilogía teologal.

<sup>297</sup> *Ibidem*, 319: «La gracia no es una mera cualidad. Es un momento dinámico. Ese momento dinámico puede ser interpretado como la presencia de Dios en las personas (gracia increada), y como esa especie de cualidad que esa presencia imprime en las personas (gracia creada)». Esta es una anotación teológica que, de alguna manera, excede del tratamiento filosófico teologal que caracteriza al texto. No será la última indicación de este tipo que se encuentre en la tercera parte de HD. La explicación está en que Zubiri desarrolló su curso sobre el problema teologal del hombre en una facultad de teología ante un público conformado fundamentalmente por teólogos (cf *ibidem*, vii, que es la presentación de Ellacuría).

<sup>298</sup> *Ibidem*, 320.

<sup>299</sup> *Ibidem*, 320; *ibid.*, 319-320: «Es aquel modo de presencia de Dios en una persona haciendo y formalmente constituyendo en ella su dimensión por lo menos relativamente absoluta; es aquella presencia en virtud de la cual la relación es tan íntima, que es justamente la verdad real de Dios en persona. Es lo que ocurre en la encarnación, tal como ésta es aceptada por la fe cristiana, pero que como posibilidad puede ser pensada por la razón humana. Jesucristo es la verdad de Dios en persona. Así es como ha de interpretarse el *Verbum caro factum est*. *Caro*, carne, significa en este caso la forma justamente de ser experiencia, la forma experiencial en persona de la verdad real de Dios Y el *factum est* significa el hacerse justamente experiencia: el propio Cristo se va haciendo a sí mismo en cierto modo humana y más que humanamente, aunque no como Verbo». Nótese el verbo y el adjetivo usado por Zubiri: «haciendo y formalmente constituyendo». En efecto, en la encarnación la forma de realidad es Dios mismo. No se trata aquí de la transcendencia de Dios en la persona, pues esa persona es Dios.



forma de experiencia socio-histórica»<sup>300</sup>. En una clara confrontación con Hegel, llegará a negar que Dios esté presente en la historia a través del devenir de la razón en cuanto devenir del propio Dios. Por el contrario, Dios está presente dándose; dándole a la historia su verdad real<sup>301</sup>. En virtud de ello, afirma que la humanidad va experimentando lo absoluto en su propio devenir histórico. La encarnación de Dios es, en este sentido, el punto culminante de la historia. «La encarnación es la incardinación voluntaria de Dios en la historia como algo que va a ser experimentado en todo el curso de ella», escribe. «Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose “cristiano”; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma»<sup>302</sup>.

Y una de las aportaciones fundamentales del cristianismo a la historia es, precisamente, el concepto de persona. La elaboración de ese concepto forma parte de esa experiencia del absoluto que el hombre ha hecho a lo largo de su historia. En la visión que Zubiri tiene de las cosas, resulta lógico que haya sido el pensamiento cristiano el que haya dado ese paso. Forma parte de la experiencia del absoluto en que la historia consiste. Y el cristianismo es una forma muy peculiar de esa experiencia. Es el absoluto mismo haciendo historia<sup>303</sup>.

Por lo tanto, Dios es experiencia del hombre en cuanto se dona a él constituyéndolo como «animal personal de realidades»<sup>304</sup>. Lo constituye de manera que el hombre haga experiencia de Él. Dicho en otras palabras, el hombre en su constitución como persona hace ya una experiencia de Dios, pero, además, siendo persona es como hace una experiencia de Dios. Por eso, situándose de la parte del hombre, Zubiri dice que «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios»<sup>305</sup>.

---

<sup>300</sup> *Ibidem*, 321.

<sup>301</sup> *Ivi*.

<sup>302</sup> *Ibidem*, 323.

<sup>303</sup> *Ibidem*, 323: «La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokeimenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere».

<sup>304</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>305</sup> *Ibidem*, 325.

### 2.3.3 SER DIOS FINITAMENTE. PERSONA Y LIBERTAD

Zubiri le da una nueva vuelta al argumento, afinando y enriqueciendo los conceptos con nuevos contenidos. ¿En qué consiste eso de que el hombre sea experiencia de Dios? Como el hombre, en cuanto absoluto relativo, es un ser fundado en una realidad absolutamente absoluta, se convierte en experiencia de Dios haciendo su ser fundamentalmente. Me gustaría llamar la atención sobre las expresiones «haciendo su ser» y «hacerlo fundamentalmente». Se trata del proceso dinámico de toda su vida, de la realización de su yo. El hombre no sólo tiene experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios. Esta experiencia no tiene nada que ver con estados emocionales, más o menos intensos, sino, mucho más marcadamente, con el hecho de vivir fundamentalmente. Esta es la manera como Dios está presente en la vida del hombre: dejándose experimentar por él en el desenvolvimiento de su ser personal. Zubiri lo dice muy bien cuando afirma que «la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto»<sup>306</sup>. Pero lo dice más detalladamente cuando escribe que;

«El hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente. Y lo que llamamos naturaleza humana es no otra cosa sino ese momento de finitud, que puede ser múltiple y vario, pero que en el caso del hombre es una estructura determinada. 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 [...]. El hombre es un modo, por consiguiente, experiencial de ser Dios»<sup>307</sup>.

Pero, ¿cómo entender bien, en fin, eso de que el hombre es una manera finita de ser Dios? Todo comenzaría en ese carácter absoluto que tiene la persona humana, por ser un animal de realidades, y de la transcendencia de Dios en las personas. La persona humana es suidad, y el modo de realidad de la suidad es ser un absoluto relativo. Por lo tanto, la persona vive y realiza su ser como un absoluto. Esto no bastaría para decir que la persona es una forma finita de ser Dios. A esta conclusión se llega cuando se justifica la realidad de Dios en tanto Dios al que la suidad está religada. En efecto, si la intelección en hacia nos conduce hasta la *realitas fundamentalis* en la que cual está fundado mi ser relativamente absoluto, y esta vía de la realidad se presenta como algo inexorable, entonces sí puedo afirmar que la persona, en cuanto absoluto fundado en una *realitas fundamentalis*, es una forma finita de ser Dios. Es una forma de ser Dios en cuanto absoluto; finita, en cuanto absoluto cobrado o fundado. La religación me dice que Dios me está haciendo persona, en cuanto Él es el momento de realidad que me constituye. Por eso yo soy persona en Dios, a partir de su

---

<sup>306</sup> *Ivi.*

<sup>307</sup> *Ibidem*, 327.

transcendencia en mí. Ser persona en Dios es lo mismo que decir que soy una forma finita de ser Dios. Se entiende, entonces, que Zubiri afirme que la naturaleza humana no es más que esa manera finita de ser Dios. Las cosas me dan Dios en cuanto deidades. La persona humana me da Dios en tanto Dios, pero de forma finita. Mientras que las cosas me dejan ver la presencia de Dios en su momento de realidad, la persona humana me da de forma finita la realidad personal de Dios. Cuando la fe cristiana sostiene que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza no hace más que confirmar teológicamente esta verdad, que tiene un fundamento rigurosamente racional y filosófico.

Según el filósofo vasco, la experiencia de Dios en el hombre tiene tres modos. Habría un modo radical de experiencia de Dios, que es la voluntad de verdad<sup>308</sup>. Cuando la persona busca denodadamente el fundamento de su ser, es decir, su verdad real, está experimentando a Dios. Lo hace a través del proceso intelectual que le abre el ámbito de la fundamentalidad, en razón del cual después va a optar, apropiándose una posibilidad de ser. Se trata de una opción en *libertad*, y para Zubiri «la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto»<sup>309</sup>. Según el filósofo vasco, el hombre vive su libertad a distintos niveles. El primero es la «libertad de» en el sentido de liberación de todo lo que le puede coaccionar. Un segundo nivel es la «libertad para», que consiste en estar liberado para poder construir su yo. El hombre tiene, en este sentido, libertad «para ser sí mismo». Y habría un tercer nivel, más decisivo aún, que es la «libertad en»<sup>310</sup>. Este nivel se sitúa no en el ámbito del ejercicio de la libertad, como los anteriores, sino en la condición de posibilidad de todo ejercicio. Consiste en el hecho de ser una realidad suya, pero en la realidad. En este punto del *corpus* argumentativo, Zubiri sostiene que la «libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. [...] Es *ser libre*»<sup>311</sup>. La libertad coincide con la persona en cuanto la persona es una realidad suya en la realidad<sup>312</sup>. Ser suya en la realidad es lo mismo que ser libre en la realidad.

---

<sup>308</sup> Cf *ibidem*, 329.

<sup>309</sup> *Ivi*.

<sup>310</sup> Cf *ibidem*, 329-330.

<sup>311</sup> *Ibidem*, 330.

<sup>312</sup> Una reflexión más exhaustiva sobre la libertad se encuentra en otras obras de Zubiri. Como muestra, transcribo este texto: «Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad: aquello que exigítivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad. Vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Apoderado de sí mismo lo está el hombre *velis nolis*; no es algo a que el hombre *tenga que llegar*, es algo que constitutivamente el hombre *es* en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias. En esta forma de apoderamiento en que consiste la libertad y el culmen del hombre, el hombre va trazando en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas» (SSV, 153).

Es el carácter de absoluto relativo que tiene la persona. Dice Zubiri: «Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente»<sup>313</sup>. Ser libre animalmente significa serlo según la sustantividad característica del hombre, dotado de inteligencia para ser precisamente animal de realidades. Volveré a la premisa anterior. Por ser una forma animal de ser libre, la libertad del hombre es siempre una libertad cobrada, esto es, precisamente «libertad en». La persona es un absoluto, pero relativo.

Habría un segundo modo de experiencia, para seguir el hilo de la argumentación original, en la que habría una experiencia de Dios como gracia<sup>314</sup>. Es la presencia de Dios en la vida del hombre, de la que nadie está exento, y que proviene de la naturaleza de la creación, la cual, según el filósofo vasco, no es más que «la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra*»<sup>315</sup>.

Un último modo supremo de experiencia de Dios es: «la vida humana de Cristo»<sup>316</sup>. En esto consiste, según el filósofo vasco, el misterio de Cristo: en cómo vivió humanamente su filiación divina. Lo que está diciendo aquí es que la vida humana de Cristo es el modo supremo de experiencia de Dios por cuanto el que vive esa vida es Dios mismo. Cristo *no hace como que vive* a la humana, sino que *vive realmente* como hombre y en esa vida va experimentando su propia filiación divina. Podríamos decir que su verdad real es ser Dios – esta vez en el sentido pleno de la palabra –, y la «descubre» viviendo plenamente como hombre<sup>317</sup>.

---

<sup>313</sup> HD, 330.

<sup>314</sup> *Ivi*.

<sup>315</sup> *Ibidem*, 331. Zubiri quiere situarse aquí en un nivel que él llama elemental de la experiencia de la gracia. Es decir, no pretende entrar en el tratamiento propiamente teológico del tema. En efecto, se pregunta en *ibidem*, 330: «¿En qué medida el hombre puede tener una experiencia de la gracia, que no sea una certeza intelectual metafísicamente deducible de la posesión de la gracia?». Y se responde en *ivi*: «Es un tema que pertenece a los teólogos y a los historiadores del dogma».

<sup>316</sup> *Ibidem*, 331.

<sup>317</sup> Esta parte de la obra es rica en anotaciones de corte teológico. Las retomaré en el capítulo cuarto de este estudio, aunque pondré algunas aquí. Zubiri se opone a todo docetismo, también lo que él llama el docetismo biográfico. *Ibidem*, 331-332: «Si uno contempla su vida, Cristo se muestra como una persona que tiene hambre, tiene sueño, tiene penas, llora cuando se le muere un amigo, etc. Y se pregunta uno, todos estos actos de la vida de Cristo ¿qué fueron para él? Uno puede pensar que tienen una función pedagógica, que con ellos quiso enseñar algo. Pero la cuestión es *cómo* lo enseñó. Lo enseñó haciéndolo él, pero haciéndolo *de veras*. Es decir, que la manera concreta que tuvo de ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc. Esta fue la manera concreta. No era un hombre, además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía humanamente su propia filiación divina... Lo contrario sería, lo que muchas veces he llamado en mis cursos, un gigantesco docetismo biográfico, como si Cristo tuviese una experiencia en el sentido de que tenía que comportarse como los demás hombres, sin que esto le afectase como Hijo de Dios. En esto consistiría el docetismo biográfico. De la misma manera que Dios tuvo en Cristo cuerpo y psiquismo humanos, tuvo también una biografía estrictamente humana, que le afectaba a su propia condición de Hijo de Dios. Dios quiso sentir en su naturaleza no solamente que rendía un homenaje de la finitud a la divinidad, a la que hipostáticamente estaba unido, sino que quiso algo más: quiso vivir biográficamente las vicisitudes de un hombre que siente en su propia índole personal el tener necesidades, el tener que afrontar toda una serie de vicisitudes y incluso asumir, por lo menos en su inteligencia humana,

Por supuesto, todo esto tiene fuertes connotaciones teológicas, aunque, para Zubiri, está plenamente integrado en un discurso de tipo filosófico. Dijimos que el hombre tenía experiencia de Dios por ser una realidad relativamente absoluta y que, en definitiva, su discurrir vital es ser Dios finitamente. Pues bien, para el filósofo vasco, «Cristo, no solamente tenía esta religación al poder de lo real, sino que era algo más: fue la religación subsistente»<sup>318</sup>. Y continúa:

«Y precisamente por serlo, es por lo que fundó una religión, que en cierto modo es la religión de las religiones. Cristo es la experiencia subsistente de Dios. Ciertamente la experiencia subsistente no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos [...] No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»<sup>319</sup>.

Además de estos modos de experimentar a Dios, esta experiencia tiene en el hombre tres dimensiones, a las que ya he aludido en este estudio: individual, social e histórica. Lo individual tiene que ver con los modos antes analizados<sup>320</sup>. La dimensión social tiene que ver con el hecho de que la radical concreción de la persona se vive en el seno de sociedades de hombres concretos, donde se hace experiencia de Dios<sup>321</sup>. Con respecto a la dimensión histórica, es necesario señalar que la categoría de «historia» en la filosofía zubiriana, a diferencia de otras, consiste en «el despliegue de una experiencia de Dios»<sup>322</sup>. Esto es entendible si pensamos que la vida humana no es otra cosa que apropiación de distintas posibilidades de ser en la realidad. No es un proceso especulativo ni un conjunto de eventos

---

algunos aspectos de su misión en la tierra en el curso de ella. La idea de la *kénosis* explica o apunta a esta dimensión de Cristo, que consiste en esa anulación concreta de ser finita y humanamente, palestinamente, y en aquella época, un hijo de José y María, carpintero que anda por las calles de Nazaret, para de esa manera experimentar su propia filiación divina». Y es en esta línea como Zubiri entiende el llamado secreto mesiánico. *Ibid.*, 332-333: «Esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal. Realmente, no lo reveló a los hombres. Cuando los exegetas hablan del secreto mesiánico, piensan que esto es un hecho evidente que se desprende del mismo texto de san Marcos. Pero hay un problema teológico subyacente, fundamental: ¿en qué consiste ese secreto mesiánico? Consiste precisamente en eso, en que era la manera experiencial de su propia filiación divina. Cristo comunicó a los demás en alguna medida, en la medida en que la biografía personal íntima puede ser comunicada a los demás, lo esencial de su vida. Y lo hizo precisamente para que los hombres, sumándose a ella, y uniéndose a ella, y entregándose a él, pudieran algún día ascender a ese secreto constitutivo de su propia filiación divina, que era el secreto de su vida personal». Por ello, para Zubiri toda la vida del hombre está transida de divinidad. *Ibid.*, 332: «Estamos habituados – afirma – a pensar que “la otra vida” deja de ser lo que es esta vida, pero no se insiste en que fundamentalmente no hay más que una vida, divinamente vivida de dos maneras distintas: una teniendo hambre, sed, etc., y otra contemplando a Dios por toda la eternidad. No son dos vidas; es la misma vida vivida de distintas maneras. Vivir es poseerse. Aquí, poseerse en la gracia; en la gloria, poseerse en Dios. No es una vida después de otra; es una misma vida divina».

<sup>318</sup> *Ibidem*, 333.

<sup>319</sup> *Ivi*.

<sup>320</sup> Cf *ibidem*, 334.

<sup>321</sup> Cf *ibidem*, 335.

<sup>322</sup> *Ibidem*, 341; *ibid.*, 341-342: «Hegel pensó en cómo los hombres podían ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse hombre, y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión antihegeliana o para-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios».

más o menos entrelazados, sino el dinamismo de construcción de formas de ser en la realidad. En ello, como dije, el hombre está confrontándose experiencialmente con Dios.

Y esto es así, por cierto, incluso en sociedades donde se ha intentado borrar todo rastro de Dios, pues, al hacerlo, se le experiencia en esa misma negación. Hay hombres, en efecto, que tienen una experiencia social negativa de Dios. Pero, incluso esa experiencia negativa es, en rigor, experiencia de Dios. Ante la realidad de Dios, ya lo vimos, se puede tener una actitud indiferente, agnóstica o atea –además de la creyente–, pero todas ellas son experiencia de Dios.

Al final del sexto capítulo de la obra, el filósofo vasco concluye que «la experiencia de Dios, en consecuencia, *a parte Dei*, es Dios dándose como absoluto a la experiencia humana; *a parte hominis*, es haciendo la experiencia de lo absoluto en la constitución de mi persona»<sup>323</sup>. Por lo tanto, el hombre se constituye como persona haciendo la experiencia de lo absoluto. De esta forma, responde a la donación de Dios. Se trata de las dos caras de un mismo proceso. Dios dona al hombre la posibilidad de ser persona. Por eso, podemos decir que el hombre se hace persona «siendo Dios finitamente», esto es, un ser relativamente absoluto.

Lo decisivo, como dice Zubiri, es que Dios entra en la vida humana para este fin. Dios no se dona al hombre para llenar su vacío, sino para que éste alcance su plenitud. Es decir, el encuentro entre Dios y el hombre se produce en la cima de la constitución del ser humano: en su ser persona<sup>324</sup>. La antropología de Zubiri es, en ese sentido, una antropología de la plenitud, y en ella el cristianismo ocupa un lugar de excepción. Zubiri opone al vitalismo nietzscheano el vitalismo de la persona arraigada en la realidad y en Dios. Este vitalismo es tanto más fuerte cuanto más pletórico de realidad y de absolutividad. Como decía, se trata nada menos que de ser Dios finitamente<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> *Ibidem*, 344.

<sup>324</sup> *Ibidem*, 344: «El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir, sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya. Esta donación de Dios es justamente la realidad de la persona».

<sup>325</sup> Haciendo referencia a un escrito suyo de 1936, Zubiri afirma lo siguiente: «Es necesario probablemente, apurar aún más la experiencia. Llegará seguramente, la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño, encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a él, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir» (*ibidem*, 344). Zubiri, por tanto, se opone a toda antropología pesimista, y también a toda apologetica integrista. El diálogo con la no creencia se sitúa, precisamente, en el punto en el cual creyentes y no creyentes están viviendo un mismo proceso: el de la experiencia de Dios. Un verdadero diálogo, en esta línea, abriría seguramente a los creyentes horizontes impensados de comprensión de lo divino. Por su parte, quien no cree podría recibir luces insospechadas para

### 2.3.4 LA INQUIETUD RADICAL DEL HOMBRE

En el séptimo capítulo Zubiri se pregunta por la naturaleza de la unión entre el hombre y Dios. Según él, decir que el hombre es experiencia de Dios, en la confluencia de la donación de Dios y de la realización del hombre como absoluto relativo en relación con esa donación, no es suficiente para explicar la intrínseca unidad entre ambas realidades. Es decir, la confluencia de ambas realidades en el concepto de experiencia –Dios experiencia del hombre, en cuanto dándose a él; el hombre experiencia de Dios, en cuanto absoluto relativo que se realiza en esa donación– no agota lo que se puede decir sobre esa unión<sup>326</sup>. Y para encarar el análisis de la naturaleza copulativa de la relación hombre-Dios va a articular tres conceptos ya mencionados a lo largo de la obra, pero que ahora cobran un carácter especial porque la sintetizan en su complección. Los tres son esenciales, también, para la determinación de lo que significa ser persona humana. Me veo obligado a mencionarlos, aunque eso implique algunas repeticiones.

#### 2.3.4.1 Causalidad personal

Para Zubiri, Dios se dona al hombre para constituirlo como persona. A partir de ello, el hombre hace su yo. Por su parte, el hombre se realiza como absoluto relativo haciendo la experiencia de esa donación de Dios. Y esto no es otra cosa que una forma de funcionalidad de lo real, y, por lo tanto, estricta causalidad. Es una funcionalidad de lo real porque lo que se relaciona son dos realidades –Dios y el hombre– y en un orden preciso, pues el hombre realiza su yo en función de la donación de Dios. Para el filósofo vasco, esta causalidad es una «causalidad constituyente» y no sólo eficiente o productora. En cuanto tal es una «constitución formal», es decir, de realidad, de una forma de realidad<sup>327</sup>.

Y dado que las realidades que se relacionan funcionalmente son personas, la causalidad a la que nos referimos es una causalidad personal<sup>328</sup>. No abundaré en más detalles de cosas

---

seguir sosteniéndose en el ser. Por supuesto, esta antropología optimista de Zubiri no niega la realidad del pecado. No por nada, el filósofo vasco menciona, en el texto de más arriba, el radical fracaso del hombre en su vicisitud existencial. La comprensión final de esa experiencia dramática desborda los límites de un planteamiento filosófico como el que Zubiri hace en HD. Le corresponde a la antropología teológica encarar el problema, a la luz de la revelación. Pero este planteamiento de base puede ayudar mucho a una adecuada penetración del dato revelado.

<sup>326</sup> Cf *ibidem*, 247.

<sup>327</sup> Cf *ibidem*, 350.

<sup>328</sup> Añadiendo nuevos contenidos a lo que en otras partes ha dicho sobre la causalidad personal, Zubiri afirma, en *ibidem*, 350 que sería necesario: «decidirse a introducir en la metafísica un tipo de causalidad que llamaría *personal*, en virtud del cual la funcionalidad de lo real en tanto que real concierne a las personas en tanto que

que ya han sido dichos aquí y allá a lo largo del trabajo. Sólo concluir que, en fin, la unidad entre el hombre y Dios es una unidad de causalidad personal.

#### 2.3.4.2 Implicación formal

La causalidad personal mantiene la unidad y la distinción entre el hombre y Dios. El hombre no es Dios. Se trata de dos realidades personales perfectamente distintas, pero en unidad. «En unidad» significa que no están separadas, precisamente porque hay funcionalidad entre ellas. Según Zubiri, entre las personas, incluso las humanas en el ámbito de lo interpersonal, no cabe una separación como la que se da entre las cosas<sup>329</sup>. Que no haya separación entre Dios y el hombre, por otra parte, quiere decir que, en su relación causal, hay una presencia de Dios en el hombre. Esa presencia es de carácter formal: Dios está en el hombre constituyéndolo como tal en virtud de su donación. Y el hombre está formalmente constituido en Dios<sup>330</sup>. Eso significa que el hombre no sería persona y no realizaría su yo sin esa presencia de Dios en él, que lo constituye en donación.

Todo lo cual –repetámoslo una vez más– no significa que el hombre sea Dios. Esta negatividad aparente es concebida por Zubiri, como una positividad intrínseca cuando escribe que «no ser Dios es una manera formal de estar en Dios»<sup>331</sup>. La forma que el hombre tiene de estar en Dios es no serlo, se podría decir. Por eso significa que el «no», en palabras de Zubiri ahora, «es un momento activo»<sup>332</sup>. No se trata de no serlo sin más, sino de no serlo para estar en Él. Es un «no» constitutivo de mi realidad personal, pues es el «no» el que permite pensar

---

personas. Las personas son “quiénes” y el “quién” no es una determinación numérica del “qué”. El “quién” es un modo metafísico irreductible y último de realidad, propio de las esencias abiertas a diferencia de las esencias cerradas». Y continúa: «Desde esta perspectiva de la causalidad personal veríamos que muchas cosas que propendemos a considerar como el complemento, el adorno, la consecuencia de la causalidad entendida en sentido aristotélico, como pueden ser la oración, el amor a Dios, la ayuda de Dios, en realidad no son cosas puramente religiosas sin importancia metafísica. No. Yo creo que esto es un error completo. Todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal, tan causalidad como puede ser la caída de una piedra en la perspectiva de la causalidad aristotélica. En nuestro caso se trata no de una causalidad eficiente, material, formal o final sino de una causalidad personal propia de una esencia abierta» (*ibid.*, 351).

<sup>329</sup> *Ibidem*, 352: «Las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o gravitatorio. Las personas en su relación humana, se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras. Es una estructura de implicación. Esto es mucho más verdad tratándose de la persona divina».

<sup>330</sup> *Ivi*: «Dios es Dios ciertamente sin necesidad de estar constituyendo ninguna personalidad de ninguna realidad fundada en El. Pero ya no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal Yo. Esto es una verdad inconcusa. Una cosa es que Dios no necesite de los hombres para ser personal. Otra cosa es que la recíproca sea cierta. El Yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios. Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal».

<sup>331</sup> *Ibidem*, 353.

<sup>332</sup> *Ivi*.



que la presencia de Dios en el hombre es una donación suya. Dios está presente en el hombre dándose a él para constituirlo como tal. La distinción proviene de la donación<sup>333</sup>. Dios no se identifica con el hombre por el hecho de donarse él, pero no está separado del hombre, porque lo constituye en donación<sup>334</sup>. Dice Zubiri: «Dios hace que Yo sea persona sin ser Dios. Se trata, pues, de una implicación de tipo original. No se da más que entre personas, y de un modo especial entre la persona divina y las personas humanas»<sup>335</sup>.

Por lo tanto, unidad en la distinción entre el hombre y Dios significa «implicación formal»<sup>336</sup>. Y para Zubiri esta implicación formal, que se desprende de la causalidad personal entre Dios y el hombre es «tensión»<sup>337</sup>.

#### 2.3.4.3 Tensión teologal

La unidad de Dios y del hombre es tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formalmente personal en el problema de la experiencia religada es, justamente, ese. Que se trata de una unidad interpersonal tensiva<sup>338</sup>. En esta unidad interpersonal tensora, la parte de Dios es «pre-tensora», por cuanto su función es de donación; mientras que la parte del hombre es «tensiva», pues tiende a aquello que lo constituye. Esa tensión era lo que convertía al hombre en experiencia de Dios. El hombre experimenta la realidad de Dios «tensivamente». La experiencia de Dios es el correlato en el hombre de la donación de Dios. Y en esa experiencia el hombre se realiza como ser relativamente absoluto. Por lo tanto, cuando

---

<sup>333</sup> A mi modo de ver, esto tiene consecuencias antropológicas enormes, si lo traspasamos a las relaciones humanas interpersonales. En efecto, a menudo se concibe la unidad entre los seres humanos como subrepticias formas de posesión o de simbiosis que terminan por aniquilarlos o separarlos radicalmente. Aquí lo que se está diciendo es que las personas logran la unidad entre ellas en la medida en que se donan, pues la donación mantiene a cada uno de los partners de la relación en el propio ser. Pero al mismo tiempo, la donación constituye al otro en su ser, lo hace ser más. Por supuesto, nosotros no lograremos nunca el tipo de donación divina formalmente constitutiva del yo humano, pero podemos acercarnos analógicamente a esa experiencia. Y habría que decir que en la medida en que lo hacemos estamos experimentando a Dios de una manera particularmente plena.

<sup>334</sup> *Ibidem*, 353: «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. Pero, si se mantiene, tenemos la presencia formal de Dios en las cosas desde el punto de vista de la realidad, y tenemos el fundamento de la relatividad de lo absoluto». Los peligros de una incorrecta comprensión de esta relación, así, son evidentes. Pero el hombre es un ser relativamente absoluto porque es un absoluto donado, esto es, un absoluto que no es el absoluto, sino que recibe su absolutividad de ese absoluto.

<sup>335</sup> *Ivi*.

<sup>336</sup> *Ibidem*, 354: «Es una implicación formal que no es una delimitación. Es una manera de estar yo implicado en Dios y de estar Dios complicado (si así pudiera decirse) conmigo. Al fin y al cabo Dios ha complicado un poco (dicho antropomórficamente) su propia realidad divina “con” haberse dado *ad extra* a las personas humanas. Y este ser-en-Dios, y sin embargo no-ser-Dios siendo el “no” un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos tensión».

<sup>337</sup> *Cf i vi*.

<sup>338</sup> *Cf i vi*.

hablamos de la unidad entre Dios y el hombre entendemos la «unidad entre donación y experienciación»<sup>339</sup>. Dios se da y el hombre experiencia esa donación. Dios se da como persona y el hombre experiencia esa donación haciéndose persona. Eso es lo que significa esa afirmación que tantas veces ha salido ya en este estudio. Que el «hombre es Dios finitamente, tensivamente»<sup>340</sup>.

Acto seguido, el filósofo vasco sostiene que hay distintas maneras de ser Dios tensivamente, que corresponden a los distintos modos de la experiencia de Dios<sup>341</sup>. Estaría, así, en primer lugar, la unidad tensiva que proviene de la realización como yo de toda realidad personal. El yo se realiza como un ser relativamente absoluto actualizando así su realidad sustantiva, su persona. El yo no tiene otra forma de hacerlo que tensivamente. Es decir, el yo mismo es una realidad tensal. Estaría, también, la unidad tensiva que se da en la experiencia de la gracia. Para Zubiri, la concepción paulina de la gracia pende del concepto veterotestamentario de «*hesed*», el cual significa tanto la benevolencia de parte de Dios cuanto la actitud del hombre de recibir esa benevolencia. Es un ejemplo de unidad tensiva, a juicio de el filósofo vasco. El «*hesed*» por parte de Dios es benevolencia y por parte del hombre «religión interior», que es «*eusebeia*»<sup>342</sup>. Estaría, además, la unidad tensiva que se verifica en la historia de las religiones en cuanto búsqueda incesante «a tientas»<sup>343</sup>. Y estaría, finalmente, la unidad tensiva que se verifica en la experiencia histórica de Jesús en la que «el Yo es una reactualización de la suidad, pero de una suidad que no le pertenece, es decir, la realidad sustantiva que pertenece a otro»<sup>344</sup>. Es el caso de Cristo porque «la realidad de Cristo no es suya sino que es del Verbo». Lo importante es subrayar ahora la radical unidad del yo de Cristo. Como dice Zubiri, «el Yo, al que se refiere Jesucristo, ni es el Verbo, ni es su naturaleza humana: es Jesucristo en su unidad»<sup>345</sup>. En Cristo se da misteriosamente la unidad entre su naturaleza humana y la suidad que tiene en cuanto Verbo, y su yo es la actualización de esa unidad. Lo que ocurre es que Cristo, como ya vimos, es «la experiencia subsistente de Dios»<sup>346</sup>. Por eso mismo, la tensidad que se da en él es «una tensidad subsistente»<sup>347</sup>. En virtud de esa tensidad, en Cristo la unidad entre Dios y el hombre alcanza su máxima plenitud, inalcanzable para el resto de los mortales. Aquí se trata de Dios mismo que hace una

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, 356.

<sup>340</sup> *Ivi*.

<sup>341</sup> Cf *ibidem*, 356-361.

<sup>342</sup> Cf *ibidem*, 357-358.

<sup>343</sup> Cf *ibidem*, 361.

<sup>344</sup> *Ibidem*, 358.

<sup>345</sup> *Ibidem*, 360.

<sup>346</sup> *Ivi*.

<sup>347</sup> *Ivi*.

experiencia tensiva de Dios. En cualquier caso, todas éstas son formas de «unidad metafísica de carácter tensivo»<sup>348</sup>. Lo que está a la raíz de ello es el hecho de que la persona humana sea constitutivamente tensora. El hombre se hace persona experimentando a Dios en unidad tensiva<sup>349</sup>.

## 2.4 CONCLUSIÓN

En definitiva, releendo el capítulo entero desde su epígrafe último, podemos afirmar que la religación no consiste en otra cosa que en esa tensión teologal que informa la vida del hombre. Es la experiencia religada de Dios. La religación conduce al hombre a hacer una experiencia tensiva de Dios. Y eso constituye la radical inquietud de la existencia. Todas las otras formas de inquietud, como la búsqueda de realización o de felicidad, penden de ésta, que es radicalmente metafísica<sup>350</sup>. El hombre realiza su ser, su yo, en permanente *inquietud tensiva*<sup>351</sup>. En el fondo, esto es existir como seres relativamente absolutos.

He aquí la exposición del primer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios en Zubiri. En este primer grado el hombre se nos ha mostrado como suidad religada, trascendente en sí misma, por voluntad de verdad y fundamentalidad y experimentada como tensión teologal. Como vimos, la experiencia de Dios en este nivel universal es tensiva, es tensión teologal.

Hablamos en algún momento, de la polisemia del concepto de experiencia en estos textos de Zubiri. En efecto, mientras que el uso de experiencia referida al hombre parece encontrarse en la línea de su madurez noológica, no podemos decir lo mismo en su aplicación a Dios. Según Diego Gracia, por lo que se refiere a Dios, el término experiencia es usado de manera impropia por Zubiri, es decir, no aparece como momento de la razón sino como «la aprehensión primordial plenaria en que consiste la inteligencia divina»<sup>352</sup>. En cambio, por lo que se refiere al hombre sí puede interpretarse como momento de la razón. En efecto, la religación tiene, como hemos visto, un carácter experiencial. En suma, la religación, en este grado universal, está enraizada en la estructura fundamental de la persona, de la suidad personal. Podría pensarse, entonces, que esta experiencia se da en aprehensión primordial de

---

<sup>348</sup> *Ibidem*, 361.

<sup>349</sup> Cf *ibidem*, 362.

<sup>350</sup> *Ibidem*, 363: «al hombre lo que le inquieta a fondo es precisamente la figura de su ser relativamente absoluto, el ¿qué va a ser de mí?, y el ¿qué hago yo de mí mismo?».

<sup>351</sup> *Ivi*.

<sup>352</sup> D. GRACIA, 1986, 232.

realidad. Sería la aprehensión primordial de la realidad humana religada en cuanto tal. Si bien esto es cierto, lo es también –como subraya Gracia– que «por ello mismo lanza al hombre desde la aprehensión allende ella, planteándole en toda su crudeza el “problema de Dios”. La religación “da que pensar”, y obliga al hombre a poner en marcha el “método racional”»<sup>353</sup>. Solo entonces se da rigurosa experiencia. En definitiva, la experiencia de Dios en religación es la expresión más universal de la voluntad de fundamentalidad que existe en el hombre.

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, 216; *ivi*: «En el caso concreto de Dios, el sistema de referencia es la religación, y el esbozo la postulación de Dios como realidad absolutamente absoluta. El tercer paso, la experiencia del esbozo, es la experiencia de hecho de la religación desde Dios, y de Dios desde la religación. Naturalmente, a este momento de experiencia se le puede denominar [...] experiencia de la religación; pero sin que ello pueda significar que la religación consiste en experiencia. La religación es anterior a toda experiencia».

## CAPÍTULO III

### LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE DIOS<sup>1</sup>

La religación zubiriana se plasmaría en religión como un movimiento, desarrollo o tensión estructural. Lo explicaré seguidamente. Corresponde al segundo grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios, que es la experiencia religiosa. Sobre esto puedo dejar apuntado, por el momento, que lo que aquí se entiende por experiencia religiosa no tiene nada que ver con lo que está presente en el imaginario colectivo, es decir, como esa serie de ritos o prácticas más o menos institucionalizadas, internas o externas a las personas, que éstas llevan a cabo. El terreno en que se mueve Zubiri es otro. Cuando habla de plasmación de la religación en experiencia religiosa se está refiriendo al proceso individual, social e histórico del apoderamiento que lo real ejerce sobre el hombre entero. Es a esto a lo que Zubiri llama religión en sentido amplio, pero riguroso<sup>2</sup>. Tal proceso comporta una idea de Dios, del mundo y del hombre. Y, a su vez, emerge como una experiencia que se manifiesta en diversidad de expresiones. Lo que se conoce como la historia de las religiones. Por eso, Zubiri va a concluir que:

---

<sup>1</sup> Un escenario introductorio a la problemática de este capítulo, tratada por los principales autores que han estudiado la obra de Zubiri y entre los que, por un modo u otro, se encuentra esta pequeña aportación mía, sería: J.M. CASTRO CAVERO, *Salvar la historia. Historia, Religión y Religiones en Xavier Zubiri*, Centro teológico de las Palmas, Zamora 2004; J. COROMINAS, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008; Id., «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana» (I), en *RCatT* XXVII/1 (2002a), 67-105; Id., «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana» (y II), en *RCatT* XXVII/2 (2002b), 397-424; A. GONZÁLEZ, 1998; Id., 2003; Id., 2004c; D. GRACIA, 1994; Id., 2003; R. ECHEVERRÍA ALVARADO, *La Vida humana como búsqueda y discernimiento. El dinamismo de la personalización en la antropología filosófica de Xavier Zubiri*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1996; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, 2007a; Id., 2012; A. PINTOR-RAMOS, 1995b; A. SAVIGNANO, «La recepción en Italia de la filosofía de la religión de X. Zubiri», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, 2004, 791-799; E. SOLARI, «La filosofía de la religión de Xavier Zubiri. Presentación, contextualización, y evaluación», en *RevAg* XLII (2001), 517-635; Id., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL Editores-Universidad Católica del Norte, Santiago de Chile 2010a, A. TORRES QUEIRUGA, 2005.

<sup>2</sup> Cf HD, 380.

«la historia de las religiones no es un catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por lo tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teológica de la humanidad tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios»<sup>3</sup>.

Es opinión común entre los estudiosos zubirianos valorar la enorme importancia de este tema en el conjunto de su obra. Buena muestra de ello son los numerosos cursos orales que dedicó a esta cuestión<sup>4</sup>. Especialmente si se piensa en la dimensión metafísica que la religión adquirió en su pensamiento y el carácter de ultimidad que le otorgó. Desde este punto de vista, no obstante los numerosos *excursus* y profundizaciones estrictamente teológicas que salpican el tratamiento del problema<sup>5</sup>, no falta quien considera más prudente enmarcar la trilogía teológica dentro de la llamada filosofía de la religión; de manera particular PFHR<sup>6</sup>, el texto que ahora va a requerir la atención de la investigación, pues la perspectiva que Zubiri adquiere en él es siempre la de un filósofo –aunque no falten tampoco aquí apreciaciones de carácter teológico<sup>7</sup>. Y esto no sería, ciertamente, un defecto de la producción de Zubiri, ni siquiera desde la perspectiva de la ciencia teológica. Es, si acaso, una virtud, ya que la teología siempre ha necesitado de una fundamentación o instrumental filosófico para ejercer su cometido de inteligencia de la realidad de Dios a partir del dato revelado.

El tercer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios es la experiencia crítica y cristiana de Dios, la experiencia de la deiformación, que sería, obviamente, una experiencia religiosa. Por eso, Zubiri le dedica la tercera parte de PFHR. La aborda desde el punto de vista mencionado de la filosofía de la religión. El tercer volumen de la trilogía se adentra en la consideración de los principales pilares teológicos de esta experiencia. Desde mi punto de vista, se trata de la prolongación –pase la palabra– cristológica de la dimensión crítica<sup>8</sup>. Dicho esto, seguiré la exposición que Zubiri hace de este problema en PFHR, sin perder de vista el tema de la investigación<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ivi.*

<sup>4</sup> Cf PFHR, I-V. La presentación que hace A. González.

<sup>5</sup> PTHC podría considerarse un texto teológico desde el punto de vista de las cuestiones que aborda, aunque Zubiri pretenda hacerlo en cuanto filósofo.

<sup>6</sup> En la actualidad, los contenidos de esta parte se encuentran en ZUBIRI, 2015, 199-363 y ZUBIRI, 2017, 13-376.

<sup>7</sup> Cf PFHR, I-V; PTHC, 9.

<sup>8</sup> En el estado actual de la publicación de los inéditos zubirianos, PFHR está recogido en SRE, mientras que PTHC lo está en PTHDRC. Como dije en la introducción, esta nueva estructuración de los escritos zubirianos no afecta a los objetivos de esta investigación.

<sup>9</sup> Si, en este capítulo, aparecen palabras en lengua griega o hebrea no transliteradas es porque así recurren en los textos utilizados.

### 3.1 EL HECHO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

En la introducción del texto<sup>10</sup>, Zubiri comienza preocupado por precisar el carácter de hecho de la historia de las religiones, es decir, de la experiencia religiosa de la humanidad en su discurrir histórico. En este sentido, se preocupa por el problema estrictamente filosófico que plantea esta cuestión<sup>11</sup>. Dedicó la primera parte del estudio al análisis de este hecho con sus distintos estratos, con una línea argumentativa similar a la que desarrollará en HD, aunque con aportes específicos. En efecto, el tema central de esta parte es el hecho de la religación como fundamento de lo religioso. Dado que ya he dedicado el capítulo segundo de esta investigación a este problema y a su amplio tratamiento en HD, me detendré, por lo que se refiere a esta primera parte, en algunos contenidos particulares que allí no encontraron cabida.

#### 3.1.1 INSTITUCIONALIDAD, SACRALIDAD Y RELIGACIÓN

Se pregunta Zubiri por lo que constituye lo religioso en cuanto tal, y en la respuesta a esa pregunta polemiza con los grandes autores que, en el siglo XX, teorizaron en torno a este hecho.

Frente a Durkheim, Zubiri afirma que lo religioso no puede reducirse a «lo institucional», lo cual, en todo caso, es parte constitutiva de ello, ya sea porque deja fuera aspectos individuales importantes que resulta inexcusable considerar, ya sea porque este aspecto social no es esencial, sino derivado. Como afirma Zubiri, la «institucionalización es la forma del espíritu objetivo, pero no es en manera alguna la esencia de lo religioso en cuanto tal»<sup>12</sup>. Por lo tanto, una cosa es el objeto de lo religioso y otra el cuerpo social en que lo religioso se encarna<sup>13</sup>.

Frente a Rudolf Otto, Zubiri sostiene que ese objeto no es tampoco «lo sagrado», como el mismo Durkheim se había planteado, teorizando el dualismo sagrado-profano como algo *quasi* absoluto. Para Otto, lo sagrado tiene una connotación perfectamente objetiva y se sitúa en un ámbito sentimental, aunque con un cierto valor de objetividad. Es su famosa idea de lo «numinoso» en cuanto correlato objetivo del sentimiento de anonadamiento que embarga al

---

<sup>10</sup> Por lo que se refiere a los avatares de la composición y edición de PFHR con sus distintos niveles redaccionales, remito a la presentación del mismo ya mencionada, hecha por González. Por ello mismo, no tendré en cuenta las notas que el editor añade al inicio de cada parte o incluso capítulo del libro para indicar a qué curso oral corresponden.

<sup>11</sup> Cf PFHR, 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>13</sup> *Ivi*.

hombre frente a lo sagrado –«lo santo», «שֶׁקֶד», «ἱερόν»–En este sentido, es «lo tremendo, «lo enérgico, lo misterioso, lo totalmente otro, lo fascinante»<sup>14</sup>. Lo decisivo es que, según esta concepción, lo sagrado «reposa sobre sí mismo»<sup>15</sup>. De esta manera, la religión es esa serie de actos que lo sagrado suscita en el hombre.

Nos dice Zubiri que esta es la concepción de lo sagrado que recoge el gran historiador de las religiones Mircea Eliade. Para este autor lo religioso se concentra en las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado. Todo lo profano es susceptible de sacralizarse y, en este sentido, la historia de las culturas obedece a una suerte de dialéctica de lo sagrado. Una dialéctica según la cual se dirime qué hierofanía expresa mejor o más cabalmente lo sagrado. A este respecto, Zubiri recuerda el ejemplo puesto por Mircea Eliade cuando traía a su argumentación a Moisés con la zarza ardiente (*Ex* 3) y, sobre todo, el contraste entre Elías y los profetas de Ba'al (1 R 18,20-40)<sup>16</sup>. También Heidegger se resentiría de esta concepción cuando atribuye a lo sagrado la esencia de la deidad. Y nos recuerda ese famoso aserto de la *Carta sobre el Humanismo* según el cual lo que caracteriza a nuestra época es precisamente su ceguera frente a lo sagrado.

Zubiri concede a Mircea Eliade que sea un hecho perfectamente constatable históricamente tanto la sacralización de lo profano como la dialéctica de lo sagrado. Para Zubiri, esta línea de pensamiento es evidente y ha dado excelentes resultados a la hora de comprender la historia de las religiones. No obstante, comienza por hacer una hermenéutica diversa del episodio de Moisés y la zarza ardiente. En efecto, en ese episodio, más que estar frente a una hierofanía, lo que tenemos es una teofanía. Es decir, lo que Moisés pisa es sagrado porque en ello está Yahweh. «No es el triunfo de la sacralidad lo que allí ocurre», sostiene nuestro autor, «sino el triunfo de Dios, el triunfo de Yahweh»<sup>17</sup>. En el caso de Elías el núcleo se centra en la manifestación externa de una teofanía o está frente a una teofanía mediata, que es el fuego enviado por Dios<sup>18</sup>. Los mismos griegos llamaron «θεῖον» y no «ἱερόν» a todo lo que, en cuanto fascinante o misterioso, se convierte en religioso. Finalmente, el filósofo vasco sostiene que lo sagrado es una componente de lo religioso. Es decir, una cosa es sagrada porque previamente es religiosa. Ese sentido profano se opone a lo religioso y no a lo sagrado. Lo que constituye la historia de las religiones es la relación entre

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, 21-22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>16</sup> Cf *ibidem*, 22-23.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 25-26.

<sup>18</sup> Cf *ibidem*, 26.



el hombre y Dios, y no el proceso de sacralización<sup>19</sup>. Es verdad, piensa Zubiri, que Heidegger identificó a Dios con lo sagrado, lo que, a su modo de ver, es insostenible. Los dioses son sagrados<sup>20</sup>, pero porque son dioses y no al revés. No se puede pensar que la realidad que soporta un valor no se sostenga en sí misma. Tampoco valdría afirmar que la relación con la divinidad se da en la medida en que ésta vehicula lo sagrado. La relación con Dios es sencillamente religiosa; y no religiosa por ser sagrada.

Por lo tanto, ni la institucionalidad ni la sacralidad nos dan debida cuenta del hecho de lo religioso. Ninguna de estas dimensiones son primarias, para Zubiri. Por lo demás, lo religioso es algo que atañe al hombre entero y no solo a su sentimiento, como sostenía Otto; y tampoco es un estado sino una «*actitud*». Pues bien, esa actitud que toma al hombre entero y que explica cabalmente el hecho religioso es la religación.

### 3.1.2 DEIDAD—DIVINIDAD—REVELACIÓN

Al análisis de la religación va a dedicar Zubiri el tercer epígrafe de la primera parte de PFHR. El tratamiento que este tema recibe en HD es, desde luego y como ya he dicho, más amplio y aquilatado. No obstante, en el contexto de una filosofía de las religiones, que es el que me exige la perspectiva de este texto, se encuentran en PFHR conceptos con matices muy interesantes que conviene analizar.

Este es el caso del concepto de «deidad». Lo que constituye la religación es la realidad misma en su carácter de ultimidad, posibilidad e imposición<sup>21</sup>. El hombre no vive desde las cosas, sino desde la realidad, que aparece como última, posibilitante e impelente. Eso hace que la religación sea un fundamento real, algo dominante, un auténtico poder. Y es a eso a lo que él llama «deidad». La deidad no es Dios, apunta, porque es camino a Dios y porque es identificación con el mundo y las cosas reales. A la deidad le falta el carácter formal de transcendencia. La historia de las religiones, desde sus estados primordiales, es la manifestación de todas las virtualidades y dimensiones del poder de lo real actualizándose en la inteligencia del hombre, es decir, el proceso de actualización de las virtualidades de la deidad. Un proceso de continuo enriquecimiento que no constituye, por tanto, algo así como

---

<sup>19</sup> *Ivi.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, 26-27.

<sup>21</sup> En HD, «impelencia».

un muestrario de los desvaríos de la mente humana. En la historia de las religiones, la idea de deidad, que es rigurosamente intelectual, no se desvía, sino que se enriquece<sup>22</sup>.

A continuación, Zubiri pasa revista a esas dimensiones o virtualidades distintas, que, de alguna manera, se identifican con los llamados dioses de las religiones y que, en realidad, habría que denominar deidad. El poder de ésta, comienza diciendo el profesor de la central,

«es un poder transcendente<sup>23</sup>; es un poder del tiempo como mensura viva de la realidad; es un poder de separación de formas; es un poder de germinación de la realidad; es un poder de organización sobre todo de la vida; es un poder del futuro de la realidad no sólo material sino también intelectual del hombre; es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; es el poder que lo llena todo y abarca todos los tiempos; es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte; el poder que dirige la vida social; el poder que se llama el destino; el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-moral del universo; el poder sacralizante y moral; el poder perdurante»<sup>24</sup>.

Además de ser fundamento real en cuanto tal, la religación lo es de mi realidad personal. Aquí es donde aparece el vínculo con la religión personalmente vivida. El hombre religado en cuanto persona hace la experiencia de la deidad<sup>25</sup> –ya hablé de este punto cuando traté la religación en cuanto perteneciente a la estructura del yo sustantivo–, por cierto. Para Zubiri la religación «no es una religión positiva, pero sin ella no habría ninguna religión positiva. Es lo que constituye el *primordium* de toda religión positiva»<sup>26</sup>. Y lo es tomando a una los tres momentos específicos de la religación, que son la ultimidad, la posibilidad y la imposición<sup>27</sup>. Por eso, la plasmación de la religación en religión positiva dará lugar a formas de adoración, plegaria y moral. Además, como el hombre está constitutivamente abierto y vertido hacia las cosas, hacia los demás y hacia sí mismo, la religación dará lugar a una teo-cosmología, a una eclesiología y a una escatología<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf PFHR, 45.

<sup>23</sup> Cf *ibidem*, 45. No en el sentido de un Dios transcendente, sino en cuanto abarcador de todas las cosas, a toda la realidad (*nota mia*).

<sup>24</sup> *Ibidem*, 51. Ver la misma lista, idéntica en contenido, en HD 90-91, al final del apéndice sobre el poder de lo real. A. González anota que esta lista está literalmente tomada de Mircea Eliade (cf A. GONZÁLEZ, 2001, 140). Resulta interesante la ejemplificación que Zubiri hace de las distintas manifestaciones del poder de lo real asimilándolas a los dioses de la historia de las religiones, aunque se cuida muy bien de indicar la distinción entre la manifestación en cuanto tal y la sustantivación religiosa (cf PFHR, 45-51).

<sup>25</sup> Cf *ibidem*, 53.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> Seguiré usando en este contexto el término que aparece en PFHR, frente al de impelencia, preferido en HD, y por lo demás más exacto.

<sup>28</sup> Cf *ibidem*, 55-57; *ibid.*, 57: «Teo-cosmología, eclesiología y escatología son momentos de toda religión, no por azar ni por reflexión humana, sino porque son una florecencia primordial de la unidad radical en que la religación consiste. Esta religación no es lo que se ha llamado religión natural, porque al emplear esta expresión no se dice qué se entiende por “natural”, o a lo sumo se entiende que “natural” es una tendencia que brota naturalmente de la naturaleza humana. Pues bien, la religación no es una *tendencia* natural de la *naturaleza* humana, sino un momento *formalmente constitutivo* del ser *personal* en cuanto tal».

Al hilo del discurso podría surgir cierta confusión entre «religación» y «deidad». Zubiri es consciente de ello y, precisamente por ello, matizará que son dos perspectivas distintas, aunque no separadas. Es decir, una es la perspectiva de la nuda realidad –la religación– y otra la perspectiva de la deidad. Para Zubiri son dos dimensiones de las cosas y no dos órdenes de cosas. Aquí estribaría la diferencia entre lo profano y lo religioso. «En la medida en que son nuda realidad, es justamente lo que llamamos lo profano. En la medida en que son precisamente un momento interno de la deidad que en ellas consiste y transcurre, son precisamente lo que llamamos lo religioso, en el sentido de religación, no en el sentido de religión positiva»<sup>29</sup>. Por eso, decía que lo que hay que establecer es la diferencia entre lo profano y lo religioso y no entre lo profano y lo sagrado. Lo religioso podrá ser sagrado, pero en cuanto religioso y no al revés. Por lo tanto, cualquier cosa, por más profana que sea, no sólo tiene una dimensión de deidad, sino que, además, no será nunca ajena «a una actitud de descubrimiento de lo religioso en el sentido elemental de religación»<sup>30</sup>. Dicho esto, la intelección de la diferencia, o, mejor, en palabras de Zubiri, la articulación interna entre «cosas reales» y «deidad» constituye lo que para los griegos era un «ἀίνιγμα». El significado de enigma sería «la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista»<sup>31</sup>. Aplicado a la hermenéutica específica de este estudio, sería «una visión especular de la deidad en toda cosa»<sup>32</sup>.

El enigma de la realidad conduce, inexorablemente, a la pregunta sobre si la deidad está inscrita en las cosas, qué es lo que hace que aparezca como poder con las características enunciadas. Pues bien, a juicio de Zubiri, el enigma es, precisamente, el camino hacia la «divinidad» en sentido lato, sin entrar en ningún tipo de caracterización. El enigma conduce hacia el fundamento de la deidad: Dios o la divinidad. En palabras de Zubiri, el «enigma nos

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 59. Hay aquí una aportación interesante de Zubiri en el campo de la fenomenología de lo místico. En efecto, Zubiri afirma en *ibidem*, 59: «Realmente, el místico encuentra a Dios no como una cosa más entre las demás cosas, sino como algo que refleja en todas ellas eso que llamamos el carácter de deidad. No se trata de dos órdenes de objetos, ni de una disociación entre lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones –la profana y la religiosa–, que tiene y puede tener toda realidad, por elemental y trivial que sea».

<sup>31</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>32</sup> *Ivi*. Cf *ivi*.: «La deidad no se identifica con ninguna de las cosas, pero tampoco está fuera de ellas ni es ajena a ellas. Se dirá que esto es un poco confuso. Empleemos un vocablo más preciso: esto es enigmático. Precisamente 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 justamente un enigma al que hay que contestar. Y la contestación a esa pregunta es justamente el camino de la historia de Dios en la historia de las religiones. Porque ese enigma no es simplemente una oscuridad estática y quiescente, sino que es dinámica. No sabemos lo que es, pero nos lleva inexorablemente a esclarecerlo. No es solo algo oscuro. Oscuridades en el universo hay millones. [...] Se trata de que las cosas, en tanto que reales, son constitutivamente enigmáticas. El carácter de realidad tiene esta dimensión de ser el poder de la deidad, sin que acertemos a ver exactamente cómo es así: ¿en qué se funda en la realidad ese carácter que llamamos deidad? La respuesta a esta pregunta es justamente el problema de Dios».

lleva inexorablemente a una inquisición del fundamento en la realidad, al fundamento de la deidad, a saber al problema de Dios»<sup>33</sup>. Nótese que Zubiri habla de un fundamento *en* la realidad. Eso significa que tal fundamento es un momento de la realidad y no algo a ella ajeno, fuera de la realidad. Es el carácter dinámico del enigma el que nos lleva de la deidad a la divinidad.

Para Zubiri ese dinamismo pasa por la conciencia en cuanto «resonancia de ese fundamento que está agitándose en el seno del espíritu humano»<sup>34</sup>. Es la voz de la conciencia, una suerte de dictado, mirado no tanto desde lo que dicta sino del dictar mismo<sup>35</sup>. Es importante anotar que para Zubiri la conciencia no se inscribe *in primis* en la subjetividad del hombre, cartesianamente hablando, sino en la realidad que lo religa<sup>36</sup>. En este sentido, la conciencia no es sólo un tema antropológico, sino, también y antes, un tema rigurosamente metafísico.

Este concepto de voz de la conciencia pone de manifiesto la amplitud de la intelección humana que, más allá de la concepción visiva o visual típicamente griega, se abre a la posibilidad de otras formas, rigurosamente intelectivas como, en este caso, la intelección auditiva, típicamente bíblica por lo demás. En efecto, en la intelección auditiva la realidad no está delante visualmente, sino en forma de resonancia interna. En definitiva, esta voz «no es sino la palpitación sonora del fundamento (es decir, de la divinidad) en el seno mismo de nuestra conciencia, en forma pura y simple de ese dictar cuyo contenido se nos escapa de momento»<sup>37</sup>. Como decía, se trata de una noción metafísica y no moral de «conciencia», antes bien, del fundamento de toda noción moral de la misma. Insiste Zubiri en el hecho de que no podemos representar esta resonancia de la conciencia como un fenómeno solo humano, dado que es la misma realidad la que resuena. Ciertamente resuena en el hombre, pero lo que resuena es la realidad. Es la superación del dualismo subjetivo-objetivo que tanto ha ocupado a Zubiri en su quehacer filosófico. Por eso va a afirmar que para ir a Dios no hay diferencia entre una vía antropológica y una vía metafísica. *Eo ipso*, continúa, «no hay más que un camino, el estrictamente metafísico, que en el caso del hombre se pone en juego por la voz de la conciencia, y que abarca en su totalidad las realidades que nos circundan»<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>35</sup> Cf HD, 101-104. La voz de la conciencia, ahí, aparece ligada al problematismo de la fundamentalidad, al clamor que surge en el interior del hombre que camina hacia el absoluto.

<sup>36</sup> Cf PFHR, 63-64.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 68: «Desde este punto de vista, Dios [la divinidad] es un fundamento real en la realidad, un fundamento del poder de la deidad de lo real, que palpita en el fondo del espíritu humano y que inexorablemente llama a la realidad, llama a su fundamento, como sede de la deidad. Algo es claro entonces: en primer lugar, que

A través de la palpitación en la conciencia humana, Dios se hace accesible al hombre, aún en forma enigmática. Y esta accesibilidad de Dios se muestra como presencia fontanal, como presencia interpersonal y como presencia manifestativa<sup>39</sup>. «Presencia fontanal» en cuanto fondo personal trascendente en todas las cosas. «Presencia interpersonal» en cuanto Dios le está presente al hombre como persona. En efecto, dice Zubiri, Dios no está presente de la misma forma en todas las realidades. Una cosa son lo que él llama las esencias cerradas –las cosas en general– y otra las esencias abiertas –las personas–. De esa índole de cerrazón o apertura depende la presencia de Dios. Si bien Dios es presencia personal trascendente en las cosas, solo en las personas está presente interpersonalmente. «Presencia manifestativa» en virtud de los caracteres del hombre, específicamente en virtud de su inteligencia, que es lo que hace que el hombre sea persona. Pues bien, a esa presencia manifestativa de Dios en el hombre es a lo que, según Zubiri, hay que llamar «revelación»<sup>40</sup>.

Para Zubiri, la revelación es, simplemente, «manifestación de la realidad de Dios»<sup>41</sup>. En cuanto tal, está estrictamente ligada a lo que hace un momento llamábamos voz de la conciencia, y se trata del modo de presencia en el cual convergen las otras dos. Por eso mismo, «Dios está revelado siempre, a todo hombre y en todo momento de la historia y en todas las formas históricas»<sup>42</sup>. En consecuencia, no se puede decir que en la historia hay algo total y absolutamente erróneo o falso<sup>43</sup>.

Así pues, Dios no es sólo accesible al hombre sino que está efectivamente accedido en la historia en forma fontanal, interpersonal y manifestativa. Y, sin embargo, lo está de manera muy diferente, precisamente porque quien accede a Dios es el hombre concreto. Más aún por el carácter histórico de esa manifestación, que está determinada por las distintas posibilidades que el hombre asume o rechaza según lo que la misma realidad le ofrece. Para Zubiri, la historicidad tiene un carácter unitario, no tanto *a parte homini* quanto *a parte Dei*. En palabras de Zubiri: «Hay un pluralismo histórico [...]. Pero hay una unidad por parte de Dios. Porque, efectivamente es él, realidad única, el que se manifiesta en el fondo de toda humanidad, constituya o no esta humanidad un conjunto histórico formalmente uno en todos

---

este fundamento está en la realidad. En segundo lugar, que palpita en el seno del hombre en forma de voz de la conciencia. Y, en tercer lugar, que lanza al hombre a la búsqueda de este fundamento de la realidad en cuanto tal, cualesquiera que sean las cosas en que se apoye esta búsqueda. Como este fundamento no nos es dado en su contenido, hay que buscarlo. ¿Cuál es la marcha de esta búsqueda? Los hombres y las religiones han emprendido diversos caminos?».

<sup>39</sup> Cf *ibidem*, 69-72; HD, 180-193.

<sup>40</sup> Cf PFHR, 72; HD, 188, donde Zubiri habla de «desvelación».

<sup>41</sup> PFHR, 72.

<sup>42</sup> *Ivi*.

<sup>43</sup> Cf *ibidem*, 73.

los momentos de su existencia. Hay pues, una cierta unitariedad»<sup>44</sup>. Tanto es así, continúa, que «la manifestación de Dios en el fondo de todo espíritu humano puede constituir en su hora y en su forma uno de los factores de unificación histórica del hombre»<sup>45</sup>.

El hecho de que Dios esté revelado siempre en cuanto irrecusablemente accedido por el hombre no quita que, justamente porque la presencia de Dios es una presencia personal, eso que está revelado o accedido en sí por la inteligencia del hombre agote todas las posibilidades de revelación por parte de Dios. Como dice Zubiri, «Dios puede tener iniciativas manifestantes»<sup>46</sup>. Si bien este hecho no cambia nada *a parte Dei*, si cambia *a parte homini*<sup>47</sup>. Más adelante, Zubiri va a decir que, en un sentido más temático, debe llamarse revelación a esa «luz superior a la que le otorgaría el movimiento de su propia inteligencia»<sup>48</sup>. Metafísica y teológicamente esa revelación supone la religación. Para Zubiri la revelación es una suerte de *experiencia manifestativa*. Visto desde la trilogía noológica, la revelación aparece como una experiencia de Dios enmarcada dentro de la intelección racional, es decir, en la marcha hacia el fundamento. Como tal, culmina en un determinado tipo de saber, el saber religioso. Esto no le quita nada a su carácter gratuito, precisamente por lo que tiene de luz superior. Pero baste señalar aquí que, como ya dije, el acceso del hombre a Dios se da en la entrega dinámica a Dios, es decir, en la experiencia de la fe, raíz formal de ese acceso<sup>49</sup>. En cuanto tal, toma al hombre entero. Es ahí justamente donde la religación adquiere la forma de religión.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 75. Zubiri piensa en la técnica, en las comunicaciones, pero a nivel más profundo en la lengua –la matriz indoeuropea, por ejemplo, como factor de unificación–, y en el monoteísmo. A este propósito, afirma en *ibid.*, 76: «Eso que sea el Dios único, a través de distintas formas de historia, es lo que constituye, en una o en otra forma, la historia de las religiones. La historia de las religiones es una historia unitaria no porque las religiones constituyan una dialéctica interna unitaria, histórica. Esto es absurdo: ¿qué tiene que ver la religión de Confucio con lo que pudiera ocurrir en la Patagonia hace treinta siglos? Pero sí desde el punto de vista de la manifestación misma de Dios, como señalaré». Eso que señalará serán los desarrollos acerca del monoteísmo y en particular la religión cristiana, que veremos más adelante.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>47</sup> *Cf. ibi.*

<sup>48</sup> *Ibidem*, 83. He aquí el párrafo completo: «no está excluido *a priori* que, en esa experiencia interna de la persona relativamente absoluta que soy Yo, con la persona absolutamente absoluta que subyace en el fondo de mi persona y que me hace ser lo que es mi persona, la realidad divina tenga caracteres de manifestación que excedan lo que la pura inteligencia podría decir acerca de Dios. Y esto es lo que en el sentido más temático puede y debe llamarse *revelación*. La revelación no consiste en un dictado de verdades al oído de un espíritu, sino que consiste simplemente 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» (PFHR, 82-83).

<sup>49</sup> *Cf. HD*, 209-304.

### 3.2 LA PLASMACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Para Zubiri no hay religión si la entrega a Dios no tiene esa dimensión de enteridad. La fe no es toda la entrega, sino solo su dimensión radical. Por eso ha podido tratarla en HD independientemente de su plasmación religiosa. Es la entrega entera la que se plasma en religión.

#### 3.2.1 LA PLASMACIÓN DE LA RELIGACIÓN EN RELIGIÓN

Lo primero que salta a la vista es que este proceso es algo natural, en el sentido de extensión simple de la religación. En efecto, la religión no es natural en el sentido de naturaleza, en el que se habla también de ley natural o de derecho natural. Para Zubiri, no hay religión natural ni tampoco religación natural, sino solo religión personal. La religión, así como la religación, no afectan a la naturaleza humana, sino que son algo constitutivo del ser personal<sup>50</sup>. Para Zubiri, esta extensión vale también para quienes no tienen religión. En primer lugar, porque la voz de la conciencia sigue actuando en ellos. Y, en segundo lugar, porque el mismo no tener religión es una opción que afecta al ser personal. También el que no tiene religión vive de una opción de fe<sup>51</sup>.

Si la plasmación de la que hablo es algo natural en el sentido expuesto, que afecta al hombre en su ser personal, no por ello constituye un hecho social sin más. Ya señalamos que, para Durkheim, la religión es una institución social que se impone a los individuos. En este orden de ideas, la plasmación consistiría en socialización y ejercería una suerte de presión en los individuos. Pero para Zubiri, la religión no es ni una imposición obligante ni presión, pues su principio es la religación, que no entra en la categoría de los hechos sociales<sup>52</sup>. Eso no obsta para admitir que la religión tenga un aspecto institucional y social; pero una cosa es tener un aspecto institucional y otra consistir en ello.

La plasmación tampoco tendría relación con el fenómeno de lo sagrado y la dimensión social que éste puede adquirir, pues, ya vimos que este hecho no reposa sobre sí mismo, sino justamente sobre lo religioso. Por lo tanto, la plasmación no es socialización, sino que tiene como principio la entrega en la fe a la realidad de Dios. Ya hablamos también, sobre la

---

<sup>50</sup> Cf PFHR, 88; HD, 93, 115.

<sup>51</sup> Cf PFHR, 88-89.

<sup>52</sup> Cf *ibidem*, 90-93.

dialéctica entre la fe como dimensión radical de la entrega y la totalidad de esa entrega. Pues bien, Zubiri va a concluir:

«que la plasmación es la configuración de la entrega del ser entero del hombre por la fe. Pero como a su vez 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. Tomadas unitariamente ambas dimensiones, puede decirse en definitiva que la plasmación es la configuración de la fe en el ser entero del hombre. Son dos fórmulas equivalentes»<sup>53</sup>.

En síntesis, hay rigurosa plasmación de religación en religión, cuando la fe, que es su dimensión radical, se configura en el ser entero del hombre. Esto puede tener y tiene una dimensión institucional y social pero la plasmación no se da a partir de esa dimensión que, por el contrario, le es consecutiva. Veremos, ahora, esa dimensión social.

### 3.2.2 EL CUERPO SOCIAL DE LA RELIGIÓN

La experiencia religiosa tiene una dimensión social o institucional en sentido lato, no como la concibe Durkheim, y una dimensión personal, que es, precisamente, la que se le escapa a éste. A esa dimensión institucional la denomina Zubiri «cuerpo de la religión»<sup>54</sup>.

La religión es cuerpo en cuanto «espíritu objetivado» –que, para Zubiri, se diferencia de lo que Hegel entendió como espíritu objetivo– y que denota, simplemente, la estructura en la cual y por la cual un individuo humano está afectado por los demás por el mero hecho de coexistir o de convivir con ellos<sup>55</sup>. Esta estructura de objetivación adquiere la connotación de «despersonalización». Se trata de lo que Zubiri llama una «habitud», una «ἔξις»<sup>56</sup>, la determinación que los demás, tomados en su conjunto, ejercen sobre mi modo de habérmelas en la realidad. Pues bien, cuando la religación se plasma en espíritu objetivado, tenemos la religión. Es la dimensión de la religión como cuerpo social, espíritu objetivado, despersonalizado<sup>57</sup>. Y siempre como consecuencia de ese paso de la pura y radical entrega de fe a la entrega que toma al hombre en su enteridad.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 95.

<sup>55</sup> Cf *ibidem*, 96.

<sup>56</sup> Cf *ibidem*, 96: «En la medida en que es una ἔξις, es distinta de los individuos pero en la medida en que es una exis, no está fuera de ellos». Para Zubiri, «habitud», en su acepción griega y latina es modo de habérselas con las cosas. En sentido amplio tiene que ver con la formalidad intelectual del animal humano (cf IRE, 36; 92-95). Cuando la habitud está determinada por los demás, se trata de un momento esencial de la socialidad humana, como ya vimos en el capítulo segundo de este estudio (cf HD, 67).

<sup>57</sup> Cf PFHR, 98.



Zubiri se pregunta por la estructura de ese cuerpo. En primer lugar, toda religión tiene una idea de la divinidad y envuelve, por lo tanto, una teología. También aquí subraya Zubiri que no se trata del Dios de la pura intelección –cuyo momento sucesivo es la pura entrega de fe–, sino el Dios al que se le van añadiendo todos los caracteres que dicta la vida entera y concreta del hombre en la medida que éste los descubre<sup>58</sup>.

En segundo lugar, desde la divinidad se ve el mundo, dando lugar a una «mundología». Tal mundología<sup>59</sup>, por cuanto brota del carácter último, posibilitante e impelente de Dios, y además de la versión humana hacia sí mismo, hacia las cosas y hacia los demás, comporta una «cosmogonía», una «eclesiología», una «escatología» y una «tradición».

Una cosmogonía, como acabo de decir. Todas las religiones se plantean la cuestión del origen y hechura del mundo. Aparecen los dioses hacedores, los demiurgos, la división del mundo en zonas protegidas por un Dios dueño y señor<sup>60</sup>, y entre lo mundano y lo transmundano, dentro de la cual sitúa la acción de Dios.

También comportaba una eclesiología, pues toda religión, además de una visión del mundo, tiene una visión de la unidad de los creyentes, es decir, una «visión de los fieles desde Dios»<sup>61</sup>. Aquí «ἐκκλησία» no significa una organización de fieles o un tipo de asamblea, cosa ajena absolutamente al pensamiento y a la religiosidad griega. Se trata, simplemente, de la participación de un grupo de personas en la creencia en un dios determinado. Es el hecho de esa participación conjunta y común lo que hace de ese grupo una «ἐκκλησία»<sup>62</sup>. Para Zubiri es esencial a toda fe y religión el poder ser compartida y es a eso a lo que apunta el término «ἐκκλησία»<sup>63</sup> al menos en un primer momento. Lo que no es esencial es que los que

---

<sup>58</sup> Cf *ibidem*, 99. Zubiri dice que ese dios al que se accede y que constituye la religión es aprehendido como una realidad suprema que «en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión atribuye a la divinidad» (cf *ivi*) Esta supremacía se da incluso en las religiones donde encontramos un panteón de dioses, como en la religión fenicia, que tuvo gran influencia histórica. Es decir, que la realidad suprema puede convivir con otras que le están subordinadas.

<sup>59</sup> Cf *ibidem*, 100. Zubiri habla de una mundología teológica o «visión del mundo desde Dios».

<sup>60</sup> *Ibidem*, 101: «Dios se presenta no solamente como hacedor del mundo, sino además como dueño, como señor suyo. El término semítico empleado para el dios *Ba'al* significa precisamente eso: dueño y señor en el sentido de dominación. Y por ello puede decirse que, como veremos más detenidamente al hablar de la diversidad de religiones, cada pueblo tiene su religión, donde su religión significa, en buena medida, que tiene el dios que protege el territorio del pueblo en cuestión. En el caso de los nómadas, claro está, se trata del dios que le acompaña en sus migraciones. Siempre hay un su-dios».

<sup>61</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>62</sup> Cf *ibidem*, 103. «Son las personas las que tienen una misma actitud religiosa ante un mismo Dios. Y 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. Los atenienses del tiempo de Pericles no tenían una ἐκκλησία en el sentido de organizaciones y de asambleas, pero qué duda cabe de que todos se sabían naturalmente protegidos y deudores de Pallas Atenea. Este es el único sentido que doy a la palabra ἐκκλησία en este momento: es la participación en una fe común. La existencia de una comunidad religiosa es asunto distinto. Es una distinción esencial en el problema».

<sup>63</sup> Cf *ibidem*, 103. «Son las personas las que tienen una misma actitud religiosa ante un mismo Dios. Y es una actitud religiosa que no solamente de hecho la tiene cada cual, sino que cada cual sabe además que los demás la

compartan esa fe formen una comunidad. En este sentido, lo individual hace referencia al ejercicio personal de la religión y no al hecho de estar ajeno a una comunidad.

Cuando esa comunidad existe *de facto*, obviamente se da a sí misma una simbología, con un culto y un personal especializado en ese culto y en esa simbología, que es la clase sacerdotal, por decirlo de alguna manera, ejecutora de unas funciones de culto y mediadora ante la divinidad. Lo importante, para Zubiri, es mantener que esas acciones de la comunidad o individuales «son acciones eclesiales en el sentido radical de la palabra, acciones que están inspiradas en la participación de todos los individuos o de un grupo de individuos en una misma fe»<sup>64</sup>. Para Zubiri las acciones culturales tienen tres dimensiones fundamentales: rememoración<sup>65</sup>, comunicación<sup>66</sup> y futurización<sup>67</sup>. En virtud de estas tres dimensiones, las religiones unifican el tiempo. Es lo que Zubiri llama la «unidad religiosa del tiempo»<sup>68</sup>, estrictamente vinculadas a lo que el cuerpo social de la religión comporta en cuanto eclesiología.

Habría, además, una escatología. El «ἔσχατον», lo último del hombre, no es lo que se refiere al futuro –esto está ya incluido en el culto–, sino lo que toca al destino, al más allá, al otro mundo, algo presente en todas las religiones. Otro mundo que es mundo y es otro, como dice Zubiri<sup>69</sup>, lo cual conlleva la idea de una cierta sobrevivencia en él. La escatología se enfrenta con el tema de la muerte, algo también universalmente común a todas las religiones; no porque en ellas haya eso que normalmente se entiende como el culto de los muertos. Para Zubiri no todo culto a los muertos es estrictamente religioso. Algunos son simple magia o superstición. En otros casos, más que culto, formarían parte de lo que habría que entender más bien como un aspecto de la «solidaridad eclesial extendida al otro mundo y a los espíritus de

---

tienen, que está compartida. Los atenienses del tiempo de Pericles no tenían una ἐκκλησία en el sentido de organizaciones y de asambleas, pero qué duda cabe de que todos se sabían naturalmente protegidos y deudores de Pallas Atenea. Este es el único sentido que doy a la palabra ἐκκλησία en este momento: es la participación en una fe común. La existencia de una comunidad religiosa es asunto distinto. Es una distinción esencial en el problema».

<sup>64</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 105: «Esta rememoración no consiste solamente en recordar, sino que tiene un aspecto específicamente religioso. No se trata únicamente de recordar lo que aconteció *in illo tempore*, sino que aquello que aconteció *in illo tempore*, está en una u otra forma reactualizado en la acción cultural que realizamos ahora. [...] En cuanto reactualizantes, las acciones culturales tienen una dimensión anamnésica».

<sup>66</sup> *Ivi*: «Por ejemplo, muchos de los ritos que se hacen con motivo de la primavera, de la colecta y de la siembra tienen el carácter de entrar en comunicación con la diosa madre, con la fecundidad misma de la tierra. No se trata simplemente de recordar que *in illo tempore* comenzó en alguna forma la fecundidad de la tierra, sino que se entra en comunicación con los dioses que de una o de otra forma pueden otorgar fecundidad o, por el contrario, obturarla».

<sup>67</sup> *Ibidem*, 106: «En este sentido la referencia a los dioses no es simplemente la reactualización de lo que aconteció en el comienzo del tiempo, no es simplemente la comunicación con los dioses que están enfrente, sino que es también una prenda que suplica y garantiza el curso del futuro».

<sup>68</sup> *Ivi*.

<sup>69</sup> *Cf ivi*.

los muertos»<sup>70</sup>. De haber riguroso culto a los muertos, este debería enmarcarse dentro del culto a Dios. En este sentido, habría que entender el concepto o la actitud de la veneración a los muertos<sup>71</sup>.

Y, finalmente, la mundología comportaría una tradición. Los elementos anteriores forman parte de ese cuerpo religioso que cada individuo recibe y en que es instalado. Eso da lugar a una tradición, que es «el cuerpo estatuido de la religión que ha recibido»<sup>72</sup>. Toda tradición tiene, a juicio de Zubiri tres momentos. Un momento inicial en el cual el cuerpo estatuido de lo recibido queda fijado o constituido. Esto es claro sobre todo o casi únicamente en el caso de las religiones con fundadores<sup>73</sup>. Un momento continuante. Esa continuidad se da en el espíritu objetivado. Puede ser de tipo oral como los Vedas o los himnos ghaticos del Avesta; o de tipo escrito como la que se da en las llamadas «religiones del libro»<sup>74</sup>. No obstante, para Zubiri estas no son las formas de tradición continuante más profundas y radicales. Por encima de ellas está la forma en, cómo los individuos de cada momento histórico, experimentan interna y vitalmente lo que han recibido. Para Zubiri, esta es la tradición en la cual se basan, ya sea la tradición oral que la tradición escrita. Es la tradición vivida<sup>75</sup>. Y, finalmente, habría un momento progrediente. Es la mirada al futuro de la tradición. Se trata de iluminarlo desde lo recibido y a partir de las sollicitaciones del momento actual. Para Zubiri, este momento es esencial en todas las religiones. Se refiere a ello como «el desentrañar la tradición», el orto de la teología: «Es el orto, por ejemplo, de la teología menfita y tebana, de la teología de los Brāhmanas y de los Upanisads, del zurvanismo iranio, etc. Se trata del orto de una teología en tanto en cuanto la tradición recibida va formando y prefigurando el curso del propio cuerpo de la religión, el cuerpo religioso»<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>72</sup> *Ivi*.

<sup>73</sup> Zubiri nombra a Abraham o Moisés, Jesucristo, Mahoma, Zarathustra en el Avesta, Laotzé o Confucio.

<sup>74</sup> PFHR, 109: «Se pusieron por escrito los Vedas, se puso por escrito el Avesta, se pusieron por escrito las tradiciones yhavistas y elohistas, etc. Se trata justamente de las religiones a cuya tradición pertenece la existencia de un libro sagrado. Son las “religiones del libro”. El Cristianismo tiene la Biblia, los mahometanos el Alcorán, el Ghinza para los mandeos, el Avesta para los zoroastrianos, muchos libros religioso de Egipto, el canon Palí del Bubismo, etc.».

<sup>75</sup> *Ibidem*, 110: «En este último caso [el de la tradición escrita] y en el caso de la Biblia, convenía no haber olvidado esto a la hora de hacer crítica literaria».

<sup>76</sup> *Ivi*.

### 3.2.3 LA EXPERIENCIA PERSONAL

Hemos hablado en algún momento de actos de religiosidad individuales. Efectivamente, hay actos dentro del cuerpo social de la religión que son vividos personalmente. Para Zubiri, ese espíritu religioso consiste, fundamentalmente, en esa vida personal dentro del cuerpo de la religión<sup>77</sup>. Los actos religiosos conformarían una actitud que, a juicio de Zubiri, es «la actitud radical y fundamental con que se pueden vivir todos los hechos y procesos de la vida»<sup>78</sup>. Esto resulta lógico si se admite la voluntad de fundamentalidad que permea, inexorablemente, la vida del hombre y que le conduce a una experiencia religada de Dios que, naturalmente, se plasma en religión. El hombre vive de cara a una entrega de fe a la divinidad. En el pensamiento de Zubiri esto no significa concretamente profesar una religión positiva determinada, pues se puede no profesar ninguna sin que por ello quede invalidado este aserto.

Sobre esta actitud están montados todos los actos que van más allá de ella. Son actos rituales, culturales. Está la oración y las plegarias que se desprenden directamente de una concepción de la divinidad<sup>79</sup>. Y de esa misma concepción de divinidad, directamente relacionada con ella, depende eso que llamamos «*pecado*», esto es, la conciencia de no haber obrado bien respecto de la aquella. El pecado, pues, no es una falta moral, sino una trasgresión en orden a la relación con la divinidad<sup>80</sup>.

De este modo, la religación se plasma inexorablemente, según Zubiri, en experiencia religiosa vivida personalmente dentro de un cuerpo social. Esa experiencia admite diversas formas, que estudiaremos en el siguiente epígrafe.

### 3.3 LA DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Zubiri se preocupa de conceptualizar la diversidad en cuanto tal. No pretende, pues, describirla, lo que sería objeto de la historia de las religiones. Con todo, el análisis es muy pormenorizado. En función de los objetivos que me propuse al iniciar esta investigación, me centraré en algunos puntos esenciales. Otros los dejaré simplemente esbozados.

---

<sup>77</sup> Cf *ibidem*, 111.

<sup>78</sup> *Ivi*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 112: «La plegaria no está compuesta primaria y fundamentalmente de una serie de sentimientos, sino de algo mucho más radical: de la concepción de la divinidad a la cual uno se dirige en la fe, en el sentido de esa fe».

<sup>80</sup> Cf *ibidem*, 112-113.

### 3.3.1 LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA DIVERSIDAD

Después de describir sumariamente el hecho de la diversidad de las religiones, al hilo de los resultados de las investigaciones etnológicas que Zubiri manejaba en los años sesenta, donde agrupó las distintas civilizaciones en cuatro categorías principales: civilizaciones primitivas, civilizaciones primarias, civilizaciones secundarias y civilizaciones terciarias<sup>81</sup>, Zubiri acomete el análisis de la estructura formal de esta diversidad.

Tal diversidad parte de la fundamental concreción de la realidad humana. Por lo tanto, va ligada a la diversidad de colectividades con situaciones religiosas concretas. De ahí que el primer elemento diferenciador sea el cuerpo social, que varía entre agrícola, urbano o nómada, entre otros. Por otra parte, está lo que Zubiri llama los «ciclos» o «tipos de vida»<sup>82</sup>. Las dos cosas no coinciden. Puede haber cuerpos sociales incomunicados con el mismo ciclo de vida, y, por lo tanto, el mismo tipo de experiencia religiosa. O un mismo cuerpo social con diferentes tipos de vida. Para Zubiri, esto demuestra algo esencial. Que toda religión es siempre *nuestra* religión<sup>83</sup>.

Por lo tanto, ya han aparecido, en esta hermenéutica que desarrollo, dos hechos importantes: el hecho de la diversidad de religiones y el hecho de que la estructura formal de la diversidad estribe en que cada religión sea propia. Dicho de otra manera: que cada religión está estructurada en cuanto nuestra, y es esto precisamente lo que la hace diversa.

Aún así, no parece que haya quedado dilucidada la esencia verdadera de esta diversidad.

---

<sup>81</sup> Cf *ibidem*, 120-122. A cada una de las categorías le corresponde una experiencia de la divinidad. Las civilizaciones primitivas, dice Zubiri, conocen la idea de un ser supremo, que incluso llegó a habitar entre los hombres por un tiempo. Las civilizaciones primarias, de cazadores patriarcales o agriculturas matriarcales o pastores nómadas, conocen respectivamente el totemismo y distintas formas de animismo, así como divinidades celestes que acompañan los desplazamientos o figuras más complejas que surgen al contacto con civilizaciones urbanas. Las civilizaciones secundarias de matriarcado o patriarcado libre conocen distintas formas de fetichismo o el manismo, etc. Por último, las civilizaciones terciarias, consideradas superiores, conocen los inicios de la religión de Israel, el budismo, la reforma de Zarathustra, el Islam, etc.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 120-121: «Y la prueba está en que cuerpos sociales totalmente incomunicados como el ciclo ártico, o el de los tasmanios en Australia tiene el mismo tipo de vida y con él una religión que en definitiva se podría decir la misma. Los distintos nómadas, sean ural-altaicos, sean los primitivos indoeuropeos o los semitas primitivos que vagaron por las estepas tienen en el fondo una cierta unidad de religión. Es algo parecido a lo que acontece con lenguas, aparentemente muy distintas, que presentan sin embargo una unidad o semejanza estructural».

<sup>83</sup> Cf *ibidem*, 121-122. Aquí se dice que la religión de Israel, sólo en un estadio tardío, adquirió universalidad, mientras que todo el tiempo anterior fue la religión del pueblo de Israel.

### 3.3.2 EL PENSAR RELIGIOSO

El hecho de que las religiones sean fundamentalmente *nuestras* determina su diversidad, pero sólo hasta un cierto punto, pues no es así en su esencia<sup>84</sup>. Lo que esencialmente diferencia a las religiones entre sí atañe directamente a la divinidad. En la concepción de los dioses estriban las diferencias. Son los dioses en su carácter de ultimidad, posibilidad e impelencia a quienes el creyente entrega su vida entera en la fe. Por lo tanto, los dioses, tal como son pensados por las distintas culturas con su cuerpo social y su tipo de vida. Entra aquí la cuestión del «pensar religioso».

Para Zubiri este pensar no es «un pensar *sobre* una situación religiosa, sino *desde* una situación religiosa»<sup>85</sup>. Ya señalamos qué papel jugaba la categoría del pensar en la noología zubiriana más madura. Aparecía allí como actividad intelectual en búsqueda. No se piensa *sobre* la realidad sino *en y desde* la realidad, decía el pensador vasco<sup>86</sup>. Pues bien, esa es la idea que concurre aquí. En este caso, se trata de la realidad desde la que se piensa una determinada situación religiosa, la cual va a desencadenar una marcha intelectual pensante volcada hacia una experiencia religiosa concreta. En el pensar religioso se va a perfilar una determinada idea de Dios; precisamente ese Dios del cual se va tener experiencia –aunque eso sí-, pensar no aparece siempre aquí con esta acepción correspondiente a la noología madura.

Zubiri afirma que este pensar no es unívoco, pero no en cuanto pensar, que es siempre el mismo. Para Zubiri todo pensar se articula en base a un esquema formal y a un esquema material<sup>87</sup>. Lo específico del pensar religioso es trascenderlo por su estructura misma y por su objeto. En este sentido, no responde a ninguna forma concreta de pensamiento. La cifra del pensar religioso está más en lo que se ha querido decir y en lo que se ha querido pensar que en la formulación misma del pensamiento. En eso estriba precisamente la transcendencia<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf *ibidem*, 123. Zubiri pone el ejemplo de la religión fenicia y la asirio-babilónica, con diferencias graves como la referente a la divinidad suprema (*Marduk*, para unos *Aššur*), a los sacrificios humanos, que sin embargo no hacen que, a su juicio, sean religiones esencialmente distintas.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>86</sup> Cf IRA, 37.

<sup>87</sup> Cf PFHR, 128. Zubiri ejemplifica esto con una larga digresión sobre la idea de causa. Es muy distinto el esquema desde el cual Kant piensa la idea de causa del esquema en el cual es vertida por el hombre primitivo. Mientras que para Kant el esquema adecuado para pensar la causa es fundamentalmente la sucesión (exceptuando el orden de la razón práctica) para el hombre primitivo ese esquema es la generación. Es decir, el hombre primitivo tiende a interpretar que el hecho de que toda causa produce un efecto no es sucesión sino generación. De ahí la aparición en las religiones antiguas de dioses andróginos, capaces de producir todo desde sí mismos. Es más, para Zubiri no existen concepciones de los dioses que no sean generativas. Aquí se pone de manifiesto lo que él llama el pensamiento fantástico que es una de las vertientes de todo pensamiento junto con el pensamiento racionante. Mientras las culturas primitivas acentúan más lo fantástico del pensar, las culturas posteriores utilizaran progresivamente más el pensar racionante.

<sup>88</sup> Cf *ibidem*, 128-129.

En definitiva, se trata de un «pensar religacional porque consiste en pensar transitando desde el poder de lo real, que es parte formal y término formal de la religación, a un término distinto, que es la realidad absolutamente absoluta sobre la cual este poder está fundado. Y esta transición es lo que hace que este pensar sea formalmente un pensar religioso»<sup>89</sup>. En el tránsito desde el poder de lo real hasta Dios, como realidad absolutamente absoluta, es donde van a aparecer las diversas divinidades.

A continuación, Zubiri pasa revista a las dimensiones del poder de lo real, que ya vimos, pero esta vez desde la perspectiva de las divinidades que allí aparecen. La perspectiva, pues, no es la de la deidad sino la divinidad. Como muestra, baste mencionar al Dios altísimo que corresponde al poder trascendente; a las divinidades agrarias, correspondientes al poder ligado al éxito de las cosechas; *Ištar* en Babilonia y *Astarté* en Fenicia, que corresponden al poder del nacimiento y de la muerte; la *Δίκη* correspondiente al poder del destino y *Rta* de los Vedas correspondiente al poder de la unidad cósmica; o, en fin, *Zrvan* en la religión irania correspondiente al poder del tiempo, entre otros<sup>90</sup>.

Según Zubiri el proceso describe una ascensión desde el poder de lo real hasta los dioses por la línea de la supremacía, algo que tiene que ver con la vida de las distintas culturas. Como ejemplo, Zubiri afirma que para un nómada sería absurdo pensar que tal línea pasase por la figura de un rey. El caso es que en esa línea de supremacía se articula la idea de Dios y su pretendida verdad<sup>91</sup>.

¿Qué se entiende por verdad religiosa? Ciertamente es la verdad de la entrega en fe. Más radicalmente es lo que Zubiri llama la verdad real, con sus caracteres de patencia, seguridad y efectividad<sup>92</sup>. Juntas, las tres dimensiones constituyen la realidad-verdad<sup>93</sup>. Veremos más adelante cómo entender la verdad religiosa como verdad real, a partir de algunos desarrollos de Zubiri en estos mismos textos y a la luz de su pensamiento más maduro. Por el momento, nos quedamos con que es esta verdad real con las susodichas dimensiones la que se propone a la entrega de la fe en un cuerpo social determinado con una

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>90</sup> Se puede ver la lista completa en PFHR, 130-133, con más especificaciones para cada funcionalidad del poder de lo real.

<sup>91</sup> Cf *ibidem*, 133-134.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 134: «Como ejemplo de realidad patente, sabemos que el hombre primitivo, al menos en las civilizaciones primarias, cree que el trueno es la voz de Dios. Ahí tiene en una o en otra forma la patencia de la divinidad. La realidad es segura. Por ejemplo, Israel se harta de llamar a Dios “mi roca”, “mi sostén”, “mi apoyo”, etc. Y es una realidad que efectivamente está siendo. No hay más que recurrir a la teofanía del Horeb, donde Yahweh le dice a Moisés: “Yo soy el que soy y el que estará con vosotros” (*Ex* 3,14). No se refiere naturalmente, a una aseidad en el sentido de identidad entre esencia y existencia, sino al estar constantemente con el pueblo de Israel».

<sup>93</sup> Cf *ivi*.

tipo de vida determinado. De cualquier forma, ya aquí Zubiri puntualiza algo de gran relevancia, y es el sentido de vía que tal verdad tiene. La verdad religiosa no es conformidad ni adecuación, es vía:

«El que está convencido 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. Esto es lo único que puede pretender la verdad religiosa. La verdad religiosa consiste en este “hacia” en el que el hombre dirige su pensamiento hacia una divinidad, concebida por el pensar religioso en una línea de supremacía»<sup>94</sup>.

Esta es la diferencia esencial de las religiones. Es un problema de pensar religioso.

### 3.3.3 LA DIVERSIDAD DEL «HACIA»

El pensar religioso discurre en este movimiento de «*hacia*» en el carácter de vía de la verdad religiosa. Ese discurrir se concreta en distintas rutas hacia la divinidad. Para Zubiri, estas rutas, desde el punto de vista histórico, han sido tres.

En primer lugar, el Politeísmo. Para Zubiri, éste consiste en la sustantivación en divinidades de los elementos que configuran la riqueza del poder de lo real. Por eso, va a decir que es «la vía del “hacia” en sentido de la dispersión»<sup>95</sup>. Tal dispersión no excluye que haya rangos entre las distintas sustantivaciones divinas. Por lo demás, forman un sistema, lo que Zubiri llama la «*panteonidad*» de las sustantivaciones a partir de la complejidad del poder de lo real<sup>96</sup>. El carácter sistemático del panteón divino hace que cada divinidad incluya de alguna forma a las demás. Por lo tanto, la adoración de una divinidad no significa excluir a las otras, sino, simplemente, dirigirse a ella como si fuera única, razón formal del llamado «henoteísmo»<sup>97</sup>.

El panteísmo, por su parte, sería la vía del «hacia» en el sentido de la inmanencia. Según Zubiri, «la supremacía sería entonces patrimonio de una Ley»<sup>98</sup>. Algunos panteísmos no niegan los dioses, sino que los someten a una ley suprema del cosmos, como al resto de todas las cosas. Es el caso del Tantrismo, el Jainismo y el Budismo. Los dioses no son realidades supremas. Se trata de religiones sin dioses, donde el fiel puede ser más

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, 135.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>96</sup> Cf *ibidem*, 138.

<sup>97</sup> *Ivi.*: «Este henoteísmo es algo característico de la religión védica [...], pero no privativo de ella. Así, por ejemplo, se han hallado textos babilónicos donde se invoca sin más a *Ilú*, que es el nombre genérico de “dios”, aquí usado como nombre propio. Es el henoteísmo en marcha».

<sup>98</sup> *Ibidem*, 139.



bienaventurado que los mismos dioses. Lo que se ha divinizado es esa ley suprema del cosmos<sup>99</sup>.

El monoteísmo es la vía del «hacia» en el sentido de la transcendencia. No se niegan las dimensiones del poder de lo real que se plasman en divinidad, sólo que tales dimensiones no se dispersan, sino que se concentran en una divinidad única y la misma<sup>100</sup>. Para Zubiri, el monoteísmo no es un bloque monolítico, sino que admite una pluralidad de formas y grados<sup>101</sup>. Con respecto a los famosos demiurgos, considera que no constituyen un imposible metafísico en orden al monoteísmo. Por lo que respecta a los textos zarathústricos donde aparecen ciertas entidades junto a la divinidad, se inclina por pensar que no serían realidades hipostáticas ni entidades instrumentales, sino más bien algo parecido a lo que en los Libros Sapienciales del Antiguo Testamento sería la Sabiduría que «no es una entidad distinta de Dios, pero tampoco un mero aspecto del mismo»<sup>102</sup>.

Para Zubiri estas rutas hacia la divinidad no son equivalentes. Fiel a su visión del problema desde la religión, donde aparece la relación en una vía de supremacía entre una realidad relativamente absoluta como es el hombre y una realidad absolutamente absoluta como es Dios, «no cabe más realidad divina que una, personal y transcendente. Por consiguiente, las otras vías son sencillamente un imposible en tanto que concepciones plenarias de la divinidad»<sup>103</sup>.

Así, si bien la fe es optativa, hay elementos de la idea de Dios que no se compadecen con la inteligencia del mismo, no obstante hayan existido o existan históricamente. De ahí que excluya el politeísmo radical, que no iría de acuerdo con una realidad de Dios absolutamente absoluta y por lo tanto única. La *realitas fundamentalis* de la realidad tiene que tener un carácter unitario<sup>104</sup>. Tampoco le resultan viables los panteísmos radicales, es decir, aquellos que atribuyen al mundo «las propiedades de Dios o a Dios las propiedades del mundo»<sup>105</sup>. Esto parece un imposible metafísico. En otras palabras, una realidad absolutamente absoluta no puede convertirse en una propiedad o momento de realidades relativamente absolutas –

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, 139: «En China esta Ley tiene dos principios; uno luminoso, *Yang*, y un principio oscuro, *Yin*. En el Budismo aparece la Ley como *dharma*, como una obra que significa a la vez ley y doctrina. En la India no budista sino 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».

<sup>100</sup> Cf *ibidem*, 140.

<sup>101</sup> Cf *ibidem*, 140-142. Especialmente, la descripción que hace de ello. Hay que tener en cuenta que Zubiri se dedicó algunos años a la traducción de textos antiguos de la región medio-oriental.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 142.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>104</sup> Cf *ivi*.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 143-144.

pensemos, simplemente en el Yo de los panteísmos europeos<sup>106</sup>. Por lo que al monoteísmo respecta, si bien caben matices y, teóricamente, se podrían dar desarrollos diversos. Zubiri piensa que en cuanto monoteísmos, esto es, en cuanto afirmación radical de una realidad absolutamente absoluta, no hay entre ellos una sustancial diversidad<sup>107</sup>.

Otra cosa es el monoteísmo religioso en cuanto tal, que aunque no es independiente de lo anterior –que se podría ver como situado en el ámbito de la religión– reviste articulaciones diferentes. El monoteísmo religioso afirma la existencia de Dios como realidad absolutamente absoluta en la línea de la supremacía. Un Dios que tiene una relación esencial con el mundo, no en el sentido panteístico, sino haciendo que el mundo sea, como «natura naturans»<sup>108</sup>. En el monoteísmo, Dios es realmente Dios. De esta manera, después, cualquier relación que ese Dios establezca o tenga con el mundo, no atenta contra su trascendencia, esto es, no podrá nunca ser asimilada como identidad. «El mundo y Dios no son dos», dice Zubiri:

«pero tampoco son uno. Es una diferencia que está allende el concepto del número y por consiguiente no se puede expresar ni con la cifra dos ni con la cifra uno. La unidad de estas dos dimensiones –no son idénticos, pero sin embargo tampoco son dos– es lo que expresa un vocablo: justamente la trascendencia. Dios es trascendente al mundo. Ahora bien, trascendencia no significa que Dios está allende el mundo, sino que está en el seno mismo del mundo, pero fundamente. Ahí se expresa lo que tiene de posible verdad y lo que tiene de error toda concepción unitaria y panteísta de la divinidad»<sup>109</sup>.

Con respecto a la verdad del monoteísmo religioso, habría que decir que los tres monoteísmos de la historia –Israel, Cristianismo e Islam– son idénticos en cuanto afirman la

---

<sup>106</sup> Cf *ibidem*, 143-144.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 144: «Este es un hecho con el que hay que contar. Pero no están excluidos por principio al menos distintos matices del monoteísmo. Por ejemplo, el monoteísmo no es incompatible con la existencia de demiurgos inferiores que tuviesen por misión hacer el mundo, etc. Sin embargo, desde el punto de vista de la existencia radical de una realidad absolutamente absoluta, el monoteísmo no tiene más que una forma en la historia». Una justificación racional de monoteísmo puede verse en HD, 115-164.

<sup>108</sup> Cf PFHR, 145. Se guarda bien Zubiri de marcar esta distinción con el panteísmo y de caracterizarlo cabalmente. Afirma en *ivi.*: «Estamos habituados al panteísmo que he llamado de tipo europeo, en el que efectivamente se entiende que la totalidad de lo real tiene carácter divino. Encuentra su expresión suprema en la metafísica de Spinoza. Hay otros panteísmos. En Asia, sobre todo. Por el ejemplo, el panteísmo brahmánico, en que la identidad entre Dios y el mundo no se refiere a la identidad entre lo que es Dios y lo que es el mundo, son que se refiere a un momento distinto: al carácter de mismidad subsistencial (*sit venia verbo*) que tiene el mundo. El mundo ciertamente, no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad del mundo tiene un *sí mismo*, y ese *sí mismo* es justamente idéntico al *sí mismo* que llamamos Dios, al *sí mismo absoluto*».

<sup>109</sup> *Ibidem*, 145-146. En HD va a hablar de Dios trascendente «en» el mundo, «en» las cosas, «en» las personas. La clave está en el «en», que expresa interioridad y trascendencia (cf HD, 177, 193, 202-204). No siempre este paso o rasgo importante y delicado del pensamiento de Zubiri ha sido cabalmente comprendido y no han faltado críticas de panteísmo subyacente o solapado al respecto. A mi modo de ver, todas estas dudas se disipan cuando se conoce bien la noología y la metafísica zubiriana, con sus conceptos de «realidad», «formalidad de lo real», «respectividad», «trascendentalidad», «actualidad», etc. Es ahí donde opera un esquema de pensamiento que supera los dualismos sin caer en identidades de tipo material.

existencia de una realidad absolutamente absoluta, pero, en cuanto religiosos, son diferentes. Y es ahí donde interviene la entrega en fe, entendida como opción que toma al hombre entero<sup>110</sup>.

Profundizando aún más en el «hacia» en el que el pensar religioso está embarcado en su marcha hacia Dios, Zubiri va a encontrar lo que, para él, constituye el meollo de la diversidad esencial de las experiencias religiosas o de las religiones en general. Para ello se coloca en la perspectiva de quien admite la existencia de una realidad absolutamente absoluta, Dios en cuanto Dios.

Dios no es una proyección del hombre, nos dice, sino el resultado de un pensar –con todas las modalidades que pueda tener– que configura vitalmente la línea de supremacía en la que se va a dar el encuentro con Dios. Esto ha sido un camino plagado de dificultades en la historia humana, a raíz de las distintas situaciones, cuerpos sociales y tipos de vida que se han ido dando. A ello hay que añadir la dificultad fundamental de situarse en un esquema de realidad, precisamente el que corresponde a una realidad absolutamente absoluta como es Dios y a la realidad relativamente absoluta del hombre<sup>111</sup>. El caso es que se ha dado una cierta concepción, puntualiza Zubiri, en la plasmación religiosa del poder de la deidad. Pero cabría preguntarse todavía cómo y en virtud de qué se ha dado. Zubiri responde con una idea sumamente interesante: «Se trata de una realidad personal. Es justamente lo que yo llamaría la difracción de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los modos del espíritu humano»<sup>112</sup>. Y explica que:

«La difracción es un fenómeno físico. 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. Pero 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. Para explicar esto 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. Es el fenómeno de la difracción. El Espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical, coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino *la difracción de la realidad misma de Dios*»<sup>113</sup>.

Esta parece ser la explicación definitiva al fenómeno de la diversidad de las religiones; al fenómeno de la diversidad de la experiencia religiosa: la difracción de la realidad misma de Dios en la persona humana. El hombre y Dios convergen en un punto: su carácter absoluto, y

---

<sup>110</sup> Cf *ibidem*, 146.

<sup>111</sup> Cf *ibidem*, 147-148.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 148-149.

este encuentro entre el hombre y Dios, en virtud de las distintas situaciones humanas produce la difracción de las ideas de Dios y de las experiencias de Dios, su enorme diversidad. Esto comporta, a juicio de Zubiri algunas cosas importantes: que esa realidad es personal y está realmente accedida por el hombre; que el hombre, gracias a la convergencia, accede según la situación en la que se encuentra; que porque accede y porque Dios está accedido no hay ninguna idea, vía o ruta absolutamente falsa. En el fondo, dice Zubiri, esas ideas, vías o rutas están enraizadas en el Dios monoteísta<sup>114</sup>. En definitiva, concluye Zubiri, todas esas ideas, vías o rutas son verdaderas «*assertive*», mientras que el monoteísmo lo es «*exclusive*»<sup>115</sup>. Y, así, vuelve a aparecer el problema de la verdad religiosa.

### 3.3.4 EL PROBLEMA DE LA VERDAD RELIGIOSA

Zubiri ya hablaba de este problema cuando apareció el pensar religioso. Lo situaba en el ámbito gnoseológico. Su intento, aquí, quiere ser estrictamente filosófico: «en qué consiste la verdad religiosa en tanto que religiosa»<sup>116</sup> y no tanto el contenido de esta verdad, que sería una cuestión teológica. En otras palabras, no se trata de indagar dónde está la verdad religiosa y cuál es su contenido, sino cuándo se puede hablar de verdad religiosa, su formalidad.

Para Zubiri, no basta decir que una verdad es religiosa porque su objeto es la divinidad, como si hubiera clases de verdad según su objeto. Para explicar esta afirmación, Zubiri entra en el discurso sobre la verdad que solo desarrollará de forma madura en su trilogía sobre la inteligencia<sup>117</sup> y que ya vimos, sumariamente, en el primer capítulo. Obviamente, a la altura de este tratamiento sobre lo religioso en los años 60-70, los conceptos no tienen el mismo rigor. En efecto, aquí Zubiri distingue, fundamentalmente, dos tipos de verdad: la «verdad real», en cuanto actualización de lo real en la inteligencia, y la verdad de la intelección en hacia, como modo suyo ulterior, lo que correspondería en la trilogía a la «verdad dual». Faltan los desarrollos sobre la trascendentalidad y la apertura de lo real en sentido estricto y acabado. Por lo demás, habla de «conformidad» y «adecuación», que en la trilogía serían la «verdad dual del logos» y la «verdad dual de la razón». En virtud de lo que a Zubiri interesa

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, 149: «En este sentido no hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación?»

<sup>115</sup> Cf *ibidem*, 150. Zubiri se explica, a continuación, con un ejemplo muy plástico: no hay problema en admitir que Dios está en la luna, lo problemático es afirmar que está sólo en la luna.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 152.

<sup>117</sup> Cf IRE, 229-246; IL, 213-336; IRA, 258-320; HD, 190-191, 315-323.

en este discurso sobre la verdad religiosa, es suficiente con esta distinción entre actualización y direccionalidad de la intelección y entre conformidad y adecuación.

Pues bien, después de haber hablado de la verdad real, sostiene que, en esa direccionalidad de la intelección, aparece el poder de la deidad en forma de misterio, no sólo como algo oscuro, sino dinámico<sup>118</sup>: «Es justamente este momento del misterio lo que constituye el específico “hacia” en que se va a mover la verdad religiosa»<sup>119</sup>. Y será ahí donde se va a presentar la problemática de la conformidad y la adecuación.

Comenzando con la adecuación, Zubiri sostiene que «ninguna verdad religiosa es ni puede ser totalmente adecuada»<sup>120</sup>. Esta afirmación perentoria vale no solo para las religiones desarrolladas, sino, también, para el cristianismo y las definiciones dogmáticas de la Iglesia<sup>121</sup>. Una cosa es la conformidad con la que creyente las pueda aceptar y otra el que sean susceptibles de crecientes adecuaciones<sup>122</sup>. La historia del dogma es buena prueba de ello, más adelante me ocuparé de ello.

Por otra parte, la «conformidad» es siempre la conformidad del «hacia» en el que el misterio arrastra inexorablemente al hombre, misterio que es lo único que, en rigor, el hombre tiene delante, y no la divinidad misma. Afirma Zubiri que «La conformidad significa pura y simplemente que, si prolongáramos el ‘hacia’ hasta el punto mismo donde está la divinidad y pudiéramos contemplarla, encontraríamos en esta realidad divina lo que justifica precisamente nuestra actitud de afirmación en conformidad»<sup>123</sup>. Para Zubiri, en el ámbito de la verdad religiosa no hay adecuación perfecta sino sólo «rectitud de la vía de la conformidad»<sup>124</sup>.

La pregunta que surge obvia es si, en este caso, todas las religiones son verdaderas, o bien iguales, pues todas conformes y ninguna adecuada. Zubiri responde con algunas afirmaciones. La primera es que «en cualquiera de las tres respuestas<sup>125</sup> real y efectivamente, el hombre accede a la divinidad»<sup>126</sup>. En la segunda, aclara que esto no significa que todas las religiones son lo mismo, en cuanto todas conformes y ninguna adecuada. El problema está aquí en el *asertive* y el *exclusive* ya mencionados. El error estriba en hacer exclusivo lo que

---

<sup>118</sup> Cf PFHR, 155. Antes había utilizado la palabra «enigma». Se trata de la misma realidad.

<sup>119</sup> *Ivi*.

<sup>120</sup> *Ivi*. El subrayado es obviamente de Zubiri.

<sup>121</sup> Cf *ivi*.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 156: «Ninguna fórmula dogmática, con ser todas conformes, es adecuada; ninguna agota exhaustivamente aquello que quiere expresar. En el “hacia” del misterio hay pura y simplemente una parcelaria adecuación, a pesar de haber conformidad».

<sup>123</sup> *Ibidem*, 157.

<sup>124</sup> *Ivi*.

<sup>125</sup> Se refiere a las rutas de acceso a la divinidad: politeísmo, panteísmo, monoteísmo.

<sup>126</sup> PFHR, 157. Se puede ver el desarrollo completo de la respuesta con ejemplos clarificadores en las páginas 158-159.

sólo es asertivo, no en lo que se afirma sino en lo que se niega<sup>127</sup>. Eso distingue a las religiones, aunque todas tengan acceso a la divinidad.

En definitiva, en virtud de la intelección «en hacia», el hombre parte de la deidad, fruto de la religación constitutiva del ser de su persona, para llegar a la divinidad, aunque de modo inadecuado. Entre los dos polos de la deidad y la divinidad se colocan las distintas experiencias religiosas: «La verdad de la religión, la verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente el acceso a la divinidad por el misterio de la deidad. La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro “hacia” del misterio»<sup>128</sup>.

¿Cómo acontece esta verdad en el hombre? Es el problema de la fe. También aquí nos encontramos con algunas afirmaciones de Zubiri de sumo interés. El acto de fe<sup>129</sup>, por lo pronto, no recae sobre la divinidad –afirma–, sino sobre una de las rutas o vías hacia ella desde la deidad. «La fe es la actualidad de una vía hacia la divinidad»<sup>130</sup>, se lee en Zubiri. En cuanto tal se mueve en el ámbito de lo razonable<sup>131</sup>, que, como ya hemos dicho, se refiere a la integración o entrega en el marco de la vida entera del hombre, con todas sus dimensiones. En HD dice que es lo racional extendido a toda la vida del hombre. En lo razonable, las razones adquieren carácter de enteridad, más allá de la pura intelección<sup>132</sup>.

Por otra parte, la fe no es ni opinión, ni convicción, ni certeza, sino opción radical de vida. La opción de caminar por una ruta por la cual se va a acceder y a hacer experiencia de la divinidad<sup>133</sup>. Zubiri se encarga de puntualizar enseguida que opción no es elección en cuanto, forzosamente, resultado de una cierta búsqueda. El hombre en la fe, no elige entre varias vías, sino que opta por una, aquella en la que va a tener experiencia de la divinidad<sup>134</sup>.

La fe es abandono, entrega y entrega inquebrantable, precisamente porque se trata de la divinidad. En la fe, el hombre viene poseído por la divinidad hacia la cual partió desde el poder de lo real. Es, en el fondo, el momento terminal de un arrastre que comenzó ya con la

---

<sup>127</sup> Decir que Dios está en la luna y no en ninguna otra parte.

<sup>128</sup> PFHR, 160.

<sup>129</sup> No en sentido técnico, teológico.

<sup>130</sup> PFHR, 160.

<sup>131</sup> Aquí Zubiri conceptúa lo razonable como aparece en HD 263-264.

<sup>132</sup> Cf PFHR, 161.

<sup>133</sup> Cf *ibidem*, 162.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 163: «Por esto, 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. Y 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. No por una fuerza intrínseca (bien entendido), sino porque es razonable y normal que el hombre vaya por aquella vía que tiene justamente antes sus ojos, por la que se va y por la hay que ir».

deidad, con la religación, como tuvimos oportunidad de ver. Por eso, Zubiri concluye: «Y esta posesión, que es la opción por una vía (no forzosamente la opción entre varias vías) es lo que constituye precisamente el acto o el estado en que transcurre la verdad religiosa. 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»<sup>135</sup>.

En conclusión, la verdad religiosa es la verdad *in itinere* de la marcha del hombre hacia el misterio que lo arrastra desde el poder de lo real hasta su término en la divinidad. Esa verdad acontece en una experiencia de fe constituida por abandono y entrega inquebrantables a esa divinidad.

### 3.4 LA HISTORICIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Hasta ahora han aparecido la diversidad, que se encuentra en la experiencia religiosa, su estructura y su esencia. Salieron al paso las problemáticas asociadas al pensar religioso y al problema de la verdad religiosa. Pues bien, el mismo hecho de la diversidad induce a inquirir el problema que Zubiri se plantea a continuación: su historicidad. En el fondo, se trataría de dos problemas complementarios. La diversidad tiene una dimensión histórica así como la historicidad explica en buena medida la misma diversidad. En el fondo, se trata de esa direccionalidad de la intelección que se introduce en la enteridad de la vida del hombre y que no puede tener solo una dimensión individual, precisamente porque el hombre está intrínsecamente informado de socialidad e historicidad. Sigamos ahora a Zubiri en el tratamiento de la historicidad de la experiencia religiosa. Como podremos constatar a lo largo de la exposición, Zubiri repite conceptos y esquemas que aplicó para explicar la diversidad, pero vistos ahora desde la perspectiva de la historicidad.

#### 3.4.1 NACIMIENTO, DESARROLLO Y MUERTE DE LAS RELIGIONES

Zubiri sostiene que se sabe poco o nada acerca del nacimiento de las religiones. A lo más, aquello que nos ha llegado de las religiones cuyo fundador es conocido, que no son muchas. El problema es la diversidad en el nacimiento, pues sobre el hecho de la plasmación de la religación en religión, ciertamente se puede decir algo por estar inscrito en la constitución misma del hombre.

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, 164.

Sea como fuere, lo primero que salta a la vista es que, históricamente, toda religión nace como reforma. La labor de los fundadores sería una reforma<sup>136</sup>. «El orto de una religión», puntualiza «es siempre una reforma»<sup>137</sup>. Por lo tanto, el fundador no empieza de cero y su reforma adquiere el carácter de una rectificación<sup>138</sup>. El desarrollo subsiguiente de las religiones obedecería a distintos factores que Zubiri agrupa bajo dos grandes conceptos: «sincretismo» y «desarrollo interno de una religión en sí misma»<sup>139</sup>.

El sincretismo surge, fundamentalmente, del contacto de unas religiones con otras. Obviamente, en la lógica de Zubiri, no se trata de un contacto superficial, sino de un contacto complejo y profundo que tiene que ver con el poder de lo real, es decir, con la formalidad de la experiencia religiosa.

Cuando una religión influye realmente sobre otra se da el fenómeno que puede llamarse, si bien de forma imprecisa, «sincretismo». Dejando de lado lo que Zubiri llama los sincretismos político-administrativos, que no tienen especial relevancia en cuanto tales<sup>140</sup>, habla de formas externas o exteriores. El ejemplo más claro es la fiesta de la Navidad que se colocó en la fiesta del solsticio de invierno de la religión astral.

Una forma interior se produce cuando la religión que ha sido reformada introduce desde dentro de la nueva elementos teóricamente eliminados. Es el caso del judeo-cristianismo, que introduce en la reforma cristiana algunos ritos del antiguo judaísmo, como la obligación de la circuncisión.

Zubiri aclara que, en estos casos, de todos modos estamos usando de manera no muy rigurosa el término sincretismo, ya que estamos ante una κρᾶσις o mezcla de religiones. Para Zubiri, lo decisivo es «aquello que fuerza a la religión sobre la que recae el influjo a desarrollar internamente el elenco de sus propias posibilidades»<sup>141</sup>. No se trata, pues, de una mezcla, sino de un desarrollo de posibilidades.

Por otra parte, estaría el desarrollo interno de una religión en sí misma. Nos situamos dentro de una misma religión, prescindiendo del contacto con otras. Se trata de «un alumbramiento, en una obturación y en todo caso en una modificación de las posibilidades

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, 169: «Si nos remontamos a la época de los patriarcas, el mismo texto bíblico (*Gn* 11,31) relaciona a Abraham con Ur y con Jarán, santuarios principales del culto lunar babilónico. [...] El caso de Zarathustra es bien claro: él no introdujo el culto de *Ahura Mazda*, sino que lo más verosímil es que reformara un culto de *Ahura Madza* que ya existía en el Irán en forma y en grados difíciles de determinar».

<sup>137</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>138</sup> Cf *ivi*.

<sup>139</sup> Cf *ibidem*, 170-177.

<sup>140</sup> Cf *ibidem*, 171.

<sup>141</sup> *Ibidem*, 173; *Ibid.*, 174: «Esto pone en claro que el sincretismo no es sincretismo, sino un revelador y dilatador de las posibilidades internas que constituyen una religión. Es una ampliación de su elenco de posibilidades».



internas que un dios o unos dioses ofrecen»<sup>142</sup>. Las vías de este desarrollo interno son, a juicio de Zubiri: la «especialización», la «ampliación», la «apropiación», la «extensión social y propagación» y la «atracción»<sup>143</sup>. Todas ellas serían las formas a través de las cuales una religión modifica y desarrolla desde dentro sus propias posibilidades.

Particularmente importante resulta ser la última de ellas. Zubiri la define como «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»<sup>144</sup>. Aquí se juega la entrega en fe de un hombre a una realidad personal absoluta. Es el proceso por el cual, por ejemplo, en el contexto del budismo se divinizó a Buda no obstante la conformación religiosa de esa religión no admita ninguna divinidad personal<sup>145</sup>.

Finalmente, las religiones pueden morir y de hecho mueren. Puede ser simplemente porque desaparece el cuerpo social donde se plasma<sup>146</sup>. Puede morir también por la «opresión» de fuerzas externas; o por «consunción» o extenuación de sus posibilidades<sup>147</sup>; o por la disociación entre lo que al cuerpo social donde se plasma la religión ofrece y las exigencias de la vida personal<sup>148</sup>.

#### 3.4.2 LA HISTORICIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

La pregunta que se hace Zubiri a continuación es, si la experiencia religiosa es histórica, porque la historia la registra o porque es intrínsecamente histórica. Antes de entrar en esta problemática, dilucida la debatida cuestión de la religión primitiva. Para Zubiri, pensar en algo así como una religión primitiva o una revelación primitiva, que supondría el origen

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>143</sup> Cf *ibidem*, 174-176.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>145</sup> Cf *ibidem*, 177.

<sup>146</sup> No olvidemos que toda religión es siempre nuestra religión.

<sup>147</sup> Cf PFHR, 178. Zubiri pone el ejemplo de maniqueísmo, que después de extenderse por Europa, África y Asia fue paulatinamente desapareciendo no obstante la riqueza de sus textos de profundo aflujo religioso.

<sup>148</sup> Zubiri piensa, con algunos historiadores, que fue así como los dioses griegos y sus religiones místicas se impusieron en Roma a los propios dioses romanos. Al respecto Zubiri hace una anotación interesante en *ivi*: «La organización social y política puede producir tal vez la ilusión de apuntalar la religión; generalmente la perfora». Y continúa con un texto, que no tiene desperdicio, referido a la religión de Israel: «Y esto que aconteció en Roma aconteció también en la propia religión de Israel. Basta con leer el famoso texto del profeta Oseas que la Vulgata, siguiendo el texto griego de los Setenta, tradujo por *miser ricordiam colui et non sacrificium* (Os 6,6). Pero el texto hebreo dice *כי חסד חפצתי ולא זבח*. En hebreo *חסד* no significa compasión o misericordia, sino algo muy distinto: es la buena disposición interior, que tratándose de Dios con respecto a los hombres el Nuevo Testamento traducirá por *χάρις*, gracia. Y tratándose de los hombres respecto de Dios es la piedad interna, su religión interior. El texto dice “quiero religión interior y no sacrificios”. Esto es, quiere romper la disociación entre la religión como cuerpo institucional y la religión como vida personal interna» (*ibidem*, 179).

germinal de todas las religiones, no tiene fundamento<sup>149</sup>. Tampoco sirve, en ese sentido, hablar de una religión natural, pues, como ya señalamos, sólo existe una experiencia religiosa personal inscrita en la estructura constitutiva del ser del hombre. No tenemos ninguna razón para postular una fase única o unificada en la que se daría esa suerte de experiencia religiosa germinal, por lo tanto. Lo que nos encontraríamos es con un comienzo múltiple<sup>150</sup>. Es esta realidad religiosa múltiple la que tiene una intrínseca historicidad.

Como ya sabemos, historicidad significa para Zubiri apropiación y realización de posibilidades. No estará de más recordar algunos conceptos, en este nuevo contexto. Zubiri distingue «hecho» de «suceso». El hecho hace relación a la actuación de potencialidades. El suceso es lo que atañe a la historia. En el campo humano, un suceso es un hecho que tiene una historia determinada y que, por lo tanto, no obedece únicamente a la actuación de una potencialidad. El concepto zubiriano de posibilidad, de realización de posibilidades, se desprende de su concepción de la realidad y la intelección. En este sentido, sitúa la posibilidad en el allende la verdad real, es decir en la actualización e intelección de la realidad allende, lo que ésta muestra en una primera presentación. La posibilidad, en la conceptualización de la noología, es cosa de la verdad dual del logos y la razón. Son las mismas cosas las que desde ellas me remiten allende ellas. Como dice Zubiri:

«Cada posibilidad actualiza lo real incoativamente. La realidad sugiere posibilidades distintas de intelección. [...] La dimensión incoativa del pensar está anclada precisamente en la dimensión trascendental de la verdad real, y se manifiesta en la oferta de distintas posibilidades de intelección que el hombre encuentra desde su situación»<sup>151</sup>.

Lo que ocurre es que, en este contexto religioso, no se trata solo de intelección, sino del ser entero del hombre. Esa posibilidad, alumbrada allende la verdad real, apunta a su cumplimiento. Es la verdad como encuentro que teorizará de manera más acabada en IRA. Y es ahí donde acontece lo histórico, el suceso. Zubiri habla, entonces, de verdad como suceso, «como cumplimiento de unas posibilidades. La verdad ulterior a la primera verdad real es, pues, intrínseca y formalmente histórica»<sup>152</sup>. Se sitúa así, plenamente, en el mundo de la razón, según la noología, más allá de la aprehensión primordial de lo real y de su sentido, o logos, aunque sin prescindir de él. De hecho, Zubiri apunta que tal verdad pasa por el razonamiento que nos indica la plausibilidad de su cumplimiento. Obviamente, el lenguaje de

---

<sup>149</sup> Cf *ibidem*, 181-183.

<sup>150</sup> Cf *ibidem*, 184.

<sup>151</sup> *Ibidem*, 187.

<sup>152</sup> PFHR, 188.

Zubiri, visto desde la noología, no es aquí muy preciso. Lo importante, para el caso, es la visión global de la historicidad. Desde esta visión global, Zubiri va a decir que:

«entre la lógica y la historia no hay oposición. La verdad tiene siempre estas dos dimensiones desde las cuales puede considerarse: o bien como realización de unas posibilidades de intelección de la realidad, y entonces la verdad es el cumplimiento de una posibilidad, y es suceso; o bien como algo que está absoluta o relativamente fundado –según la certeza de la verdad– en la arquitectura lógica que decide su cumplimiento»<sup>153</sup>.

La verdad racional, de hecho, es lógico-histórica<sup>154</sup>. Por lo tanto, la historicidad, en su esencia, tiene que ver con la verdad, que es histórica. Por eso, Zubiri va a concluir diciendo que «la verdad en la historia es pura y simplemente la intrínseca historicidad de la verdad»<sup>155</sup>. Es histórica la marcha del pensar, es histórica la verdad y es histórica la comprensión: «Comprensión es verdad fundada en una verdad fundante, que es la actualización inmediata de lo real ante la mente. Toda verdad fundada, toda comprensión, es intrínseca y esencialmente histórica»<sup>156</sup>. Pues bien, la experiencia religiosa está inscrita en esta intrínseca historicidad de la verdad.

En primer término y radicalmente, la historicidad de la experiencia religiosa proviene de su ser plasmación de la religión, y ya vimos como ésta no consiste en otra cosa que en la realización del ser del hombre, de su yo, a partir del poder de lo real. La experiencia religiosa es histórica, pues, porque la religión induce al hombre a la búsqueda de fundamentalidad, o, mejor, porque el hombre es precisamente esta voluntad de fundamentalidad. Como afirma Zubiri: «El ser Yo es justamente la historicidad radical»<sup>157</sup>. Y también formal, en cuanto esa realización se da en un cuerpo social con un determinado sistema de posibilidades que afectan a cada una de las personas. En ese sistema de posibilidades acontece el proceso en el cual el hombre realiza su ser absoluto, o mejor, esta siendo absoluto desde la realidad absolutamente absoluta: «La religión es formalmente historicidad, y en forma mucho más radical que cualquier otro suceso humano»<sup>158</sup>, precisamente porque ningún otro suceso toca al hombre radicalmente en su ser absoluto.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>154</sup> Cf IRA, 301.

<sup>155</sup> Cf PFHR, 190. *Ivi*: «Por eso, el pensamiento va alumbrando y obturando posibilidades hasta el punto de que, incluso en esa obturación, el hombre no ha terminado nunca de eliminar, aunque él no lo sepa, aquellas posibilidades a que incoativamente apuntaba en el punto de partida y que luego ha ido dejando de lado. ¡Cuántas veces la historia –en ocasiones genial– del pensamiento, ha consistido en retroceder a aquel punto incoativo y aceptar posibilidades que entonces desechó y poner de este modo en juego nuevas posibilidades!».

<sup>156</sup> *Ivi*, 190; Cf IRA, 328-339.

<sup>157</sup> PFHR, 191.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 192.

En este mismo punto, la historicidad de la experiencia religiosa, en cuanto apropiación de posibilidades, se concreta en la identificación y recorrido de una serie de vías o rutas hacia la divinidad. Antes señalamos tales vías como expresión del pensar religioso, es decir, en cuanto conducentes a una idea de la divinidad. Tratándose de la historicidad de la experiencia religiosa, ahora las vemos en cuanto vías, es decir como «apropiación de una posibilidad ofrecida por el enigma –o por el misterio en el sentido vulgar de la expresión– en la operación de la entrega a Dios»<sup>159</sup>. Pues bien, Zubiri piensa que en cuanto vías, la de la dispersión, la inmanencia y la transcendencia son congéneres<sup>160</sup>. La realidad es que, como dijimos, las tres vías proceden del intento de plasmación de la religación en religión, en la transición desde la deidad a la divinidad y en ese sentido todas las vías aportan dimensiones de la divinidad que de alguna manera permanecen en todas. En definitiva, en su formalidad propia las tres vías son congéneres, con las diferencias que ya tuvimos oportunidad de constatar incluso en orden a la verdad. Zubiri dice, además, que son incoativamente congéneres, es decir, que lo que se va a plasmar plenariamente en el monoteísmo, por ejemplo, está ya incoado en la vía de la dispersión o en la vía de la inmanencia. Según Zubiri, no hay modo *a priori* de decidir por qué los hombres han optado por una u otra vía, sino sólo *a posteriori*, es decir, haciendo un planteamiento de tipo filosófico que profundice la naturaleza de la opción. Es lo que Zubiri hace cuando se pone en el punto de vista de la realidad absolutamente absoluta para juzgar el alcance de las distintas vías. O bien, diciendo simplemente que «la historia de las religiones es esencialmente, por esta intrínseca historicidad de la religión, la actualización incoativa, y luego apropiada en forma de vía, de las tres posibilidades que se abren a la religación en su ascensión a la divinidad»<sup>161</sup>. En esta línea, y vista desde la religación como punto de arranque teológico y metafísico, es lógico que Zubiri afirme que «la historia es justamente la religión en acto»<sup>162</sup>. Esto podría parecer un argumento extremo, pero no lo es desde la perspectiva global de la filosofía de la realidad zubiriana que gira en torno al concepto del poder de lo real. Es este empoderamiento el que, por un lado, nos permite indagar en la realidad sustantiva del hombre como punto de arranque, y, por otro, avizorar su dar de sí, su despliegue intelectual y vital. En otras palabras, la afirmación anterior no parece gratuita desde la óptica de la inteligencia sentiente. Ahora bien, justamente desde una posición *a posteriori* hay que decir que las tres vías no son equivalentes. Lo vimos desde la angulación del pensar religioso. Ahora lo vemos en cuanto vías, en su historicidad. Es, como afirma Zubiri, el problema de la

---

<sup>159</sup> *Ivi.*

<sup>160</sup> Cf *ibidem*, 192-193.

<sup>161</sup> PFHR, 195.

<sup>162</sup> *Ivi.*

viabilidad de las vías, el problema de cómo se ha alcanzado la divinidad, a Dios, y no el problema de su diversidad<sup>163</sup>.

Zubiri sostiene que, para encarar adecuadamente este problema, hay que partir necesariamente de la realidad de un Dios único, personal y trascendente realmente accedido por el hombre. Es ese Dios el que es término de una entrega por parte del hombre. Desde ahí, el problema de la viabilidad es el problema del *cómo* se ha llegado a él. En otras palabras, no se parte del monoteísmo, sino del Dios uno. Es el problema al que nos hemos estado refiriendo con la plasmación en religión del fenómeno constitutivo del ser del hombre que es la religación, esto es, de la entrega del hombre al fundamento del poder de lo real. Ese fundamento no puede no ser personal –sino no habría entrega– y absoluto. Que después se haya podido entender dispersivamente –en el politeísmo por ejemplo– la naturaleza de ese fundamento al que llamamos divinidad, es algo consecutivo. Formalmente y radicalmente, el planteamiento es el de una tensión a lo que se llama Dios, a un Uno. Por eso, Zubiri va a decir que «la realidad de Dios uno, personal y trascendente es el fundamento de todas las vías»<sup>164</sup>, incluida la vía monoteísta, antes de cualquier postulación. Lo que pasa es que suponemos que el monoteísmo es precisamente quien postula a ese Dios uno, personal y trascendente. De ahí que la pregunta por la viabilidad afecte a las demás vías respecto del monoteísmo.

La respuesta de Zubiri, puede resultar extrema, aunque esta impresión se va diluyendo cuando explique, haciendo uso de un ejemplo científico, la conceptualización que usa. Según su pensamiento, ya sea por la vía de la dispersión o por la vía de la inmanencia, se llega a Dios, al Dios real y efectivo: «Pues bien, ninguna de las dos vías (ni siquiera el monoteísmo) está exenta de una intrínseca historicidad. En lo que se refiere a las otras dos vías esta historicidad significa lo que de una manera etimológica yo llamaría *ab-erración*»<sup>165</sup>. Lo explica, científicamente, del siguiente modo:

«Empleo esta palabra en el sentido de los astrónomos: 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 en 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 que es el astro. Y, sin embargo, se trata de una aberración. El politeísmo y la inmanencia son en este sentido etimológico “ab-erraciones”: no en el sentido de disparates sino en el sentido de vías circundantes para llegar a Dios. De ahí que, frente a un politeísta y frente a un panteísta, la operación que tiene que hacer el monoteísmo es muy parecida a la que tiene que hacer el

---

<sup>163</sup> Cf *ibidem*, 199.

<sup>164</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>165</sup> *Ivi*.

astrónomo cuando calcula la posición de los astros: es lo que se llama la corrección de la aberración»<sup>166</sup>.

Para Zubiri, el sincretismo interno y externo que mencionamos antes, tiene aquí su explicación. No se trata de mezcla, precisamente porque el mismo fenómeno de la aberración habla de «posición aparente», en virtud de la apropiación de posibilidades que los hombres, desde sus determinadas situaciones vitales, hacen. Formalmente y realmente se está accediendo a Dios. Y esto es decisivo. Zubiri piensa que el monoteísmo no está exento de este fenómeno o condición justamente porque también él tiene una intrínseca historicidad. La diferencia es que, rigurosamente, la condición histórica del monoteísmo no sería aberrante, sino progrediente<sup>167</sup>.

Difracción y aberración son, pues para Zubiri, dos dimensiones de un mismo fenómeno. La una vista desde la diversidad del pensar religioso, la otra desde la historicidad de la experiencia religiosa.

Concluye Zubiri este punto con una anotación de tipo teológico. Para él, lo decisivo no es este pensar en difracción o este caminar aberrante o progrediente, sino un hecho algo distinto:

«la voluntad primera de Dios no es que el hombre haya tenido una religión, ni tan siquiera una religión verdadera. La verdad es que Dios ha querido que el hombre sea humanamente religioso: no solamente que sea él el que tenga una religión, sino que la tenga y llegue a ella *humanamente*. Y precisamente en este “humanamente” están los dos ingredientes de la difracción y de la aberración, que constituyen la intrínseca historicidad de toda religión. Por eso ni el monoteísmo esta exento de historicidad»<sup>168</sup>.

Y es que la historicidad es intrínsecamente humana, atañe al ser yo del hombre y a la misma verdad. Es obvio, la experiencia religiosa no prescinde nunca del hombre en su constitución propia. La misma revelación tiene esta estructura, por más graciosa y gratuita (en el sentido de la gracia) que sea. Por eso para Zubiri, además de la situación religiosa integral hay algo que no se puede excluir, que es la mentalidad<sup>169</sup>, la *forma mentis* que cada hombre tiene en virtud de su pertenencia a un cuerpo objetivado. Esa mentalidad humana es tan

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, 201.

<sup>167</sup> Cf *ibidem*, 202.

<sup>168</sup> *Ivi*.

<sup>169</sup> Cf *ibidem*, 199-200. Para ver cómo concibe Zubiri la mentalidad en la noología, se puede consultar IRA, 152-155.

determinante que una misma mentalidad puede abrirse a distintas religiones<sup>170</sup>, así como distintas mentalidades pueden tener lo mismos dioses<sup>171</sup>.

### 3.5 EL MONOTEÍSMO: EXPERIENCIA RELIGIOSA ABSOLUTA

Ya he señalado que, para Zubiri, las tres vías o rutas acceden al Dios uno, personal y trascendente. La diferencia estaría en que, mientras dos de ellas dan un rodeo, la otra, el monoteísmo, procede en forma progrediente, sin rodeos, aunque con altibajos. En mi opinión, justamente porque el acceso toma en el monoteísmo el carácter de un encuentro más conforme entre absolutos –la realidad relativamente absoluta y personal que es el hombre y la realidad absolutamente absoluta y personal que es Dios–, se podría hablar de una experiencia religiosa absoluta. Para Zubiri el monoteísmo tiene su historia. Ha habido distintas vías de desarrollo monoteísta en la historia de la humanidad, pero solo una ha tenido fecundidad y viabilidad históricas. En esta línea fecunda se da no solo conformidad, sino, además, «un encuentro real y efectivo»<sup>172</sup>.

#### 3.5.1 EL DESPLIEGUE HISTÓRICO DEL MONOTEÍSMO

Según Zubiri, el monoteísmo que ha tenido una fecundidad histórica ininterrumpida hasta nuestros días, es aquel que surge en el seno de las culturas primarias de origen nómada semita. Es el caso de la familia aramea de Abraham que se mueve entre dos centros importantes del culto lunar babilonés: Ur y Jarán. Es ahí donde recibe el famoso mandato de parte de Yahweh, según el relato del Génesis: «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» (*Gn* 12,1)<sup>173</sup>. Para Zubiri, esta experiencia de Abraham no tiene porqué ser única, ha podido darse muchas otras veces y con

---

<sup>170</sup> Cf PFHR, 198. Por ejemplo, la mentalidad semita admite la religión de los patriarcas y la religión de babilonia –cf PFHR, 198–.

<sup>171</sup> Cf *ivi*. El 'Elohim del código sacerdotal es el mismo Dios que Yahweh para Moisés.

<sup>172</sup> *Ibidem*, 207.

<sup>173</sup> *Ibidem*, 209: «Puede haber un momento especial en que esa familia o tribu no se limite únicamente a ejercer su función regular de pastor nómada, sino que se pueden encontrar en una situación angustiosa, de penuria y falta de alimentos por sequía o por lo que fuere. Hay un ejemplo actual de una tribu que no es semítica, sino más bien irania: los bactrianos [...]. El jefe de la caravana se retira y espera la inspiración divina. En un momento determinado, cuenta con ella en su interior y dice: “Vamos al país que la divinidad me ha mostrado”. Y emprenden una larga ruta atravesando montañas, perdiendo muchos animales, muchos hombres, y al final posiblemente se encuentran en un sitio donde hay justamente lo que buscan: pastos relativamente abundantes para su ganado».

muchos otros hombres. Lo que ocurre es que la de Abraham ha tenido una viabilidad histórica única<sup>174</sup>. A continuación, describe lo que, a su juicio, ha sido el despliegue histórico de este monoteísmo en siete etapas, vistas no tanto desde el punto de vista del contenido, cuanto, más bien, desde una aproximación filosófica articulada según las categorías de la historicidad que hemos señalado<sup>175</sup>.

a. *El Dios solitario*<sup>176</sup>. Abraham se pone en camino después de recibir el mandato de Dios. Como la experiencia descrita en la nota 173, Abraham ha podido retirarse a meditar y ha sentido esa iluminación divina que ahora sigue con la esperanza de que sea cierta. Se trata de una experiencia unitaria con su Dios, el único que existe para un semita, y no con un dios abstracto. Se trata de un Dios rudimentariamente único y por lo tanto solitario: un Dios sin diosa ni panteón. En esta soledad, está, germinalmente, la idea monoteísta de Dios que va a tener viabilidad en la historia. O, dicho en otros términos, la soledad va a ser su viabilidad<sup>177</sup>. No estamos ante una unicidad metafísica, sino histórica. A la idea de la unicidad va unida la idea de la transcendencia, también ésta histórica.

Abraham le pide a Dios lo que le pediría cualquier semita nómada: descendencia y tierra propia (*Gn 15,2ss*)<sup>178</sup>. La religión personal de Abraham es una suerte de dialogo interior, y es en el contexto de este diálogo donde concibe su deseo de asentarse en Canaán.

Acto seguido, Abraham ofrece un sacrificio en virtud del cual sella una alianza con su Dios (*Gn 15,9ss*)<sup>179</sup>. A partir de ahí, surge el cuerpo objetivado de una religión, aunque rudimentaria, ya que queda reducida a dos elementos: la alianza con *'Elohim* –nombre propio de Dios– y un culto en forma de comida común entre Dios y el hombre. Dios es ya algo más

---

<sup>174</sup> Cf *ibidem*, 210.

<sup>175</sup> Sigo la argumentación de Zubiri, aunque sin hacer referencias directas a él, para no cargar excesivamente el discurso. Desde el punto de vista de lo que a Zubiri interesa en este punto, es decir, el despliegue histórico de la idea del monoteísmo desde un énfasis filosófico que pivota sobre el concepto de «historicidad», concebida como a«propiación de posibilidades intelectivas», no me parece que tenga demasiada importancia el hecho de que la argumentación zubiriana se base en estudios exegéticos datados. Por ello, me parece que, en líneas generales la línea argumentativa conserva su validez.

<sup>176</sup> Cf *ibidem*, 211-214.

<sup>177</sup> *Ibidem*, 212: «Respecto a los demás dioses, probablemente Abraham se encuentra con ellos como todos los semitas. Cuando Jacob hace con su suegro Labán un contrato, Jacob invoca al Dios de Abraham y Labán invoca al Dios de Najor (*Gn 31,53*). Los patriarcas se encuentran con los demás dioses al menos como fuerzas sociales. Ahora bien, no son su Dios. Y justamente, en ser suyo en su carácter de solitario, está la unicidad radical del Dios de Abraham. Además, este Dios es un Dios moral y exigente».

<sup>178</sup> Cf *ibidem*, 212. Lo que aparece en el deuteronomista y el código sacerdotal acerca de una descendencia más grande que las estrellas del cielo y la tierra entera de Canaán, obedece ya a una reflexión posterior, pues no se corresponde con la mentalidad de un semita nómada.

<sup>179</sup> *Ibidem*, 213: «consiste [el sacrificio] en colocar sobre un montón de piedras una serie de animales que (salvo las aves) parte en dos. Quiere hacer un sacrificio de entrega a Dios. Hacer un pacto, una alianza o un contrato se dice en las lenguas semíticas cortar el pacto, justamente por eso se cortan los animales. Abraham cae en un gran sopor, y en sueños ve pasar humo entre los dos pedazos de las víctimas. Pasar humo era sellar el contrato. Abraham interpreta ese humo como Dios, lo cual significa que Dios hace una alianza con él».



que simplemente el Dios de la familia de Abraham. Después Dios le da un hijo y, a través de unos hititas a los cuales les compra un pedazo de terreno para enterrar a su esposa, una tierra en Canaán en la cual, entonces, ya no es extranjero. Los descendientes de Abraham van a seguir migrando por toda la tierra de Canaán, donde Dios va recibiendo distintos nombres (*Gn* 16,13; 14,18; 21,33; 17,1) hasta que se convierte definitivamente en *'Elohim*, la divinidad personal de todos los patriarcas. En esta personalidad se va a concentrar todo lo que estos semitas entienden por divinidad.

Esta es la experiencia histórica de Abraham en términos de alianza, donde *'Elohim* es el Dios de estas tribus. La experiencia es justamente la de entender qué significa que lo sea.

b. *El Dios celoso*<sup>180</sup>. Más adelante, parte de estas tribus emigran a Egipto junto con las grandes migraciones de los hicsos (cf *Gn* 47,27). Se instalan y viven sometidos durante siglos en Egipto. Aparece la figura de Moisés con una idea diversa de la de Abraham: liberar a estas tribus y hacer de ellas *un pueblo*. Ya no se trata de una familia con su Dios, sino de un pueblo con su Dios. Y este Dios no sería *'Elohim*, el Dios que tenían también las tribus que no habían emigrado, sino un Dios único con otro nombre *Yahweh*<sup>181</sup>.

Con el Éxodo, Moisés unifica a las tribus que salieron de Egipto con las que se quedaron alrededor de Canaán, formando un solo y nuevo pueblo, en sentido estricto y con su Dios, que ya no es el Dios de una familia. *Yahweh*<sup>182</sup> va a tener carácter de ultimidad y en torno a él se va a constituir el cuerpo objetivado de una religión. La constitución de un solo pueblo con su Dios va a significar, de manera especial y esencial, identificar a *Yahweh* con *'Elohim*<sup>183</sup> e imputarle el carácter de fiel, dado que la fidelidad es el atributo fundamental de la verdad. Ser fiel y ser verdadero es lo mismo, para la mentalidad semita.

El nuevo pueblo sella un Pacto en Siquem, de manera que se supera la alianza de una sola familia (*Jos* 24,25-28). Este pacto unifica, frente a un enemigo común, a la entrada en

---

<sup>180</sup> Cf *ibidem*, 214-218.

<sup>181</sup> Hay tres fuentes bíblicas sobre la revelación del nombre de Dios. Se trata de la teofanía del Horeb. En el relato elohista, la Vulgata toma el texto de los setenta y lo traduce literalmente como «*ego sum qui sum*», «yo soy el que soy» (*Ex* 3,14). En realidad, el texto hebreo parece no querer revelar el nombre, que era como revelar la esencia de la persona para un semita. Diría algo así: «Yo soy quien soy, eso es lo de menos, la cosa es que yo estaré con vosotros, seré el Dios de vuestro pueblo». Esto aparece en *ibidem* 216. En *ivi.*: «El relato yahvista da un paso más. Un paso distinto, que es decir: “*Yahweh*, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (*Ex* 3,15), aunque con ese nombre no fuera conocido. Aquí se da un paso atrás al Dios de los patriarcas. Finalmente la fuente sacerdotal nos dice “Yo soy *Yahweh*, me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como *אל-שדי* (*El-Šadday*, probablemente “el Dios de las montañas”); pero no me di a conocer a ellos con mi nombre *Yahweh*” (*Ex* 6,2-3)».

<sup>182</sup> *Ibidem*, 216 [nota 1, tomada del curso de 1965]: «Cualquiera que sea su origen y su etimología, el pueblo de Israel lo sintió en relación con el verbo *פָּרַח*, ser, pero en el sentido de acontecer. Es, en definitiva, *un Dios que está con ellos* [...] en la fundación y en las vicisitudes de un pueblo».

<sup>183</sup> *Ibidem*, 216-217: «Esta identificación es a la que apunta tanto el yahvista como el código sacerdotal. En el texto del Deuteronomio, muy posterior, cuando se relata este hecho se nos ofrece una frase bien característica: ‘Sabrás que *Yahweh*, tu *'Elohim*, es justamente el *'Elohim*, el Dios fiel...’ (*Dt* 7,9)».

Canaán. Por otro lado, después de la salida de Egipto y la unificación y entrada en Canaán, *Yahweh* no puede seguir siendo un Dios solitario. Cambia la idea de Dios: se convierte, más bien, en un Dios que no tolera otros dioses extranjeros, en un Dios celoso (cf *Ex* 20,2-3). La vía del monoteísmo continúa su marcha ascendente con el paso de la amistad –el Dios de una familia, que sella una alianza y come con los hombres– a la fidelidad –el Dios que establece un pacto y está con los hombres–. El pueblo, seguro de su Dios, no pide un pedazo de tierra en Canaán, sino el país entero.

c. *El Dios excluyente*<sup>184</sup>. La entrada en Canaán cambia radicalmente el panorama para el nuevo pueblo de Israel. En esta tierra no se encuentra con culturas nómadas, sino sedentarias y urbanas. Eso cambia, también, la cosmovisión religiosa. Los dioses de los cananeos no son dioses de alguien, sino dioses del cosmos. Por lo demás, no se manifiestan en los altozanos, sino en un lugar determinado, en un templo. Y en su talante, se asemejan a aquellos que dominan las ciudades, los reyes. De hecho *'El*, el Dios supremo del panteón fenicio es un rey. Por lo tanto, los israelitas se encuentran con religiones urbanas, politeístas, con una divinidad suprema, regidora del cosmos y que se manifiesta en un templo.

Ante ello, la religión de Israel se sitúa en una disyuntiva que va a suponer la crisis del Yahvismo. Por un lado está la posibilidad de considerar a los dioses cananeos como dioses inferiores, subordinados a *Yahweh*, encargados de custodiar el orden urbano. Será la opción del yahvismo sincretista. El yahvismo puro, en cambio, opta por mantener la unicidad de Dios, considerando que los dioses encontrados no son más que posibilidades de un enriquecimiento de su figura. En el yahvismo puro *Yahweh* será el Dios fiel que estará con el pueblo, ya sea en las culturas agrarias que urbanas. El paso es de la idea de un Dios solitario o celoso a un Dios excluyente<sup>185</sup>.

d. El Dios único<sup>186</sup>. Asentado en Canaán, el pueblo de Israel se enfrenta a varios enemigos: los filisteos, los arameos al norte, los grandes imperios del Eufrates y Egipto en el

---

<sup>184</sup> Cf *ibidem*, 218-219.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 219: «Es la época de los jueces en la que se funda el *nabiismo* o profetismo [...]. De este modo, Dios ya no es solamente celoso, como en el caso de Moisés, o solitario como en el caso de Abraham, sino que es una cosa distinta: es *excluyente*. Excluye otros *ba'ales* no solamente como Dios de la nación sino además como Dios del cosmos». En la nota 1 de esta página correspondiente al curso de 1965, se dice: «Este yahvismo puro se presentó como algo que acusaba a los demás israelitas (la gran masa de casi todos ellos). Israel tuvo así la conciencia de un gran pecado nacional: un pecado de infidelidad, y por tanto un pecado contra la fidelidad, esto es, contra la verdad de *Yahweh*. Se atacó entonces el culto en los altozanos; se quisieron borrar las huellas de este culto de los patriarcas. Es un enriquecimiento de la idea de Dios. La unicidad de Dios 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 Señor de la tierra. Y precisamente porque excluye a los *ba'ales*, entonces el Dios de los padres se manifiesta no sólo como un Dios de un pueblo, sino también como Dios del mundo, Dios del cosmos o, mejor, de la naturaleza».

<sup>186</sup> Cf *ibidem*, 220-222.

sur. Los grandes imperios del norte y Egipto no tienen *ba'ales* sino dioses, como Ištar en Babilonia, la Astarté fenicia, el Hadad de los arameos, el monoteísmo administrativo de Amenofis IV y Eknaton. Israel construye un templo a la divinidad y establece la monarquía. Los profetas proscriben el culto en los altozanos, como reminiscencia de los *ba'ales*, si bien después lo rememoran como expresión de la religión interior frente a los sacrificios. Yahweh se convierte en rey, además de seguir siendo señor de la nación y del cosmos. Se plasman por escrito las tradiciones yahvista y elohistas.

También aquí la experiencia religiosa de Israel se encuentra ante una disyuntiva: mantener el carácter de Yahweh como Dios único en el templo, admitiendo los templos de las demás divinidades –la gran prevaricación de Salomón–, o bien, como hará el profetismo, hacer una reflexión sobre el accionar de Yahweh desde Moisés, identificándolo con el Dios 'Elohim de Abraham, para dar un salto decisivo en la idea de Dios: Dios no es ya el Dios solitario ni el Dios celoso ni el Dios exclusivo, sino el Dios frente al cual los demás dioses son nada, אֱלִילִים, nadería. El juego de palabras entre 'Elohim –Dios– y 'elilim es evidente. «Los demás dioses no existen. El monoteísmo ha alcanzado su punto culminante en Israel para admitir por vez primera pura y exclusivamente la existencia de *Yahweh*»<sup>187</sup>. *Yahweh* es el Dios del universo, su hacedor, es santo y justo. El cuerpo objetivado de la religión adquiere sus caracteres definidos en el templo, el culto y el sacerdocio.

Esta es también la época en la que el profetismo influye sobre los historiadores de Israel, que empiezan a ver su historia como el proceso de las sucesivas intervenciones de Dios. Nace por primera vez la teología de la historia de Israel, con cuatro momentos: el Pacto de *Yahweh* con el pueblo, la infidelidad del pueblo, el castigo de *Yahweh*, el arrepentimiento con el perdón y la renovación del Pacto. Es el bloque deuteronomico que se derrumba con la deportación a Babilonia.

e. *Dios y su Mesías*<sup>188</sup>. La deportación en Babilonia pone en crisis todo el entramado religioso de Israel. El Pacto pierde consistencia ante la desaparición del pueblo. En efecto, *Yahweh* no puede ser un Dios de nadie. En Ezequiel, precedido de Jeremías, surge la conciencia de una gran prevaricación histórica por parte de Israel, que desde los tiempos de Salomón ha admitido la connivencia del culto a *Yahweh* con otros cultos, y, desde esa dolorosa conciencia, se abre paso una reformulación del Pacto: «Quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne [...]. Vosotros seréis mi pueblo y seré vuestro Dios» (*Ez* 36,26-28). La reformulación del Pacto significa la apertura de nuevas

<sup>187</sup> *Ibidem*, 221; Cf *Lv* 26,1; *Is* 10,11; *Ez* 30,13; *Ha* 2,18; *Sal* 96,5; *1Cro* 16,26.

<sup>188</sup> Cf *ibidem*, 223-226.

posibilidades en la intelección de Dios. Israel espera en una restauración que tendrá como protagonista el resto que habrá permanecido fiel a la predicación de los profetas, el «resto de Israel».

En la vuelta a Jerusalén, Israel toma dos caminos distintos. Uno consiste en reencontrarse a sí mismo huyendo al desierto y dedicándose a la observancia estricta de la Ley – la opción que aparece reflejada en los rollos del Mar Muerto, en Qumrán –. El otro fue el de una restauración propiamente dicha con la reconstrucción del templo y todas las tradiciones conexas. En realidad, el nuevo Pacto siempre se entendió ligado al templo. Israel, entonces, se va a convertir en una Iglesia nacional. En torno a ella, surge una reflexión histórica de grandes consecuencias que culmina en la elaboración del código sacerdotal –fuente P– y del canon bíblico de Esdras y Nehemías. En esta reflexión histórica en retrospectiva, aparece un concepto central en la cosmovisión de Israel: Dios como creador a partir de su palabra (cf *Gn* 1,3) y como creador desde la nada (cf *2 Mac* 7,28)<sup>189</sup>. Además, Dios no sólo emerge como Dios del cosmos, sino, también, como Dios de la historia entera. Aparece, pues, en la literatura apocalíptica, una completa teología de la historia<sup>190</sup>. El tiempo de Dios no es un tiempo de sucesión, sino un tiempo anterior a la sucesión, esto es, un tiempo apocalíptico. Y es en este contexto, con la idea de un hijo de hombre (*Dn* 7,13), donde se fragua el *mesianismo* israelita, la idea de un ungido, un Mesías.

Israel llega, al mismo tiempo, a la intelección de la inusitada grandeza de Dios y la radical inanidad del hombre. Frente a semejante visión cabían dos posibilidades intelectivas: la idea de la transcendencia por lejanía, donde Dios es accesible sólo por medio de ritos sacrificiales y el cuerpo objetivado de la religión, y la idea de la transcendencia por proximidad, donde Dios, absolutamente transcendente y personal, se asoma como Padre. Es el orto del cristianismo.

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, 224: «Naturalmente, a Israel se le han ido planteando diversas posibilidades. Por un lado la posibilidad del dualismo iranio entre la luz y las tinieblas. Pudo muy fácilmente haber dicho: de un lado está Dios y frente a él, el poder maléfico, las tinieblas. Enérgicamente el Deuterocanónico nos dice: “Yo soy *Yahweh*, no hay ningún otro, yo hago la luz y creo la tiniebla” (*Is* 45,6-7). Frente al dualismo iranio, lo que acepta Israel es justamente esta complicación (que no va a ser pequeña) dentro de su idea de Dios: Dios es también autor de las tinieblas y no solamente de la luz».

<sup>190</sup> *Ibidem*, 225: «Esta teología de la historia culmina precisamente en Daniel, en torno al tiempo de Antíoco Epífanes (175-163 a.C.). Al ver Daniel la profanación del templo por parte de Antíoco Epífanes (la “abominación de la desolación” [*Dn* 9,27]) escribe esos magníficos capítulos que constituyen la visión de lo que son los imperios de la Tierra (cf *Dn* 7-12). Y esta visión de los imperios no es una historia cronológica y sucesiva, sino la concatenación de unas figuras en un tiempo presente en la mente divina, que no es el tiempo del transcurso, sino un tiempo intemporal. Dios no solamente es el rector de una historia que acontece, sino configurador de una historia interna».

f. *El cristianismo*<sup>191</sup>. Cristo predica un Dios Padre que quiere instaurar en la tierra el Reino de los cielos, su Reino, al cual no se accede a través del cuerpo objetivado de la religión, sino por medio de las bienaventuranzas. Es la vía a Dios de la paternidad y la filiación. Dios no es ya el Dios de una tribu, de una familia, de un pueblo, de una iglesia nacional, de un resto, sino el Dios de todo hombre, de toda la humanidad. El monoteísmo israelita encuentra la senda de la universalidad.

Cristo se presenta como agente y puerta del Reino del Padre. Además, y esto es lo más desconcertante, él no sólo predica en nombre de Dios, sino que se identifica con Su palabra<sup>192</sup>. También el cristianismo, y el mismo Cristo –que no escapa a la condición histórica en cuanto hombre– se enfrenta a dos opciones o posibilidades. Su mensaje era claro en términos de la apertura hacia la universalidad de la iglesia nacional que era Israel. Esta apertura, en cuanto tal, podría ser incluso aceptada por los máximos representantes del cuerpo objetivado de la religión israelita. La opción estaba en el énfasis del proceso: o ser primero una nación y después una Iglesia o ser primero una Iglesia y después una nación<sup>193</sup>. Pues bien, mientras que buena parte de los mandatarios religiosos de Israel optaron por la nación como prioridad frente a la constitución de una iglesia, Cristo lo que predicó fue todo lo contrario: una comunidad marcada por el amor, de tal manera que el buen israelita debería ser quien viviera esa experiencia comunitaria de amor con Dios y con los demás. La opción de Cristo lo conduce a la pasión y, en virtud de ella, emerge una nueva vía a Dios que será el núcleo central de la experiencia religiosa cristiana: la muerte y la resurrección de Cristo. Pablo será el encargado de conceptualizar teológicamente esta nueva ruta de acceso a la divinidad.

El paso sucesivo, desde la experiencia de la muerte y la resurrección de Cristo, será el de una iluminación interior que permita una reflexión histórica global. Es el paso del Paráclito: «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»<sup>194</sup>. En el juego, en la relación entreverada entre iluminación interior y reflexión es en lo que consiste precisamente, el carácter esencial de la Revelación<sup>195</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf *ibidem*, 226-228.

<sup>192</sup> *Ibidem*, 227: «En una o en otra forma era Dios, no solamente palabra de Dios. Era Dios, y por esto Cristo puede decir “yo soy el camino” (es decir, aquello que conduce a Dios). Y aún más: “soy la verdad y la vida” (*Jn* 14,6)».

<sup>193</sup> *Ibidem*, 228: «Al fin y al cabo, se trata de un dualismo que ha perforado en buena medida las grandes vicisitudes históricas del propio Cristianismo en Europa».

<sup>194</sup> *Ivi*.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 229: «Esta reflexión va teniendo pasos retrospectivos. Es una reflexión interior desde la situación de la venida del Espíritu Santo hasta Cristo, y otra segunda reflexión de Cristo hacia atrás, hacia los profetas. El resultado de ambas reflexiones es la constitución escrita de los Evangelios. La gran reflexión de los Evangelios no es una historia biográfica, sino una historia teologal: la historia teologal de cómo la verdad del Espíritu Santo

Esa reflexión, traspasada por precisos momentos de iluminación interior, es la que ha permitido la viabilidad histórica del monoteísmo, extendida por siglos, desde el Dios del clan de Abraham al Dios Padre de todos los hombres de Cristo.

g. *El Islam*<sup>196</sup>. El Islam supone un momento de regresión en este proceso, no en el sentido de que haya que considerarlo una religión inferior, sino formalmente, en cuanto no va a aceptar que la persona de Cristo sea la revelación de Dios y lo va a considerar un profeta más en la línea de los grandes profetas, el último de los cuales será Mahoma. El Islam representa, en este sentido, «una especie de lejanía de la revelación»<sup>197</sup>. Se ha regresado, desde la transcendencia por proximidad de Cristo, a una transcendencia por lejanía. Del Dios, que en Cristo se incorpora a la historia, volvemos a un Dios transcendente a la historia misma, aunque haya intervenido en ella con su palabra.

Así que, en definitiva, concluye Zubiri, el despliegue histórico del monoteísmo nos ha dejado tres versiones: el de Israel, el cristiano y el islámico. Hay una relación entre ellos, aunque con sus contrastes. Mientras que el cristianismo acepta el monoteísmo de Israel, éste no admite la pretensión cristiana; por su parte el cristianismo no tiene nada en contra del monoteísmo islámico, en cuanto monoteísmo<sup>198</sup>.

Según Zubiri, no hay ninguna razón especulativa para optar por uno de estos monoteísmos antes que por cualquiera de los otros dos. Se trata, pues, de una cuestión de fe. El problema surge cuando, puestos en la perspectiva del cristianismo, éste postula pretensiones de verdad, de ser la verdad definitiva de Dios y la única. Obviamente, en este caso, hay que ver cuál es la situación de los hombres de las demás religiones y qué son éstas en definitiva. Para Zubiri es «el problema de la posición histórica y teológica del Cristianismo dentro de la historia de las religiones»<sup>199</sup>. Y lo abordamos en el próximo punto.

---

ilumina la vida de Cristo, que a su vez va aclarando a los profetas. La historia no termina ahí porque hay además un camino de reflexión de los profetas hacia atrás, al menos desde el punto de vista de las ideas, hasta la reflexión del código sacerdotal y de los deuteronomistas. *Yahweh*, que interviene allí, 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. Y tampoco la reflexión termina allí, sino que va hacia atrás: de los textos deuteronomícos y de las tradiciones yahvistas y elohistas va al punto de partida: a Abraham. Y entonces aparece, en diecinueve siglos de historia, esta unidad que constituye la viabilidad histórica del monoteísmo religioso de Israel y del Cristianismo».

<sup>196</sup> Cf *ibidem*, 229-230.

<sup>197</sup> *Ibidem*, 230: «El Alcorán como escrito jurídico y religioso es un texto revelado, pero el propio Dios está allende su propio Alcorán en una especie de lejanía. Es innegablemente, desde este punto de vista, una regresión de lo que ha sido la marcha de Cristo y del Cristianismo».

<sup>198</sup> Cf *ivi.*: «¿Cómo iba a tenerlo, si la primera sistematización metafísica de la teología en la Europa medieval, se ha debido precisamente a los islámicos?».

<sup>199</sup> *Ibidem*, 231.

### 3.6 EL CRISTIANISMO: EXPERIENCIA RELIGIOSA PLENARIA

Si en el título de este punto hablamos de experiencia plenaria de Dios para referirnos al cristianismo, lo hacemos aludiendo al hecho de que se podría hablar de una unidad plenaria entre religación y religión en el esquema de pensamiento zubiriano. Lo que está de fondo es el evento histórico de la encarnación según el cual, en perspectiva zubiriana, la respuesta del hombre a la donación de Dios es llevada a cabo por Dios mismo. Es la vía divina a Dios lo que confiere carácter de plenitud al monoteísmo cristiano. Se deja ya atrás, pues, el estadio de una experiencia religiosa absoluta sin más, entendida como encuentro entre absolutos, para entrar en la plenitud de esa experiencia en cuanto vía, es decir, en cuanto vía divina de acceso a Dios.

Lo primero que interesa a Zubiri, al tratar este punto, es reafirmar que también el cristianismo es una experiencia histórica, enmarcada dentro del fenómeno del monoteísmo de Israel, que no es sino el resultado de la reflexión *a posteriori* que los autores inspirados hicieron acerca de lo que el pueblo de Israel fue percibiendo como intervenciones de Dios. De hecho, es esa reflexión posterior lo que da carácter de continuidad a la experiencia histórica del monoteísmo de Israel<sup>200</sup>.

#### 3.6.1 EL EVENTO CRISTO

El punto de vista en el que se coloca Zubiri para tratar la irrupción de Cristo en la historia no es de tipo doctrinal. Esto es, Zubiri no pretende entrar, en este estudio sobre el problema filosófico de la historia de las religiones, en el contenido doctrinal del Cristianismo, sino explicitar lo que el cristianismo supone dentro de la problemática de un Dios accesible y del acceso concreto e histórico del hombre a Dios. Por lo demás, para el filósofo vasco, este fue el camino que el propio Cristo privilegió<sup>201</sup>. En otras palabras, Cristo se presentó ante sus contemporáneos como un nuevo y definitivo acceso al Dios de Israel; un acceso que, desde la radicalidad de su propuesta, toda ella centrada en su persona, iba a revolucionar la experiencia religiosa de Israel y a implicar a todos los hombres en una universalidad que Israel desconocía.

Para Zubiri, Cristo, en su predicación acerca de Dios, no ha hecho otra cosa que acentuar o radicalizar la fe yahvista. El contenido de ella no debió en cuanto tal constituir una

---

<sup>200</sup> Cf *ibidem*, 237-238.

<sup>201</sup> Cf *ibidem*, 239-240.

gran sorpresa para sus oyentes. En efecto, ahí se encuentra el Dios irrepresentable, el Señor, el Dios omnipotente que va más allá de lo que la razón puede pensar, al que el hombre debe entrega en acatamiento, súplica y refugio. Todo ello Cristo lo sintetiza en su concepción de Dios como Padre, una realidad que tampoco era totalmente ajena a la piedad israelita. La verdadera novedad de Jesús está en decir todo esto trascendiendo la visión que Israel se había forjado, y, de este modo, permitiendo un nuevo acceso a Dios. Ello se comprueba de manera particular en el concepto que Cristo tiene de la paternidad de Dios, que no se reduce, como para Israel, al ámbito nacional, sino que va a tocar a todos los hombres. La transcendencia hacia la universalidad, desde la nacionalidad y desde una aproximación estrictamente teologal, será la gran novedad de Cristo. Por eso, con él se inaugura un acceso a Dios que se plasma en filiación. La filiación afecta radicalmente a la estructura teologal de la religación convirtiéndose en una nueva forma de entrega personal. La plena comprensión de la vivencia de esa filiación pasa por la adhesión a Cristo. Es en él donde aparece en plenitud, de manera tal que solo en él será posible ser vivida<sup>202</sup>.

Por lo tanto, continúa Zubiri, Cristo se presenta como un revelador de la palabra de Dios, al estilo de los profetas. Lo nuevo está en lo que Cristo pretende en cuanto su palabra es palabra de Dios, algo que ningún profeta osó: «que en esa palabra suya vaya envuelto precisamente el acceso mismo a Dios»<sup>203</sup>. Es decir, que Dios esté en Cristo y que por medio de él se vaya a Dios. Esta es la inaudita pretensión de Jesucristo. Obviamente, dice Zubiri, Cristo no se presentó nunca explícitamente como Dios. Lo hizo implícitamente actuando como taumaturgo, presentándose como Mesías y llamándose a sí mismo «Hijo de Dios».

En cuanto taumaturgo, Cristo actúa con un poder personal, lo que le distingue de los demás taumaturgos que Israel conocía. También en este aspecto trasciende lo que hacían los demás. Lo suyo no es, pues, derogación de las leyes de la naturaleza, sino la manifestación de

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, 244-245: «En definitiva, con su predicación y con su revelación de este 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 dejar a las espaldas. Todo lo contrario: momentos antes de morir, desde la cruz, Jesucristo va a invocar precisamente a *Yahweh*, presente en el templo de Jerusalén. Va a ser el último acto de piadoso israelita que Cristo va a ejecutar, cuando le dice: *אלי אלי למה עזבתני*, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (*Sal* 22,2; cf *Mc* 15,34, *Mt* 27,46). Ahora bien, el Salmo 22 continúa: “porque tú habitas en el santuario” (que tenía a trescientos metros de distancia) “loor de Israel” (v. 4). Es la invocación radical de ese *Yahweh* de quien Cristo nunca se sintió desposeído. Y esto por dos razones, una negativa y otra positiva. Negativa, en cuanto que Cristo no consintió jamás que en vida se la llamase Señor, porque ésta es la traducción de *Yahweh*. Y, sin embargo, todos los escritos neotestamentarios a partir de su muerte le llaman precisamente κύριος, Señor. Positiva, en cuanto que Cristo nos va a presentar a ese Dios como accesible».

<sup>203</sup> *Ibidem*, 246.



un poder que él poseía en cuanto hombre<sup>204</sup>. No hizo los milagros en nombre de Dios, sino en virtud de un poder que él tenía.

Cristo se presenta como mesías, pero también aquí su manifestación es más bien restringida. Según el evangelio de Marcos, a sus discípulos les pide reserva con respecto a lo que se conoce como el secreto mesiánico. La idea que en los tiempos de Jesús se tenía del mesías distaba mucho de ser unívoca. Jesucristo se muestra como tal, no solo con ese poder personal de perdonar los pecados que lo distingue de los demás taumaturgos, sino, sobre todo, en su superioridad personal con respecto a la *Torah*<sup>205</sup>.

Cristo se llama a sí mismo «Hijo de Dios». El título en cuanto tal no era ajeno a la religiosidad israelita, que consideraba hijos de Dios a los reyes y a todos los que cumplían la voluntad de *Yahweh*. Lo nuevo en Jesucristo es la intimidad personal que muestra tener en cuanto Hijo con el Padre. Sólo él, en efecto, conoce al Padre y viceversa (cf *Mt* 11,25-27). Tampoco se incluye en la «nostridad» del «Padre nuestro», la oración que enseña a sus discípulos.

En definitiva, Jesucristo trasciende las ideas religiosas corrientes que circulaban en Israel y en eso manifiesta algo que habla de cómo Dios está en él, algo en lo que consiste precisa y fundamentalmente la singularidad de su persona. Zubiri apela aquí a ese concepto que ya vimos en el capítulo segundo al hablar de la «tensión teológica», «en virtud de la cual unas veces parece más que la persona es divina, mientras otras parece que Dios es humano, que es persona humana»<sup>206</sup>. Obviamente, como afirma Zubiri, se trata de una tensión dinámica que todo hombre vive desde la dualidad. De otro modo, caeríamos en un magno panteísmo o en la disolución de la entidad humana. Lo que ocurre con Jesús es que, en él, esa tensión adquiere el carácter de identidad por elevación hasta el infinito de esa intimidad<sup>207</sup>. En Cristo se muestra algo que trasciende cualquier otra manifestación de lo divino: «El punto de

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, 247: «La prueba está en que, si se considera uno de los milagros más típicos de la vida de Cristo, la curación del paralítico –cf *Mt* 1-8 y par.–, se encuentra con que lo primero que Cristo –para escándalo de sus oyentes– le dice al paralítico es: “Hijo, tus pecados te son perdonados” –9,2–. El perdonar los pecados es un atributo que no tenía más que *Yahweh*. Esto va apuntando a algo más que lo de los demás profetas. Uno piensa que las personas que allí estaban quedarían pasmadas de la ulterior curación de la parálisis. Pero lo que el texto dice no es esto sino que “la gente glorificó a Dios que había dado tal poder a los hombres” –9,8–».

<sup>205</sup> Cf *ibidem*, 248-249, nota 1.

<sup>206</sup> *Ibidem*, 250.

<sup>207</sup> *Ibidem*, 250: «Entonces, Cristo no solamente transmite la palabra de Dios, sino que es *en su propia realidad* la Palabra misma de Dios. Esto no significa que Cristo, con su estómago, con su cerebro, con toda su alma o psiquismo sea Dios. Pero sin embargo hay un momento de identidad según el cual toda la realidad humana de Cristo consistiría en ser idénticamente la Palabra misma de Dios. La comunidad primitiva no pasó de esta constatación, pero era bastante».

transcendencia es esa interna, teológica y metafísica identidad, que solamente acontece en la persona de Cristo»<sup>208</sup>.

Jesucristo pedirá una adhesión a esa persona como camino definitivo de acceso a Dios. Zubiri explica ese camino a Dios por Cristo a través de los conceptos de «filiación» y «corporeidad».

Para Zubiri, la filiación es un concepto estrictamente teológico. La experiencia arranca de la naturaleza del hombre como esencia abierta religada. En cuanto tal, su inteligencia está abierta a la divinidad y consecuentemente a la entrega a esa divinidad. Adherirse personalmente a Cristo, que nos ha mostrado la paternidad de Dios aconteciendo en él como Hijo, significa vivir la deiformidad en filiación como experiencia teológica plenaria. En términos paulinos, adquirimos la filiación por adopción, que es el don que Dios nos hace en virtud de la entrega a él (cf *Gal* 4,5-7). Es adopción porque somos hijos en el Hijo, de una manera diversa a Cristo, pero real «porque es real y efectivamente la deiformidad del Yo del hombre en Dios, por medio de Cristo»<sup>209</sup>. Así pues, Cristo lleva a su culminación la experiencia teológica del hombre, encaminándole por una vía de conformidad a él, que es estricta deiformidad filial. Nadie en Israel había pretendido nada semejante.

Y esto engarza con el segundo concepto, el de *corporeidad*. En efecto, por lo apenas dicho, si la filiación consiste en deiformidad en Cristo, podemos concluir que «en virtud de la adhesión y de la entrega personal a Cristo, el hombre adquiere la *corporeidad* misma de éste»<sup>210</sup>, no en el sentido de «carne», σάρξ, sino en el sentido de σῶμα, en su connotación de presencia física y consistencia interna. Para Zubiri eso es lo que los creyentes en Cristo adquieren: «El hombre queda en Dios, con la corporeidad misma de Dios. Queda incorporado a Dios por incorporación al Hijo de Dios»<sup>211</sup>. Cristo será la cabeza de ese cuerpo, que tiene por tanto una consistencia interna que trasciende lo meramente individual. La incorporación a Cristo es recíproca incorporación de los incorporados<sup>212</sup>. Para Zubiri, la corporeidad no es una metáfora, sino algo real. La corporeidad no afecta a los órganos de la estructura física del hombre, pero sí a lo más íntimo, al yo de cada hombre, a lo que cada hombre es. Afecta, pues, al ser sustantivo del hombre: «Mi persona relativa adquiere su interna consistencia

---

<sup>208</sup> *Ivi.*

<sup>209</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>210</sup> *Ivi.*

<sup>211</sup> *Ivi.*

<sup>212</sup> *Ibidem*, 252-253: «Este cuerpo de los creyentes no es una organización social. Esta perspectiva ha corrompido un gran tema de la teología clásica. No se trata de organización social ni de una sociedad. El cuerpo de los fieles no es una sociedad. Ha sido una de las felices fortunas del concilio Vaticano el haber borrado esta identificación entre el cuerpo de los fieles con Cristo y la organización jurídica. A la Iglesia le es esencial una organización jurídica, pero ésta no es primaria sino que deriva de su carácter de corporeidad».

precisamente en esta incorporación a la persona absolutamente absoluta que es Dios»<sup>213</sup>. Así es como, para Zubiri, se va a Dios en Cristo: por filiación e incorporación. Cristo presenta un acceso plenario a la divinidad, que pasa por su persona y que afecta a la estructura teologal del hombre, culminando en deiformidad.

Para Zubiri, la incorporación a Cristo, como concreción de la filiación, se da y sólo puede darse en el plano de la relación entre las esencias abiertas que son las personas del hombre, de Dios y de Cristo. Es esa aperturidad la que vehicula la incorporación; aperturidad que en el hombre es religación y en Dios es donación, como tuvimos oportunidad de ver. La estructura de esa apertura es concebida por Zubiri en términos de «éxtasis» y «amor».

Éxtasis es salida de sí hacia otro. Cuando tal salida está motivada por la pura liberalidad y no por el deseo *-eros-*, hablamos de amor<sup>214</sup>. Para Zubiri, el amor tiene una valencia estrictamente metafísica<sup>215</sup>: «Solo Dios», precisa, «tiene éxtasis absoluto de pura volición. Sólo él es el amor absoluto. En el caso de una realidad personificada, como es el hombre, es un amor que real y efectivamente se abre en su relatividad al amor absoluto, en un ἀγάπη en la que real y efectivamente va a constituir su propio ser sustantivo»<sup>216</sup>. Esto es precisamente lo que hace del amor, tal como puede ser vivido por la persona humana, una realidad metafísica, el afectar a su ser sustantivo, algo que está más allá de la estructura psicofísica de la persona<sup>217</sup>. En definitiva, las esencias abiertas del hombre y Dios, configuradas respectivamente en forma de religación y donación, están estructuradas para encontrarse en el amor. Es el encuentro de amor entre dos absolutos. El acceso, pues, del hombre a Dios se da en el amor. La asimetría entre los dos absolutos proviene del hecho de que es la donación misma del amor absoluto la que mueve la religación del amor relativo. Es lo que Zubiri llama precisamente causalidad interpersonal, concepto fundamental para entender la dinámica relacional amorosa que se da entre las personas, como ya vimos.

Pues bien, para Zubiri, la incorporación a Cristo viene dada por esta estructura metafísica del amor. El acceso del hombre a Cristo es amor. «El hombre», escribe Zubiri, «se da en esa experiencia interna a Cristo como fundamento de su ser»<sup>218</sup>. Tal experiencia tiene

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, 253.

<sup>214</sup> *Ibidem*, 254: «Se trata de un éxtasis de volición pura, en que se depone la fruición en aquello que se quiere». Además, «la fruición se depone no sólo en aquello que se quiere, sino por aquello que se quiere. En el caso 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».

<sup>215</sup> En esto engarza plenamente con la tradición fenomenológica y dialógica: Husserl, Buber, Rosenweig, von Hildebrand, Edith Stein, Levinas, etc.

<sup>216</sup> PFHR, 254.

<sup>217</sup> En cuanto afecta al ser sustantivo, el amor tiene que ver con la personalidad, que también tiene una valencia metafísica en Zubiri.

<sup>218</sup> *Ibidem*, 254.

los caracteres de ultimidad, posibilidad e impelencia (conceptos que ya conocemos). En tanto que experiencia última adquiere el carácter del *conocer* tal como se entiende en el contexto hebreo y arameo, es decir, no como algo teórico, sino como una experiencia íntima, que toma todo el ser del hombre. Experiencia posibilitante se refiere al hecho de que el hombre adquiere en Cristo su consistencia interna en orden a su realización personal: «χωρίς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν» («separados de mí no podéis hacer nada») (Jn 15,5). El carácter impelente de la experiencia abre el ámbito de la ἐντολή, que se concreta en cuanto tal como mandamiento del amor. Gracias al amor en su estructura metafísica, la filiación e incorporación a Cristo adquieren la relevancia de configurar la consistencia del ser sustantivo del hombre. «No es sino vivir», concluye Zubiri, «como él vive, o como él hace que yo viva; ser como es Cristo en su propio Yo»<sup>219</sup>.

Para el filósofo vasco, esto no tiene sólo una dimensión individual, sino que afecta a la humanidad toda. Es lo que parece insinuar el inicio de la carta a los hebreos: «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» (Hb 1,1-2). Zubiri lo expresa con una frase de gran densidad: «La historia entera de la humanidad constituye en una o en otra forma una experiencia de acceso a Dios a través de Cristo»<sup>220</sup>. Estamos hablando, pues, de un acceso que tiene una estricta dimensión histórica. Para Zubiri, esa historicidad del acceso de la humanidad a Cristo hay que concebirla en términos de la unidad que ella constituye o ha ido constituyendo, que no es sólo una cuestión genética, sino algo más profundo, justamente histórico, que tiene que ver con la experiencia de Dios, es decir con la religación: «la humanidad en su historia ha ido unificándose, ha ido constituyendo una experiencia acerca de Dios. Pues bien, *esta unidad histórica es justamente la que interesa a Cristo*»<sup>221</sup>. Esta afirmación de fuerte contenido encuentra su conclusión en otra aún más densa, si cabe: «La historia es en este sentido el acontecer 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»<sup>222</sup>.

Podríamos decir que también a este respecto la historicidad, en Zubiri, adquiere una dimensión y una valencia metafísicas. Es siguiendo esta línea, como hay que interpretar su visión de la historia de las religiones y el proceso que ella experimenta desde el politeísmo hasta el monoteísmo y el consecuente evento Cristo. Es la historia de la unificación de la

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>220</sup> *Ivi*.

<sup>221</sup> *Ibidem*, 256.

<sup>222</sup> *Ivi*.

humanidad. Esto significa que la humanidad no se ha ido unificando a partir, o sobre todo, por su constitución genética, sino, más bien, por la tensión teologal que la informa. Visto desde este punto de vista, la afirmación anterior no resulta tan chocante, si tenemos en cuenta que Cristo, en esta concepción, no es otra cosa que la encarnación de la realidad absolutamente absoluta que está a la raíz de tal tensión. La tensión teologal, en tanto que tensión a lo absoluto, históricamente mediada, apunta, al menos como posibilidad intrínseca, a un momento concluyente a través de una vía absoluta y definitiva. En este sentido, el evento Cristo tiene una explicación filosófica perfectamente plausible. Es la hermenéutica filosófica del evento de la encarnación. Por eso, para Zubiri, la historia es historia de unificación. Si la historia de la humanidad no es la historia de una unificación, no tendría sentido en cuanto historia. En definitiva, como dice Zubiri, «Cristo es Dios hecho historia. Y lo es precisamente por incorporación. En la incorporación adquiere la historia su consistencia»<sup>223</sup>. La revelación encuentra aquí su sentido: en la dimensión histórica de lo humano<sup>224</sup>.

Desde un sentido más teológico, la incorporación significa la inmersión en la realidad del Padre. Por eso mismo, el evento Cristo es la revelación del Padre de la humanidad, como rostro personal de la realidad absolutamente absoluta que libera la tensión teologal del hombre.

Para Zubiri, todo lo anterior es un horizonte abierto por la inteligencia humana en la cual el hombre hace sus opciones, las cuales se mueven en el ámbito de lo razonable<sup>225</sup>. La fe en Cristo aparece como una opción razonable en la perspectiva de la dimensión teologal del hombre: «fe en un Dios humanizado para un hombre deiformado»<sup>226</sup>. A partir de esta fe se explica la incorporación no solo del hombre individual, sino, también, de la historia a Dios en Cristo. La historia es el acontecer de esta incorporación.

Desde su concepto de religación al poder de lo real, Zubiri llega a la entrega de fe a Cristo en cuanto acceso del hombre a Dios. Entregándose a Cristo el hombre –aún

---

<sup>223</sup> *Ivi.*

<sup>224</sup> *Ivi.*: «Cristo ha empezado como todos los demás, precisamente porque apunta a la unidad histórica de la especie humana. Lo cual quiere decir que Cristo, la acción de Cristo, es histórica en dos sentidos: en primer lugar, es histórica porque pertenece a la historia. Pero además, es histórica porque pertenece históricamente a la historia, es decir, porque acontece en ella. Por esto, la historia es la revelación en acto por parte de Dios».

<sup>225</sup> *Ibidem*, 257: «Razonable no significa que sea un conjunto de ideas más o menos armoniosas entre sí y no contradictorias. Razonable significa algo más profundo, que es 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. Y esta fundación es un término de la inteligencia natural. En esta razonabilidad, el hombre se entrega a la verdad, a la realidad de Dios en tanto que verdadera. Y esto es justamente la fe».

<sup>226</sup> *Ivi. Ivi.*: «Y en esto consiste para el Cristianismo, de una manera concreta y precisa, 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».

borrosamente, sólo barrantando su divinidad, afirma Zubiri— accede a Dios por una vía humana y divina al mismo tiempo. En esta línea, Cristo aparece como «cabeza por la cual Dios es presente al ser sustantivo del hombre y le confiere consistencia. Por esto, Cristo es la consistencia teologal del relativo ser absoluto del hombre»<sup>227</sup>. Esto es, en Cristo el hombre descubre, definitivamente, qué significa ser un absoluto relativo. Es la deiformación, la transcendencia de Dios en el hombre, su configuración teologal crística. Aquí el ser relativamente absoluto adquiere una dimensión religiosa más allá de la religación, es decir, más allá de la inteligencia, informando la totalidad del ser del hombre. Los pasos concretos realizados por Cristo en esta configuración del cristianismo en religión son, según Zubiri los siguientes: constitución -por él y en él- del cuerpo y consistencia teologal del ser del hombre; incorporación -a él- de todos los creyentes en él. en cuanto tales; constitución de un cuerpo objetivado de religión, un *σῶμα ἱστοπικόν* que se pone en marcha gracias a la donación del Espíritu de la Verdad. Esa puesta en marcha significa que la donación del Espíritu tiene, también ella, una dimensión histórica, la cual va a constituir la historia misma del cristianismo como religión a partir del evento Cristo<sup>228</sup>.

La historicidad del cristianismo, en íntima conexión con la donación del Espíritu, coincide con la historicidad de la Iglesia, lo que para Zubiri constituye la historicidad misma de la revelación; no en el sentido de que la revelación misma sea histórica desde el punto de vista de quien revela, sino, más bien, desde la interna articulación de la intelección de ella por parte de quien la recibe. En otras palabras, es histórica la intelección de la Obra de Cristo, o del evento Cristo, en cuanto acto revelante. Según Zubiri, esta intelección histórica se cumple en cinco etapas: los apóstoles y el judaísmo; los apóstoles y el Imperio; el cristianismo y la razón griega; el cristianismo y la razón moderna; el cristianismo y las religiones. A continuación, pondré de relieve sólo algunos elementos, dado que los puntos de mayor interés para nuestra investigación los abordaremos en el capítulo siguiente.

Como en otras obras de Zubiri, también aquí se constata una cierta ambigüedad semántica en la utilización de algunos conceptos. Si bien el intento de Zubiri es mantenerse en el ámbito de análisis estrictamente filosófico, a veces no es tan claro y se evidencian saltos a un nivel teológico.

Recuérdese que, para el pensador vasco, el cuerpo de la verdad es un cuerpo estrictamente histórico. Este cuerpo se va constituyendo ya en tiempos de los padres apostólicos y forma el depósito de la revelación, que en cuanto se transmite se hace tradición,

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, 258.

<sup>228</sup> Cf *ibidem*, 259.

*παράδοσις*. Por ser depósito es algo concluso. Lo que queda abierta es la iluminación para sucesivas y progresivas intelecciones de ese depósito. En eso consiste justamente su historicidad. El cuerpo de la verdad, desde su historicidad, nos informará a una de la realidad de Dios y de la realidad de Cristo: «Cristo no reveló a Dios diciendo lo que Dios era, sino de una manera más modesta, pero más radical. No reveló a Dios diciéndolo, *sino siéndolo*. De ahí la interna implicación «somática» entre la idea de Dios que se va a desarrollar en el Cristianismo y la idea de la propia realidad de Cristo»<sup>229</sup>.

El cristianismo va a hacer ese desarrollo en su confrontación con la razón griega. El aparato categorial o conceptual de la metafísica griega le va a permitir inteligir de qué manera Cristo es Dios y quién es el Dios de Cristo. Lo hará usufructuando de las distintas posibilidades que la razón griega le ofrece. Será la descomunal tarea de los primeros concilios y, en particular, de los padres griegos<sup>230</sup>.

Muy distinto fue el encuentro del cristianismo con la razón moderna, en sus vertientes científica, filosófica e histórica. Zubiri se muestra en sintonía con la opinión, ampliamente aceptada, de que la Iglesia no supo repetir en la modernidad la fecunda relación que caracterizó el encuentro con la sabiduría y con la razón griegas. Es decir, el cristianismo tomó una actitud defensiva en vez de aprovechar las posibilidades que la razón moderna le ofrecía para una más rica intelección del depósito revelado. En las páginas que Zubiri dedica a este tema, intenta de alguna manera hacer ver las distintas vías por las que este encuentro pudo haberse encaminado, lo que coincide en buena medida con las líneas maestras de su concepción de la ciencia, de la razón y de la historia<sup>231</sup>. Interesante, al respecto, la anotación final acerca de la universalidad del cristianismo. Para Zubiri, en efecto, la universalidad no debe ser concebida a la manera de la teología medieval, es decir, como tensión a Cristo de todos los hombres por el mero hecho de ser miembros de la especie humana, sino como «una unidad perfectamente histórica»<sup>232</sup>. Eso quiere decir que la historia misma ha tendido, de hecho, a Cristo. Los hombres son llamados a Cristo no porque forman parte de la especie humana, sino por algo más real y menos conceptivo: por el hecho de que, según la visión de San Pablo (cf *Ef* 2,11-22), la historia, en todas sus vicisitudes, es una tensión teológica hacia él. Cristo, en efecto, concentra la tensión de la humanidad en búsqueda histórica del fundamento real de lo que la hace ser, de su vida entera.

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, 268.

<sup>230</sup> Cf *ibidem*, 269-277; *ibidem*, 275: «la razón griega alumbró posibilidades de una intelección interna más rica del depósito revelado. Cristo reveló a Dios siendo Dios. La intelección de la divinidad de Cristo fue, a una, la intelección de la realidad de Dios».

<sup>231</sup> Cf *ibidem*, 278-321.

<sup>232</sup> *Ibidem*, 321.

Por esta razón, para Zubiri, la última fase del cristianismo y de la Iglesia, como revelación en acto de Cristo, es el encuentro con la historia, en su plasmación real de pueblos y mentalidades. El cristianismo se las tiene que ver con estos distintos pueblos, pensamientos y mentalidades que constituyen la historia de la humanidad, y con las religiones que estos distintos pueblos han desarrollado. Eso significa, antes que nada, aceptar –cosa no siempre tan obvia– que la mentalidad o el aparato conceptual del que se ha servido el cristianismo para entender su propio misterio, es decir la mentalidad griega y la teología especulativa de ella derivada, no tiene porqué ser el único *ὄργανον*. Puede ser que otros *ὄργανον* se presenten como más adecuados para desarrollar intelecciones posibles de la revelación, absolutamente impensables dentro de la razón griega<sup>233</sup>. La cosa es clara para Zubiri: «[...] una revelación conclusa no quiere decir una revelación agotada»<sup>234</sup>.

En definitiva, el encuentro con la historia moderna y contemporánea, plantea al cristianismo el problema no solo de su interna historicidad, sino el problema radical de su incursión en la historia religiosa de la humanidad. Es el gran tema de la teología de la historia en cuanto historia de las religiones, es decir, historia de la manifestación de Dios en la historia<sup>235</sup>.

Zubiri concluye esta parte con una afirmación importante: «la historia del Cristianismo, como historia de la Iglesia, no es una historia *de* la revelación, sino que es precisamente la revelación misma *en acto*»<sup>236</sup>. Son importantes las cursivas. En efecto, la revelación en cuanto tal, no tiene historia sino que es histórica, lo cual quiere decir que Dios no tiene otro modo de revelarse al hombre que históricamente, porque el hombre es un ser esencialmente histórico. Y a la inversa, el hombre no tiene otro modo de recibir e entender la revelación que a partir de su intrínseca realidad o posición histórica. Habría otra manera de decirlo: Dios no es histórico pero se revela históricamente. Es la realidad de Cristo. Por eso mismo, Cristo se presenta como acceso histórico y definitivo del hombre a Dios.

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, 323: «Así, por poner solo un ejemplo, la razón griega, en la teología europea, ha tenido que especular gigantescamente en torno a la idea de en qué consiste la divinidad de Cristo, una excepción completa dentro de la humanidad. Para un brahmán el problema es completamente el inverso: para ellos es algo absolutamente corriente. El panteísmo brahmánico, que no es un panteísmo a la europea, consiste precisamente en la idea de que todo tiene una subsistencia divina. Para la teología católica, el que Dios pudiera haberse encarnado en la creación entera, y además no sólo una persona, sino las tres, no ha pasado de ser una especie de ocurrencia dialéctica. En cambio, es una situación viva para el pensamiento brahmánico. La idea de la encarnación se presentaría completamente distinta, asimilada en la mentalidad india, a como ha sido asimilada en la mentalidad europea».

<sup>234</sup> *Ivi*.

<sup>235</sup> Cf *ibidem*, 324.

<sup>236</sup> *Ivi*.



Para Zubiri, en esto consiste la historia misma. La revelación como acto es un acto histórico, con sus vicisitudes, sus momentos, sus procesos. Pero, además, es algo que trasciende o subyace a la misma procesualidad histórica:

«Es decir, es la vía de la transcendencia histórica para acceder a Dios, a la estricta revelación. La unidad de estas dos dimensiones del acto [el acto como puro acto histórico y el acto como revelación en acto] es justamente lo que constituye el misterio de la historia. Y el misterio como acto en el primer sentido –como decurso histórico en acto, pero acto puramente interno a la historia– es puramente el signo del acto en el segundo sentido, signo de lo que acontece en el fondo de ella, que es la revelación de la Revelación en historicidad intrínseca»<sup>237</sup>.

Zubiri lo concibe en términos de sacramento: un signo de la historia «que recoge el pasado, actualiza la revelación y abre hacia el futuro. [...] Y por esto, para el Cristianismo, el misterio de su propia historia es pura y simplemente esto: la revelación en acto, es decir, *el tiempo histórico como sacramento de la eternidad*».<sup>238</sup> En definitiva, la revelación que nos ha sido dada sigue aconteciendo en la historia.

### 3.6.2 CRISTIANISMO Y RELIGIONES

Para Zubiri, la interna historicidad del cristianismo plantea la cuestión de la teología de la historia de la revelación. Ahora bien, esa misma historicidad puesta en relación con la historia de las mentalidades y los pueblos con sus respectivas religiones debería dar lugar a la teología de la historia de las religiones. A esta teología va a dedicar Zubiri el último capítulo de su tratado. Volverá a aparecer la polisemanticidad, valga la expresión, de algunos conceptos o de algunas perspectivas. En efecto, Zubiri no abandonará el corte filosófico que ha querido dar a su investigación. Sin embargo, ya desde las líneas introductorias, parece querer adentrarse en el campo de una estricta teología de las religiones desde el cristianismo.

El problema de una teología de las religiones afecta a la verdad del cristianismo y se plantea del siguiente modo: ¿en qué consiste para la visión cristiana la historia de las religiones? La cuestión entraña la dilucidación de lo que pueda significar que el cristianismo sea la religión verdadera y, como consecuencia, el estatuto, desde el punto de vista de la verdad, de las demás religiones y de la posible unidad entre ellas y el cristianismo<sup>239</sup>. No son temas estrictamente nuevos, pero ahora Zubiri los aborda con mayor especificidad y precisión.

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>238</sup> *Ivi*.

<sup>239</sup> Cf *ibidem*, 327-328.

El problema de la verdad del cristianismo hace relación con la vía religiosa de la trascendencia. En ese contexto, la radicalidad del evento Cristo consiste en que esa vía coincide con él. Como dice Zubiri: «El Cristianismo representa en este sentido, como religión, la divinización de la vía de la trascendencia. No solamente se accede a Dios sino que se accede *divinamente* a Dios»<sup>240</sup>. En este sentido hay que decir que el cristianismo es una religión definitiva. La radicalidad estriba en la divinización de una vía humana. Obviamente, esto tiene sentido si nos colocamos en la perspectiva zubiriana de la religación al poder de lo real, es decir, en la perspectiva de la dimensión teologal del hombre, concebida como un existencial radical e inexorable. Es aquí donde establece la respectividad de la persona relativamente absoluta con la persona absolutamente absoluta, que llamamos Dios. Si, en efecto, tal respectividad se concreta en términos de acceso y, en cuanto tal –en un momento de la historia– esa se diviniza, resulta legítimo hablar de una religión verdadera y definitiva.

Dicho esto, hay que afirmar que las demás religiones se presentan, con relación al cristianismo, como experiencias religiosas que formalmente acceden, a su modo, al Dios de Cristo. Y lo hacen no a pesar de ser una experiencia religiosa budista o musulmana, sino, precisamente, en la medida en la que profundizan este ser budista o musulmán. Como dice Zubiri: «Entonces el cuerpo objetivo de la religión tiene un valor intrínseco de acceso al Dios del Cristianismo, y no solamente los individuos en razón de su buena fe»<sup>241</sup>. Obviamente, esto no va interpretado en términos globales, como si todo el cuerpo objetivo de una religión constituyera un acceso al Dios cristiano. Lo que tiene acceso a ese Dios es, por decirlo de alguna manera, la tensión teologal objetivada que apunta al corazón del mensaje de Cristo en cuanto plasmación humana de la vida de Dios, del absoluto personal que Dios es. La profundización de este tema me llevaría a un tratado de religiones comparadas visto desde la dimensión teologal del hombre, algo que excede los límites de esta investigación, y que el mismo Zubiri no abordó. Lo decisivo para él, es lo que él llama la «universalidad de todas las religiones respecto al Dios del cristianismo»<sup>242</sup>.

La respectividad de las religiones con respecto al cristianismo hace que ninguna de ellas sea, como dice Zubiri, «*simpliciter falsa*». La vía de las distintas religiones desarrolla una dirección «ab-errante» y se constituye en cuerpo religioso objetivo «de-forme». Pero ni la ab-

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, 329-330.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 332.

<sup>242</sup> *Ivi*.

erración de la dirección ni la de-formación de la plasmación hacen que las religiones no cristianas sean falsas. Más bien son, en palabras de Zubiri, un cristianismo «de-forme»<sup>243</sup>.

Esto no quiere decir que todas las religiones sean equivalentes ni tampoco que el cristianismo esté en una relación de superioridad con ellas. El carácter definitivo y verdadero del cristianismo, en virtud del cual calificamos de cristianismo «de-forme» a las demás religiones, no tiene nada que ver con eso, sino con lo que Zubiri llama «*la transcendencia histórica del cristianismo*»<sup>244</sup>. Para explicarlo, Zubiri apela a los milagros de Jesús. Estos, en su verdadera esencia, no eran hechos espectaculares que trastornaban las leyes de la naturaleza para provocar una fe inmediata, sino, más bien, signos, *σημεῖα*, de algo que estaba más allá del hecho físico. Pues bien, para Zubiri, la transcendencia histórica de cristianismo consiste en ser signo de algo que está en todas las religiones, de manera distinta en cada una, pero trascendiéndolo, un signo ante el cual se debe optar: «la verdad cristiana no solamente está fragmentada en las demás religiones, sino que en una u otra medida – distinta según cada religión – está justamente *dentro* de las demás religiones. Por lo tanto, la verdad cristiana no solamente convive con las demás religiones, sino que es algo más: es aquello en que consiste la verdad positiva de todas ellas»<sup>245</sup>.

El cristianismo es la filigrana veritativa de todas las religiones. Zubiri dice que es el trazado de la historia de la religiones, la verdad de esa historia: «Desde un punto de vista teológico», concluye, «las demás religiones non 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»<sup>246</sup>. Y esto no es sincretismo, precisamente por ese carácter de transcendentalidad histórica que el cristianismo tiene.

Para Zubiri, las demás religiones son un cristianismo «intrínseco». Es decir, tienen una «formidad intrínsecamente» cristiana. Su formidad es ser cristianismo de-forme, que no significa deformado. Eso quiere decir, simplemente, como vimos, que la formidad plenaria es la del cristianismo<sup>247</sup>. Si la formidad de las demás religiones no es plenaria es, precisamente, porque su vía de acceso a Dios es ab-errante, opera por rodeo. Además, son cristianismo «ignorado». Para Zubiri, este carácter de ignorancia tiene algo que ver con el rahneriano

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, 333: «aquel que muere por la fidelidad absoluta a una posición de conciencia irrefragablemente compartida y poseída, es un mártir de Dios, cualquiera que sea la confesión que la haya sacrificado». Son mártires, por tanto, del Dios de Cristo.

<sup>244</sup> *Ibidem*, 336.

<sup>245</sup> *Ivi*.

<sup>246</sup> *Ibidem*, 337.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 338: «Con este carácter de “formidad” que tienen las religiones pasa lo mismo que con la propia palabra “forma”. 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 “*formasas*”».

cristianismo anónimo. La diferencia es que Zubiri ve el problema desde la dimensión teológica e histórica del hombre. Visto así, el cristianismo, con respecto a las demás religiones, primero es ignorado y finalmente anónimo<sup>248</sup>. En conclusión:

«Si tomamos a una estos tres momentos, el Cristianismo intrínseco, el Cristianismo «de-forme» y el Cristianismo ignorado, ello significa pura y simplemente que el Cristianismo es la verdad incorporada a las demás religiones. Así como ha incorporado a los demás individuos en el cuerpo objetivo de Cristo, análogamente, por esa dimensión suya, el Cristianismo ha incorporado en su seno, al menos incoativamente, a todas las demás religiones. El cuerpo incorpora, y además incorpora históricamente»<sup>249</sup>.

Hemos estado hablando en este último párrafo del cristianismo y las demás religiones. Zubiri, en su argumentar típico, se pregunta por la naturaleza de ese «y». Lo primero que afirma es que el «y» no tiene carácter de coexistencia o yuxtaposición, sino de presencia: el cristianismo está presente en todas las religiones, lo cual no niega la distinción. Presencialidad significa, entre otras cosas, que el cristianismo puede iluminar desde dentro a las religiones. Presencialidad histórica que impide intrínseca y formalmente al cristianismo afirmarse exclusivamente. Para Zubiri este punto constituye un problema de actitud, la actitud de una «versión positiva» hacia las religiones, que es lo que, a su juicio, debe llamarse «misión», que no consiste en la defectible y probablemente falible actitud de conversión de los creyentes de otras religiones al cristianismo<sup>250</sup>, sino en la esencialmente indefectible actitud misma de Cristo, esa que mostró modélicamente en su encuentro con Pilatos (*Jn* 18,36-38), es decir, «ser justamente testimonio de la verdad, no solamente frente a las demás religiones, sino en el seno de todas ellas»<sup>251</sup>. Es una actitud de salvación de las religiones; una actitud martirial, en el sentido etimológico de testimonio de la verdad<sup>252</sup>, que se traduce en «una actitud de conversión, pero por elevación. Sin renuncia»<sup>253</sup>. Esto es, las demás religiones son salvadas por elevación –hacia la verdad cristiana– sin dejar de ser ellas.

Es lo que Zubiri llama la «presencialidad histórica de la verdad»<sup>254</sup>, que es presencialidad en «opción y libertad»<sup>255</sup> y presencialidad «dinámica»<sup>256</sup>. Esa presencialidad

---

<sup>248</sup> Cf *ivi*.

<sup>249</sup> *Ibidem*, 339.

<sup>250</sup> Algo que de todos modos el cristianismo puede y tiene que intentar, a juicio de Zubiri.

<sup>251</sup> *Ibidem*, 342.

<sup>252</sup> Cf *ibidem*, 342. En efecto, afirma Zubiri, el mártir es mártir no porque dé su vida sino porque siendo testigo de la verdad la pierde. Es decir, a Cristo, mártir supremo, lo mataron porque era mártir, testigo supremo de la verdad.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 343.

<sup>254</sup> *Ivi* : «Precisamente porque Cristo no solamente predica la verdad, sino que es personalmente la verdad, el Cristianismo no dará nunca testimonio de la verdad frente a las demás religiones solamente con lo que dice, sino además *con lo que es*. Es una presencialidad histórica. No basta la presencialidad teológica o doctrinal».

dinámica hace santo a quien la posee; es perenne y expectante<sup>257</sup>. Para los semitas –refiere Zubiri– la verdad hace verdadero al hombre. El evangelio de Juan habla precisamente de santificar en la verdad (Jn 17,17). La perennidad confiere al cristianismo una forma de presencia que se antoja paradójal. He aquí como la expresa Zubiri:

«Cristo lo prometió: “estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). La verdad cristiana irá indefectiblemente conquistando espíritus. Ahora bien, esto no significa que el mundo irá haciéndose cristiano. Todo lo contrario. Probablemente el Apocalipsis de san Juan nos abre las puertas de una vía distinta: no se trata de una marcha triunfal del Cristianismo, tal vez larga y penosa, pero en definitiva ejecutiva, al término de la cual el mundo terminará siendo formalmente cristiano en cuanto mundo. Esto no está dicho en ninguna parte. Probablemente la visión más interna del Apocalipsis es justamente la inversa: el mundo no será cristiano; habrá muchos cristianos, pero al margen del mundo que, como tal, no será cristiano. Al mundo le pasará lo que le pasó a Cristo: que murió en la cruz. Un mundo que no será cristiano: habrá muchos cristianos, pero sólo al margen de su mundo. En esta forma es como Cristo estará con nosotros hasta la consumación de los siglos (cf Mt 28,20). El Cristianismo no actúa sobre los espíritus tan sólo por la existencia triunfante de un cuerpo objetivo dentro de una sociedad políticamente organizada. Justamente al revés: el Cristianismo actúa en profundidad»<sup>258</sup>.

La presencialidad expectante nos habla de un *ἔσχατον*, de una ultimidad, la expectación de la verdad de Dios y del Cristianismo que se establece ante los hombres de forma transhistórica<sup>259</sup>.

En definitiva, para Zubiri, como él mismo se encarga de subrayar, en el ámbito de la religión, la historia es la religión en acto. Y, desde este punto de vista, para el Cristianismo, en cuanto religión revelada, la historia de la revelación es la revelación en acto. Ahora bien, hemos visto cómo el cristianismo es la verdad interna de las demás religiones, es su filigrana veritativa, su trazado más profundo, su misma tensión interna. Por esto mismo, Zubiri puede

---

<sup>255</sup> *Ivi* : «San Pablo decía que la fe es *rationabile obsequium* [en n. 2 de esta página: ‘Según la traducción de la Vulgata de *Rm* 12,1’], un obsequio razonable. El cristianismo apela a lo razonable más que a quedarse solo: antes que quedarse solo frente a las demás religiones, expulsándolas de su cuerpo, tendrá el dolor de ver que no creen en él, pero continuará junto a las demás religiones como verdad intrínsecamente inmanente a todas ellas».

<sup>256</sup> *Ibidem*, 344: «Como dice san Pablo: “mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos únicamente a Cristo crucificado, [...], que es θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Co 1,23-24). La δύναμις de Dios. Pero ¿qué significa ahí δύναμις? Δύναμις no significa pura y simplemente una potencia, en el sentido griego del vocablo. En absoluto. Tampoco significa que tiene un dinamismo, como decimos hoy. Δύναμις tiene un sentido distinto y discutible. A mi modo de ver significa justamente la idea de poder. No la idea de una fuerza, sino la idea del poder. Es precisamente el poder que tiene la verdad cristiana frente a las demás religiones». Para Zubiri, «el poder tiene un sentido más histórico mientras que la potencia es un concepto más metafísico en cuanto atributo de la divinidad» (*ivi*).

<sup>257</sup> Cf *ibidem*, 344-346.

<sup>258</sup> *Ibidem*, 345-346.

<sup>259</sup> Es así que Zubiri entiende la παρουσία. En la nota 1 de p. 346 tomada del curso de 1965 afirma: «El testimonio es la presencia histórica de la verdad en la historia de las religiones. Y esta presencia testimoniando una δύναμις griega es la fuerza de la manifestación final de la verdad cristiana. Será una presencia de la verdad misma en forma *supratestimonial*: una manifestación de la verdad de la historia de las religiones (...). Y, efectivamente, esta presencia es lo que el griego llamaba παρουσία. Es justamente lo que el Cristianismo esperó siempre, desde la predicación de Cristo. Ya no es μαρτύριον, sino παρουσία».

concluir que «la historia de las religiones [...], es la diversidad histórica de posibilidades que la humanidad objetivamente ha tenido de ser real y efectivamente cristiana»<sup>260</sup>. Desde esta perspectiva, se entiende la afirmación anterior de la salvación por elevación y sin renuncia, que el cristianismo opera en el seno de las religiones. Dios arrastra al hombre hacia sí imprimiendo en el alma del hombre una tensión teologal a lo absoluto. Esto da lugar a un proceso que envuelve a la historia entera, en sus estratos más profundos; hasta que, en ese devenir histórico, se descubre que ese Dios es el Dios de Jesucristo, que no ha hecho otra cosa que revelarse al hombre, de maneras distintas, en su intrínseca historicidad. Y es la misma esencia de esa historicidad la que no permite interpretar el proceso en términos de un progreso imparable en el que la verdad interna del mismo triunfe explícitamente eliminando en su marcha apoteósica todo lo demás. No es así como Cristo triunfa como revelación en acto de la historia de las religiones. Su triunfo es el triunfo de la cruz, el triunfo de la kénosis de la verdad, mediante la cual ella muestra hasta que punto es capaz de actuar en profundidad, renunciando a ser, haciendo ser.

Para Zubiri, esta intelección de la historia de las religiones, es decir, de la experiencia religiosa del hombre en su despliegue histórico, es filosofía, por más que a veces pudiera confundirse con un quehacer típico de la teología de la historia. «En definitiva», escribe:

«la historia de las religiones es la palpitación real y efectiva de la divinidad en el seno del espíritu humano. Es una presencia *soterrada* de la divinidad, pero una presencia dinámica, real y efectiva en el seno del espíritu humano. Ella es la raíz, la estructura y el destino de la historia de las religiones. Entender que esta historia es la palpitación pura y formal de la divinidad en el seno del espíritu humano, independientemente de lo que esta palpitación sea para el Cristianismo (a saber, una revelación) es lo que, a mi modo de ver, consiste el problema filosófico de la historia de las religiones»<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, 347.

<sup>261</sup> *Ivi*. En el apéndice a este volumen, extracto del curso de 1965, Zubiri se adentra en una serie de consideraciones acerca del problema teológico de la voluntad de Dios y la historia de las religiones. Interesa consignar, a este respecto, la idea central de que, para Zubiri, se puede hablar de una voluntad de realidad histórica en Dios que se plasma concretamente bajo la forma de voluntad de religión histórica. Es decir, la intrínseca historicidad de la religión depende de la historicidad misma de lo humano. El hombre no tiene otra manera de acceder a Dios que no sea históricamente, esto es, por apropiación de posibilidades, lo que en el campo de la religión y la religión se plasma como apropiación teologal. Se trata de una expresión de la tensión teologal que informa la vida del hombre. La voluntad de religión histórica es fundamentalmente, para Zubiri, voluntad de formidad, que a su vez puede vivirse como conformidad –cristianismo– o deformidad –las demás religiones en algunos de sus aspectos–. Lo decisivo es que la misma deformidad, desde la perspectiva de la voluntad de Dios, no es más que voluntad de conformidad. En esto consiste, precisamente, el que todas las religiones tiendan a Cristo como su verdad interna. Como dice Zubiri, a propósito del buscar a tuestas de *Hch* 17,27, «no es simplemente un momento natural del espíritu humano que no sabe lo que es Dios, de modo que el que lo encuentra o tiene la gracia de encontrarlo es quien tiene la religión que conduce a la verdad, mientras que las otras no son sino permitidas. De ninguna manera: esa búsqueda es en sí misma el resultado de una gracia “quërente”, que ha querido ser *real y efectivamente* histórica, y por lo cual el hombre, en su búsqueda, está realizando una búsqueda esencialmente sobrenatural: tan sobrenatural como la gracia que posee para acceder a él. El hombre no recibe gracias a *pesar* de sus religiones sino *en y por* las religiones. Y Dios se apoya permisivamente sobre las deformidades que hay en la formidad histórica de cada una de las religiones, para

Como se puede comprobar, Zubiri, desde su filosofar unitario, hace saltar por los aires otro dualismo: el dualismo historia profana-historia sagrada o religiosa. El gozne que permite verlos unitariamente, manteniendo la distinción de ámbitos, es precisamente la dimensión teologal del hombre, es decir, su intrínseco carácter de ser experiencia de Dios. Como bien dice, «[...] toda religión es la expresión objetiva de la palpitación de la divinidad de Dios en el seno del espíritu humano. El cristianismo ve en esta palpitación una revelación. Ésta es su *verdad teológica*. Pero la *verdad filosófica* está en la palpitación en cuanto tal»<sup>262</sup>.

He aquí expuestos, sintéticamente, al hilo del pensamiento de Zubiri, el segundo y tercer grado de lo que hemos llamado «expansión ternaria de la experiencia de Dios»: la palpitación de la divinidad de Dios en el cuerpo objetivo de las religiones y la verdad interna de tal palpitación en el evento Cristo. Ambos grados tienen una intrínseca dimensión histórica, precisamente porque el hombre es una realidad histórica. En efecto, si al analizar el primer grado vino en evidencia el aspecto trascendente y tensivo del hombre como experiencia de Dios, aquí se nos ha mostrado inundatoriamente la plasmación histórica de dicha experiencia.

### 3.7 CONCLUSIÓN

No ha sido mi intención una aproximación crítica a la filosofía de la religión de Zubiri, dado que tal aproximación me llevaría lejos de los objetivos de este trabajo. Lo que he buscado, en realidad, es la plasmación del hecho primordial de la religación en religión tal como Zubiri lo tematiza. Una plasmación de tipo experiencial. Un estudio más exhaustivo y crítico sobre la filosofía de la religión zubiriana es el ya mencionado de Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado*. En ese estudio, Solari, además de exponer lo esencial del pensamiento de Zubiri en la materia, hace una interpretación de su filosofía de la religión al hilo de la noología. Una interpretación, por cierto, que pienso resulta perfectamente coherente con el propio pensamiento del autor<sup>263</sup>. Dice Solari:

«La fenomenología de la religión de Zubiri está plenamente asentada en una fenomenología de la intelección: la noología. Sus sutiles y morosas descripciones de la aprehensión primordial, el

---

llevarlas a él. La historia de las religiones no es la historia de las aberraciones humanas. Es todo lo contrario: es, a su modo, una revelación en acto» (*ibidem*, 359).

<sup>262</sup> *Ibidem*, 365.

<sup>263</sup> E. SOLARI, 2010a, 195-387.

logos, la razón y la comprensión corresponden a distintos niveles intelectivos, cada uno de los cuales se caracteriza por un modo propio de verdad. El principio de todos los principios de la religión es la religación, el primordial apoderamiento humano por el poder de la realidad. Pero los principios de la religión misma, en los cuales la religación está siempre incorporada, son los distintos sentidos teístas»<sup>264</sup>.

En definitiva, Solari acepta las tesis básicas de la filosofía de la religión zubiriana, si bien las somete a una rectificación o depuración en numerosos puntos, especialmente desde aproximaciones más actuales. En este sentido, afirma Solari:

«Para que la obra de Zubiri sea sugerente en la actual escena filosófica, su horizonte interno tiene que ir esclareciéndose a la luz del horizonte externo abierto por otras opciones filosóficas, sean ellas próximas o más bien lejanas a las que representa esta filosofía primera de la intelección y de su compleja, aunque a la vez inconfundible, articulación religiosa»<sup>265</sup>.

Zubiri llega a la idea del cristianismo como experiencia religiosa plenaria desde el concepto de religación y apoyado en su teoría de la inteligencia. En esta línea, su argumentación resulta tremendamente lógica e irrecusable. El núcleo central de esta visión consiste en pensar que no puede haber más plenitud desde la experiencia tensiva de Dios, que la deiformación; y el cristianismo no son otra cosa que religión de deiformación. Este punto de partida (la religación), como dato adquirido desde la intelección de la realidad, ha podido hipotecar en nuestro autor otros posibles desarrollos. De lo que no cabe dudar es del inmenso juego que da en campo teológico, en su dimensión de fundamentalidad.

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, 383.

<sup>265</sup> *Ibidem*, 615.



SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE COMO EXPERIENCIA DE DIOS DESDE LA RAZÓN  
TEOLÓGICA



## CAPÍTULO IV

### EXPERIENCIA CRÍSTICA DE DIOS

Ya hemos presentado, en el marco de la intelección de la realidad<sup>1</sup>, el acceso experiencial a Dios. Hemos descrito, también, su despliegue como experiencia religada y religiosa, en la cual, si se recuerda, se inscribía el cristianismo en cuanto momento culminante. En este cuarto capítulo me encamino al segundo bloque, en el que desarrollaré un tratamiento decididamente teológico del pensamiento zubiriano, atendiendo, particularmente y como colofón de toda la investigación, a la dimensión noérgica del mismo. En este sentido, el presente capítulo, aunque esté situado en la segunda parte del trabajo, representa una suerte de gozne o interludio en el conjunto de la misma. En efecto, el discurso se sitúa contemporáneamente, ya sea en el ámbito de la razón teologal que de la razón teológica. Como decía en la introducción general, aquí comienza el despliegue del tercer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios.

Ello introduce la temática en la discusión actual del estatuto noológico de los escritos teológico-teologales de Zubiri. Aunque el tema es vastísimo y complejo, considero absolutamente necesario abordarlo para conocer, poner de relieve y subrayar la fecundidad teológica del pensamiento del pensador vasco, frecuentemente relegada a un segundo plano. En aras de este objetivo, me ocuparé, estrictamente, de las premisas que se derivan de los objetivos que me he marcado. En otras palabras, prefiero alejarme del intento de resolver una *questio* que quedó abierta tras la muerte de Zubiri, dejando inconclusa la hermenéutica que el propio autor hubiera podido desarrollar. Esto es algo, en fin, que, muy probablemente, no encontrará nunca una solución definitiva.

---

<sup>1</sup> Realidad que se nos da precisamente para ser inteligida. Es necesario tener presente siempre que, en el pensamiento de Zubiri, existe una circularidad o congenereidad entre inteligencia y realidad.

Dilucidada en estos términos la cuestión, con todas las dimensiones aledañas y sus respectivos desarrollos, están sentadas las bases para entender eso que, en el título de presente capítulo, he llamado «la experiencia crística de Dios».

#### 4.1 EL ESTATUTO NOOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

Se han propuesto diversos esquemas hermenéuticos de la trilogía teologal de Zubiri<sup>2</sup>, cuyos contenidos se refieren, dicho así, muy sucintamente, al problema teologal del hombre<sup>3</sup>. En la discusión respectiva, el asunto adquiere por momentos, grados de una inusitada complejidad. Ya dije que no pretendo en absoluto dirimir la cuestión. La analizo porque resulta absolutamente ineludible. No obstante, antes de adentrarme en ella, se hace necesario revisar sintéticamente, lo que Zubiri sostiene en la introducción a PTHC<sup>4</sup>.

##### 4.1.1 LOGOS REVELANTE, LOGOS TEOLÓGICO Y LOGOS TEOLOGAL EN PTHC

PTHC es un libro póstumo que reúne diversos inéditos de Zubiri, que se sitúan en torno a finales de los años sesenta y principios de los setenta<sup>5</sup>, y que tratan sobre temas de corte teológico. En la introducción sobre el «logos teologal»<sup>6</sup>, el filósofo español distingue, cuidadosamente, los distintos momentos de la intelección de Dios, tal como se da y se ha dado de hecho en el marco del cristianismo.

Resulta interesante advertir que Zubiri habla de este tema con la pretensión de entrar en diálogo con el hombre actual. Lo que él busca es un punto de coincidencia que, según señala, no puede ser lo humano en su estado de indigencia, sino, por el contrario, el hombre en su plenitud. Y esto porque el cristianismo –lo dice de entrada, como anticipando desarrollos

---

<sup>2</sup> Dejamos de lado por el momento, otros escritos en los que Zubiri toca el tema de Dios, como los que aparecen en NHD.

<sup>3</sup> Considero que los autores que más y mejor han abordado el tema de la dimensión teologal en general son: J.L. CABRIA, 1997; Id., 1998b, 113-147; Id., «Futuro de la obra teológica de Zubiri», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, 2004, 717-733; J. COROMINAS, 2002a; Id., 2002 b; Id., 2008; F. CORREA SCHNAK, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teologal de Xavier Zubiri* (Annales de la Facultad de Teología 4), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012; A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993; Id., 1996; Id., 2004c; D. GRACIA, 2003; A. TORRES QUEIRUGA, 2005; Id., «Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología», en A. PINTOR-RAMOS, 2009, 395-408.

<sup>4</sup> En la actualidad, estos contenidos los podemos encontrar en ZUBIRI, 2015, pp. 1-32.

<sup>5</sup> A excepción del texto sobre la Eucaristía, que es del año 1981.

<sup>6</sup> Introducción del curso de 1971 que Zubiri había concebido como introducción general a todo el curso, que incluía, de esta manera, las dos primeras partes sobre *El hombre y Dios* y sobre *El problema filosófico de la historia de las religiones*. El abordaje del cristianismo constituye la tercera parte (cf nota 1, en PTHC, 15). El curso de 1971 lo tenemos hoy en día reunido en ZUBIRI, 2015.

posteriores— es una religión de deformidad o deformación, que no es otra cosa que «el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma»<sup>7</sup>. Precisamente, lo que constituye al hombre actual: el intento de asentar la vida sobre sí misma.

Por lo tanto, Zubiri habla de la inteligencia del Dios cristiano en un contexto de diálogo: el diálogo con el hombre de hoy. Se trata, pues, de un problema de *logos*, de una «intelección “teo-legal”»<sup>8</sup>.

#### 4.1.1.1 *El logos revelante*

Según Zubiri, en el Nuevo Testamento, *logos* es un título personal de Cristo en cuanto revelación del Padre. Por eso puede decir San Juan que el Verbo estaba en el principio con Dios (cf *Jn* 1,1-2). Para Pablo, este *logos* conforma —*mórfosis*— al cristiano «en el conocimiento de la verdad»<sup>9</sup> (*Rm* 2,20). No se trata de un conocimiento en el sentido de la ciencia, sino de conformación, de intimación con algo, en este caso con un alguien. Mientras que el creyente en la fe de Israel se conforma con la ley, el cristiano se conforma con Cristo. Se trata de una idea fundamental en Zubiri, que informa toda su interpretación del cristianismo<sup>10</sup>. Es el «logos revelante»: la revelación misma en cuanto encuentro o unidad entre el *logos* de Cristo y la conformación del hombre. Revelación es, entonces, encuentro íntimo y conformador. Estamos lejos de una concepción proposicional o incluso doctrinal de la revelación, aunque de ella no se excluya la doctrina<sup>11</sup>. Ésta, en todo caso, es un momento posterior. El *logos* relevante, como veremos enseguida, es el *logos* que subyace al *logos* teológico. Con respecto al *logos* teologal, el *logos* revelante es el contenido que el evento cristiano aporta a la dimensión teologal del hombre. Lo importante en este momento es retener que, para el filósofo vasco, ni el *logos* revelante es en sí mismo conocimiento abstracto ni, por parte del hombre, es asimilación de verdades. Hay, eso sí, conocimiento de la verdad, pero por vía de conformación. Como dice Zubiri, no se trata de saber teológico sino de evento revelante, de revelación sin más<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> PTHC, 19.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 20. Seguiremos en todo este párrafo la terminología usada por Zubiri, sin entrar en otras interpretaciones salvo cuando ello se haga explícito.

<sup>9</sup> Cf *ibidem*, 21.

<sup>10</sup> Cf *ibidem*, 9. González recuerda siempre que estos textos son la aproximación al evento cristiano de un filósofo, si bien se trate de un filósofo con una extensa y profunda formación teológica.

<sup>11</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 25.

<sup>12</sup> Cf PTHC, 21.

#### 4.1.1.2 El logos teológico

El encuentro entre este logos –que, como acabo de decir, es Cristo mismo– y el logos humano da lugar a un saber estrictamente intelectual, que «es el logos “teológico”»<sup>13</sup>. Dentro del logos teológico, Zubiri distingue distintas formas: El «logos kerigmático»<sup>14</sup>, resultado de la predicación –proclamación, propagación y propaganda– del logos revelante. El «logos ostensivo»<sup>15</sup> o epideíctico, que constituye el «cuerpo de la verdad» –esto, según San Ireneo– en relación directa con la analogía de la fe, esto es, la respectividad de las creencias entre sí para formar un todo orgánico, una unidad. En este punto, Zubiri cita un texto importante de San Ireneo en el cual se pone de manifiesto la necesidad de avanzar desde la mera predicación hacia una penetración intelectual de las cosas. Concretamente, Zubiri dice que «la verdad hace adquirir la fe, porque la fe está fundada en lo que es verdaderamente el ser de las cosas. [...] Como el asunto de nuestra salvación depende de la fe, es justo y necesario que nos esforcemos con el mayor cuidado en defenderla para llegar a la verdadera inteligencia de las cosas»<sup>16</sup>. Para Zubiri, lo decisivo es esta vinculación entre la fe y el ser de las cosas, y la mostración u ostentación de ello. Y, finalmente, el «logos científico»<sup>17</sup>, que surge del intento no ya de mostrar la verdad –la vinculación entre la fe y el ser de las cosas–, sino, además, demostrarla en forma de ciencia a través de conceptos. La unidad analógica de la revelación, el cuerpo de la verdad, se transforma en sistema. Según el aparato conceptual que se utilice para inteligir la realidad de Dios, de lo revelado, y de sistematizarla, se obtendría un logos científico «especulativo», que se caracteriza por el uso de los conceptos de la metafísica griega, en una primera sistematización, y que sería apto para conceptuar desde Dios el ser de las cosas; un logos científico «histórico», que conceptuaría no el ser de las cosas, sino el depósito de la fe –la revelación, los dogmas– tal como se ha ido transmitiendo –Tradición–; y, en fin, un logos científico «hermenéutico» o «exegético», según el cual el ser de las cosas no se toma en su dimensión metafísica ni histórica, sino en cuanto relativo a una mentalidad determinada, la del semita antiguo<sup>18</sup>. Como dice Zubiri, «entender ahora es interpretar»<sup>19</sup>. Aquí no se trata de pedirle a la metafísica griega los conceptos más adecuados para la conceptuación del ser de las cosas, sino de rastrearlos en el mismo texto bíblico. No estaría,

---

<sup>13</sup> *Ivi.*

<sup>14</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>16</sup> *Ivi.*

<sup>17</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>18</sup> Cf *ibidem*, 24-26.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 26.

pues, en el ámbito de la teología especulativa ni de la teología histórica, sino en el de la teología bíblica, en sentido estricto. Cada logos teológico científico da lugar a tres ciencias teológicas diferentes.

Esta diversidad de teologías no debe inducir a perder de vista la unidad del logos teológico. A este respecto, Zubiri aporta una serie de observaciones que ayudan a comprender en profundidad dicha unidad. Se trata de un conjunto de imbricaciones que muestran el recíproco recubrimiento de las distintas dimensiones del único logos teológico.

En primer lugar, la teología histórica y bíblica manifiestan que no hay una sola metafísica desde la que conceptuar, en cuanto teología especulativa, el sistema de la fe. Una cosa es el dogma y otra la conceptualización del mismo. Como afirma el filósofo vasco, los conceptos «*no forman parte del dogma*; sólo es dogma lo que en ellos y con ellos se “quiere decir”»<sup>20</sup>. Lo cual no significa que el logos científico no deba recurrir a la metafísica. Este recurso se antoja una exigencia interna inexorable del logos mismo. Para resolver esta aparente contradicción o dilema, Zubiri sostiene algo que va a ser fundamental en su modo de entender la teología. Para él, lo esencial no es tanto el recurso a una metafísica cuanto el dinamismo interno del logos teológico científico que lo lleva hacia lo metafísico. Lo decisivo será, pues, cómo entender lo metafísico. Si, como afirman algunos estudiosos del pensamiento teológico de Zubiri, uno de los aportes fundamentales de su quehacer intelectual en este campo ha sido el de liberar a la teología especulativa de presupuestos metafísicos griegos, esto se debe no a la ausencia de toda metafísica en su abordaje de temas teológicos, sino en el intento de pensar lo teológico desde una nueva metafísica, menos conceptiva y más atingente a la realidad de las cosas tal como estas se dan<sup>21</sup>.

En segundo lugar, lo que acabamos de decir de la metafísica griega debería aplicarse también a la mentalidad semita: tampoco podemos sin más identificar la revelación con el instrumental conceptual semita en que ha sido vertida. Eso significa que la teología bíblica no puede prescindir de la teología histórica. En el fondo, hay que admitir que también la mentalidad semita contiene una metafísica, aunque menos desarrollada que la griega, por ejemplo. De todos modos, lo que nunca puede soslayar la teología especulativa es que es la teología bíblica la que nos está indicando lo que la revelación dice. En este sentido, la teología bíblica es el punto de referencia de toda teología especulativa. Y ambas, la teología bíblica – que parte del texto bíblico– y la teología especulativa –que trata de inteligir el contenido de la revelación plasmándolo en definiciones dogmáticas– tienen una insoslayable dimensión

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>21</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 37ss; J. COROMINAS, 2008, 267-271.

histórica. Concluye Zubiri: «La Biblia necesita ser “interpretada” no por ser Biblia, sino por ser histórica. Por eso la teología especulativa está esencialmente vertida al logos hermenéutico en toda la amplitud de la historia»<sup>22</sup>. He aquí el sistema de dependencias de las distintas ciencias teológicas: la teología especulativa está vertida a la teología bíblica –hermenéutica– que siempre deberá ser interpretada históricamente.

En tercer lugar, la teología histórica comienza su andadura por la teología bíblica, que es el comienzo de todo, el «qué» de la revelación. De ahí se inicia un dinamismo procesual que se va anudando según diversos estadios. Pero, según el pensamiento zubiriano, lo verdaderamente decisivo no es tanto este proceso cuanto la constatación de que el estadio segundo sucede al primero por una exigencia interna de éste. Esto significa que el dinamismo procesual forma parte de la estructura del primer estadio, y eso es lo que debe entenderse por historicidad, la cual debe ser pensada especulativamente. En efecto, no es lo mismo el sucederse de momentos que la exigencia interna de ese sucederse. Esto último representa la historicidad. Por lo tanto, concluye Zubiri, «toda teología histórica envuelve esencialmente un esbozo o primordio de teología especulativa»<sup>23</sup>. Y añade que:

«El logos hermenéutico es el logos de aquello que se quiere decir, pero en el que lo que se quiere decir es algo que “se va diciendo”, y que sólo puede decirse en este “ir” diciendo. Y aquí confluye la teología histórica, por un lado con la teología bíblica, y por otro con la teología especulativa [...]. En definitiva, las tres teologías se recubren mutuamente; cada una es constitutivamente insuficiente si pretende excluir a las otras dos [...]. Sólo porque los tres logos se recubren, se recubren las teologías fundadas en ellos. Lo cual significa que los tres logos no son tres tipos de logos distintos y yuxtapuestos, sino que son momentos estructurales de un logos único»<sup>24</sup>.

Zubiri sostiene que pensar rigurosamente esta unidad es una tarea pendiente de la teología<sup>25</sup>. Por lo pronto, él arriesga una primera indicación. Para conceptualizar esta unidad, Zubiri vuelve atrás sobre el camino emprendido para distinguir los distintos tipos de logos. Lo primero que hay que decir es que la unidad está ya dada en el logos teológico, que es el logos humano a la búsqueda de una adecuada intelección del logos revelante. Y este logos no es ni sólo ni en primer lugar, logos científico<sup>26</sup>. Ya dijimos que el logos científico tiene como objeto el sistema de la fe que, a su vez, es, precisamente, la sistematización del cuerpo de la verdad de la fe, que es lo que pretende mostrar el logos ostensivo. Todo el esfuerzo del logos

---

<sup>22</sup> PTHC, 29ss.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>24</sup> *Ivi*.

<sup>25</sup> Zubiri escribe estas páginas en el año 1971, pero sigo pensando que, en buena medida, la tarea sigue pendiente.

<sup>26</sup> Cf *ibidem*, 32. En una nota típicamente zubiriana, el filósofo vasco afirma que ninguna ciencia puede estar asentada sobre sí misma y por lo tanto, tampoco la teología en cuanto ciencia.



ostensivo está centrado en lo que Zubiri llama «la corporeidad de la revelación»<sup>27</sup> y, en cuanto tal, apunta a una aprehensión unitaria y de totalidad, donde cada punto está en función de los demás. Es la paulina analogía de la fe –respectividad del logos, en términos zubirianos–. Tal respectividad constituye para Zubiri el sentido de la revelación: «La unidad del logos ostensivo es la unidad analógica del sentido de la revelación. La teología científica no hace sino conceptuar este sentido. Por esto, se haya supeditado a éste en todos sus pasos y momentos»<sup>28</sup>. Este sentido se desprende –como no podía ser de otro modo– directamente del logos revelante. Con esto se completa la cadena: el logos científico se apoya en el logos ostensivo y éste en el logos revelante, no siendo de éste más que «una determinación analógica de su sentido»<sup>29</sup>. En definitiva, dado que logos científico y ostensivo son determinaciones del logos teológico, hay que concluir que éste encuentra su unidad en el logos revelante. Y dado que el logos revelante, como vimos, es Cristo mismo, esta unidad asume una forma muy concreta: se materializa en la acción reveladora del Padre, que se hace vital en Cristo. Afirma Zubiri que:

«El contenido revelador de Cristo, con su contenido conceptivo está *esencialmente* inscrito en un contexto vital y, por lo tanto, posee un sentido vivo que ha de ser vitalmente *trasferido* a los demás. El logos revelante tiene así, por su propia esencia, un carácter a la vez y a una vital, conceptivo e histórico: es *formal e intrínsecamente* real, vital e histórico. Estos tres caracteres no son tres vicisitudes de la revelación sino momentos intrínsecos suyos. Y sólo por esto es por lo que en su transmisión viva se aprehende su sentido en un esfuerzo que es tanto vital como conceptivo e histórico. Y por esto mismo es por lo que el logos científico es co-esencialmente vital, hermenéutico y conceptivo (especulativo)»<sup>30</sup>.

Así se completa esa unidad que está dada, pues, en la realidad revelante de Cristo, con sus dimensiones real, vital e histórica. Estas dimensiones comprenden su momento hermenéutico, histórico y especulativo.

#### 4.1.1.3 *El logos teologal*

No obstante, aún no se ha alcanzado el fundamento más radical de esa unidad que reposa en las intuiciones teológicas zubirianas. Queda todavía un paso. En efecto, el logos revelante, la revelación que es Cristo no es un conjunto de proposiciones, sino una vida a través de la cual Cristo comunica a los hombres la verdad de Dios y la verdad del hombre. La

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>28</sup> *Ivi*.

<sup>29</sup> *Ivi*. En una nota al texto, Zubiri dice que faltaría darle un lugar al logos kerigmático. En mi opinión, su lugar sería la proclamación analógica del sentido.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 34.

revelación tiene, pues, una estructura de convivencia entre Cristo y el hombre concreto, lo cual implica que «la estructura del hombre pertenece esencial y formalmente a la revelación, al logos revelante»<sup>31</sup>. Esto nos coloca en un estrato más radical del logos teológico y del logos revelante: es lo que Zubiri llama el «logos teologal»<sup>32</sup>. Quizás sea ésta una de las grandes novedades de la visión zubiriana del problema de Dios, es decir, el grado de radicalización al que el filósofo vasco somete dicho problema y que va a tener consecuencias en su manera de concebir ya sea el cristianismo, ya sea el tema religioso en cuanto tal. En el fondo, aquí hay que situar su aporte a la moderna filosofía de la religión, en pleno acuerdo con su filosofía de la intelección y su filosofía de la realidad. La profundización de esta temática llevaría a derroteros demasiado amplios para los objetivos de esta investigación<sup>33</sup>. Mejor quedarse, en fin, en su tematización del logos teologal.

En primer lugar, Zubiri parte de la constatación de que la revelación, por tratarse de una convivencia de Cristo con el hombre o con los hombres, tiene una estructura humana. Esta convivencia pende de la identidad personal del hombre. En efecto, la persona en cuanto realidad intelectual, se posee a sí misma y esta posesión contiene una intrínseca versión hacia los demás. La versión hacia los demás configura el carácter intelectual, vital e histórico de la realidad humana, de la persona. Son los tres caracteres del logos humano que pretende comprender al otro, lo cual se desprende del carácter abierto de la persona, a su vez determinado por su naturaleza intelectual. «El logos aprehensor», sostiene Zubiri, «sólo es posible por “convivencia”»<sup>34</sup>. En el «con» tiene un unitario despliegue intelectual, vital e histórico.

En segundo lugar, si la revelación es convivencia de Cristo con los hombres, ella tendrá esos mismos tres caracteres, en cuanto humana. No habría logos revelante sin esta estructura del logos personal humano<sup>35</sup>.

Pero, en tercer lugar, este logos personal humano está vertido hacia Dios. Es decir, tampoco habría logos revelante si el logos humano mismo no estuviera esencialmente afectado por esta versión hacia el *Theós*. A esto es –no insistiré lo suficiente– a lo que Zubiri llama la dimensión teologal del hombre. Esta dimensión es previa al logos revelante y teológico. Zubiri, mencionando Santo Tomás, pone un ejemplo para intentar aclarar su

---

<sup>31</sup> *Ivi.*

<sup>32</sup> *Ivi.*

<sup>33</sup> A mi juicio, el estudio más acabado sobre la filosofía de la religión zubiriana es el de E. SOLARI, 2010a. Se puede consultar también E. SOLARI, *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Ediciones universitarias de Valparaíso, Chile 2014, especialmente las partes atinentes a la filosofía de la religión.

<sup>34</sup> PTHC, 36.

<sup>35</sup> *Cf ivi.*

pensamiento: saber que alguien viene no es saber que es Pedro quien viene. Si en tiempos de Santo Tomás todo el problema estaba en determinar quién viene, dado que seguramente alguien viene, para el hombre actual lo que hace cuestión es si alguien viene de verdad, es decir, si es intrínseco al ser del hombre esta apertura a alguien que viene. Es el problema de la dimensión teologal del hombre, un problema, a juicio de Zubiri, precientífico, que afecta a todo hombre y todo el hombre<sup>36</sup>.

En cuarto lugar, lo peculiar de la revelación es manifestar al hombre «la conformación teologal de su ser entero»<sup>37</sup>. Ya he hablado de ello. Es la «*morphosis*» paulina, la deiformidad<sup>38</sup>. Lo que ofrece Cristo al hombre de hoy, afirma Zubiri, es la deiformidad. No se trata, pues, únicamente de creer en Dios, sino de manifestarle su ser Dios. La revelación que es Cristo alcanza a la dimensión teologal de todo hombre en este preciso estrato ontológico.

En quinto lugar, por lo que se refiere al logos revelante, la dimensión teologal es la condición de posibilidad del mismo. Dice Zubiri que la «revelación es en este respecto lo que Cristo *da* a los hombres como razón de su ser: la deiformidad»<sup>39</sup>. Y esto porque tal revelación tiene una estructura de convivencia. La deiformidad adquiere carácter personal humano-divino en la convivencia de Cristo con los hombres. Y por lo que respecta al logos teológico, si seguimos la exhortación de Pedro de dar razón de la esperanza que nos informa (*IPt* 3,15), resulta que tal logos no es sino «la *reviviscencia intelectual* de la deiformidad del ser humano. Se trata», continúa, «del «*movimiento intelectual* de la *morphosis* misma, es el logos, no de algo que tenemos, sino de algo que somos, de nuestra dimensión teologal»<sup>40</sup>. Es el logos o razón teologal que, en cuanto logos de lo que somos, tiene una dimensión hermenéutica, histórica y conceptiva. Así pues, si se pregunta por el modo en que se articula la relación entre logos teologal, logos revelante y logos teológico, se observa que, con respecto al logos teologal, el logos revelante representa el contenido real donado –Cristo–, mientras que el logos teológico muestra y demuestra su aspecto conceptivo.

Las distinciones que acabo de describir, al hilo del pensamiento de Zubiri, tematizan o configuran lo que para el filósofo vasco constituye «el problema teologal del hombre»<sup>41</sup>. Este problema afecta al hombre en cuanto tal. En este sentido, Zubiri hace una afirmación fundamental: «No es una cuestión acerca del hombre por un lado y acerca de Dios por otro,

---

<sup>36</sup> Cf *ivi*.

<sup>37</sup> *Ivi*, 37.

<sup>38</sup> Cf *ivi*, 37. Zubiri prefiere el término «*deiformidad*» al patristico «*deificación*» por considerar que la «*deiformidad*» se atiene mejor al ser de cualquier hombre mientras que la «*deificación*» se referiría al ser del justo ante Dios. Solo el justo es deificado, pero todo hombre es deiforme.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 39.

sino que es la intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios; por tanto no es una cuestión antropocéntrica sino teocéntrica, pero de un *Theós* cuya manifestación es el ser mismo del hombre»<sup>42</sup>. Zubiri se mostrará siempre reacio a hablar de antropología, y, en efecto, el término apenas aparece en sus escritos. Para él, el saber antropológico será siempre un saber subordinado, ya sea en campo filosófico como en campo teológico. En efecto, Zubiri ve al hombre o bien desde la realidad misma o bien desde el *Theós*. Y, sin embargo, en esta visión suya de las cosas no hay filosofía de la realidad posible sin filosofía de la inteligencia – la famosa congenereidad entre intelección y realidad<sup>43</sup>, así como el problema de Dios envuelve estructuralmente al hombre, dado que, como hemos visto, el ser mismo del hombre es manifestación de Dios. Debemos reflexionar más a fondo sobre esta espinosa cuestión, es decir, sobre el estatuto de la antropología en la filosofía de Zubiri. En este momento, debo atender a otra profundización de gran relevancia.

Anteriormente en efecto, hemos identificado logos teologal y razón teologal, haciendo remontar dicha asimilación al mismo Zubiri. En el texto al que me he referido en todo este primer apartado, Zubiri realiza dicha homologación sólo al final, cuando tematiza el logos teologal. Pero, ¿son lo mismo logos teologal que razón teologal? Dicha homologación, ¿valdría también para el logos teológico que, en ese caso, deberíamos asimilar a la razón teológica? Es este precisamente el problema del estatuto noológico de la teología en el pensamiento de Zubiri al que nos referíamos al inicio de este punto.

#### 4.1.2 RAZÓN TEOLOGAL Y RAZÓN TEOLÓGICA

Retomando, pues, esta *questio* avanzo una síntesis propia. La afirmación central es que, en Zubiri, en el conjunto de escritos que constituyen el tratamiento de lo que él llama el problema teologal del hombre o la dimensión teologal del hombre, se pueden encontrar tres estratos noológicos: «*logos teologal*», «*razón teologal*» y «*razón teológica*». Los dos últimos estarían fundamentados en el *logos revelante*. Esta es mi interpretación. El texto preciso de Zubiri que servirá de guía es el siguiente: «la dimensión teologal en cuanto fundamento religioso del logos teológico es lo que yo llamo *razón teologal* o, si se quiere, logos teologal»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ivi.*

<sup>43</sup> Cf IRE, 10.

<sup>44</sup> PTHC, 38.

A la altura del curso sobre el cristianismo, Zubiri homologa logos teologal y razón teologal. Se trata de una fase previa a la elaboración de su pensamiento más maduro, plasmado en la noología sobre la inteligencia. A tenor de lo visto al final de los análisis de IRE y sin necesidad de entrar en su pormenorización en IL, para Zubiri «logos» y «razón» constituyen dos modos superiores de intelección perfectamente distintos. El logos se mueve en el ámbito de la realidad campal, en la pregunta por lo que las cosas son en realidad, mientras que la razón se activa en la marcha hacia la realidad mundanal. En este sentido, la razón es búsqueda de fundamento, de explicación de lo que las cosas reales son en la realidad, un fundamento ya exigido por el logos campal. A la razón le interesa lo que las cosas son en su realidad profunda y es ahí donde busca el fundamento. En la razón, la realidad se actualiza como «realidad-fundamento»<sup>45</sup>. Afirma Zubiri que la «razón, pues, es primero una intelección del fundamento real, y segundo una intelección de que este fundamento es el de la cosa real que se trata de fundamentar, un fundamento realizado en ella»<sup>46</sup>. Para Zubiri, esta intelección es una intelección creativa, una auténtica creación, lo que en rigor debería llamarse conocimiento. El conocimiento, en efecto, es una intelección en búsqueda o inquiriente, en profundidad y principal o canónica. En definitiva, «conocimiento es intelección en razón»<sup>47</sup>.

Habida cuenta de estas consideraciones, parece obvio que, a la luz de la noología zubiriana, el logos teologal –que el filósofo vasco todavía equipara en el curso sobre el cristianismo a la razón teologal– es, en verdad, razón teologal. Habría que decir, entonces, que la razón teologal no es otra cosa que el aspecto intelectual racional de la dimensión teologal del hombre. Según la teoría de la inteligencia zubiriana, ese aspecto intelectual es una modulación ulterior de la aprehensión primordial que, en el caso de la dimensión teologal, es el hecho de la religación. Como tal hecho, es susceptible de un análisis por parte del logos. El logos teologal sería, pues, el análisis estricto de la religación y no tanto lo que Zubiri dice en las páginas introductorias de PTHC, aunque lo contenga. Es decir, no tendría la amplitud que allí le da y que rebasa lo campal<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf IRA, 45: «Mi intelección pensante, mi razón, no entiende la realidad como medio sino como algo ya positivamente entendido en intelección campal previa. Es una diferencia esencial. Si se quiere, la razón entiende la realidad misma no como luz (esto sería la realidad como medio) sino como luminaria (esto es la realidad como mensura). Y esta es una intelección peculiar. Porque en ella se entiende ciertamente la realidad por sí misma, pero no como una cosa más sino como algo que llamaré “realidad-fundamento”, realidad fundamentante de la intelección pensante en cuanto fundamentante. Es lo que llamo *principio*. En este aspecto la razón es *intelección en mensura principal de la realidad en profundidad*».

<sup>46</sup> *Ibidem*, 112.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>48</sup> Para una panorámica general sobre el tema de Dios en los escritos de Zubiri según las diversas etapas de su pensamiento, ver J.L. CABRIA, 1997, especialmente la primera parte. Del mismo autor puede consultarse: Id., 1999, 125-177. Como muestra de las distintas hipótesis que se han avanzado de lectura del problema teologal desde la noología zubiriana, exponemos las siguientes. En primer lugar, cabe mencionar la hipótesis de J.L.

Según un cierto punto de vista, la dimensión teologal del hombre podría tener su orto en lo que Zubiri llama la «opacidad» de lo real en la razón. En cuanto inquiriente, la intelección racional representa el *porqué* de lo real. Tal *porqué* es ya una actualización de lo real en la razón. Pero su contenido puede ser totalmente opaco a la razón misma. Es decir, la razón estaría actualizando algo que le resulta opaco en sí mismo, algo superior a la razón misma o algo irracional, pero que, en cuanto puesto por la razón, es racional: lo que no es racional concebido por la razón misma<sup>49</sup>. En definitiva, el fundamento religioso de la realidad podría ser superior a la razón misma, o bien podría experimentarse como opacidad del *porqué* en el que la razón actualiza lo real. Es el *porqué* mismo el que envuelve opacidad o transparencia. La dimensión teologal del hombre en cuanto tensión hacia el fundamento se inscribe en esa estructura del *porqué* racional. En efecto, la dimensión teologal de por sí puede contener o no

---

Cabria, según la cual la aprehensión primordial en el proceso intelectual de lo teologal sería la realidad humana en cuanto tal. A partir de ella, el logos sentiente elaboraría el análisis campal de la realidad humana en su versión hacia lo divino y en toda su problematidad. Sobre esta base, se pone en marcha el proceso que en profundidad conduce a la intelección del fundamento de tal realidad dando lugar a las distintas teorías y formas de conocimiento de lo teologal: es la labor de la razón sentiente, en este caso razón teologal y razón teológica, como se ve en Id., 1999, 17. En textos anteriores, sin embargo, al entrar en el campo estrictamente teológico, Cabria se inclinaría a otorgar al logos revelante la condición de aprehensión primordial, mientras que el logos ostensivo y el logos teológico, corresponderían respectivamente al logos sentiente y a la razón sentiente. Así lo mantiene en Id., 1997, 505 e Id., 1998b, 122. Por su parte, en E. SOLARI, «Los presupuestos filosóficos de la teología cristiana según Zubiri», en *TyV L* (2009), 646 se sostiene que, sobre los presupuestos filosóficos del cristianismo en Zubiri, «la estructura intelectual del logos campal no es racional sino campal. No es razón sino riguroso logos. El logos teologal trata de hacer ver la posibilidad del imprevisible acontecimiento cristiano a partir del problema teologal del hombre». A partir de la religación, como emergencia del problema de Dios, el logos teologal conduce a su descubrimiento en el campo de dicha problematidad. Es decir, el problema de Dios se mueve en el campo desplegado por la religación. Dejamos de lado, por el momento, los análisis en esta línea se encuentran en D. GRACIA, 1986, 216-218, aplicándolos en particular al tema de la religación en HD. Por mi parte, me parece que Cabria está en lo cierto cuando afirma que la aprehensión primordial es la realidad humana *simpliciter*. Desde y en esa aprehensión primordial se activa el proceso-marcha que conduce a la razón teologal –la dimensión teologal– y a la razón teológica. Me alejo de su perspectiva cuando postula, al interior de esa marcha, otra aprehensión primordial, la del logos revelante. En mi opinión, el logos revelante, Cristo mismo, está ya inscrito en el proceso de profundización intelectual que opera la razón sentiente. La dimensión de Cristo, logos revelante, es dimensión fundamentante. Todo lo que viene después sigue siendo razón teológica: kerigmática, ostensiva y científica. Apoyamos esta hipótesis en el hecho de que el mismo Zubiri, en HD, 383, consideraba el estudio de lo teologal como el objeto propio de la teología fundamental: «Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea *teología fundamental*. La llamada teología fundamental cobra así su contenido esencial propio. En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los *praeambula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal». Como es sabido, Zubiri escribió estas líneas en la introducción al curso que impartió en Roma en 1973, recientemente publicado en la nueva edición de HD, ZUBIRI, 2012. En definitiva, hay una sola aprehensión primordial: la realidad humana religada. El logos teologal sería la intelección de lo que la realidad humana es en realidad, una reflexión sobre los contenidos esenciales de lo humano con sus distinciones respecto de otras realidades no humanas o dentro de lo humano mismo. La razón teologal coincide con la dimensión teologal en apertura, versión, tensión y búsqueda de lo divino. Tal dimensión se constituye en fundamento de la razón teológica, con sus diversos estratos: revelante, kerigmática, ostensiva y científica.

<sup>49</sup> Cf IRA, 79ss.

un encuentro con lo divino. Lo que sí parece cierto es que el *porqué* abre al ámbito, actualiza la realidad-fundamento como intelección típica de la razón. La dimensión teologal, en su despliegue plenario, no es otra cosa que búsqueda de realidad-fundamento.

Esto mismo se puede ver desde otra perspectiva. Decía que a la razón, lo que le interesa es lo que las cosas son en su realidad profunda y es ahí, donde se constituye como búsqueda de fundamento. Pues bien, para Zubiri la profundidad tiene siempre una dimensión de apertura. En efecto, es abierta la realidad profunda y es abierta la intelección de la realidad en profundidad. Es por esto por lo que se muestra crítico con la concepción de Hegel del saber absoluto en cuanto clausurado. Para Hegel, ni la realidad profunda ni la intelección de la realidad profunda son abiertos, sino absolutos, en el sentido de clausurados. La dialéctica, en efecto, no es apertura sino dinamismo dentro de la clausura, justamente el dinamismo de lo absoluto<sup>50</sup>. Sin embargo, Zubiri no excluye lo que el llama «los posibles pasos hacia una realidad absoluta»<sup>51</sup> o última. Es aquí, entonces, donde cabe situar la llamada dimensión teologal del hombre y su intelección en razón teologal<sup>52</sup>.

Zubiri, en PTHC, habla de «logos revelante», que entiende como la revelación misma en cuanto encuentro o unidad entre el logos de Cristo y la conformación del hombre. El «logos teológico» surge del encuentro entre este logos y el logos humano, dando lugar a un saber estrictamente intelectual. El logos teológico se despliega a su vez en logos «kerigmático», «ostensivo» y «científico».

Ahora bien, según la noología madura de Zubiri, no habría que hablar tanto de un encuentro entre logos, sino, más bien, del encuentro entre el logos de Cristo y la intelección humana, si queremos mantener la terminología neo-testamentaria joánica que atribuye el concepto de logos a Cristo (cf *Jn* 1,1). Este logos de Cristo es la revelación misma. Podríamos hablar, con mayor rigor del encuentro entre Cristo, en cuanto revelación misma del Padre, y la intelección humana. Lo decisivo para esta hermenéutica que vengo desarrollando es que este encuentro no daría lugar al «logos teológico» como saber intelectual, sino a la «razón teológica» como tal saber, que tendría su fundamento religioso en la «razón teologal», según lo que acabo de señalar en el párrafo anterior<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf *ibidem*, 168.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 169

<sup>52</sup> De la dimensión teologal del hombre ha tratado Zubiri de manera particular en HD, 364, cuando dice que la «dimensión del ser mismo del hombre que da a Dios». También en *ibidem*, 12ss., 372. La introducción al curso de Roma, reproducido en HD, 369-383 a modo de conclusión, tematiza esta dimensión en forma sintética, aunque ahí se hable sobre todo del problema teologal del hombre.

<sup>53</sup> A este punto, alguien podría preguntarse dónde queda el logos teológico. Se podría responder a esta cuestión diciendo que la marcha de la razón no está exenta de logos. En lo mundanal lo campal está siempre presente. El logos está siempre presente en la razón. En este sentido, se podría compartir el pensamiento de Cabria según el

En definitiva, a la luz de la noología, en el pensamiento de Zubiri habría un primer bloque de estricto análisis teologal, presidido por el logos, el «teologal» en este caso. Este bloque correspondería a la primera y segunda partes de HD, *La realidad humana y La realidad divina*<sup>54</sup>. En efecto, en estas dos primeras partes, el análisis no excede el marco de los hechos fenomenológicamente constatables. Estamos en el ámbito del logos campal. El hecho fundamental es, precisamente, la religación al poder de lo real. Dentro de este bloque, aunque fuera de la llamada trilogía teologal, se podría colocar el temprano estudio que aparece en NHD, *En torno al problema de Dios*<sup>55</sup>. Desde el punto de vista de las disciplinas filosóficas y teológicas, este primer bloque habría que adscribirlo a la filosofía de la religión.

Un segundo bloque temático estaría constituido por una serie de estudios que exceden el análisis de hechos, lo campal, para adentrarse de la mano de la razón en la búsqueda del fundamento, de la realidad en profundidad. Sería la «razón teologal» frente al anterior «logos teologal». Estos escritos son los que ocupan la tercera parte de HD, *El hombre experiencia de Dios*<sup>56</sup>, y la integridad de PFHR, incluida la tercera parte sobre el cristianismo. En efecto, el acceso experiencial a Dios, aún en un plano de fundamentalidad metafísica, por decirlo de alguna manera, no es, en cuanto tal, un hecho constatable, sino que forma parte ya de la penetración en la realidad profunda de la religación. Lo propio ocurre con la experiencia religiosa de Dios tal como se ha plasmado históricamente en las distintas religiones, incluido el cristianismo. Pienso que este bloque pertenecería, también, a la filosofía de la religión.

Un tercer bloque incluiría la serie de profundizaciones que, a partir de los análisis del logos teologal y las profundizaciones de la razón teologal, pero contando ya con una opción de fe religiosa, en nuestro caso cristiana, intentan anclar la sistematización teológica en la dimensión teologal del hombre. Una profundización de este tipo, por lo demás paradigmática, sería toda la tematización que Zubiri hace de Cristo como religación subsistente y que está diseminada en varios de sus escritos. Colocaría también aquí el capítulo 1 de PTHC, *El acceso a Dios en Cristo*, así como el conocidísimo estudio *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* que recoge NHD<sup>57</sup>, en cuanto interpretación ontológica del

---

cual el momento lógico de la razón teológica sería lo que en el mencionado curso sobre el cristianismo Zubiri llamaba logos ostensivo, es decir, la analogía de la fe o el cuerpo de la verdad. En efecto, el cuerpo de la verdad está constituido por una serie de afirmaciones teológicas que remiten unas a otras dentro de un determinado campo teológico, en concreto, en este texto de Zubiri, el de la fe cristiana. El logos teológico es intelección campal. Su campo es el conjunto de la doctrina cristiana.

<sup>54</sup> HD, 15-112; 113-304.

<sup>55</sup> NHD, 417-454.

<sup>56</sup> HD, 305-365.

<sup>57</sup> NHD, 455-542.



cristianismo. El conjunto de estos estudios, conformarían una suerte de *teología teologal*<sup>58</sup> y, más específicamente, una «cristología teologal», como verdadero *preambula* del dogma cristiano. Estamos siempre en el marco de la *razón teologal*.

Finalmente, habría un cuarto bloque de estudios de carácter estrictamente teológico, que parten de la revelación cristiana –esto es, los datos positivos del depósito revelado–, presuponen la fe en ella y consisten en una aplicación de la metafísica zubiriana a sus contenidos fundamentales. Serían, pues, estudios racionales en ámbito teológico y, por lo tanto, desde el punto de vista de la intelección, en ellos intervendría la «razón teológica». Los estudios a los que me refiero son los capítulos II –*Trinidad*–<sup>59</sup>, III –*Creación*–<sup>60</sup>, IV –*Encarnación*, con su apéndice, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*–<sup>61</sup>, V –*Iglesia*–<sup>62</sup> y el apéndice –*Evolución del dogma*–<sup>63</sup>.

De este modo, en los escritos de Zubiri sobre el problema teologal del hombre, se encuentra una suerte de repartición tripartita de los contenidos, según distintas núcleos temáticos. Desde el punto de vista de la intelección, tenemos estudios enraizados en el logos teologal, en la razón teologal y en la razón teológica. Desde el punto de vista de los saberes filosóficos y teológicos, habría estudios de filosofía de la religión, de teología teologal y de teología *simpliciter*. Aún cabría una clasificación más. Consistiría en afirmar, siguiendo las indicaciones explícitas del propio Zubiri, aunque con una cierta ampliación, que todo lo teologal, todo lo que se inscribe dentro del logos teologal y de la razón teologal quiero decir, desde el análisis teologal hasta la teología teologal, conformaría el objeto propio de la teología fundamental. Más allá de ello, comenzaría la teología *simpliciter*, obra de la razón teológica<sup>64</sup>.

Así, se da en Zubiri una «fusión de perspectivas»<sup>65</sup> que, probablemente, nunca se llegará a dilucidar del todo. Y puede que no sea siquiera conveniente hacerlo para no encallarse en formalismos que restarían fuerza al precipitado práxico que todo esto –no se olvide– debe tener. No sería tampoco coherente con el acercamiento zubiriano a la realidad, y menos aún con su profundización de la dimensión teologal del hombre. El formalismo es lo

---

<sup>58</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1996.

<sup>59</sup> PTH, 87-148

<sup>60</sup> *Ibidem*, 149-231.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 233-421.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 423-486.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 487-617.

<sup>64</sup> A. González propende a pensar que los que para nosotros son el tercer y cuarto bloques constituyen en realidad un único bloque de teología teologal con explicitaciones propias de la teología especulativa o científica. En este caso, todo PTHC sería teología teologal en «fusión de perspectivas» con la teología *simpliciter*. Cf A. GONZÁLEZ, 1996.

<sup>65</sup> A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 132.

menos congenial que pueda pensarse con la noología y la metafísica zubirianas. Y es que hay que tener presente que, no obstante los distintos análisis que Zubiri hace de la intelección humana, ésta nunca pierde su carácter unitario. Como afirma el filósofo vasco, «tanto la razón inquiriente, como la intelección campal del logos y como la aprehensión primordial de realidad, a pesar de su intrínseca diferencia esencial, constituyen sin embargo una profunda unidad, la unidad de la intelección sentiente»<sup>66</sup>. Y, más adelante:

«la aprehensión primordial no es tan solo *anterior* al logos sino que es *incoativamente*, bien que solo incoativamente, logos. No se trata de mera anterioridad sino de incoación. Pero hay otro aspecto. Lo determinado, el logos, envuelve entonces la aprehensión primordial misma como algo en la que ésta se *despliega*. No hay pues tan sólo anterioridad sino que hay incoación y despliegue. Lo propio debe decirse de la razón: el logos, y por tanto la aprehensión primordial, determinan la intelección racional la cual está entonces incoativamente determinada por dichas intelecciones como un despliegue de ellas. Los modos no son meramente sucesivos sino que tienen una unidad más radical»<sup>67</sup>.

Por lo que respecta al ámbito de lo teologal, el movimiento intelectual es uno y tiene su punto de partida en eso que Zubiri llama el logos revelante, que no es otra cosa que Cristo mismo. Por lo tanto, se da un movimiento intelectual unitario que tiene su punto de arranque en un evento revelativo. La «fusión de perspectivas» afecta, por tanto, ya sea al estatuto noológico de los distintos problemas ya sea a su encuadre disciplinar. En concreto, eso quiere decir, para los desarrollos que seguirán, que nunca tendremos la certeza absoluta de estar en un determinado ámbito, sino que siempre habrá que situarse entre dos perspectivas. No faltarán consideraciones de estricta razón teológica cuando se hable de «teología teologal», y viceversa, en numerosas ocasiones la razón teológica se presentará más bien como razón teologal. En definitiva, el discurso se situará contemporáneamente entre las aguas de la «teología teologal» y la «teología simpliciter», aunque trataré en lo posible de hacer las distinciones pertinentes. Y esto, no sólo por lo que respecta al pensamiento de Zubiri, sino también por lo que atañe a mi propia hermenéutica.

Sin duda, lo decisivo sigue siendo el hecho de que Zubiri ha pretendido un anclaje de la inteligencia de la revelación cristiana en la dimensión teologal del hombre a partir de un análisis fenomenológico de hechos. Esto, sin duda, lleva a la teología a ganar un inédito nivel de radicalidad que resulta tremendamente fecundo para eso que el propio Zubiri consideraba la tarea fundamental de la misma: el diálogo desde la plenitud con el hombre de hoy. Ciertamente, no es el único en haber recorrido esta vía, pero pocos lo han hecho con una

---

<sup>66</sup> IRA, 317.

<sup>67</sup> IRA, 323.

armazón metafísica tan sólida. En efecto, como afirma Pintor-Ramos, el ensayo de Zubiri es, fundamentalmente, una aplicación de la metafísica de la persona a la plasmación cristiana<sup>68</sup>. O bien, como sostiene Gracia, una hermenéutica metafísica y trascendental de la religión cristiana<sup>69</sup>. Para Sáez se trata de «asumir los datos revelados del cristianismo no para hacer de la filosofía una interpretación hegeliana del Viernes Santo como muerte de Dios y deificación del mundo, sino para hacer, al estilo de los Padres griegos, una *metafísica integral del lo real intramundano*»<sup>70</sup>. He aquí el esfuerzo de Zubiri y una de sus mayores contribuciones a la investigación teológica.

Ya en 1965, en el prólogo al libro de Olegario González de Cardedal: *Misterio trinitario y existencia humana*, Zubiri da muestras de una asombrosa claridad respecto de lo que él entendía por quehacer teológico<sup>71</sup>. Vale la pena relevar algunas ideas fundamentales de este breve texto, expuestas con la terminología que el filósofo usaba a la altura de los años sesenta.

Una primera afirmación importante es que, para Zubiri, la teología, en cuanto logos del *Theós* no es una especulación acerca de una realidad lejana y sobrenatural, ni por el contrario una pragmática sazónada con valores religiosos, sino que «tiene como razón propia constituir al hombre en Dios y dirigir su vida hacia Él»<sup>72</sup>. Este acento vital y metafísico, más allá de lo doctrinal, referido a una verdadera incorporación de Dios al hombre, es fundamental en el pensamiento de Zubiri. Se trata de una idea que lo acompañará siempre. Tal revelación, entendida como incorporación y no como doctrina, es precisamente la que encuentra un punto culminante y plenario en la Encarnación. He aquí Cristo como evento en el cual se identifican la realidad revelante y la revelada. Esta es pues la primera afirmación importante: la revelación como incorporación que tiene en Cristo el punto de unidad de lo revelante y lo revelado. En efecto, Cristo es la incorporación revelante de Dios que a su vez revela a Dios<sup>73</sup>.

La segunda afirmación es que la teología en cuanto búsqueda de este logos del *Theós* que culmina en Cristo, puede realizar su tarea precisamente porque el hombre está ya accedido a Dios. No se trata, pues, de un itinerario intelectual que no esté ya de alguna manera poseído. Si así no fuera, dice Zubiri, estaríamos ante una suerte de «pelagianismo intelectual». La teología es, sin duda, un itinerario de la mente hacia Dios, como afirmaba San

---

<sup>68</sup> A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 398.

<sup>69</sup> D. GRACIA, «El problema del fundamento», en J.A. NICOLÁS –R. ESPINOZA, 2008b, 79.

<sup>70</sup> J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 273.

<sup>71</sup> Cf X. ZUBIRI, *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006, 241-245.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 242.

Buenaventura, pero «[...] hacia un Dios que está ya dado al hombre, el cual se haya arrastrado por Él en ese acto o estado que es la fe»<sup>74</sup>.

Entonces –continúa el texto– el itinerario no es tanto un camino *hacia* Dios sino un camino *en* Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Más que la marcha del hombre hacia Dios, es el trazado de la penetración de Dios en la mente humana; un esfuerzo activo de la mente para que se ilumine cada vez más un Dios ya abierto a ella. Y este itinerario es el logos específicamente teológico, un logos humano realmente distinto del logos constitutivo de la revelación misma<sup>75</sup>.

El logos constitutivo de la revelación es, en efecto, el logos revelante. Será labor de la razón teológica –afirmo yo– desentrañar su interna articulación (la razón teologal tiene otro cometido). Para ello tiene que valerse de las distintas disciplinas y saberes a su disposición, que hoy en día son mucho más numerosos y necesarios que aquellos de los que dispuso la teología clásica, reducida casi completamente a soportarse en la metafísica griega, aristotélica, platónica o plotiniana. La segunda afirmación importante es, pues, que la teología más que una teología sobre Dios es una teología en Dios. Veremos cuanto puede dar de sí semejante afirmación en los capítulos finales de esta investigación.

Una tercera idea es que, precisamente por esa necesidad de aproximarse al logos revelado con una multiplicidad de saberes y ciencias, se hace más urgente que nunca el que la teología encuentre de nuevo «las nervaduras que confieran su unidad al rico follaje de las diversas disciplinas teológicas»<sup>76</sup>. Por lo tanto, la tercera afirmación nos remite a una teología unitaria desde el centro del logos revelante.

He aquí, expuesta sintéticamente, la perspectiva zubiriana de la teología a la altura de los años sesenta. Una teología como la *incorporación* de Dios al hombre en Cristo y la intelección de ello. Una teología como camino *en* Dios y no como camino hacia Dios. Y una teología *una* en la multiplicidad de sus saberes.

Con estas tres afirmaciones, se ha trazado el esquema de los desarrollos que seguirán a continuación. Ellas contienen elementos centrales de la teología zubiriana, ya sea en el plano teologal ya sea en el plano estrictamente teológico.

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 244.

## 4.2 TEOLOGÍA TEOLOGAL

Pensamos ya definido el marco noológico en el que se desenvuelve la teología teologal. Se trata de un saber racional que, desde una opción de fe –que en el cristiano se concreta en la conformación con el logos revelante, es decir, Cristo, la revelación misma– busca una intelección de esto mismo anclada en la dimensión teologal del hombre, a partir de lo que, con distintas formulaciones, hemos denominado una metafísica integral de la persona. El discurso se situaría ya casi al final de un itinerario intelectual que, desde la aprehensión de realidad de la inteligencia sentiente, se siente arrastrado por el poder de lo real hacia su fundamento. Fundamento que, en cuanto realidad absolutamente absoluta, con sus caracteres de ultimidad, posibilidad e impelencia, configura en analogía descendente a la persona humana como absoluto cobrado y ámbito personal de deiformación. Deiformación que encuentra en Cristo, religación subsistente, su figura plenaria. La búsqueda de una intelección de este proceso más allá de lo teologal, aunque montada en ella, desde los contenidos concretos del logos revelante, o, si se prefiere, del cuerpo de la verdad cristiana, es la tarea de la teología científica *simpliciter*.

Obviamente, es necesario tener presente lo ya afirmado en los párrafos finales del capítulo II de este estudio, acerca del cristianismo. Aquello era ya una preparación a lo que, ahora, voy a tener que profundizar. La diferencia es que, en aquel contexto, aún superando el ámbito propio del logos teologal y, por lo tanto, haciendo un ejercicio de razón teologal inquiriente del fundamento, la intelección no discurría, en rigor, desde el logos revelante. Aquí, el logos revelante, la revelación misma es el *humus* en el cual se da el itinerario intelectual.

### 4.2.1 ANALOGÍA DE LO ABSOLUTO Y *MISTERIUM DEIFORMATIS*

La segunda de las afirmaciones que Zubiri hacía en el prólogo al libro de Cardedal, hace de guía para abordar uno de los puntos centrales en los que se apoya eso que hemos dado en llamar la teología teologal zubiriana. Para Zubiri, en efecto, la teología no es un itinerario de la mente *hacia* Dios sino un camino *en* Dios para su interna inteligibilidad. Y esto porque el hombre no accede ascensionalmente a Dios para entenderlo, sino que, por el contrario, puede entenderlo porque está ya accedido. No se trata, pues, del hombre que asciende a Dios, sino de Dios que desciende al hombre. La perspectiva teológica zubiriana no es de ascenso, sino de descenso. Es lo que, usando una terminología clásica, Zubiri denomina la «analogía de lo

Absoluto» –lo comenté de pasada en el segundo capítulo-, cuando tratamos la experiencia religada de Dios.

#### 4.2.1.1 La analogía de lo absoluto

La teología clásica, de la mano de la filosofía, ha concebido la relación entre Dios y el hombre en términos de «analogía del ser». En virtud de la inteligencia y la voluntad, Dios y el hombre serían análogos. Si la inteligencia y la voluntad es lo que hace a la persona humana, Dios sería la persona por excelencia, el ser eminentemente personal. Zubiri piensa que la fundamentación debe recorrer el camino inverso: la analogía debe partir de Dios y recaer sobre el carácter de absoluto. Dios y el hombre son análogos porque ambos son absolutos: Dios es realidad absolutamente absoluta y el hombre realidad relativamente absoluta, es decir absoluto cobrado. Como dice Zubiri:

«En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y la voluntad divinas, sino que este ‘parecido’ se funda en el carácter ‘análogo’ de lo absoluto. De ahí que mientras en el hombre su vida inteligente y volente es la razón de su personidad, en Dios su absoluta personidad es la razón de que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente»<sup>77</sup>.

Como ha subrayado González, la «analogía de lo absoluto» acerca Zubiri a la perspectiva de la «analogía de la fe» de Barth y, también, a la «analogía del evangelio» de Jüngel. «Es una analogía descendente», afirma, «pero más radical que la *analogia entis*, porque no subraya “una mayor diferencia cuanto mayor es la identidad”, sino “una mayor identidad cuanto mayor la diferencia”, que es precisamente lo que sucede en la encarnación»<sup>78</sup>. Por otra parte, sale al paso de la deriva filosófica y teológica en Occidente consistente, ya lo dijimos, en la logificación de la intelección. La *analogia entis* pone, precisamente, el acento en la inteligencia como término análogo, pero para Zubiri la inteligencia no es logos. El logos no es el carácter formal de la inteligencia. Inteligencia, en el ámbito de la persona, es aprehensión de la propia realidad en cuanto realidad, y, por lo tanto, autoposición, actualidad a sí mismo y fruición de esa actualidad. El logos es siempre una modalización ulterior. Por eso, desde *la analogía de lo absoluto* no nos vemos obligados a hacer de Dios una inteligencia sublime y suprema. Dios es antes que nada persona absoluta, autopoeyente, plenamente actual a sí misma y realidad fundamental y fundamentante del

---

<sup>77</sup> HD, 171.

<sup>78</sup> A. GONZÁLEZ, 2003, 145.

absoluto relativo que es el hombre. Por eso se hablaba antes de mayor identidad cuanto mayor la diferencia. El acento va puesto en la identidad y, por lo tanto, en la cercanía<sup>79</sup>. En definitiva, desde la «analogía de lo absoluto» se hace más fácil pensar en un Dios amor que se encarna y muere por amor en la cruz. La muerte en la cruz es, precisamente, el *climax* de ese movimiento de descenso que, pasando por la encarnación, encuentra su momento de arranque intelectual en la concepción de una realidad absolutamente absoluta, «*realitas fundamentalis*»<sup>80</sup> de la realidad relativamente absoluta que es el hombre. González lo expresa acertadamente cuando dice que «la analogía, en el pensamiento de Zubiri, no es el modo como los hombres pueden conquistar la divinidad, sino más bien el modo en que la divinidad llega a los hombres»<sup>81</sup>. En el fondo, se trata de dar a la analogía un carácter más personal y menos conceptista. La consecuencia directa sería caminar hacia una intelección de la *realitas fundamentalis* verdaderamente fundamentante en cuanto enraizada en la realidad personal del hombre. La «analogía del ser», en el fondo, no fundamenta, pues no toca ese fondo radical de personidad que es la clave verdadera en la relación analógica. No se trata, como vimos, de un itinerario de la mente «hacia» Dios, sino de un caminar «en» Dios desde la personidad. El «hacia» se antoja conceptivo, mientras que el «en» se presenta personalizado en un ámbito de fundamentación. Y eso es, justamente, lo que la razón teológica busca: el fundamento de su religación al poder de lo real. Se trata, como diría Zubiri, de un físico querer estar fundamentado. En el fondo, expresiones tan densas de significado del propio filósofo, como, por ejemplo, «el hombre es la forma finita de ser Dios»<sup>82</sup>, que ya vimos, son una muestra más de esa teología teológica zubiriana, anclada en la «analogía de lo absoluto». En efecto, cuando decimos que «el hombre es la manera finita de ser Dios» saltan a la vista varias cosas. En primer lugar, la mayor identidad posible entre Dios y el hombre –ser Dios, absoluto– cuanto mayor es la diferencia –finito, relativamente absoluto–. En segundo lugar, la interna articulación de la relación entre Dios y el hombre a partir de la esencia del ser relativo o cobrado. De hecho, esa realidad absolutamente absoluta es última, posibilitante e impelente. En tercer lugar, la constatación de que eso no puede darse sino entre personas: una absolutamente absoluta y la otra relativamente absoluta, pues solo se puede hablar de absoluto en el ámbito de la personidad. Dice Zubiri: «ser persona humana es realizarse

---

<sup>79</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 22-23; J. COROMINAS, 2002b, 420-422; *ibid.*, 422 indica que la crítica de Zubiri a los teólogos protestantes es que éstos se habrían quedado en la sola perspectiva de la fe, sin una verdadera fundamentación metafísica; J. SÁEZ CRUZ, 1993, 98-100.

<sup>80</sup> HD, 172.

<sup>81</sup> A. GONZÁLEZ, 2003, 145.

<sup>82</sup> HD, 327.

experiencialmente como algo absoluto»<sup>83</sup>. Es obvio que a nada de esto puede llegarse desde la «analogía del ser», que es solo conceptiva. Pero tampoco, simplemente, desde la «analogía de la fe», que elude cualquier estructura racional-metafísica, lo cual es otra forma de infundamentación. Desde la analogía de lo absoluto, no necesitamos, en rigor, dar el salto a lo estrictamente teológico. Para articular una relación que sea realmente fundamentante, podemos quedarnos en el ámbito de lo teologal y apuntar a la estructura metafísica de lo real intramundano, como diría J. Sáez. Por último, lo decisivo del «en». Como dice Zubiri, «no ser Dios es una manera formal de estar en Dios»<sup>84</sup>. Es la experiencia tensiva de Dios: en virtud de la cual el hombre se hace persona. La «analogía de lo absoluto» postula la articulación Dios-hombre en términos de experiencia. He aquí la consecuencia más grave: que voy a Dios haciéndome persona. El «en» es, por lo demás, la clave de bóveda de la transcendencia de Dios. En efecto, como vimos en su momento, Dios no es transcendente «a» la persona, sino «en» la persona humana. Sea como fuere, Sáez ha apuntado la necesidad de profundizar esta «analogía de lo absoluto» en el mismo Zubiri, pues podríamos encontrar más de un significado de absoluto, o radicalizarlo. En esta línea, ha hablado también de una «analogía del fundamento» y de una «analogía de la causa personal»<sup>85</sup>. Tendré que volver sobre esta importante cuestión.

#### 4.2.1.2 *Mysterium deiformatis*

La primera de las tres afirmaciones con las cuales he sintetizado el prólogo de Zubiri al libro de Cardedal sostenía que la revelación no *nos da*, en primer término, una doctrina sino que *es* la incorporación de Dios al hombre que culmina en la Encarnación. De alguna manera, es la «analogía de lo absoluto» vista desde el evento de la revelación. En cuanto «incorporación» de Dios al hombre, su culminación o momento plenario no podía ser otro que la Encarnación, es decir, el evento del hombre-Dios, el logos revelante, el hombre en el que coinciden lo revelante y lo revelado. Es el «*mysterium deiformatis*», para decirlo con Gracia<sup>86</sup>, que informa el hecho de la religación. La religación tiende a este dar de sí deiformante. Dicho de otra manera, lo que subtiende la religación es su dar de sí deiformante, en dimensión individual, social e histórica. En este sentido, el evento Cristo, tal como lo dona la revelación cristiana es, a un tiempo, momento culminante y desencadenante.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, 379.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 353.

<sup>85</sup> Cf J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 309-312.

<sup>86</sup> Cf D. GRACIA, 2003, 262.



En el capítulo tercero de esta investigación, ya hablé del cristianismo como religión de deformación. Según lo expuesto anteriormente sobre el estatuto de los estudios de Zubiri acerca del problema teológico del hombre, y, en particular, de la teología, aquella aproximación se enmarcaría dentro de la filosofía de la religión. En efecto, allí lo describí como el tercer grado de la expansión ternaria de la religión, dentro de la experiencia religiosa de Dios. Sin perder de vista aquellas consideraciones, retomo ahora el tema de la deformación desde la perspectiva de la teología teológica<sup>87</sup>. En este sentido, me interesa únicamente subrayar los puntos de mayor relevancia para este trabajo. Lo que haré será, brevemente, ver cómo han tratado este tema algunos estudiosos del pensamiento de Zubiri. Elegiré a aquellos que, en su hermenéutica, tienen en cuenta lo adquirido por el autor en su trilogía noológica.

Antonio González es uno de los autores que mejor ha tematizado y profundizado la concepción zubiriana del cristianismo en términos de «*deformación*». El cristianismo tiende, en efecto, a esta identificación radical y total con Cristo (cf *Gal* 2,20; 3,28). Si, como afirma González, explicando a Zubiri, el «yo» del hombre «no es otra cosa que su ser, y lo que la obra de Cristo aportaría al hombre sería esta deformación según el ser de Cristo»<sup>88</sup>, resulta evidente que la experiencia cristiana se configura como una conformación deformante en Cristo. Es ahí donde se produce el acceso experiencial a Dios: en la experiencia de conformación deformante con Cristo. Para Zubiri, ya lo dije, conformación es experiencia de mi propia realidad en cuanto realidad, es decir, en cuanto persona. Pues bien, el cristiano hace la experiencia de sentirse conformado con Cristo en su realidad personal. Afirma Zubiri que el «hombre no solamente se encuentra en el cristianismo con un acceso a Dios, sino con que Dios mismo es el acceso a Dios»<sup>89</sup>. Conformándose con Cristo, el cristiano accede a Dios en Dios mismo. Esta es la verdad racional teológica que el cristiano debe verificar continuamente. Es la verdad del cristianismo. Por lo demás, como ya vimos, éste consiste en la revelación misma en cuanto encuentro o unidad entre el logos de Cristo y la conformación del hombre. Aunque Zubiri habla aquí de logos, éste debe ser interpretado no en forma doctrinal o especulativa, sino como donación física y real de Cristo al hombre. La razón teológica es el movimiento intelectual de la conformación del hombre a esa donación. La *mórfosis* es la

---

<sup>87</sup> Se observa en los escritos de Zubiri un cierta vacilación entre el uso del término deformación o deformidad y el uso del término deificación. A veces desechó el concepto de deificación por el riesgo que pudiera ser entendido como proceso de hacerse dioses. En otras ocasiones explica que en rigor, la deificación sería la deformidad tal como la vive el justo, plenamente poseído por la gracia. Mientras que todo hombre es deforme, sólo el justo alcanzaría una verdadera deificación.

<sup>88</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 28; J. COROMINAS, 2008, 233-305; D. GRACIA, 2003, 249-263.

<sup>89</sup> PTHC, 87.

experiencia fundamental que da razón de la real donación de Cristo al hombre. El acceso experiencial del hombre a Dios es *mórfosis*: encuentro entre la donación de Cristo, el logos revelante, la revelación misma y la donación en fe del hombre; una fe que es racional, una experiencia que es racional, es decir, una experiencia que se inscribe en la voluntad de fundamentalidad y de verdad del hombre. He aquí la intrínseca articulación entre lo inteligencia de la realidad y la revelación. El punto de arranque es la realidad humana y su dimensión teologal: la persona humana como religada al poder de lo real. El punto culminante es la experiencia de Dios como *mórfosis*. Una experiencia estrictamente teologal. La unidad del «y» –inteligencia de la realidad y revelación– está dada porque la revelación en todo su despliegue racional está inscrita en la estructura del hombre y, por lo tanto, tiene que ver con la intelección de la realidad. De ahí la relación –utilizando una vez más la terminología de PTHC–: logos teologal–logos revelante–logos teológico, en su circularidad y entreveramiento noológico y metafísico. El método teologal es vía al acceso experiencial a Dios. En el cristianismo esa vía es la vía de la *mórfosis* o deiformación; es más, es una vía deiformante en *sensu stricto*. Para González, en definitiva, el cristianismo es en Zubiri primariamente una deiformación antes que una revelación. Esto es, el momento deiformante es anterior –sin entenderlo en un sentido rígidamente cronológico– al momento revelante. En efecto, la revelación no sería otra cosa que el momento intelectual –logos revelante– de la primaria donación de Dios al hombre en Cristo. Por eso, concluye, «toda teología de la revelación ha de fundarse en una teología de la deiformación»<sup>90</sup>. En mi opinión, vuelve a presentarse aquí la originalidad de Zubiri en la discusión entre *analogía del ser y analogía de la fe*. La perspectiva de la analogía de lo absoluto, con su movimiento descendente, parece implicar mayormente al hombre en una dimensión integral, sin riesgos onto-teológicos, pero también sin dualismos transcendentalistas. En este caso, la prioridad de la donación deiformante del hombre por parte de Dios, frente a la revelación misma, introduce un énfasis de mayor unitariedad a la experiencia cristiana. En el fondo, es esta dinámica experiencial lo verdaderamente novedoso. En ella se unifican el momento donante-deiformante con el momento relevante, en ese orden.

Según Diego Gracia, hay que tratar la deiformación o deiformidad como rigurosa experiencia, que sería la experiencia definitiva y definitoria del cristianismo<sup>91</sup>. Tanto es así, que sólo desde la profundización de este *mysterium deiformatis*, que incluye una concepción distinta de la fe y de la experiencia cristiana, tal como han sido tematizadas a lo largo de la

---

<sup>90</sup> A. GONZÁLEZ, 1993, 26.

<sup>91</sup> Cf D. GRACIA, 2003, 261.

historia de la teología, se está verdaderamente en condiciones de abordar los grandes tratados dogmáticos cristianos –como la Trinidad, la Creación, la Encarnación o la Iglesia entre otros– con un anclaje en la realidad humana. Sostiene este autor:

«El tema de la deiformidad es cualquier cosa menos una sutileza en el pensamiento de Zubiri. Si Dios se revela, se va revelando en la realidad, en el mundo, entonces es claro que la vida en el mundo es un proceso de deiformación. No puede ser de otro modo. Metafísicamente, pues, la deiformación es lo primero. Y esta deiformación culminaría en el cristianismo. El Cristianismo, en consecuencia, no puede verse como una religión de salvación sino como una religión de deiformidad»<sup>92</sup>.

En este sentido, en la línea con la que abordé el capítulo tercero, el cristianismo es la «forma más elevada posible de experiencia teologal»<sup>93</sup>. Para Gracia, todas las religiones o, al menos, todos los monoteísmos tienden a considerar las cosas reales en Dios. Para el cristianismo este ser reales en Dios es deiformidad. Toda religión que propenda a ver las cosas reales como Dios *ad extra* sería de alguna manera deiforme. La novedad del cristianismo, en virtud de la encarnación, es decir, del evento de un Dios que se hace hombre, es que el *ad extra* se convierte en un ser a la manera Dios. Ya no se trata de una presencia de Dios en las cosas o de que las cosas sean reales *en* Dios, sino de que, en Jesús de Nazaret, la realidad que *no es* Dios llega a *ser* como Dios<sup>94</sup>. El cristianismo no es más que la prolongación de la experiencia de Dios que vive Jesús de Nazaret en su histórica realidad humano-divina<sup>95</sup>. Es a esto a lo que Zubiri llama la transcendencia histórica y teologal del cristianismo<sup>96</sup>.

Antonio Pintor Ramos ve el cristianismo como una religión que plasma el acto de fe en términos de conformación desde el fundamento. La apropiación del fundamento en la vida personal es lo que san Pablo llama «*mórfosis*». Solo por eso es, también, consecutivamente, salvación. A la base está la donación de Dios como amor. Para Pintor-Ramos, estamos dentro de un discurso fundamentalmente teologal y no positivamente teológico. Esta dimensión teologal sería el fundamento primario que podría articularse como fundamento de la revelación, lo cual tendría la enorme ventaja de no hacer un discurso sobre Dios ajeno a la realidad humana. El desafío, no obstante, está en avizorar «el despliegue concreto de esta deiformidad, su articulación en una teocosmología, una eclesiología y una escatología»<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, 262.

<sup>93</sup> D. GRACIA, 1994, 502.

<sup>94</sup> HD, 381: «Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es ‘ser como Dios’».

<sup>95</sup> Cf D. GRACIA, 1994, 502.

<sup>96</sup> Cf HD, 381.

<sup>97</sup> A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 398.

Jesús Sáez distingue, correctamente, «deificación» y «deiformidad» en Zubiri. El campo semántico de la deiformidad es, efectivamente, más amplio<sup>98</sup>. A la deificación, tal como fue concebida por los Padres Griegos, dedica el filósofo vasco un famoso estudio en NHD, sobre el cual volveré. La deiformación o deiformidad hace a lo que yo e llamado el tercer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios. A la luz de la teoría de la inteligencia zubiriana, la deiformación «es un esbozo teórico propio del cristianismo, según el cual las cosas, que ya hemos justificado por probación de realidad que son reales “en” Dios, consisten ulteriormente en ser *deiformes*»<sup>99</sup>. Obviamente, esto tiene una última iluminación crística. En efecto, es el evento Cristo el que da consistencia histórica a la deiformación. En definitiva, según Sáez, el desarrollo zubiriano con respecto a los Padres Griegos ha consistido en transformar lo que en aquellos era una «ontología integral del ser finito»<sup>100</sup> en una «metafísica integral» del ser finito. Es el paso de lo teológico a lo teologal. Si la deificación para los Padres era «ontología sobrenatural», la deiformidad es, para Zubiri, «metafísica integral». La diferencia fundamental, a juicio de Sáez, estriba en la perspectiva intramundana –la transcendencia de Dios *en las cosas*– que en Zubiri viene dada por el contexto post-hegeliano en el que se mueve su filosofía<sup>101</sup>. En definitiva, los Padres hacen una lectura teológica del misterio de Cristo desde una ontología integral del ser humano, y, por lo tanto, mediada por las categorías filosóficas griegas. Zubiri hace una lectura teologal del misterio de Cristo desde una metafísica integral del ser humano que arranca de más lejos: el análisis teologal de la religación al poder de lo real.

En conclusión, para Zubiri el hombre es una realidad deiforme. En la introducción al curso de 1971, recogido también como introducción en PTHC, afirma que esa realidad deiforme tiene tres momentos: fe en el logos revelante, ostensión del cuerpo de la verdad y conceptualización teológica. Son tres momentos de un solo movimiento vital intelectual o simplemente personal<sup>102</sup>. Según lo que acabo de exponer, en ese movimiento existiría algo previo a los dos momentos consecutivos al logos revelante: sería una conceptualización teológico teologal, que consistiría en lo que con algunos autores podríamos llamar una metafísica integral del ser finito. Sea como fuere, lo decisivo es que, para Zubiri, es precisamente la deiformidad el espacio en el que se va a establecer el diálogo entre el logos revelante, el cristiano y el hombre de hoy. Ese espacio no es otro que lo teologal. Por eso, resulta urgente

---

<sup>98</sup> Cf n. 71 de este capítulo.

<sup>99</sup> J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 289.

<sup>100</sup> NHD, 528.

<sup>101</sup> J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 289.

<sup>102</sup> Cf PTHC, 38.

sistematizar adecuadamente los contenidos de la teología teologal. Para Zubiri, aquí tocamos el ser mismo del hombre. No es, pues, una cuestión teórica sobre dos polos: el hombre y Dios objeto de pensamiento y discusión. No lo puede ser porque la intelección del hombre es intrínsecamente manifestación de Dios: «no es una cuestión antropocéntrica sino teocéntrica, pero de un *θεός* cuya manifestación es el ser mismo del hombre»<sup>103</sup>.

Sin duda, Zubiri, en cuanto hombre atento a las vicisitudes teológicas de su tiempo, no estuvo ajeno a eso que se ha llamado el giro antropológico de la teología, que ha tenido como grandes exponentes a figuras del calibre de Karl Rahner o Henri De Lubac, entre otros<sup>104</sup>. En mi opinión, el filósofo vasco se sitúa en este movimiento intelectual con una originalidad propia. Se podría hablar de un giro antropológico de carácter teocéntrico. Se trata de un teocentrismo que pone al hombre como manifestación de Dios o que ve a Dios manifestándose en el ser del hombre. Por eso es antropológico. Es un giro antropológico que describe un movimiento descendente y que pivota sobre estos dos conceptos fundamentales que acabamos de analizar: la *analogía de lo absoluto* y el *mysterium deiformatis*.

#### 4.2.2 CRISTO, RELIGACIÓN SUBSISTENTE<sup>105</sup>

Zubiri piensa la teología no como un compendio de doctrinas, sino como la incorporación de Dios al hombre en Cristo y la intelección de tal incorporación. El hecho decisivo es, pues, la incorporación. De ahí se desprende el segundo cabo de la visión zubiriana: un camino *en* Dios y no tanto un itinerario *hacia* Dios, según una hermenéutica de la fórmula buenaventuriana que es la que, a juicio de Zubiri, hace más justicia al teólogo franciscano. En efecto, es Dios quien nos tiene ya incorporados y, por ello, es posible su intelección. La incorporación compone un diseño descendente desde la realidad absolutamente absoluta de Dios hasta el hombre, absoluto cobrado que incorporado a Dios queda así deiformado. Ahora bien, se trata de una incorporación de Dios al hombre «en Cristo». La deiformación de la que estamos hablando es una deiformación crística y cristológica. De hecho, esta deiformación signa la incursión del cristianismo en la historia de las religiones en cuanto obra de Cristo. Se trata de aproximarse ahora al «*mysterium deiformatis*» en cuanto misterio crístico. En el párrafo anterior lo desarrolle en cuanto deiformante. Ahora, ya digo, profundizaré en su dimensión crística. Trataré de mantenerme en

---

<sup>103</sup> PTHC, 39.

<sup>104</sup> Más adelante volveré a hablar de estos dos grandes teólogos jesuitas.

<sup>105</sup> En la actualidad, los contenidos atingentes a este punto pueden encontrarse en ZUBIRI, 2017, 502-557.

el contexto de la teología teologal<sup>106</sup>, aunque, por la famosa «fusión de perspectivas», me veré obligado a echar mano de textos de Zubiri que se encuentran en bloques temáticos diversos, desde la filosofía de la religión a la teología *simpliciter*. De hecho, sobre esto tendré que volver cuando hablemos de la teología zubiriana.

En PFHR, en la parte referida al cristianismo como religión histórica, Zubiri presenta a Cristo como «la consistencia teologal del relativo ser absoluto del hombre»<sup>107</sup>. Desde ahí es también el fundador de una religión en cuanto plasmación integral de la religación en transcendencia. En esta línea, su obra consistirá en incorporar a él a todos sus fieles. Se puede hablar de incorporación a él precisamente porque él es la consistencia teologal del ser del hombre. En esto consiste la dimensión de corporeidad que tiene el cristianismo y que lo distingue de las demás experiencias religiosas de Dios. Ninguna la pretende porque ninguna tiene a la base alguien que, siendo Dios, pueda presentarse tan profundamente injertado en el ser mismo del hombre. Jesús va a hablar de Dios –en su caso, el Padre–, como otros muchos fundadores de religiones, pero va a exigir que el acceso a ese Dios pase por él, por la adhesión e incorporación a su persona. No se trata solo de escuchar su palabra –si así fuera, el cristianismo sería primariamente revelación, mientras que la revelación es consecutiva a la deiformación como su momento intelectual–, sino de ser él, ser la experiencia de Dios en que él consiste.

Pues bien, el que Cristo sea la consistencia teologal del relativo ser absoluto del hombre es, precisamente, lo que Zubiri entiende por *religación subsistente*, concepto clave de la teología teologal zubiriana. Para Zubiri se trata de «un concepto teologal, anterior a toda teología»<sup>108</sup>. En definitiva, sería el concepto desde el cual arranca eso que he llamado una «cristología teologal» o «cristología fundamental». De hecho, Zubiri piensa que la exégesis debiera haber concedido más atención a esto a la hora a encarar la dimensión biográfica de Cristo. Porque, en efecto, si hablo de religación es de una manera específica que se refiere a una humanidad concreta, biográfica. Sólo el hombre está religado. Pero, dado que esa humanidad religada es la humanidad del Verbo, del Hijo de Dios, entonces, es necesario hablar, más bien, de «religación subsistente». Para poder entender mejor esto, es necesario

---

<sup>106</sup> Es la limitación de la opción metodológica que hemos hecho. Si, con A. González considerásemos todo PTHC como teología teologal con amplios insertos de teología *simpliciter*, el problema no se presentaría. A este punto, lo que tenemos que afirmar, desde nuestra perspectiva, es que la teología teologal zubiriana está todavía por desarrollar. El trabajo de depuración conceptual que esto requeriría excede los objetivos de esta investigación.

<sup>107</sup> PFHR, 258.

<sup>108</sup> PTHC, 307. Parece claro que cuando Zubiri habla aquí de teología se refiere a la teología *simpliciter* y no a la teología teologal.

regresar al primer grado de la expansión ternaria de la experiencia de Dios, que es la experiencia religada de Dios.

La experiencia de la religación está intrínsecamente ligada a la donación de Dios. Donación y experiencia son, en el fondo, las dos caras de una misma moneda. En la primera está dibujado el rostro de Dios, en la segunda el rostro del hombre. En efecto, el hombre hace experiencia de un Dios que, previamente, se le dona. El espesor de la moneda es la intelección humana, una intelección que, en Zubiri, es sentiente y comporta, congéneremente, una voluntad tendente y un sentimiento afectante. Dios se nos da para que podamos ser personas. Recíprocamente, los hombres somos experiencia de Dios haciéndonos personas.

La donación de Dios adquiere tres modalidades, como vimos: una donación universal, que consiste en experimentarse como absoluto; una donación en gracia, que es la presencia de la realidad trascendente de Dios constituyéndonos persona; y la donación de la verdad de Dios en persona dándose al hombre, es decir, Jesucristo. A estas tres donaciones le corresponden tres modos de experiencia de Dios: un modo radical que es la voluntad de verdad, en cuanto voluntad de fundamentalidad; un modo de experiencia de Dios como Gracia; un modo supremo y plenario que consiste en la vida humana de Cristo.

Por lo tanto, Cristo, en su discurrir vital y humano, estuvo religado al poder de lo real. Nada de lo que vale para el hombre hace excepción para Cristo, dice Zubiri<sup>109</sup>. El hombre está religado para ser persona. En Cristo, misteriosamente, esa religación coincide con su propia realidad personal. Es la «religación subsistente». Y, por tanto, la «experiencia subsistente» de Dios<sup>110</sup>, el modo supremo de esa experiencia. Cristo es «religación subsistente» porque, si en la religación el hombre es experiencia de Dios, Jesucristo es Dios siendo esa experiencia en cuanto hombre. En términos estrictos zubirianos, habría que decir que si bien la religación coincide con la propia realidad personal de Cristo, su yo lo vive humanamente. Por eso, Zubiri afirma que lo que vale para el ser del hombre no hace excepción al ser de Cristo. El ser de Cristo vive humanamente la «religación subsistente» en que consiste desde su realidad personal. Si el hombre es una forma finita de ser Dios, en el caso de Cristo tendríamos que decir que él es Dios incurso en la finitud de la existencia humana. Por ello mismo, nos está mostrando un modo también supremo de ser persona<sup>111</sup>. Como dice Zubiri: «Cristo es la

---

<sup>109</sup> Cf HD, 333.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Esta parte de la obra es rica en anotaciones de corte teológico. Sobre algunas, volveré más adelante. De las que trataré aquí, comenzaré diciendo que Zubiri se opone a todo docetismo, también lo que él llama el docetismo biográfico, como ya señalé cuando comenté HD, 331. Allí no dije, sin embargo, que continúa del siguiente modo: «Lo contrario sería lo que muchas veces he llamado en mis cursos un gigantesco docetismo biográfico, como si Cristo tuviese una experiencia en el sentido de que tenía que comportarse como los demás hombres, sin

experiencia subsistente de Dios. Ciertamente la experiencia subsistente no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos. [...] No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»<sup>112</sup>.

Se comprende porqué Cristo pedía una adhesión personal a quien quería vivir su mensaje. Es la articulación entre la religación –y experiencia– subsistente de Dios que él es y la deiformación como donación de Dios para la realización del hombre<sup>113</sup>. Esa adhesión personal es verdadera incorporación. La revelación dirá algo más sobre esto mismo, pero eso es ya un discurso estrictamente teológico.

#### 4.2.3 LA RAZONABILIDAD INDIVIDUAL E HISTÓRICA DE CRISTO

Un desarrollo de la concepción de Cristo como religación subsistente es su razonabilidad individual e histórica<sup>114</sup>. Zubiri trata este tema en un texto procedente del curso de 1968 sobre «El hombre y el problema de Dios», recogido en el primer capítulo de

---

que esto le afectase como Hijo de Dios. En esto consistiría el docetismo biográfico. De la misma manera que Dios tuvo en Cristo cuerpo y psiquismo humanos, tuvo también una biografía estrictamente humana, que le afectaba a su propia condición de Hijo de Dios. Dios quiso sentir en su naturaleza no solamente que rendía un homenaje de la finitud a la divinidad, a la que hipostáticamente estaba unido, sino que quiso algo más: quiso vivir biográficamente las vicisitudes de un hombre que siente en su propia índole personal, el tener necesidades, el tener que afrontar toda una serie de vicisitudes y incluso asumir, por lo menos en su inteligencia humana, algunos aspectos de su misión en la tierra en el curso de ella. La idea de la *kénosis* explica o apunta a esta dimensión de Cristo, que consiste en esa anulación concreta de ser finita y humanamente, palestinamente, y en aquella época, un hijo de José y María, carpintero que anda por las calles de Nazaret, para de esa manera experimentar su propia filiación divina» (HD, 331-332). Y es en esta línea como Zubiri entiende el llamado secreto mesiánico: «Esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal. Realmente, no lo reveló a los hombres. Cuando los exegetas hablan del secreto mesiánico, piensan que esto es un hecho evidente que se desprende del mismo texto de san Marcos. Pero hay un problema teológico subyacente, fundamental: ¿en qué consiste ese secreto mesiánico? Consiste precisamente en eso, en que era la manera experiencial de su propia filiación divina. Cristo comunicó a los demás en alguna medida, en la medida en que la biografía personal íntima puede ser comunicada a los demás, lo esencial de su vida. Y lo hizo precisamente para que los hombres, sumándose a ella, y uniéndose a ella, y entregándose a él, pudieran algún día ascender a ese secreto constitutivo de su propia filiación divina, que era el secreto de su vida personal» (HD, 332-333).

<sup>112</sup> *Ivi.*

<sup>113</sup> Cf HD, 332. Para Zubiri, toda la vida del hombre está transida de divinidad: «Estamos habituados a pensar que “la otra vida” deja de ser lo que es esta vida, pero no se insiste en que fundamentalmente no hay más que una vida, divinamente vivida de dos maneras distintas: una teniendo hambre, sed, etc., y otra contemplando a Dios por toda la eternidad. No son dos vidas; es la misma vida vivida de distinta manera. Vivir es poseerse. Aquí, poseerse en la gracia; en la gloria, poseerse en Dios. No es una vida después de otra; es una misma vida divina» (*ivi.*).

<sup>114</sup> A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 377: «enriquecimiento de lo real y de la vida que surge de su colocación como fondo de lo que está dado». Es obvio que esta perspectiva, que engloba la experiencia humana en el sentido más amplio, vale también para el hecho religioso. Zubiri, como veremos, presentará el evento Cristo y el cristianismo dentro de este horizonte de razonabilidad. La opción por Cristo, pues, se sitúa como vía de eminente enriquecimiento de lo real y de la vida. Cf D. FERRER, 2008.



PTHC<sup>115</sup>. Es un texto de articulación compleja pero de gran importancia en términos de la cristología teológica zubiriana. Seguimos los trazos fundamentales de su desarrollo<sup>116</sup>.

Zubiri pretende dar razón de la realidad de Cristo como punto de encuentro del hombre con Dios y, acto seguido, de su significado para la promoción de la vida individual e histórica del hombre<sup>117</sup>. A la base, indica un motivo de razonabilidad que haga de la opción por Cristo la mejor posible. Tal motivo pivota sobre «el carácter de la verdad»<sup>118</sup> y sobre el hecho de que el acceso a Dios en Cristo sea real y efectivo, es decir, respete la articulación del acceso que él propone<sup>119</sup>: un acceso último, posibilitante e impelente para el hombre. En efecto, sólo en estos términos se podría hablar de verdadero acceso a Dios en cuanto Dios.

Para su tematización, Zubiri va a apelar a un texto paulino, 1 Co 1,22-23<sup>120</sup>. El argumento de Pablo es la credibilidad del cristianismo, o, mejor, de la opción por Cristo. Tal credibilidad choca con dos mentalidades, la judía y la griega. Para los primeros, que piden un signo, Cristo es escándalo; para los griegos, que buscan sabiduría, es locura. La respuesta de Pablo será radicalizar el escándalo y la sabiduría, es decir, proponer otro signo y otra sabiduría: Cristo crucificado. En efecto, un Mesías que muere en la cruz es un nuevo signo que coincide con el escándalo mismo. Cristo es signo porque se presenta como Mesías, pero nuevo signo porque su manifestación máxima será la cruz, lo cual es el máximo del escándalo. Por otro lado, la mentalidad griega, que busca a través de la sabiduría la estructura racional del universo, es decir, la razón absoluta de las cosas, no podía concebir que tal razón tuviera un rostro personal, que estuviera sometida a los avatares de la historia. No se puede sustituir la razón con la historia. He aquí la locura. Pues bien, Cristo crucificado es para Pablo la verdad en una realidad personal, y, recíprocamente, una persona que es la verdad y la realidad absolutas.

Para Zubiri esto es fundamental, de acuerdo a su visión de la persona y de la realidad de Dios en ella. Ya vimos que esa visión contempla a Dios presente como fondo personal de toda esencia, es decir, de toda realidad y, en particular, de la «esencia abierta» que es el hombre. En las cosas, Dios es presencia fontanal, mientras que, en el hombre, se trata además de una presencia personal, o, mejor, interpersonal. En Cristo, esa presencia adquiere tal intensidad y

---

<sup>115</sup> Cf PTHC, 41, nota 1.

<sup>116</sup> Cf *Ibidem*, 41-86.

<sup>117</sup> Cf *ibidem*, 45.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>119</sup> Cf HD, 179ss.

<sup>120</sup> «Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos».

cualidad que llega a coincidir con la realidad humana, o, dicho de otra manera, la presencia se articula en forma de identidad. Como dice Zubiri:

«Cristo es Dios, porque en un cierto aspecto suyo hay una identidad entre la realidad humana suya y la realidad de Dios. Y 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 sobre el área de la Tierra. La realidad de Dios es, por consiguiente, la síntesis de las dos vías: la de la razón absoluta y la de la historia»<sup>121</sup>.

De ahí que, concluye Zubiri, Pablo pida una adhesión personal a Cristo, que no puede ser otra que la que el mismo Cristo reclamó durante su vida. Es la fe en su divinidad a partir de los signos que él hizo. En el fondo, es lo que está detrás de toda su actividad taumatúrgica, pero, más ampliamente aún, el sello de toda su vida. Zubiri va a decir, en este sentido, que toda la vida humana de Cristo es «misterio». Cristo, en efecto, es «el sacramento subsistente»<sup>122</sup>. Así pues, todo el problema de la credibilidad de Cristo para Pablo pasa por esta nueva visión de la verdad –que no olvide que esta es la perspectiva en la que Zubiri ha querido ubicarse– como persona. Dicho metafísicamente: «una visión del un absoluto entitativo que tiene el carácter de una persona: la subsistencia misma de Dios»<sup>123</sup>.

Dando un paso más, se pregunta por la naturaleza del encuentro del hombre con Dios en Cristo. ¿Cómo la explicita el Nuevo Testamento? No basta la fe en la divinidad de Cristo, que por lo demás no fue tan clara para los apóstoles ni siquiera después de la resurrección. Hace falta una experiencia, una vía que produzca un encuentro efectivo y concreto para el hombre. La primera carta de San Juan nos dice que «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Pues bien, con estas tres palabras está indicada la vía concreta que va a posibilitar el encuentro efectivo entre el hombre y Dios en Cristo. Será la vía del amor, entendido éste no como un sentimiento, sino como «una estructura esencialmente metafísica»<sup>124</sup>. Zubiri mismo dirá que:

«El amor es, en primer lugar, el acto de darse (y en este caso de un darse de Dios) en un acto de volición que no tiene ni interés ni móvil ninguno. El amor es una estructura esencialmente metafísica: es la apertura extática del amante en el cual se da real y efectivamente en un acto de volición; pero además de una manera pura, es decir, nada más que pura volición. 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 eso, cuando Dios se da en forma de creación, se da únicamente por darse. No por ningún otro interés personal ni por ninguna necesidad interna e intrínseca. De ahí que encontrar a Dios en Cristo es justamente encontrarlo por la vía del amor»<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> PTHC, 56.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>125</sup> *Ibidem*,

En el hombre, esta experiencia del amor está más o menos vehiculada por el *eros*, por el deseo, pero justamente el *eros* es la forma que el hombre tiene de acceder y de entregarse a esa realidad pura de amor que lo tiene poseído<sup>126</sup>. En esta experiencia, el hombre encuentra «el amor infinito de Dios»<sup>127</sup>.

Pues bien, es aquí donde hay que colocar la crucifixión como signo definitivo y muestra suprema del amor de Dios. Cristo muere por todos los hombres, constituyéndose de este modo en punto de encuentro concreto del hombre con Dios. He aquí la radicalización crística del escándalo judío y de la sabiduría griega, en virtud de la cual se unen el amor, la verdad personal y la realidad absoluta de Dios. Este será, por lo demás, el fundamento de la historia.

En esta línea, Cristo se pone como ápice de la experiencia religiosa de la humanidad. Por eso, Zubiri hablará de la verdad absoluta de Cristo. Cristo «es la unidad intrínseca, teologal y metafísica entre lo que es la realidad personal de Dios y lo que es la realidad personal del hombre»<sup>128</sup>.

He aquí, para Zubiri, la razonabilidad de la opción por Cristo como punto de encuentro entre el hombre y Dios. No es un problema abstracto, ya que todo ello pende de la realidad humana como estructuralmente religada al poder de lo real, lo cual la impele inexorablemente a la búsqueda del fundamento. Cristo se inserta en esta estructura fundamental. Hablamos, así, de una presencia fontanal en el fondo de nuestra realidad personal. El encuentro o no con esa presencia no es cuestión baladí. Articular concreta y efectivamente la estructura de ese encuentro se antoja decisivo para la realización del hombre. Las distintas mentalidades se han enfrentado con ello. Al final se trata de verdad y credibilidad, pues, según Zubiri:

«La credibilidad de nuestra opción se expresa, pues, pura y simplemente, 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 hombre poseído por la verdad lo está en el amor, y entregado por la fe a la verdad, lo está también al amor».<sup>129</sup>

La argumentación de Zubiri es una argumentación que encuentra su punto de apoyo en los conceptos de «verdad», «realidad absoluta», «persona», «fe» y «amor». El discurso se situaría, aquí, plenamente dentro del ámbito de lo teologal. El núcleo de esta articulación es la realidad humana de Cristo. En él se unifican la realidad de Dios y la realidad del hombre, desde una estructura rigurosamente metafísica. La teología teologal se cualifica de este modo

---

<sup>126</sup> Es el famoso deseo de Dios de toda la tradición mística.

<sup>127</sup> PTHC, 61.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 63; *ivi.*: «El Cristianismo está fundado en Cristo; no está fundado en la aceptación de unos meros valores abstractos». Con esta última sentencia, Zubiri afirma que el cristianismo puede ser también religión absoluta en la medida en que participa de esta realidad de Cristo.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 64.

como cristología teologal. Pero quedaría por ver el significado de todo esto para la promoción de la vida individual e histórica del hombre.

Todo lo anterior hacía referencia al encuentro entre la realidad física del hombre y Dios en Cristo. Zubiri se plantea a continuación cómo se da ese encuentro *en* y *con* la vida humana. Es decir, la efectividad y concreción del encuentro debe darse no sólo al nivel del hombre en cuanto «realidad» –«esencia abierta», dice Zubiri– o «personidad», sino además al nivel del despliegue de esta realidad en la configuración de su yo, de su ser<sup>130</sup>. Es aquí donde interviene el concepto de incorporación, que para Zubiri representa la prolongación de la encarnación. Si en la encarnación Dios se incorpora a la humanidad, el efecto o reverso de este evento desde el punto de vista del hombre es la incorporación de la humanidad «a ese cuerpo en que Dios queda realizado por vía de identidad»<sup>131</sup>. Esta recíproca incorporación –la de Cristo a la humanidad y la de la humanidad a Cristo– se realiza según dos aspectos.

En primer lugar, se trata de la incorporación de Cristo a la humanidad en cuanto presencia revelante y manifestativa por la palabra –aspecto manifestativo de la encarnación–. Es el respecto revelativo, que supone, por un lado, la palabra y, por otro, la capacidad de acogerla en base a una dimensión del hombre «que despierta precisamente en la revelación y en que la revelación se aloja»<sup>132</sup>. Ese proceso revelativo, que de alguna manera está exigido por lo que el hombre es, tiene una historia que culmina en Cristo. Y es que el hombre no solo tiene historia, sino que es una realidad intrínsecamente histórica. Por eso mismo, la revelación es también histórica, no en el sentido de transitoria, sino en el sentido metafísico, es decir, en cuanto afecta a una dimensión fundamental de la realidad humana<sup>133</sup>. Algo de ello nos salió ya antes. Ahora lo retomamos en su dimensión crística. En efecto, para Zubiri, hay una incorporación de Cristo a la humanidad de tipo revelante y manifestativa, que él explica diciendo que:

«la historia es la revelación misma en acto. Donde esto significa no solamente que la historia es aquello que en cada momento contiene el contenido de la revelación, sino que se dice algo más:

---

<sup>130</sup> Cf *ibidem*, 66. Zubiri usa, aquí, la dicción «ser sustantivo». Como dice la nota 1 de esta misma página, en su producción madura, plasmada en la trilogía noológica, hablará más bien del ser de lo sustantivo.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>133</sup> Para el concepto de historia e histórico en Zubiri ver X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006. Cf G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 311-333; Id., «El problema de la historicidad del ser del hombre», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, 2004, 209-215; J.M. CASTRO CAVERO, 2004; H. SAMOUR, «Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri», en J.A. NICOLÁS, *Zubiri*, 2001, 457-482.

que el ser histórico es precisamente el acto formal en que la revelación consiste como palabra de Dios»<sup>134</sup>.

El segundo respecto es precisamente la incorporación de la humanidad a Cristo. En virtud de la revelación misma –de la encarnación–, Cristo hace que los hombres queden incorporados a su realidad, a su cuerpo real. San Pablo lo expresa con su imagen del cuerpo y los miembros (cf 1 *Cor* 10,17). Para Zubiri el carácter de esencia abierta del hombre es lo que permite esta incorporación que culmina en lo que se ha venido en llamar el *Cuerpo Místico* de Cristo, realidad que hay que entender no en términos de «sociedad teologal»<sup>135</sup> sino de estricta «comunidad de personas»<sup>136</sup>. Se trata de una comunidad de personas transmoral que incluye lo moral, por lo tanto, de una comunidad «físico-moral»<sup>137</sup>, y que afecta a la vida de cada hombre, a la historia en su estructura y a la naturaleza.

Por lo que se refiere a la vida individual de cada persona, Zubiri se encarga enseguida de disipar la tentación de concebir la corporeidad mística en términos de elevación, como si hubiera un estrato natural y otro sobrenatural en el hombre. No se trata de elevación, sino de descenso –la famosa analogía de lo absoluto–. En realidad, según esta visión, lo natural está precisamente para poder recibir la incorporación de Cristo a la humanidad. No hay estratificación de ninguna especie, sino estructura de posibilidad desde la esencia abierta del hombre<sup>138</sup>. Para Zubiri, esta estructura de posibilidad se traduce, en el caso de la incorporación del hombre a Cristo, en filiación (cf *Rm* 8,15). Se trata de una filiación real, más allá de lo que el término jurídico «adopción», empleado en teología, pueda significar. Zubiri está tematizando con esto una unidad real e intrínseca entre lo que el llama la esencia abierta del hombre y la realidad de Cristo en términos de incorporación. En este sentido, se muestra crítico con la perspectiva fideísta de la teología protestante<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> PTHC, 71; *ivi.*: «Y esto se aplica no únicamente a la revelación por parte del que recibe la revelación, sino al curso de la historia de la revelación. Porque, efectivamente, el Cristianismo se va complicando a lo largo de la historia; se van definiendo nuevos dogmas por parte de la Iglesia. Pero la acción de la Iglesia ahí no es más que meramente ministerial. El fondo esencial de toda definición dogmática es Cristo definiéndose a sí mismo. Continúa Cristo manifestándose, no en forma de nueva revelación, pero sí por lo menos definiendo su propia e inicial revelación a lo largo de la historia. La revelación es intrínsecamente histórica. Por consiguiente, una definición dogmática no es una definición ‘de’ la Iglesia, sino hecha ‘por’ la Iglesia. Pero es una definición ‘de’ Cristo».

<sup>135</sup> PTHC, 72.

<sup>136</sup> *Ivi.*

<sup>137</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>138</sup> Hay afinidad entre el planteamiento zubiriano y el célebre ensayo del jesuita H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 74: «Los grandes teólogos del protestantismo actual –Bultmann, Tillich, Barth– han roto excesivamente el hilo que une la fe a la realidad. Lo ha visto el propio P. Tillich, que a última hora ha tenido que salir otra vez por los fueros de la ontología, diciendo que de alguna manera hay que contestar a la pregunta de qué es Dios en sí mismo y qué es el hombre en sí mismo».

Por lo que respecta a la historia, Zubiri parte rechazando la concepción de la especie humana como una esencia abstracta<sup>140</sup>. Para él la humanidad es una unidad genética e histórica. En sus propias palabras, «Es una unidad histórica que se va haciendo. Numéricamente, a lo largo de los siglos, no es socialmente “una”. Pero, por lo menos en sus grandes trazos, constituye una unidad rigurosamente histórica. 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». Y es esta unidad histórica que forman los hombres la que está incorporada a Cristo y forma su cuerpo místico. En este sentido, se puede decir que Cristo es el fundamento mismo de la historia, en el sentido de que, en virtud siempre de la encarnación y de la historicidad del hombre, todos los hombres encuentran en él el acceso a Dios, y, además, porque se trata de un fundamento históricamente dado: «Es [Cristo] el fundamento histórico de la historia»<sup>141</sup>. La historia tiene, pues, un fundamento crístico precisamente porque Cristo pertenece y va aconteciendo en ella:

«La historia entera 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. Y esto hace que, por un lado, la historia entera, desde el punto de vista de la manifestación de Dios en el fondo de cada conciencia humana y de todas las religiones, sea algo que no puede escindirse en ningún momento del Cristianismo»<sup>142</sup>.

Como vimos en el tercer capítulo de esta investigación, Dios se ha revelado siempre a todos los hombres, en todo tiempo y en todas las religiones, pero esta revelación hay que entenderla como una «manifestación dinámica: es un ir hacia Cristo»<sup>143</sup>. Como he subrayado ya en varias ocasiones, para Zubiri existe una presencia fontanal de Dios en la realidad y una presencia interpersonal en la historia de los hombres. Esta presencia, en términos de incorporación «constituye la trama y el sentido mismo de la historia. Cristo es justamente Dios hecho historia»<sup>144</sup>. Por lo tanto, la historia misma pende de la historicidad de la incorporación de Cristo a la historia en forma histórica<sup>145</sup>.

Finalmente, en referencia a la naturaleza, Zubiri, interpretando el texto paulino de *Rm* 8,22, sostiene que la naturaleza, en su propio «devenir dinámico», impulsa la materia a realizar su verdadera vocación frente al espíritu: «ser la expresión de la incorporación del

---

<sup>140</sup> Cf SE, 220-248.

<sup>141</sup> PTHC, 76.

<sup>142</sup> *Ivi.*

<sup>143</sup> *Ivi.*

<sup>144</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>145</sup> *Ivi.*: «La historia entera es el cuerpo de Cristo, y en esta su corporeidad posee la historia toda su realidad».

espíritu a Dios, por Cristo»<sup>146</sup>. En este sentido, la creación toda gime y espera su glorificación.

Con esto queda bien definida la posición de Cristo respecto de la humanidad, pero aún no hemos tocado el verdadero nervio de la cuestión, es decir, hasta qué punto afecta esta realidad de Cristo al ser sustantivo del hombre. Es lo que decía al principio del párrafo, esto es, que el acceso del hombre a Cristo debe ser último, posibilitante e impelente para el hombre si quiere ser un acceso real y efectivo. Porque de lo que se trata es de que el hombre pueda constituir su ser sustantivo. Pues bien, Zubiri piensa que el acceso del hombre a Cristo integra esas tres dimensiones con las que se juega su ser sustantivo.

La ultimidad, en primer lugar. Comentando *Jn 17, 2ss*, Zubiri afirma que Cristo, donando la vida eterna que consiste en el conocimiento del Padre, está precisamente presentando esa dimensión de ultimidad para el ser absoluto del hombre. No se trata del conocimiento especulativo, según la mentalidad griega, sino de un conocimiento más amplio, por intimidad, una verdadera realización, esa que consiste en poseer la realidad misma de Dios. Es, ciertamente, un carácter último, porque se habla de una esencia abierta, relativamente absoluta, que busca el fundamento de su realidad para ser.

Enseguida, la posibilitancia. Zubiri comenta aquí *Jn 15,5*. Según él, la imagen de la vid y los sarmientos es la favorita de Juan. Pues bien, el texto dice «sin mí no podéis hacer nada». He aquí la posibilitancia. Cristo se presenta como realidad posibilitante, como vía para acceder a la vida eterna.

La impelencia, por último. El mandamiento supremo de Jesús que tantas veces aparece en Juan (*Jn 15,2; 1 Jn 2,7; 3,23; 2 Jn 1,6*) es, justamente, un mandato: impele y empuja. No se trata de deber o obligación, sino de amor, un amor que nos llega gratuitamente como don. Es un mandato para recibirse en el amor. Pensarlo de otra manera es caer en alguna forma de pelagianismo:

«No se encontrará nunca en la historia, ni puede encontrarse, un hombre reducido a su condición natural. Todo hombre está, sépalo o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, movido por el amor interno que constituye la realidad metafísica de Dios. [...] El amor, en este sentido, no es un mero sentimiento, sino una donación real y efectiva, en cierto modo física, como física es la donación de Cristo a los hombres sobre todo en la cruz. Pero es donación no sólo a los demás sino hacia sí mismo. Hacia sí mismo, porque el hombre es una realidad que tiene que configurar su ser sustantivo, y el ser sustantivo no puede configurarse (o por lo menos no es suficiente que se configure) nada más que con el transcurso de las acciones reales que el hombre va ejecutando en su vida. [...] Y precisamente ese esfuerzo va inscrito en esa instancia suprema que es justamente el amor con que Dios impele al hombre a través de Cristo»<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ivi*.

<sup>147</sup> *Ibidem*, 80-81.

Por lo tanto, Dios impele al hombre a través del amor, lo cual quiere decir que lo impele a recibirse constantemente a sí mismo desde ese amor. Así el hombre constituye su ser sustantivo. Y, porque se trata de impelencia en el amor y por el amor, lo impele hacia los demás. Es el amor concebido como ágape, la efusión de propio ser, el darse. «El darse», concluye Zubiri «auténtico y real consiste en dar a Dios en Cristo a través de sí mismo»<sup>148</sup>. Por lo tanto, en el amor agápico no doy mí mismo, sino Dios en Cristo a través de mí. Se trata de una articulación tríadica que pivota sobre la realidad de Cristo. Zubiri, en la línea del evangelio, supedita a esto cualquier esfuerzo en pos de la perfección moral. Cristo, en definitiva, aparece como dador de sentido para la vida del hombre. Y es que la vida no reposa sobre sí misma. Lo que reposa sobre sí mismo es el propio ser sustantivo, pero lo que con él podamos o no hacer pende radicalmente de la estructura del recibirse que el amor preside<sup>149</sup>.

Por lo tanto, lo decisivo en la vida de cada hombre, según esta visión, no es tanto lo que él pueda hacer, sino lo que «queda en forma de rasgo que el hombre va cobrando en su ser sustantivo»<sup>150</sup>. Se trata de un cobrar transido, como hemos visto, de actividad y receptividad. Es el camino de la vida que para el cristianismo no termina. Lo que inexorablemente termina, observa Zubiri, es la configuración del propio ser sustantivo:

«La muerte orgánica incapacita para una ulterior elaboración del ser sustantivo. Y, por consiguiente, deja este ser ya fijado. La muerte, propiamente hablando, no es transición a otra manera de ser, sino que es primaria y radicalmente fijación en el ser que se es. En el ser que se es, en tanto que ser sustantivo. Naturalmente queda fijado en manera problemática. El hombre, en efecto, puede estar vertido a la divinidad conversiva o aversivamente. Pero morir significa quedar fijado en la figura conversiva o aversiva que el hombre ha cobrado en el curso de su existencia»<sup>151</sup>.

Así pues, Cristo es dimensión última, posibilitante e impelente con la cual el hombre puede jugarse su ser sustantivo. Pero Cristo, como afirma Zubiri, no sólo promociona la vida del hombre, sino que, además, promociona el desarrollo histórico de la humanidad.

Como tuve oportunidad de señalar, la historia para Zubiri es un sistema de posibilidades que el hombre va forjando o alumbrando a lo largo del tiempo en su quehacer con la realidad de las cosas. En este contexto, Cristo exige ese sistema de posibilidades y lo hace

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 83: «Y es que en el fondo todos somos viadores. Somos todos viadores, en camino a una configuración permanente de nuestro propio ser sustantivo. Y, por esto, 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 él nos da. Vivir justamente como él vivió para darse a los demás y para darse a la historia. Cristo no es que no haga incompatible la vida, es que exige positivamente la potenciación misma de la vida. Lo contrario sería una falsa interpretación, una interpretación estática del Cristianismo».

<sup>150</sup> *Ibidem*, 83.

<sup>151</sup> *Ibidem*, 84.



históricamente. Cristo, en efecto, en cuanto acceso del hombre a Dios, pertenece constitutivamente a la historia, en una forma que va más allá de la pura cronología<sup>152</sup>. Si el hombre es un ser intrínsecamente histórico, es obvio que el hombre no accede únicamente a Dios en Cristo de forma individual, sino, también, históricamente. Si no sustentamos la historia a la hegeliana, sino que la mantenemos como estructura metafísica de lo humano, no hay problema para decir que la historia misma accede a Dios en Cristo, o mejor, que Cristo incorpora a sí la historia en cuanto vía de acceso del hombre a Dios. Por eso, con razón, afirma Zubiri que el «cristianismo no tiene por misión (dígase lo que se quiera) crear formas de cultura y de civilización. Esto es absurdo. Son todas ellas caducas como caduco es el hombre que las ha engendrado. La misión del Cristianismo es otra: es llevar a todas las civilizaciones a Dios, cosa bien distinta»<sup>153</sup>. Desde este punto de vista, el evento Cristo, históricamente considerado, en las coordenadas del tiempo en que se dio, tiene que ser leído únicamente como *καιρός*, es decir, como el tiempo propicio en el que debía acaecer un evento que estaba destinado a ser la cifra de convergencia de toda la historia y de todos los acontecimientos. Efectivamente, para que pudiera serlo debía aparecer en la historia. Pero tal aparición tiene un significado metahistórico, para decirlo de alguna forma.

Y, sin embargo, concluye Zubiri, tampoco la historia reposa sobre sí misma, no es un absoluto, aún teniendo esta estructura crística. También la historia, como los hombres, un día terminará. Es la dimensión escatológica de la existencia, por lo que se refiere a la historia misma. En este sentido, 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»<sup>154</sup>. Es la muestra, pues, del «supremo respeto»<sup>155</sup> con que Dios ha tratado la libertad del hombre.

Esto es lo máximo a lo que una cristología teologal, en cuanto núcleo central de la teología teologal, puede llegar:

«En la opción razonable que por Cristo hace el Cristianismo, el hombre encuentra la realidad de Dios en esta forma, en forma accesible tanto en la vida individual como en la vida histórica. Naturalmente, uno se pregunta entonces más concretamente: ¿Qué es ese Dios? ¿Qué es esa incorporación a Cristo? ¿Qué es ese movimiento interno de la historia?».

---

<sup>152</sup> Habría que tener presente, aquí, lo que decía en el tercer capítulo. Que todas las religiones no son en el fondo más que un cristianismo «deforme», no en el sentido peyorativo de deformación sino de caminos indirectos para llegar a él.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 85. Hay aquí una visión de la inculturación que daría mucho que hablar y que excede los límites de este estudio. Una cosa parece clara: el cristianismo no es una cultura entre otras, sino el fondo metafísico de todas ellas. Por eso, no se puede en nombre de Cristo descalificar absolutamente ningún proceso ni ningún desarrollo cultural.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>155</sup> *Ivi*.

Estas son ya preguntas teológicas a las que tendrá que responder la teología desde el dato revelado. Lo que la teología teologal puede decir es que la realidad de Cristo tiene una intrínseca razonabilidad para la vida del hombre y para la historia.

#### 4.3 CONCLUSIÓN

Analogía de lo absoluto, deiformidad, religación subsistente y razonabilidad individual e histórica de Cristo: he aquí los cuatro pilares sobre los que, en mi opinión, se apoya el edificio de la teología teologal zubiriana. Hay una interna articulación entre los mismos que hace indispensable tomarlos juntos. En definitiva, se trata de aspectos de un único enfoque que, partiendo desde el logos teologal, en cuanto primera intelección del hecho de la religación, avanza hacia una teorización racional fundamentante que encuentra en el evento Cristo su máxima razonabilidad. El esquema marca un proceso descendente desde la realidad absolutamente absoluta de Dios hasta el hombre, absoluto cobrado que en su ser experiencia de Dios viene deiformado. Tal experiencia de deiformación se desvela plenariamente en la experiencia histórica de Cristo, hombre-Dios, que, por ello mismo, es la religación subsistente. Cristo, por lo tanto, es, sin duda, el evento revelante definitivo del proceso de la religación, pero lo es *in primis* en cuanto evento plenario deiformante. Por eso, el cristianismo es *in primis* religión de deiformación y, en virtud de ella, como momento manifestativo, religión de revelación.

Este carácter primario de la deiformación me lleva a subrayar, una vez más, la primacía de la experiencia en la concepción zubiriana de la religación. Cristo es la religación subsistente, pero eso encuentra su momento de concreción efectiva en ser la experiencia subsistente de Dios. Por ello, la experiencia religada de Dios y la experiencia religiosa de Dios culminan en la experiencia crística de Dios. Se trata de una experiencia que no se concentra ni se reduce únicamente a la realidad histórica de Jesús de Nazaret, sino que toca a todo hombre en su dimensión individual, social e histórica. Si se tiene presente que, para Zubiri, como ya dije en el primer capítulo, experiencia es acceso cognoscitivo al fundamento de lo real, se puede concluir que la experiencia crística de Dios es riguroso conocimiento<sup>156</sup>. Y en cuanto tal, siempre a la luz de la inteligencia sentiente, verdad racional. Una verdad en tanteo que requiere una continua verificación, pero que, en su limitación, se articula en

---

<sup>156</sup> Cf IRA, 222. En efecto, conocer para Zubiri, es formalmente, como vimos, experimentar la cosa en su realidad mundanal, es decir lo que la cosa es en la realidad.

términos de encuentro<sup>157</sup> con la aprehensión primordial de la religación, la verdad real. En este sentido, se puede decir que Cristo *verdadea* en la realidad como fundamento de la religación. En definitiva, con la experiencia crística de Dios se ha alcanzado una *comprensión*<sup>158</sup> teologal de la religación, que se despliega en un auténtico *saber*<sup>159</sup> teologal.

La religación da que pensar y Cristo nos da la razón. Pero, aún afirmando que Cristo es la verdad racional de la religación, en la medida en que Dios está por encima de la razón, es supra-mundanal<sup>160</sup>. Su razón no es, en este sentido racional<sup>161</sup>. Lo es en cuanto su realidad representa para el hombre un ámbito de fundamentalidad. Por lo tanto, de alguna manera, la razón exige seguir avanzando dentro de ella, para comprender teológicamente, y no ya teologalmente, la estructura que determina la experiencia crística de Dios, alcanzando de este modo un saber teológico y no ya teologal. Por eso hablaremos, en el siguiente capítulo, de comprensión cristológica de la experiencia de Dios. Si en el presente capítulo hemos caracterizado la experiencia crística, en dimensión teologal, en el siguiente abordaremos su natural prolongación en dimensión teológica. Obviamente, esta investigación parte del dato revelado, pero eso no significa dejar la razón, en cuanto ejercicio de intelección dentro del ámbito de la fundamentalidad. Es entrar, mejor, en el ámbito de la teología *simpliciter*.

---

<sup>157</sup> Cf *ibidem*, 263ss.

<sup>158</sup> Cf *ibidem*, 332. Para Zubiri, comprensión es, desde la unidad de la intelección, el acto de intelección racional que descubre la estructura que determina lo que algo realmente es.

<sup>159</sup> Cf *ibidem*, 346. El saber es, en cambio, desde la unidad de la intelección, el *estado* en que nos deja la comprensión de lo real.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 284: «Dios está por encima de toda razón; afirmar, como suele hacerse, que Dios es razón de sí mismo constituye una huera logificación de la realidad divina. Dios es realidad absoluta».

<sup>161</sup> *Ivi.*: «incluso mundanalmente no es cierto que toda realidad tenga razón racional».



## CAPÍTULO V

### TEOLOGÍA EN ZUBIRI.

#### LA COMPRENSIÓN CRISTOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA DE DIOS<sup>1</sup>

Lo que pretendo, llegado ya a este punto, es comenzar el estudio de los escritos teológicos de Zubiri. Manejo la hipótesis de que existiría, dentro del *corpus* zubiriano, algo así como un bloque de estudios estrictamente teológicos, enmarcados siempre dentro de la razón, pero más allá de lo teologal. Dentro de ellos se encontraría tanto el estudio de 1944, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*<sup>2</sup>, como la casi totalidad de PTHC<sup>3</sup>, que comprende los cursos orales de finales de los años sesenta e inicio de los setenta<sup>4</sup>. Obviamente, sé que, en Zubiri, por las razones ya aludidas, está siempre presente esa fusión de perspectivas que hace tremendamente dificultoso distinguir los distintos planos en los que

---

<sup>1</sup> Desde mi punto de vista, de entre los mejores estudios sobre la teología de Zubiri cabría destacar los siguientes: R. BERZOSA MARTÍNEZ, «La creación en clave trinitaria. Redescubrimiento en la teología contemporánea», en *Lum* LIX (2010), 137-199; J.L. CABRIA, 1997; Id., 2004; J.L. CABRIA, 1997; B. CASTILLA, *Persona y género. Ser varón y ser mujer*, Eunsa, Barcelona 1997; J. COROMINAS, 2002a; Id., 2002b; Id., 2008; F. CORREA SCHNAKE, «Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa», en *TyV XLV* (2004), 477-493; Id., 2012; G. DÍAZ MUÑOZ, *Teología del misterio en Zubiri. Xavier Zubiri. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, Herder, Barcelona 2008; U. GIL ORTEGA, «Dios en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Lum XXXVIII* (1989), 158-182; A. GONZÁLEZ, 1993; Id., 1994; Id., 1996; Id., «Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri», 2014a, en doi: 10.11144/javeriana.tx65-179.ortz; D. GRACIA, 1994; M. MILLAS, 2004; F. ORTEGA, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología*, Editorial Hergué, Huelva 2005; J. SÁEZ CRUZ, *Mundinidad y transcendencia de Dios en Xavier Zubiri. Extracto de la tesis presentada para la obtención de grado de doctor*, Editorial Aldecoa, Salamanca 1991; Id., 1995a; E. SOLARI, «Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios», en J.A. NICOLÁS – R. ESPINOZA, 2008, 469-493; Id., 2009; N. TEPEDINO, «Dios en todas las cosas: Zubiri el método en teología», en *Iter XXXIV* (2004), 111; A. TORRES QUEIRUGA, 2005; Id., 2009; M. TRINIDAD LEÓN, *La gracia en X. Zubiri: De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano (Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri)*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1998.

<sup>2</sup> NHD, 455-542.

<sup>3</sup> En la actualidad, podemos encontrar estos contenidos en ZUBIRI, 2015, 367-816.

<sup>4</sup> Habría que mencionar también el curso *Helenismo y Cristianismo* (cf X. ZUBIRI, *Cursos universitarios, IV*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2014, 3-278) de los años 1934-1935, impartido en la Universidad Central de Madrid, aunque, en realidad, no se trata de un curso teológico como tal, sino, más bien, de un estudio de historia de la filosofía. Zubiri se desempeñaba, en esa época, precisamente como catedrático de historia de la filosofía en el ateneo madrileño.

se mueve su argumentación. No obstante, me parece que, sobre todo en los estudios recogidos en PTHC, es incuestionable que el intento de Zubiri tiene como presupuesto fundamental el dato revelado. Incluso, por lo que se refiere al estudio paulino, González ha hablado de una «teología filosófica» u «ontología teológica»<sup>5</sup>, que no coincidiría con lo que, para él, es la teología teologal.

Sea como fuere, no basta con decir que existe un *corpus* teológico zubiriano. Tan importante como afirmar esto es dilucidar la naturaleza de ese *corpus*, es decir, el método y la forma como Zubiri hace teología. También aquí, la discusión es proficua en contribuciones.

## 5.1 UNA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DEL CRISTIANISMO

En una primera aproximación a la teología zubiriana<sup>6</sup>, desde los escritos tempranos de los años treinta y cuarenta hasta los cursos posteriores, tal vez no sea del todo descabellado vislumbrar un esquema de desarrollo que, en definitiva, denota una mirada de conjunto a lo que Zubiri gusta llamar con Ireneo el «cuerpo de la verdad», tematizado desde algunas de las categorías fundamentales de su pensamiento, las cuales, no obstante y en rigor, van a permanecer sometidas a un proceso ininterrumpido de precisión y, en algunos casos, de verdadera transformación hermenéutica.

La idea directriz del esquema sería, en mi opinión, la «analogía de lo absoluto» o – aunque me adelante a ideas que deberé fundamentar detenida y rigurosamente más adelante– la *analogía trinitatis*. Visto desde la *analogía trinitatis* se describe un proceso que va desde Cristo como logos revelante hasta Cristo en su corporeidad histórica, que sigue viviendo en la permanente actualización de su realidad mística e histórica en la vida de la Iglesia, sacramentalmente y trinitariamente configurada. Penetrando más profundamente en la revelación, desde el logos revelante en su momento manifestativo –y este es, en definitiva, el orto de la teología–, se descubre un doble movimiento trinitario: *ad intra*, en el dar de sí de la suidad del Padre en las suidades del Hijo y del Espíritu; *ad extra*, en la efusión creacional de la Trinidad en las esencias cerradas –«deificación»– y en las esencias abiertas –«santificación», «deiformación»–. El círculo se cierra, en las esencias abiertas, con la deiformación crística y la incorporación a ella de toda la humanidad que deviene de este modo experiencia de Dios, individual, social e histórica.

---

<sup>5</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>6</sup> Se nos permita llamarla así, para simplificar el discurso.

Como decía, este esquema que, en líneas generales, muestra el desarrollo de los cursos de los años sesenta y setenta recogidos en PTHC, está ya presente en *El ser Sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*<sup>7</sup> En este sentido, podría tener razón Solari cuando afirma que Zubiri no abandonó nunca las intuiciones allí expresadas, que son el resultado de un estudio histórico sobre la teología paulina desde la hermenéutica de los Padres griegos. Es como si, en definitiva, Zubiri hubiera aprovechado la ocasión de este estudio para comenzar a elaborar algunos de los conceptos que, más adelante, presidirían la concepción de lo que para él va a ser el problema teológico del hombre en su complección. Dicho de otra manera: como si la teología de los Padres fuera motivo de inspiración, por un lado, y ocasión de profundización, por otro, de algunas de las líneas maestras de su pensamiento<sup>8</sup>. Obviamente, esto deberé matizarlo con la ayuda de otros estudiosos, pero pienso que, en líneas generales, contiene una buena dosis de verdad.

En un trabajo reciente, González ha subrayado que «El ser sobrenatural» es la mejor expresión de un primer esfuerzo en el que Zubiri, influido fundamentalmente por Heidegger y otros teólogos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, emprende una hermenéutica ontológica del cristianismo<sup>9</sup>. Como he subrayado, el mismo Zubiri se encarga de aclarar que el suyo es simplemente un estudio de carácter histórico, una «mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega»<sup>10</sup>. Sin embargo, una profundización del texto hace dudar de que se trate de simples notas históricas. En efecto, como dije anteriormente, se puede apreciar en él una exposición sistemática de la teología con un notable aparato conceptual, en diálogo con distintos autores, como los mencionados Stolz, Schmaus y Casel<sup>11</sup>. Además, Zubiri mismo señala la fecundidad de ciertas intuiciones de la

---

<sup>7</sup> Cf NHD, 455-542.

<sup>8</sup> E. SOLARI, 2009, 633. «Zubiri será fiel a esta teología fundamental hasta el final, [...] también porque toda ella tiene numerosos presupuestos filosóficos. La evolución de Zubiri hará que esa filosofía presupuesta, lejos de desaparecer, se transforme y madure. Los cursos de los años 60 y 70 sobre el problema de Dios así lo demuestran». En la nota 40 de esta misma página, especifica algunas de las ideas que acompañarán siempre a Zubiri: «Zubiri cita y hace suyas esas fórmulas: “san Ireneo emplea la expresión ‘hacerse Dios’ (Deum fieri)”. “Dios, dice san Atanasio, se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”. Y san Cirilo de Alejandría expresa esta misma idea: “[...] hasta que se forme Cristo en vosotros”. Y se forma Cristo en nosotros por el Espíritu Santo, que nos reviste con una cierta forma divina –*theían tinà morphósin*– [...]. Estas expresiones, y la idea subyacente, acompañan a Zubiri hasta su madurez. Además, Zubiri utiliza la metáfora de la luz y del color, del foco luminoso y de la cosa iluminada [...] para referirse a la presencia difusiva – como el tipo en la copia, el sello en la impronta – y sobrenaturalizante de la Trinidad en el hombre, una metáfora ya presente en “Hegel y el problema metafísico” [...] y que reaparece en *Sobre la esencia* [...] y en el curso sobre el problema teológico del hombre».

<sup>9</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2014a. En este apartado, seguiremos de cerca este importante trabajo.

<sup>10</sup> NHD, 456.

<sup>11</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2014a.

teología griega para el estado actual de los estudios filosóficos<sup>12</sup>. Por lo tanto, pareciera que Zubiri, efectivamente, mientras analiza algunos textos neotestamentarios, particularmente textos paulinos, con la ayuda de la teología de los Padres griegos –aunque no sólo–, está haciendo filosofía y teología desde una perspectiva que *in nuce* anticipa desarrollos posteriores. Por lo demás, como hemos visto que él mismo indica, la teología griega es la que mejor se pliega a las expresiones y concepciones bíblicas.

Entre las preocupaciones filosóficas de actualidad sugeridas por Zubiri, para los cuales encuentra particularmente fecunda la teología griega, González identifica las siguientes<sup>13</sup>:

a– El tema de la crisis de la subjetividad moderna con la concentración heideggeriana en torno a la existencia y la apertura al ser. Los Padres griegos se sitúan en un horizonte de integración del hombre en el cosmos y en una concepción del amor como estructura metafísica de toda actividad<sup>14</sup>.

b– El tema del horizonte de la nihilidad que pone al ser en ese horizonte, involucrando en ello al mismo Heidegger. Los Padres griegos, sin negar la idea teológica de la creación, la ven sobre todo desde el ser efusivo de Dios y no desde la mutabilidad y la contingencia. Aparece el concepto clave, ya sea en los Padres que en Zubiri, de la *causalidad formal*, frente a la causalidad eficiente<sup>15</sup>.

c– Según Zubiri esta ontología de los Padres tendría su origen en Aristóteles, que, a diferencia de cómo suele entenderse, ve más cercano al enfoque teológico griego que al latino, más platónico de lo que aparece. Para Zubiri será fundamental, al igual que para Heidegger, aunque con acentos diferentes, la relectura fenomenológica de Aristóteles<sup>16</sup>.

d– La convicción de Zubiri de que la perspectiva blondeliana de la Acción debía ser reconducida ontológicamente, le lleva a ver en los Padres griegos una ontología activista apta para pensar el acto puro de Dios en términos de amor, lo cual será decisivo para pensar después la Trinidad en su dinamismo *ad intra* y *ad extra*<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> NHD, 459: «La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos. Sobre todo esta reviviscencia es urgente, tratándose de teología neotestamentaria: la teología griega se pliega maravillosamente a la marcha misma de la expresiones bíblicas».

<sup>13</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>14</sup> Cf NHD, 284-287.

<sup>15</sup> NHD, 474-475.

<sup>16</sup> NHD, 459.

<sup>17</sup> NHD 465-468.



e- Para Zubiri, esa actividad constitutiva es la de un ser concreto y determinado, con suficiencia para ser lo que es<sup>18</sup>. Es así como él interpreta la *ousía* aristotélica frente a hermenéuticas más sustancialistas y entitativas. Para él, los Padres griegos se sitúan en la misma línea de interpretación de Aristóteles viendo al ser fundamentalmente en su actividad unificante: «La *ousía* para los padres griegos, sería la unidad del ser en la riqueza de sus notas»<sup>19</sup>. Por lo tanto, la esencia no atañe a la definición sino al ser mismo en sus notas.

f- Con respecto al concepto central de persona, los Padres griegos la pensaron como «un principio para la subsistencia de la propia naturaleza»<sup>20</sup>, y no en términos de sujeto. En este punto, Zubiri considera también a teólogos latinos, como Ricardo de San Víctor, que él considera cercanos a la perspectiva griega. La persona sería subsistencia, origen, el *ex*, el modo como se es naturaleza<sup>21</sup>.

Según González, este tipo de consideraciones permiten entender qué significaba para Zubiri la teología de los Padres griegos. En efecto, el filósofo vasco encuentra en ella pistas de respuesta a problemas filosóficos contemporáneos. «En este sentido», sostiene, «más que una exposición histórica de la patología griega, lo que tenemos es una interpretación de la ontología presuntamente implícita en los teólogos griegos»<sup>22</sup>. Los pilares de esa ontología serían la concepción del ser como «actividad efusiva pura»<sup>23</sup> para pensar a Dios como amor, y la «causalidad formal, según la cual el efecto, de maneras diversas –creación, encarnación, santificación– reproduce la causa»<sup>24</sup>. De este modo, pertrechado con este instrumental conceptivo patrístico, Zubiri va a seguir los textos paulinos y neotestamentarios que le permiten abordar los elementos centrales del cristianismo: el ser de Dios, la creación y la deificación en su doble perspectiva de encarnación y santificación, que incluye la realidad sacramental. Detengámonos en los elementos más interesantes para la presente investigación<sup>25</sup>. No es necesario recordar que mi perspectiva pivota sobre el concepto de experiencia de Dios y sobre una posible hermenéutica trinitaria de la misma.

---

<sup>18</sup> NHD 65-66; 121-125.

<sup>19</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>20</sup> *Ivi.*

<sup>21</sup> NHD, 477-478

<sup>22</sup> *Ivi.*

<sup>23</sup> *Ivi.*

<sup>24</sup> *Ivi.*

<sup>25</sup> A partir de aquí, sigo mi propia interpretación, aludiendo al trabajo de González cuando lo crea necesario.

### 5.1.1 LAS CLAVES ESTRUCTURALES DE LA TEOLOGÍA PAULINA

Al comienzo de su estudio, Zubiri explicita lo que para él son las claves estructurales de la teología en Pablo. Es algo que tiene que ver, sustancialmente, con su propia experiencia de Cristo y con su tarea misionera en cuanto fundador de Iglesias.

Pues bien, el núcleo central de su propia vida y de la vida de las iglesias por él fundadas no es otro que la transformación radical del ser entero del hombre en Cristo. Eso es lo que él entiende por «deificación» en virtud de la unión con Cristo. Se trata de un identificarse con Cristo que deifica. Este proceso de transformación tiene un carácter sacramental y se fundamenta en el bautismo y la eucaristía<sup>26</sup>. Hay que tener siempre en cuenta que, para Pablo, «*mystērion*» –que, después, los latinos traducen por sacramento– alude a la acción sobrenatural de Dios en el mundo y en la vida del hombre que puede ir unida, en un sentido más específico, a lo cultural y a los ritos litúrgicos.

Esta visión de la sobrenaturalización del hombre, cargada de sentido –*gnōsis kai phrónēsis*–, tiene unos contenidos que se expresan en un *logos* determinado, el *logos* del *Theós*, que es, precisamente, a lo que los Padres griegos llamaron «teología»: «Es un hablar acerca de Dios, pero un hablar acerca de Dios *desde* Dios»<sup>27</sup>, en Cristo y tal como él se nos da, en la unidad con él y en la expresión litúrgica de esta unidad y donación. Para Pablo, «la teología misma pertenece a la realidad integral del orden sobrenatural, al *depositum fidei*»<sup>28</sup>.

Por lo tanto, Pablo se sitúa en una perspectiva claramente cristológica, que es, precisamente, la del misterio deificante de Dios. Lo dice bien la carta a los efesios: Cristo es la plenitud, el *pleroma* (cf *Ef* 1,23). Cristo expresa en plenitud el ser divino, amor efusivo que se despliega en «tres formas metafísicamente diversas»<sup>29</sup>: procesiones trinitarias, creación y deificación. Seguiré a Zubiri en su argumentación, aunque sea brevemente, ya que estos contenidos serán retomados después por el mismo Zubiri, si bien con un aparato conceptual más desarrollado y propio.

### 5.1.2 EL SER DE DIOS COMO ÉXTASIS DE AMOR.

Que Dios sea amor, *agápē*, es una idea que recurre a lo largo de todo el Nuevo Testamento (*Jn* 3,31; 10,17; 15,9; 17,23-26; 1 *Jn* 4,8; 2 *Cor* 13,11; *Ef* 1,6; *Col* 1,13; *et al.*).

---

<sup>26</sup> Cf NHD, 461.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 462.

<sup>28</sup> *Ivi*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 463.

Para Zubiri se trata de «una caracterización metafísica del ser divino»<sup>30</sup>. Esta dimensión ontológica y real acerca la idea neotestamentaria de *agápē* al *érōs* clásico griego. Según Zubiri, aún en su diferencia profunda, ambos conceptos están expresando «la estructura ontológica de la realidad»<sup>31</sup>. Esto era claro para los Padres, que usan el término *érōs* sin ambages incluso referido a Dios, y decisivo para Zubiri en su interpretación ontológica del cristianismo<sup>32</sup>. Como se puede apreciar, aquí Zubiri todavía usa como términos intercambiables los conceptos de ontológico y metafísico, cosa que desaparecerá paulatinamente de su horizonte categorial.

Lo importante, en este momento, es atender al hecho de que los Padres griegos entendieron la idea de que Dios es amor en un sentido rigurosamente metafísico<sup>33</sup>. Y esto pende directamente de la idea del ser que los Padres habían asimilado desde la filosofía aristotélica. No me detendré en la exposición que Zubiri hace de este proceso. Me interesa sólo subrayar que, para los Padres, así como el ser tiene un carácter unitario y extático –la *enérgeia* aristotélica entendida como acción y no tanto como acto– la causalidad tiene un carácter proyectivo y excéntrico<sup>34</sup>. Lo que se proyecta causalmente es la unidad en que el ser

---

<sup>30</sup> *Ivi.*

<sup>31</sup> *Ibidem*, 464.

<sup>32</sup> A propósito de la diferencia entre *érōs* y *agápē*, Zubiri sigue la doctrina clásica, si bien con una visión más unitaria y menos dualista: «El eros saca al amante fuera de sí para *desear* algo de que carece. Al lograrlo obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el *érōs* el amante se busca a sí mismo. En la *agápē* en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una *donación* de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es. Si el amante sale de sí, no es para buscar algo, sino por efusión de su propia sobreabundancia. Mientras en el *érōs* el amante se busca a sí mismo, en la *agápē* se va al amado en cuanto tal. Naturalmente, por esta común dimensión por la que *érōs* y *agápē* envuelven un “fuera de sí”, no se excluyen, por lo menos en los seres finitos. Su unidad dramática es justamente el amor humano» (*ibid.*, 464). Y como muestra ulterior de esta visión no dualista, en otro texto afirma: «Si queremos precisar más la índole de esta acción pura y subsistente en que Dios consiste, Dionisio Areopagita nos facilitará la respuesta. En los seres creados, la unidad se despliega en un eros que tiende a realizar algo, su propio bien. Pero en Dios, esa unidad es pura, es su propia realidad. Su *érōs* es un eros subsistente, y como personal que es, es *agápē* subsistente» (*ibid.*, 480). Se podría decir, entonces, que en el hombre se da una articulación entre *érōs* y *agápē* no excluyente que se traduce en una permanente tensión personalizadora, mientras que en Dios la personalización es subsistente.

<sup>33</sup> En la reflexión a propósito de *érōs* y *agápē*, se llegó a sostener que *érōs* hacía relación al amor natural, mientras que *agápē* aludía al amor personal. No obstante, tanto la naturaleza como la persona se consideraban formando parte de la estructura ontológica y metafísica del hombre –cf *ibid.*, 465–.

<sup>34</sup> NHD, 473-474: «La esencia de la causalidad es bondad, decía Alejandro de Hales: en la causa, porque es su propia perfección interna; en la actividad causal porque despliega su perfección; en el efecto, porque la reproduce. [...] Siempre será que el fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*, y que la manera finita de ejecutarse es una tensión. A ella llamaron los griegos *érōs*, amor, tendencia del ser a su propia y natural perfección. De ahí la interna articulación entre ser, unidad y bondad, que se expresa en la unidad más profunda del *érōs*. Al ser, como bondad, lo llamaba Dionisio Areopagita una luz inteligible y una fuente inagotable. Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes. El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *érōs*. Desde otro punto de vista, lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su forma. El bien es el principio mismo de lo que las cosas tienen, de aquello en que consisten; el ser de las cosas consiste en la “unión interna” con lo que ellas tienen, y esta unidad es una actividad unitaria y originante. [...] La unidad expresa la primacía de la bondad sobre el ser. Por esto, la causa es casusa, porque es buena. Es principio porque es primero en el ser, y no al revés. Cuanto las cosas *son* no puede

consiste y que tiene una estructura metafísica tripartita consistente en intimidad, originación y comunicación: ser sí mismo, *ser recibido*, *ser en común*<sup>35</sup>. En esta línea, los griegos concebirán la *dóxa* como la relucencia formal de las potencias del ser. La verdad o *alētheia* será la patencia o manifestación de esta gloria. Mientras que el *eikón* o imagen es la semejanza, por asimilación interna, de las perfecciones de la esencia que relucen en la *dóxa*; semejanza, pues, en cuanto manifestación de la esencia. Por ello, la verdad no es verdad lógica sino ontológica<sup>36</sup>. En definitiva, ser, para los Padres griegos, en la estela de Aristóteles, es actividad, llegar a ser, volver a ser sí mismo<sup>37</sup>.

Todo esto, en el caso del hombre, llevará a la teología griega –poniendo dentro de ella también a Ricardo de San Víctor, que se inspira en Basilio– a tematizar la persona como subsistencia. Persona es la forma como se tiene la naturaleza, es un principio de subsistencia de la naturaleza. Persona es la forma como el hombre se tiene a sí mismo, precisamente porque la naturaleza en el hombre tiene el carácter de ser *mía*. La persona viene definida por una «relación de origen». La persona es existencia: «La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este “ex” expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. [...] Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres»<sup>38</sup>. Por eso, el hombre constituye el grado máximo de ser finito.

Desde esta concepción del ser se comprende mejor por qué para los Padres griegos la fórmula «Dios es amor» tiene un carácter rigurosamente metafísico: «Dios es el supremo de los seres, y su supremacía misma se expresa en el amor. Es el más extático de los entes, porque en cierto modo es el éxtasis subsistente»<sup>39</sup>.

---

ser entendido sino desde lo que tiene que *llegar a ser*, es decir, desde su bondad; su realidad es su realización, su “llegar efectivo”, su tender a ser sí mismas, su *érōs*. En esta realidad de las cosas, los Padres griegos ven más la actualidad desde la actividad que la actividad desde la actualidad. [...] Por esto, los Padres griegos jamás llamaron esencia el mero correlato de una “definición esencial”; entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere, la esencia de la esencia es “esenciar”. Es evidente que Zubiri recoge buena parte de estas intuiciones en su concepción de la esencia (cf SE).

<sup>35</sup> Cf NHD, 475.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 476: «No olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikon* con la latina de *imago*. La *imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; pero el *eikon* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonal *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, que nada tiene que ver con el ejemplarismo occidental».

<sup>37</sup> Cf *ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 478. «Comprendemos ahora –prosigue Zubiri– que el eros de la naturaleza revista un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del eros: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápē* que nos lleva a Dios y a los demás hombres»

(*ivi.*)

<sup>39</sup> *Ivi.*

La perspectiva griega, a partir de una forma determinada de concebir el ser, conduce a una visión de Dios que, de alguna manera, difiere grandemente de la latina. De hecho, la distinta interpretación de la *enérgeia* aristotélica, del ser como acto puro, tiene consecuencias importantes a la hora de pensar a Dios como acto. Para los Padres griegos, en efecto, Dios es sobre todo acción pura y, de ahí, vida perfecta. Subrayan la operación de existir más que la existencia misma. Por eso, Dios es unidad subsistente y persona subsistente<sup>40</sup>. Y, en cuanto tal, es «infinitamente éxtático. [...] La infinitud de su mismidad es *eo ipso*, la infinitud de su éxtasis personal. Sólo un ente infinitamente íntimo puede ser infinitamente comunicable»<sup>41</sup>. En definitiva:

«Esto es Dios para los griegos. Una pura acción personal, insondable; en la pureza de su acto va expresado ya el carácter de su persona. En Dios la naturaleza es tenida por identidad radical en la persona. Visto desde fuera, se manifiesta como éxtasis infinito, como fecundidad infinita: y por esto concebimos a Dios como amor. Su unidad metafísica es su éxtasis. Y en la pureza de su acto se expresa finalmente, también, la absoluta unificación de todos los atributos con su propio ser, en intimidad metafísica»<sup>42</sup>.

### 5.1.3 EL ÉXTASIS *AD INTRA* DEL SER DE DIOS

La efusión del amor de Dios, su éxtasis, tiene primero una dimensión *ad intra*. Es lo que en teología se conoce como las «procesiones» divinas, algo que no es de razón, sino que alcanzamos únicamente gracias a la revelación: «Tres son los que atestiguan en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno solo» (1 Jn 5,7). La manera de concebirlas ha distanciado, una vez más, a latinos y griegos. Mientras los primeros parten de la unidad de Dios –«estos tres son uno solo»–, los segundos siguen el orden inverso. El problema para los primeros, es concebir cómo se puede ser trino sin perder la unidad. El problema de los segundos es cómo, a partir de cada una de las tres personas, puedan ser uno. La divergencia se cifra en la distinta concepción del ser y de la persona. Los latinos parten de una naturaleza a la que no le puede faltar la personalidad. Los griegos parten de una persona que «se realiza en su propia naturaleza»<sup>43</sup>. Este realizarse en su propia naturaleza expresa una

---

<sup>40</sup> Como dice Zubiri, la teología griega es «esencialmente personalista» (*ibidem*, 479). «Se plantearon inclusive, afirma, el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza –la deidad–, o una operación. No dudaron en decidirse por esto último» (*ibid.*).

<sup>41</sup> *Ibidem*, 480.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 481.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 482. El texto continua como sigue: «Los latinos verán en Dios una sola naturaleza que subsiste en tres personas; distintas por su relación de origen, las personas ante todo se oponen. Los griegos verán más bien cómo Dios al realizarse como persona se tripersonaliza, de tal suerte que la trinidad de personas es justamente la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica; las personas no comienzan por oponerse, sino por implicarse y reclamarse en su respectiva distinción. Mientras que para los latinos cada persona *está* en la otra en el sentido

estructura de implicación y de respectividad que queda velada en la visión latina de la *opositio personarum*. Dicho en términos modernos, en la articulación griega resalta mejor la estructura de la reciprocidad. De esto se deduce, como muy pronto vio Ricardo de San Víctor y más tarde fue reconocido ampliamente en la escuela franciscana –Zubiri recuerda a Durando, Herveus, Natalis y otros–, que «el principio de las procesiones divinas es la fecundidad de Dios»<sup>44</sup>. A la base está la concepción griega del amor como éxtasis del ser del cual dependen todas las demás facultades: entendimiento y voluntad. Por lo demás, para Zubiri el que el amor sea el principio de la vida trinitaria se deduce de varios pasajes del Nuevo Testamento: *Jn* 3,35; 10,17; 15,9; 17,23-26; *Ef* 1,6; *Col* 1,13 y otros.

En cuanto a la articulación de las procesiones según la teología griega, Zubiri subraya, con Gregorio Nacianceno, el llamado diagrama griego en términos de verdad: el Padre como el Verdadero –*alēthinós*–, el Hijo como la Verdad –*alētheía*– y el Espíritu como espíritu de la Verdad –*pneûma tēs alētheias*–, algo que recogerá en sus cursos posteriores; y, con Gregorio Niceno, en términos de *dýnamis*<sup>45</sup>: El Padre como la fuente de la *dýnamis*, el Hijo como la *dýnamis* del Padre y el Espíritu como el espíritu de la *dýnamis*<sup>46</sup>. Lo decisivo es que mientras que en la teología latina estas “propiedades” son propiedades de la deidad, en la teología griega son personales:

«Dios es acto puro gracias, si se me permite la expresión, a la trinidad de las personas. Cada una de las dimensiones del acto puro está realizada por una persona, en el sentido explicado. Es lo que se llamó la perikhōrēsi o circumincesión de las personas divinas. Cada persona no puede afirmar, en cierto modo, la plenitud infinita de su naturaleza, sino produciendo la otra. Para la teología latina, en cambio, según indicábamos, la circumincesión significa que cada persona está efectivamente en las demás por el hecho de tener idéntica naturaleza numérica con ellas».<sup>47</sup>

Otra anotación importante y diferencial entre la teología latina y la griega se refiere a la denominación del Hijo como *Logos*. Para los latinos, señala Zubiri, el *Logos* es *Verbum mentis*, dejando de alguna manera en la sombra, como simple consecuencia de su propia denominación de Hijo, el hecho de la generación. Para los griegos en cambio la generación es

---

de que las tres tienen una naturaleza numéricamente idéntica, para los griegos cada persona no puede existir sino *produciendo* la otra, y del concurso de esta producción personal queda asegurada –si se me permite la expresión– la identidad de naturaleza de un solo Dios» (*ibidem*, 482-483).

<sup>44</sup> *Ibidem*, 483.

<sup>45</sup> La *dýnamis*, señala Zubiri, expresa la riqueza de una esencia, es «la expresión genética de su naturaleza» (*ibidem*, 485). Desde el punto de vista del acto se habla de *enérgeia*, que según Zubiri puede tener también un sentido intradivino. El Espíritu Santo sería *enérgeia* y *télos*, *pleroma*, de la Trinidad: *completio Trinitatis* (cf *ivi.*). En una nota, explica Zubiri: «A veces, por una razón obvia, aplican los Padres griegos las denominaciones de *enérgeia* y de *dýnamis* tanto al Hijo como al Espíritu Santo. Se les llama *dýnamis* porque son la actividad del Padre, y *enérgeia* porque son su riqueza en acto puro. Pero reservan la expresión *dýnamis* más especialmente para el Hijo, y la *enérgeia* para el Espíritu Santo» (*ibidem*, 486, nota 1).

<sup>46</sup> Cf *ibidem*, 486.

<sup>47</sup> *Ivi.*

lo decisivo. El Hijo es resultado de la «fecundidad interna y extática»<sup>48</sup> del ser del Padre. Si el Hijo es Logos es porque previamente es ya Hijo. La razón formal del Hijo es ser generado, y no al revés. El *Logos* no es la razón formal de la filiación<sup>49</sup>. Concluye Zubiri que:

«El Logos jamás fue para un griego el concepto mental como engendro de la inteligencia, sino la palabra que se dirige a otro o a sí mismo para comunicar una verdad. El Logos es ante todo algo que va de persona a persona. Es una propiedad más personal que natural. La aplicación de este nombre al Hijo expresa el carácter inmaterial de la generación divina, y al propio tiempo la divinidad del Hijo».<sup>50</sup>

El Espíritu Santo es, en cuanto soplo o hálito, prolación del Logos. Es ratificación en cuanto reversión de la segunda persona a la primera. El Espíritu ratifica la manifestación que el Hijo es del Padre<sup>51</sup>. También este concepto será recogido posteriormente por Zubiri en su propia conceptualización del misterio trinitario.

Es, en esta perspectiva personalista, como los Padres griegos entendieron a Dios como acto puro. Se trata de un proceso de autoidentificación dirigido por el amor personal a partir de la distinción de personas. Zubiri cita a Gregorio Nacianceno, según el cual las tres personas «marchan hacia lo Uno»<sup>52</sup>. A salvo de cualquier triteísmo, «la perikhoresis, la circumincesión, es el modo de producir y mantener la unidad del ser divino como acto puro»<sup>53</sup>. Es la hermenéutica pericorética de Dios como acto puro<sup>54</sup>. La identidad o sistencia, en términos vitorianos, viene dada por la mutua implicación de las personas y no por el acto en sí, en cuanto mera actualidad.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, 488.

<sup>49</sup> Zubiri cita al respecto a Juan Damasceno: «No hay en el Padre [...] Logos, Sabiduría, Poder, Voluntad, sino tan sólo el Hijo, que es la única *dýnamis* del Padre» (*ibidem*, 488).

<sup>50</sup> *Ibidem*, 489.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 490: «El Hijo es la verdad del Padre, y el Espíritu Santo nos manifiesta que el Hijo es la verdad del Padre. Desde el punto de vista de la actividad vital: el Hijo es la *dýnamis* del Padre, y el Espíritu Santo expresa que esta *dýnamis* es idéntica en acto puro a la *ousía* del Padre. Por esto los griegos la llamaron *enérgeia*»

<sup>52</sup> *Ibidem*, 491.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 292.

<sup>54</sup> NHD, 492: «Si volvemos ahora a la definición de persona de Ricardo de San Víctor, fácilmente comprendemos, según nuestro modo humano, lo que significa la trinidad. La razón formal de la personalidad está en el “ex”, en la relación de origen. Los tres modos del “ex” son las tres personas cuya mutua implicación asegura su idéntica sistencia natural».

#### 5.1.4 EL ÉXTASIS *AD EXTRA* DEL SER DE DIOS

Zubiri comienza esta parte diciendo que «El misterio de la creación hunde sus raíces en el amor»<sup>55</sup>. Apela a san Pablo: «Llama a las cosas que no son como si fueran» (*Rm* 4,17). El éxtasis del amor produce lo otro, la alteridad. Es el amor como principio y término. Lo que Dios crea es el «ámbito mismo de la alteridad»<sup>56</sup> como efusión de su amor. Y lo que se proyecta fuera de Dios, por efusión de ese amor, es su unidad primaria, la impronta misma y originaria de lo divino. No se trata de comunicar la misma e idéntica naturaleza, como lo entendió el panteísmo de raigambre neoplatónica y plotiniana. En el caso del éxtasis *ad extra*, la liberalidad que constituye la autodonación natural intradivina deviene libertad en la creación de la alteridad, de naturalezas otras. Por lo demás, no hay generación ni aspiración sino «producción trascendente»<sup>57</sup>. Ese carácter de trascendencia libra a la creación de todo posible riesgo de ser concebida como emanatismo. Y, sin embargo, todo lleva el sello del mismo *agápē* divino.

A propósito de las apropiaciones en el acto creador, Zubiri sostiene que la teología griega las desconoció. En efecto, para ella no hay apropiaciones, dado que no se parte de la deidad, de la naturaleza, sino «funciones causales de las personas», que desempeñan *ad extra* la misma función que ejecutan *ad intra*. «La creación», concluye, «es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*. Tal es la idea griega»<sup>58</sup>. Zubiri se mantendrá fiel a esta idea hasta el final, aunque la expresará en términos filosóficos distintos. La famosa teoría del *vestigium Trinitatis* o *vestigia Trinitatis* –que, más adelante, Zubiri criticará– no hace más que expresar el precipitado trascendente de la estructura trinitaria en cuanto tal. Se entiende que la hermenéutica responde a una concepción desde la causalidad formal y no desde la causalidad eficiente<sup>59</sup>. Es la relucencia de Dios *ad extra*. En la articulación del proceso mismo de la creación surge la primera forma de *ejemplarismo* teológico. La “decisión” del Padre de ser imitado se expresa en el Hijo. Las cosas, dice Zubiri, están en el Padre «como en la raíz de que “sean” lo que van a ser. En el Hijo están “lo que van a ser”»<sup>60</sup>. En definitiva:

---

<sup>55</sup> *Ivi*. Una teología de la creación con cierto sabor zubiriano es la de J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986. Cf Id., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996.

<sup>56</sup> NHD, 493.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 494.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 495.

<sup>59</sup> Cf *ivi*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 496. Zubiri cita aquí, a Gregorio Niceno: el Hijo es «el ejemplar de lo que no existe, el conservador de lo que existe, el presciente de lo que había de suceder» (*ivi*). Y explicita el proceso: «La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en “alguien” (sujeto), y las ideas



«El ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar. La forma así entendida es el *agathón*, el bien ontológico en que cada ser constitutivamente consiste; y en él reluce su bondad ideal y divina. De la plenitud de esta forma son expresión sus *dynamésis*, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, *enérgeiai*. En la *dynamis* se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dynamis* es su *dóxa* y su *alētheía*. Tal es la estructura del ser finito».<sup>61</sup>

Termina Zubiri este punto con una anotación importante. La condición finita está atravesada por una tensión de dualidad, de alguna manera inexorable e incolmable: es la tensión a ser sí mismo desde una alteridad constitutiva. Mismidad en alteridad<sup>62</sup>. Esto tiene para Zubiri dos consecuencias importantes. La primera es lo que él llama «la jerarquía ontológica de los seres»<sup>63</sup>, de acuerdo al grado de mismidad íntima. La jerarquía va desde Dios, como «unidad subsistente e intimidad infinita»<sup>64</sup> hasta el hombre, concebido como espíritu en «unidad quiescente de su persona»<sup>65</sup>, pasando por las cosas y los seres vivos. Dejando de lado a Dios, el Nuevo Testamento jerarquiza los seres como luz, vida, y espíritu –*pneúma*–, tres proyecciones formales *ad extra* de Dios, y no emanaciones –gnosticismo–; tres determinaciones ontológicas y no tres sustancias; tres modos de ser<sup>66</sup>, que no se excluyen, sino que se incluyen en una unidad superior. Precisamente por ello, en el hombre se dan las tres dimensiones. Zubiri cita de nuevo a Pablo: que «el espíritu –*pneúma*– vuestro todo entero, y el alma –*psykhē*– y el cuerpo –*sōma*– se conserven sin tacha en el advenimiento de nuestro señor Jesucristo» (1 *Tes* 5,23). San Pablo habla del espíritu como nuestro todo. En efecto, el hombre, como espíritu, desde su realidad somática y psíquica es el *eikón* de Dios: «En el espíritu personal», afirma Zubiri, «se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios»<sup>67</sup>. Esta atracción representa la estructura ontológica vocacional de la realidad humana<sup>68</sup>.

En definitiva: «La creación es una irradiación *ad extra* del ser extático; pero las cosas son porque están manteniéndose en su ser por la atracción que padecen por parte del *érōs*

---

se proyectan en este alguien haciendo de él un “algo” (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*» (*ivi.*). De aquí arranca toda la espiritualidad oriental, ontológicamente determinada, de la tensión interna, o arrastre ascensional, del *érōs* hacia Dios.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 497.

<sup>62</sup> Cf *ibidem*, 497.

<sup>63</sup> *Ivi.*

<sup>64</sup> *Ibidem*, 498.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 499.

<sup>66</sup> Cf *ivi.*

<sup>67</sup> *Ibidem*, 500.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 500: «El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional».

divino. Por él son unas. La obra del amor como principio del ser es henopoíēsis, unificación»<sup>69</sup>.

La segunda consecuencia es, lógicamente, «la *unidad cósmica* de la creación»<sup>70</sup>. Es la *táxis* de la creación, su orden generado desde el ser mismo. Es un orden de respectividad, de recíproca referencia de unas cosas a otras. Para el Nuevo Testamento, en cuanto referido al Creador es *ktísis*, y, en cuanto a su unidad formal, es *kósmos*<sup>71</sup>.

También el hombre tiene su *táxis*, en cuanto microcosmos. La diferencia es que en el orbe de lo humano todo tiene una connotación personal, y, por tanto, agápica. Se da entre los hombres una rigurosa respectividad o reciprocidad, gracias al amor. El hombre, por ello, crea la «proximidad», es decir, «un ámbito efusivo dentro del cual, y solo dentro del cual, puede darse el otro como otro»<sup>72</sup>. Es el eros de la creación agapeizado por la persona y en la persona. Por eso, sólo en el ámbito de lo personal se da rigurosa comunión. Es la fraternidad evangélica, ontológicamente concebida, lejos de su reducción ética, aunque no la excluya.

Finalmente, para los Padres griegos, este magno proceso que tuvo un comienzo tendrá también un acabamiento, un *télos*. Es la dimensión escatológica del éxtasis *ad extra* del amor.

#### 5.1.5 EL ÉXTASIS DEIFICANTE DEL SER DE DIOS

Para Zubiri, hay un segundo éxtasis o una segunda efusión *ad extra* del amor: es la «deificación». Se trata de la complección del círculo del amor. Lo expresa cuando dice que en «la Trinidad, Dios vive; en la creación, produce cosas; en la deificación, las eleva para asociarlas a su vida personal»<sup>73</sup>. Es una estricta donación personal que termina siendo interpersonal.

La deificación reviste dos formas. Una primera, según la cual Dios dona metafísicamente la propia persona divina a una naturaleza humana. Es el evento Cristo: la encarnación. Una segunda, que es la prolongación de la primera, según la cual los hombres participan de la vida personal de Dios, en Cristo. Es la santificación. Los Padres griegos suelen a menudo hablar de deificación para referirse a esta santificación del hombre<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, 501.

<sup>70</sup> *Ivi*.

<sup>71</sup> *Ivi*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 502.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 504.

<sup>74</sup> *Ivi*.

### 5.1.5.1 Encarnación

No me detendré mucho en este punto, dado que tendré que volver sobre ello cuando hable de la concepción zubiriana del misterio revelado. Con todo, en su argumentación, Zubiri parte de algunos de los textos paulinos más significativos en los cuales se expresa el hecho de la encarnación: *Ef* 1,9-10; *Fil* 2,6-9; *Col* 1,12-20. De estos tres textos se pueden deducir: la raíz de la encarnación, que es el misterio de la voluntad de Dios; la estructura o esencia del misterio de la encarnación, que es Cristo en cuanto *pleroma* del ser divino; y, finalmente, la consecuencia de la encarnación, consistente en la recapitulación de toda la creación en Cristo.

Con respecto al primer aspecto, me interesa subrayar, únicamente, que, según Zubiri, los Padres, desde la perspectiva personalista que desconoce las apropiaciones, ven la decisión divina de la encarnación concentrada en el Hijo, dado que el Hijo es la total expresión de lo que hay en el Padre; y realizada por el Espíritu, dado que es el Espíritu el manifestador de que Cristo es la persona del Hijo y en consecuencia expresión del ser de Dios que hay en el Padre. Dicho sea de paso, esto hace de Cristo «la verdad teológica del Padre», lo que más adelante Zubiri llamará el «logos revelante». La voluntad de la encarnación tiene para los Padres griegos una articulación trinitaria<sup>75</sup>.

Zubiri sostiene que toda la cristología de los Padres está dominada por la visión de la naturaleza desde la persona. Desde ahí llegan a la dilucidación de las tres dimensiones del misterio de Cristo: la generación eterna, la encarnación-muerte y la resurrección, como expresiones del amor extático de Dios<sup>76</sup>. El misterio de la encarnación está todo él en «*de quien es lo que hay en una naturaleza humana singular*»<sup>77</sup>. En Cristo, dice Zubiri, «la deificación significa asunción»<sup>78</sup>. Es un problema de auto-pertenencia –sobre el cual, por cierto, Zubiri volverá en sus cursos posteriores– que concentra todo el misterio. Pues bien, Cristo asume personalmente –su persona es la persona del Hijo– la condición humana y, con ello, renuncia a realizarse sólo divinamente. Es la *kénosis*, el despojarse. En una intimidad

---

<sup>75</sup> Para todo lo anterior, cf *ibidem*, 506-507.

<sup>76</sup> Cf *ibidem*, 509. «Cristo es para San Pablo –prosigue Zubiri– el Hijo mismo de Dios. Por tanto, no puede no tener su naturaleza divina, porque la filiación de la segunda persona no es una producción eficiente, sino una generación inmanente. En este punto, los Padres griegos han seguido imperturbablemente, en medio de la confusión de palabras y polémicas, su vía personalista: Cristo *es* el Hijo de Dios, luego *tiene* naturaleza divina» (*ibid.*, 509-510).

<sup>77</sup> *Ibidem*, 512.

<sup>78</sup> *Ivi.*

divina –el ser personal– quedan inscritos todos los actos de una naturaleza humana<sup>79</sup>. He aquí el misterio:

«El Espíritu Santo da al Hijo una naturaleza humana singular, en la cual, por tanto, el Hijo se realiza y revela al Padre, y al hacerlo lleva esta naturaleza humana suya a una vida metafísicamente infusa en la del ser natural del Padre, unida a él por una *agápē* singular. Tal fue la encarnación como deificación de un hombre por donación del ser divino»<sup>80</sup>.

La consecuencia de la encarnación es la recapitulación de todo en Cristo, según Pablo, que tiene tres dimensiones: Cristo es comienzo, término y fundamento de todo lo creado. Esto es lo que hace de Cristo primogénito de la creación.

#### 5.1.5.2 Santificación

Como decía, la deificación de Cristo apunta a la incorporación de los demás hombres a la vida personal de Dios, es decir, a su deificación. Para los Padres griegos, la comunicación de la vida divina a los hombres los sella ontológicamente: es la impronta de la *kháris*, la gracia. Esto debe verse, insiste Zubiri, desde el enfoque activista de la teología griega: la vida trinitaria de Dios comienza a informar la vida del hombre y la convierte en vida sobrenatural en consonancia con aquella vida trinitaria. Es en este sentido, como los padres leen el texto paulino: «No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial (*huiothesía*) en que clamamos Abba, ¡Padre! Este mismo espíritu da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos (*tékna*) de Dios. Ahora bien, si somos hijos, somos también herederos, herederos de Dios, y coherederos con Cristo» (*Rm* 8,15-17).

Dado que la deificación del hombre pende de la deificación de Cristo, también aquí se encuentran los tres aspectos que antes deducíamos: la estructura de la deificación, en este caso la gracia; la raíz de la deificación, que es el mismo Cristo; y la consecuencia de la deificación, el cuerpo místico de Cristo<sup>81</sup>. Lo podríamos llamar el despliegue intramundano de la deificación.

Con respecto a la estructura de la deificación, ésta consiste, como hemos dicho, en la vida de la gracia, que no es otra cosa que la deificación en cuanto vida filial, filiación. Zubiri insiste en que la teología griega entiende esta vida de la gracia en términos de *perijóresis*

---

<sup>79</sup> Cf *ibidem*, 513.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 514.

<sup>81</sup> Cf *ibidem*, 518.

trinitaria. Es el misterio de la inhabitación de la Trinidad en el hombre, que Zubiri explica diciendo que:

«El Padre envió al Hijo; y por El insufla el Espíritu Santo en el alma humana. El Espíritu Santo produce la presencia del Hijo que imprime al hombre su ser divino, por el cual vive en amor revertido al Padre. Se comprende ya, desde ahora, que la impronta que el Hijo produce en el alma sea una *eikón*, una imagen, y una *homoíōsis*, una semejanza de Dios, porque lo propio y personal del Hijo es ser *eikón* del Padre. La Trinidad, pues inhabita en el hombre reproduciendo participativamente su propia estructura»<sup>82</sup>.

Vista así, es normal, señala Zubiri, que los Padres consideraran la gracia como una suerte de gloria incoada, y la gloria como la vida perfecta de la gracia<sup>83</sup>. Por lo demás, se trata de una inhabitación de carácter ontológico, por cuanto produce una transformación del ser hombre, que es propiamente en lo que consiste la deificación. De ahí, expresiones referidas a la gracia como «*indumento místico*» o «*vestmentum lucis*», «*morphosis*» o «*héxis*» – «hábito»– o «*sphragis*» –«sello» o «impronta»–de la Trinidad<sup>84</sup>. Lo importante es siempre mantenerse en el esquema conceptual de la causalidad formal para no caer en el error de la mezcla de naturalezas, típica del gnosticismo. Para los Padres griegos no hay «información sustancial», sino una forma de presencia de la causa en el efecto de tipo formal, difusivo y que puede revestir modos diversos, como, por ejemplo, éste de la gracia, a diferencia de la presencia en la creación<sup>85</sup>. No obstante, para los Padres, la deificación es una deificación real: el ser «*eikonal*» que es el hombre alcanza por la gracia la «*homoíōsis*». Es como si el hombre adquiriera una «segunda naturaleza deiforme»<sup>86</sup>. En este sentido, es una *dýnamis* que nos introduce en el Padre, en la vida trinitaria. No es algo estático, sino algo que está continuamente cualificando. El hombre queda asimilado a Dios a través de este precipitado de la vida divina en él. San Juan lo expresó con la idea del injerto (cf *Jn* 15,1-8). Gracia es vida sobrenatural conforme a nuestra deificación en el seno del amor del Padre. Esto es lo que imprime el Hijo en nosotros gracias al Espíritu Santo. Gracia y vida sobrenatural, con este despliegue trinitario, van siempre unidas en la visión griega. Fueron los latinos, comenta Zubiri, los que distinguieron gracia y virtudes. La acción de la Trinidad por medio de la gracia, que es gracia, reproduce en la estructura ontológica del hombre la imagen del Hijo –el fondo abismal del alma que decían los místicos medievales. De este modo, el ser del hombre queda unificado con Dios en el amor agápico. Y en esto consiste, propiamente, la santidad: el

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, 520.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 521.

<sup>84</sup> Cf *ibidem*, 523-525.

<sup>85</sup> Cf *ibidem*, 524-525.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 525.

carácter metafísico de la bondad sobrenatural en cuanto participación plena en el «*agápē*» de Dios: «la santidad no designa una simple cualidad moral, sino una beatitud teológica y metafísica: es la deificación misma»<sup>87</sup>. Esta es, a juicio de Zubiri, la estructura de la deificación como «ontología sobrenatural»<sup>88</sup>.

Ya he analizado la estructura de la deificación. Pues bien, su raíz es el mismo Cristo como sacramento subsistente. No entraré en ello, pues, de alguna manera, interesa menos para este estudio. Por lo demás, tendré que retomarlo más adelante, cuando aborde la teología más propia de Zubiri. Bastará con decir que Zubiri retrotrae el término sacramento a su primitivo significado: misterio en San Pablo, que tiene menos que ver con algo que el hombre hace y más con algo en lo que el hombre es introducido. Este misterio está ligado al hecho mismo de la Encarnación y a la participación del hombre a la redención de Cristo. Por lo tanto, es algo concreto, crístico y somático –en el sentido paulino del cuerpo de Cristo–. Tiene que ver, entonces, con el cuerpo místico de Cristo que pervive en la Iglesia<sup>89</sup> y con la eficacia de esa presencia suya. Como sintetiza Zubiri, «Cristo se halla presente en la Iglesia por su Palabra y por su Vida: como depósito de la revelación, y como fuente efectiva de deificación sacramental. En este sentido, Cristo es el sacramento radical, el sacramento subsistente»<sup>90</sup>. Para Zubiri, que sigue a los Padres griegos, el misterio sacramental es una manifestación *ad extra* de la *perijóresis* trinitaria<sup>91</sup>. La perspectiva metafísica es siempre la de la causalidad formal.

Finalmente, la consecuencia de la deificación. Toco con ello la esencia de la comunión entre los cristianos y entre los hombres, en general. Hablábamos anteriormente de la obra del amor como *henopoiēsis*, unificación. Según Zubiri, los hombres tienen un tipo superior de unificación. En su estructural versión hacia los demás, éstos no son simplemente “otros”, sino prójimos. Se abre así el ámbito de la «proximidad». En el ámbito de la gracia lo que ocurre es que la versión a los demás está fundada en Cristo –es a esto a lo que propiamente habría que llamar *caritas*, no en un sentido exclusivamente ético, sino ontológico–<sup>92</sup>. Según Zubiri, para San Pablo esta unidad interpersonal en Cristo es de carácter metafísico. Esto es, la que queda deificada es la dimensión social del hombre. Y eso es, en definitiva, la Iglesia:

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, 527.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 528.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 538: «para San Pablo Sacramento e Iglesia son dos dimensiones congéneres. Los sacramentos son los que forman a la Iglesia, y la Iglesia es, si se quiere, el misterio sacramental de Cristo».

<sup>90</sup> *Ibidem*, 533.

<sup>91</sup> Cf la realidad sacramental en clave de perijóresis trinitaria en *ibidem*, 534-538.

<sup>92</sup> Cf *ibidem*, 539.

«No se trata, pues, en primera línea de una simple organización, sino de una verdadera unidad vital, que se difunde y estructura orgánicamente por la presencia real y mística de Cristo como principio y fuente de la gracia. En este sentido entendió también San Pablo el nombre de *kephale*, cabeza de la Iglesia, con que designa a Cristo. Cristo no es sólo principio de vida para cada hombre, ni para *todos* los hombres, sino para todo el *género humano* unitariamente considerado. En Cristo queda vitalmente unificada la humanidad entera. [...] Ser cabeza esa así, ser principio de “ser-corpóreo». La Iglesia entera es también en ese sentido un cuerpo místico donde actúa vitalmente Cristo como cabeza suya. Es, si se quiere, lo visible de la presencia real de Cristo en la tierra»<sup>93</sup>.

Con ello, se alcanza lo que Zubiri llama la última unidad ontológica de lo humano: «De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “*ut consummati sit in unum*”, “*sed unos como el Padre y Yo somos unos*”. Es la unidad ontológica de la Trinidad *ad extra*»<sup>94</sup>.

Para Zubiri, este aspecto social de la *perijóresis* trinitaria supone un aspecto esencial de la deificación tal como se deduce de los textos neotestamentarios. Es la vocación de la Iglesia que conlleva, además de una dimensión social, una dimensión histórica, en paralelo con la dimensión histórica del evento Cristo<sup>95</sup>.

Obviamente, todo este proceso apunta a una consumación que tiene un corolario más allá del tiempo. Es la dimensión escatológica del misterio cristiano. Esa consumación, acorde con la visión que acabo de exponer, tiene una dimensión de juicio no sólo personal, sino, también, histórica. Lo interesante es que, en la interpretación de Zubiri, para Pablo todo se juega en la *perijóresis* trinitaria, con su dimensión eclesial última. En este sentido, el rechazo a la Iglesia es visto por él como una suerte de «*perikhōrēsis negativa*: es una negación de la Trinidad misma en su operación deificante»<sup>96</sup>.

Por lo demás, la «unidad deificante del amor es ya una realidad»<sup>97</sup>. La visión paulina de esta presencia actual, unificante y deificante, de Cristo es palmaria. Se trata de una realidad de unidad que espera solo su glorificación. Es algo que afecta a cada hombre en su

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, 540.

<sup>94</sup> *Ivi*.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 540-541: «La *perikhoresis* trinitaria abarca a la sociedad humana no solamente en su estructura social, sino en su despliegue histórico y temporal. El misterio de la voluntad del Padre comenzó a ser ejecutado por el Espíritu Santo en tres etapas sucesivas. En la primera se incoa, por vía preparatoria, la revelación del designio en el Hijo. Pero precisamente porque en esa etapa este designio no está aún revelado, los Padres griegos han visto en el todo el Antiguo Testamento, en cierto modo, la religión del Padre. Con la vida histórica de Cristo el Espíritu Santo lleva a cabo la manifestación formal del misterio. Y a partir de este momento, con la constitución de la Iglesia, el Espíritu Santo lleva a los hombres por el Hijo al Padre. La consumación de esta obra será por esto la consumación de los tiempos». La presencia del Espíritu en todas las etapas y esa circularidad donde todo retorna al Padre por el Hijo, libra a Zubiri de cualquier sospecha de joaquinismo.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 541.

<sup>97</sup> *Ivi*.

individualidad personal, a toda la humanidad y al cosmos entero. La vida eterna está ya incoada en el cosmos<sup>98</sup>.

Como afirma siempre González, lo que acabo de exponer ofrece una visión ontológica del cristianismo de innegable coherencia que siempre despertó en Zubiri una gran simpatía. En efecto, hemos visto a lo largo del discurso que varias de las intuiciones perviven en la filosofía madura del filósofo vasco, aunque insertadas en un cuadro categorial diferente. Entre otras, cabe destacar: la idea central de la deificación –que se transforma más tarde en deiformación–; el amor como estructura metafísica del hombre; la articulación de las procesiones trinitarias en términos de verdad –el Hijo como verdad del Padre y el Espíritu como espíritu de la verdad y ratificación–; la concepción no “logificada” del Logos; la visión pericorética del acto puro de Dios; la creación como Trinidad *ad extra* y ámbito de la alteridad; Cristo como logos revelante; el concepto de corporeidad; la ruptura del dualismo entre natural y sobrenatural; la Iglesia como ámbito histórico de deificación.

No obstante, según González este estudio no puede ser considerado como plenamente representativo de la posición intelectual de Zubiri frente a los problemas teológicos. Las razones que aduce a favor de esta concepción son las siguientes<sup>99</sup>. La total ausencia de los conocimientos que, en esa época, Zubiri ya poseía de la mentalidad semítica, frente a la exclusiva hermenéutica de los textos paulinos desde la ontología activista aristotélica. Por otra parte, la ausencia del concepto de historia como apropiación de posibilidades que Zubiri había comenzado a aplicar ya en alguno de sus estudios. Estaría, además, la distinción entre realidad y ser, que será capital en la filosofía de Zubiri y que él había comenzado a elaborar a partir de la década de los treinta. Ya en esos años Zubiri hablaba de Dios como realidad más allá del ser. Además, la crítica de Zubiri al horizonte cristiano de la nihilidad podía encontrar un eco en la concepción teológica griega del ser efusivo de Dios, no obstante esta concepción sigue moviéndose en un ámbito de ontología sobrenatural que no se corresponde con la pretensión zubiriana de una metafísica intramundana, una concepción del ser finito desde una metafísica racional. González piensa, también, que se podía incluso discutir si la interpretación activista de Aristóteles está verdaderamente asumida por Zubiri o si no se debe reducir simplemente a

---

<sup>98</sup> Cf *ibidem*, 541-542. Zubiri resume toda esta visión paulina y patristica, ontológicamente interpretada, en un párrafo magnífico: «En Dios, como amor efusivo, su éxtasis procede a la producción de una vida personal en que subsiste el acto puro de su naturaleza: es la Trinidad. Su ser efusivo tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero “naturalmente”, produciendo cosas distintas de El: es la creación. Después, “sobrenaturalmente”, deificando su creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo y una comunicación santificadora en el hombre por a gracia. Por esta deificación, que afecta en algún modo a la creación entera, ésta vuelve asociarse a la vida íntima de Dios, pero de modo diverso: en Cristo por una verdadera circuncesión de la naturaleza humana en la divina; en el hombre por una posesión extrínseca pero real de Dios; en los elementos visibles por una transfiguración gloriosa» (*ibid.*, 542).

<sup>99</sup> Cf para lo que sigue A. GONZÁLEZ, 2014a.



la ontología típica de la patrística griega. Zubiri, insiste González, fue tomando progresivamente distancia de las teologías que subyacen al texto en cuestión, lo cual parece hacerse más evidente sobre todo en lo que se refiere a la teología sacramental, que en el Zubiri maduro se aleja de la visión mística. De cualquier forma, concluye González, a pesar de que la filosofía madura de Zubiri se diferencia de la que subtiende a los escritos teológicos de NHD en puntos importantes, «tanto el curso sobre “Helenismo y cristianismo” como el escrito sobre “El ser sobrenatural” nos proporcionan algunas claves decisivas sobre la génesis y evolución del pensamiento teológico de Zubiri. Su lectura “ontológica” del cristianismo – aunque desde la perspectiva de la última filosofía de Zubiri habría que decir “metafísica” – se mantendrá hasta el final, de modo que el término de “deiformación” se convertirá en la clave definitiva de su reflexión teológica»<sup>100</sup>.

## 5.2 CONCEPTUACIÓN METAFÍSICA DEL CRISTIANISMO

Bajo este título –una vez vista la interpretación ontológica del cristianismo en los textos tempranos de nuestro autor– voy a referirme a los escritos teológicos de Zubiri recogidos en PTHC, correspondientes al curso de 1971. La justificación del punto anterior, por lo demás, valdría también para este núcleo argumental. En efecto, lo que Zubiri se encontraba pensando en los años setenta se inscribe ya dentro de su etapa metafísica, marcada por la publicación de *Sobre la esencia*, que encontrará su compleción definitiva en la noología sobre la inteligencia, formando eso que se ha venido en llamar la filosofía primera zubiriana. Zubiri abandona definitivamente la etapa ontológica, marcada por el influjo de Heidegger, y comienza a hacer filosofía desde la realidad, aunque, como afirmaba González, esto estuviera ya anticipado mucho antes<sup>101</sup>. Por lo que se refiere a la teología, lo importante es que Zubiri ya no parece tan sensible a una interpretación ontológica del cristianismo, aunque conserve muchas de las intuiciones que la lectura de los Padres griegos suscitaban en su *animus* filosófico. En este sentido, su concepción va a pivotar no ya sobre la ontología activista aristotélica con la que teología griega supo leer magistralmente los textos neotestamentarios en general y paulinos en particular, sino sobre su propio filosofar a partir de la realidad, aunque aún no logre el grado de sistematización que quizás hubiera deseado de haber contado con el instrumental conceptual madurado en la noología. Intentaré acercarme a Zubiri en la

---

<sup>100</sup> *Ivi.*

<sup>101</sup> *Ivi.*

articulación de esa conceptualización teológica, es decir, por conceptos, dando por supuesto el contenido doctrinal mismo.

### 5.2.1 LA UNIDAD DE RESPECTIVIDAD DE LA SUIDAD DIVINA: LA ESTRUCTURA TRINITARIA DE DIOS

Comienza Zubiri por subrayar el carácter de misterio de todo lo que a Dios se refiere. Es su apelación a la revelación como único medio para entrar en el arcano de las decisiones divinas. Se trata, además, de un misterio absoluto por la índole misma de la realidad que se trata<sup>102</sup>. Enseguida, Zubiri se encarga de decir que eso no significa que el misterio sea oscuridad<sup>103</sup>. Dios es un misterio que derrama luz. Por ser misterio absoluto, el hombre nunca podrá ver a Dios cara a cara, como nos dicen las Escrituras, ni tampoco tener de Él una comprensión acabada. Sin embargo, la propia luz que el misterio derrama, como foco luminoso, permite algo que no es ver ni comprender, sino una suerte de reversión al misterio; es la conceptualización: «Es la vía intelectual por la que el hombre, naturalmente, no se representa a Dios, pero estima que, prolongada hasta Dios, conducirá precisamente a lo que es él. Y una vez que a Dios se le vea, esa visión de Dios ratificará en una o en otra forma el camino conceptualmente emprendido hacia él»<sup>104</sup>. En esto consiste, precisamente, la teología, decimos nosotros. Esta es su vocación específica: conceptualizar el misterio desde el misterio y, si es posible, en el misterio mismo. Con estos prenotandos, Zubiri se aboca a conceptualizar el misterio trinitario, no sin antes atender a la definición del dogma.

#### 5.2.1.1 La definición del dogma

Lo primero que Zubiri hace es acudir a los textos neotestamentarios y al proceso de la definición dogmática con todos sus avatares<sup>105</sup>. Según Zubiri, en la definición del dogma

---

<sup>102</sup> Cf PTHC, 93-94.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 94: «El misterio comparte muchas veces esa condición paradójica de un foco que derrama luz alrededor y que, sin embargo, él es muy oscuro, y solamente la luz que derrama alrededor puede revertir y hacer más claro aquello que inicialmente puede presentarse como oscuro en el presunto foco luminoso. Lo que sea Dios como misterio es, evidentemente, lo más oscuro que puede darse. Pero ese misterio derrama su luz a su alrededor, y hace que, en una o en otra forma, pueda el hombre revertir con más claridad en punto a ese propio foco luminoso».

<sup>104</sup> *Ivi*.

<sup>105</sup> Cf *ibidem*, 96-119. Para una profundización de tales avatares se pueden consultar: G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino, Una Teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 101-213; N. CIOLA, *Teología Trinitaria. Storia - Metodo - Prospettive*, EDB, Bologna 2000<sup>2</sup>, 43-118; A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 271-810; P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profetia*, Città Nuova, Roma 2011, 329-509.

trinitario entran en juego tres conceptos fundamentales cuya correcta comprensión es precisamente, lo que marca la línea divisoria entre la ortodoxia y la herejía<sup>106</sup>: funcionalidad, transcendencia y consustancialidad.

Fiel a su principio de que la concepción teológica tiene que decir intelectivamente lo menos posible<sup>107</sup>, para librarse de todo posible desliz especulativo, Zubiri sostiene que el concepto más atingente a los textos neotestamentarios para explicitar la articulación de la relación de Dios con el mundo, en cuanto fundamento de éste en su triple dimensión individual, histórica y cósmica, es, precisamente, el concepto de funcionalidad. Fue el camino elegido por la teología griega, que concibió una triple funcionalidad formal de la Trinidad para describir la estructura del misterio trinitario, frente a la teología latina que prefirió hablar de apropiaciones, con el riesgo de concebir el accionar trinitario de un modo demasiado extrínseco<sup>108</sup>. En efecto, como dice Zubiri, la revelación de Dios tiene como objetivo esencial dar un fundamento a la vida religiosa del hombre. Por otra parte, el hombre mismo es una “denuncia” de esa exigencia de fundamento. Pues bien, funcionalidad significa, precisamente, la unidad de estos dos aspectos de un único movimiento fundamentante: Dios tiene la función de fundamentar y de asentar en la verdad la vida del hombre<sup>109</sup>. Y éste, para Zubiri, es «el primer momento estructural de la revelación de un Dios trinitario: la revelación como fundamento y estructura formal de toda vida religiosa»<sup>110</sup>. No se trata tanto, entonces, de que la esencia divina se apropie extrínsecamente de estas varias funciones fundamentales y asentadoras –teología latina–, sino de que ellas broten del corazón mismo de la Trinidad, por decirlo de alguna manera, en su realidad tripersonal. La herejía consistió, precisamente, en exclusivizar la funcionalidad: la Trinidad no sólo tendría esta dimensión funcional, sino que consistiría en ella. Fue el error del modalismo en las figuras de Pablo de Samosata y de Sabelio: Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres modos como Dios funciona en el mundo. La

---

<sup>106</sup> A propósito de las herejías, Zubiri anota lo siguiente: «Pero yo siempre he pensado que, sin que yo vaya a defender estos errores y herejías, lo esencial está en saber por qué han nacido esos errores y qué es lo que, de una manera positiva, llevan en su seno. Errónea y heréticamente, hay algo en ellos que no es del todo despreciable» (PTHC, 101). En eso consiste, justamente, el proceso de la concepción.

<sup>107</sup> Cf *ibidem*, 121.

<sup>108</sup> Cf *ibidem*, 105.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 102: «De esto, el Nuevo Testamento tiene una amplia riqueza de textos. Como es sabido, se dice del Padre, por ejemplo, que tiene la función de creador, la función de providente y la función de un legislador moral, etc. Al Hijo se le atribuye la función de ser un revelador, de ser un redentor, de interceder por nosotros al Padre, para hacer de nosotros hijos de Dios, es decir, hijos del Padre. Y ambos juntos, el Padre y el Hijo, tiene como función enviar al Espíritu Santo, el cual tiene como función el santificar, el iluminar, el asistir a la Iglesia, el residir de una manera formal y radical en el alma del justo, etc. Y este Espíritu Santo, precisamente en la medida en que está enviado por el Padre y el Hijo, tiene la función de ser un don del Padre por el Hijo».

<sup>110</sup> *Ivi*.

respuesta del dogma consiste en decir que Dios es funcional pero no consiste en funcionalidad<sup>111</sup>.

Precisamente porque la Trinidad es funcional sin consistir en funcionalidad, el siguiente paso en la determinación estructural de la Trinidad es la transcendencia. En el fondo, el modalismo pensó que la Trinidad era una manifestación *ad extra* de la divinidad, una manifestación simplemente modal y atributiva. El dogma, en cambio, definió que la Trinidad es algo en sí mismo *ad intra*, y, en este sentido, trasciende a la creación: es anterior, es pretemporal y afecta a cada una de las personas, según una precisa estructuración interna. El error en la concepción de esta transcendencia “estructurada” fue el subordinacionismo, que Arrio exacerbó hasta el extremo.

De ahí la importancia del tercer concepto, la consustancialidad, que es el fundamento de la transcendencia, «el punto preciso y formal del misterio trinitario»<sup>112</sup>. Como vemos, según Zubiri, la conceptualización del misterio trinitario se juega en la adecuada articulación de estos tres conceptos, es decir, en su mutua implicación. La transcendencia es el fundamento de la funcionalidad, y la consustancialidad es el fundamento de la transcendencia. El no mantener esta articulación es la que condujo a todas las deficiencias y errores en la visión de la Trinidad:

«Funcionalidad, transcendencia y consustancialidad son los tres conceptos que expresan, de una manera progresiva, la penetración con que el hombre, por la revelación de Cristo, tiene acceso a la divinidad. Parte de la funcionalidad, llega a la transcendencia y se hunde en la realidad misma de Dios. Es el tercer concepto: la consustancialidad. La transcendencia se funda en un orden estructural interno a Dios mismo»<sup>113</sup>.

Ese orden estructural consiste en especificar –consustancialidad– el carácter de la pertenencia al orden divino del Hijo y del Espíritu. Por lo tanto, no basta afirmar la transcendencia. Del mismo modo, las funciones nos hacen vivir «la realidad misma en que Dios consiste, vivimos a Dios en su formal e intrínseca trinitariedad»<sup>114</sup>.

Un problema grave en la definición del dogma es el uso de los conceptos de «persona», *ουσία* y «generación». Ni el texto neotestamentario ni siquiera Nicea dicen que el Padre, el

---

<sup>111</sup> Cf *ibidem*, 106-108.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 115.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 114. Una funcionalidad sin transcendencia dio lugar al modalismo; una transcendencia sin consustancialidad, es decir, sin tener en cuenta que la transcendencia define el misterio mismo de lo que son las funciones, el misterio de Dios, condujo al arrianismo. Como dice Zubiri: «La fórmula del concilio de Nicea significa que la Trinidad no es una efeción causal, ni temporal ni eterna, en el orden transcendente, sino una misteriosa referencia de Dios a sí mismo. El verbo está engendrado, pero no hecho o producido. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, o del Padre por el Hijo. Es estricta Trinidad. Cada término es en algún momento suyo realmente distinto de los otros dos: los tres son necesariamente idénticos en οὐσία» (*ibidem*, 115).

<sup>114</sup> *Ibidem*, 116.

Hijo y el Espíritu sean personas. Nicea no lo precisó teológicamente, probablemente porque su intención era otra, era delimitar el contenido de la revelación. Sí usa el concepto de *ousía*, que es el que primaba en la controversia arriana. Según Zubiri, esto no significa absolutamente que Nicea haya consagrado este concepto. Nicea hace un uso instrumental para afirmar qué son el Padre, el Hijo y el Espíritu: Dios; y quién es Dios: son tres, Padre, Hijo y Espíritu. A Nicea le interesa definir esto, aunque para ello haga uso de un aparato metafísico que le permitiera expresarlo y que era precisamente el que se manejaba en las controversias teológicas<sup>115</sup>. Con respecto a la generación, Zubiri se pregunta si lo que in *sensu stricto* es la procesión eterna del Verbo (el dogma de fe) tenga que ser expresado necesariamente en términos de generación a partir de la transposición analógica de la generación temporal de Cristo.

En definitiva, el filósofo vasco parece abogar por repensar estos tres conceptos sin que ello suponga modificar el dogma trinitario. Y lo va a intentar desde su propia metafísica, que, como he señalado, hunde sus raíces en el logos teologal. Desde ahí, se va a preguntar por la estructura interna de la trinitariedad.

### 5.2.1.2 La conceptualización zubiriana del misterio trinitario<sup>116</sup>

Lo primero que interesa a Zubiri es conceptualizar la persona en términos de «suidad» –que era, si se recuerda, el de suyo de la realidad humana, es decir, su carácter de ser *suya*, de pertenecerse a sí misma. Zubiri prefiere el concepto de suidad al concepto de subsistencia para referirse a la persona. No es que niegue la subsistencia, es que la suidad le parece más radical, de manera que la subsistencia se funda en la suidad. La persona, porque es suya, es subsistente. En Dios la suidad coincide con lo que Él es, no es consecuente a nada. En el hombre, la suidad es consecuente a la inteligencia. En Dios hay identidad entre suidad y esencia. Para Zubiri, de cualquier forma, la primacía la tiene la suidad, que es el carácter de lo personal. La teología latina, en cambio, partió siempre de la esencia.

Desde la suidad, Zubiri va a pensar las procesiones trinitarias a partir de una concepción intrínseca de la actividad. Es el concepto del «dar de sí». El dar de sí es una actividad que una realidad ejecuta por sí misma y desde sí misma. No es operación extrínseca. Nace de la plenitud de una determinada realidad, es un momento constitutivo y no consecutivo a ella.

---

<sup>115</sup> Cf *ibidem*, 116-118.

<sup>116</sup> Cf para lo que sigue *ibidem*, 120-147.

Zubiri va a concebir la procesión en este sentido de actividad intrínseca, y por eso puede decir:

«la vida de Dios, con toda la inmutabilidad y simplicidad que se quiera, no es la simplicidad y la inmutabilidad de una unidad matemática, sino que es la unidad y la simplicidad insondables de una actividad real y efectiva. Es la propia actividad divina, que no está integrada por operaciones que “ejecuta”, sino que es la plenitud infinita de la realidad que formalmente es en tanto que en y por si mismo es activa»<sup>117</sup>.

La estructura procesual de la Trinidad tiene que ver con este dinamismo de la suidad. Dios consiste en tres suidades perfectamente distintas. O lo que es lo mismo, Dios consiste en tres maneras distintas de ser suyo, sin entender este aserto en términos modalistas. Para Zubiri, en Dios hay que entender el concepto de suidad de forma análoga: la suidad del Padre es distinta de la suidad del Hijo y de la suidad del Espíritu Santo. Son tres maneras distintas de ser suyo. Por lo tanto, se trata de rigurosas suidades y, al mismo tiempo, de una verdadera Trinidad de suidades. En esto consiste, precisamente, la estructura de la procesualidad trinitaria.

Para especificarlo, Zubiri opta por la línea de la teología griega, que, en su conceptualización, ha partido siempre del Padre como principio de la Trinidad y no de la esencia. En efecto, para el filósofo vasco, «el monoteísmo cristiano es Dios Padre como principio uno y único de la Trinidad toda y del mundo»<sup>118</sup>. Desde el logos teologal, Zubiri llega a la enucleación de una realidad absolutamente absoluta, que, por lo tanto, tiene suidad. La revelación y la fe nos dicen que esa suidad es, formalmente, paternidad, es Padre. También el logos teologal afirma que, a diferencia del hombre, que es absoluto –suidad– porque es inteligente y volente, en Dios la primacía corresponde a la suidad: Dios es inteligente y volente porque es suidad. En Dios predomina el *quién*, dice Zubiri. Del *quién* se deduce el *qué* –inteligencia y voluntad–. Esto va a ser decisivo para la conceptualización zubiriana de la estructura de la procesualidad trinitaria.

Siempre desde el *quién* y el *qué*, Zubiri va a llegar a los conceptos de «suidad abierta» y de «esencia abierta», que definen, precisamente, el éxtasis del Padre. En efecto, para Zubiri, el Padre es una realidad extática. La apertura de la suidad –el *quién*– es personal, la apertura de inteligencia y voluntad –el *qué*– es esencial. Visto desde la suidad podría decirse que la apertura personal hace que la suidad del Padre dé de sí la suidad del Hijo. Visto desde la esencia, decimos que la apertura de la inteligencia hace del Hijo «la verdad real» del Padre.

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 129.

En esto, Zubiri no hace más que aplicar a la realidad trinitaria su teoría de la inteligencia, aún no definitivamente elaborada en esta etapa de su pensamiento. De hecho, si recordamos lo que hemos dicho en pasajes anteriores, lo característico de la inteligencia<sup>119</sup> es la actualización en ella de la realidad inteligida. Lo real se hace actual en la inteligencia. En esto consiste inteligir. Y esta es, como consecuencia, la verdad real de lo inteligido en la inteligencia. Pues bien, para Zubiri este proceso de actualización en Dios da lugar a una nueva suidad: la suidad de la verdad en cuanto verdad. Es el misterio trinitario. El Hijo es la verdad real del Padre. Zubiri cita a Ireneo: el Hijo es la «definición» divina del Padre<sup>120</sup>. La consustancialidad se deduce de aquí. La consustancialidad y la coesencialidad, para usar los términos del dogma, son resultado y no principio en la procesualidad. El misterio consiste en que la verdad real adquiere el carácter de suidad personal. Por eso, Zubiri va a concluir:

«En una palabra: el Padre da de sí, una segunda “suidad” realmente distinta de la suya propia. Y esta segunda “suidad” es “suidad” de verdad. En su virtud, el “qué” de esta segunda “suidad” es numéricamente idéntico al “qué” de la primera: son consustanciales. Lo radical es que el Padre da de sí una segunda “suidad” y que esta segunda “suidad” (la verdad) se realiza en la misma esencia que aquella en que se realiza la “suidad” del Padre. Que el Padre dé de sí esta segunda “suidad” *qua* “suidad” es el misterio. *A mi modo de ver* esta procesión no se funda en la esencia del Padre, sino que es directa y formalmente una procesión de persona (Padre) a persona (Hijo)»<sup>121</sup>.

El ciclo se completa con la realidad del Espíritu Santo, que, dentro de esta concepción, es entendido tal como lo expresa san Juan, es decir, como «τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας» (Jn 14,17; 16,13), como el Espíritu de la verdad. De nuevo, Zubiri utiliza la analogía de la intelección humana. En ella, mi realidad se actualiza en la inteligencia como verdad real. Esta actualización conlleva intrínsecamente la constatación de que la realidad actualizada es idéntica a la realidad misma. En el caso de Dios, no ocurre sólo que la verdad real se identifica con la realidad, como si fuera un “sentido” de la verdad, sino que da lugar a una nueva suidad. Es algo más que el “sentido” de la verdad de la actualización, es el Espíritu de esa verdad misma: «la actualidad de la identidad de la verdad y de la realidad de Dios»<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> En los años 70 esto era ya un dato adquirido en su pensamiento.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 132: «Esto que para nosotros es puramente un aspecto de la intelección, de una manera misteriosa es, en Dios, una “suidad” propia y rea, distinta de la “suidad” del Padre en virtud de la cual su realidad es plenariamente absolutamente absoluta. Pero esta otra es una “suidad” distinta: la “suidad” de la verdad, en tanto que verdad. El Hijo, decía san Ireneo, es la “definición” del Padre».

<sup>121</sup> *Ibidem*, 133. Zubiri mantiene siempre sus dudas sobre el concepto de generación, que según él, a pesar de encontrarse en todo el Nuevo Testamento, debería reservarse para la realidad de Cristo. De todos modos, si se quiere aplicar también al Verbo siempre hay que afirmar que hay generación porque hay procesión personal en los términos especificados y no al revés. En definitiva, según Zubiri, la procesión apunta directamente a la consustancialidad y sólo *in modo obliquo* a la generación (cf *ibidem*, 135).

<sup>122</sup> *Ibidem*, 136.

Es el Espíritu como suidad. Por eso, el Espíritu, dice Zubiri con Buenaventura, es «*completio Trinitatis*», así como el Padre es «*inchoatio Trinitatis*»<sup>123</sup>. El Espíritu es la «ratificación» de la identidad entre el Padre y el Hijo<sup>124</sup>. En cuanto tal, el *qué*, la esencia de la divinidad queda “configurada” a través del Espíritu en un modo diverso que no es ni comunicación –la suidad del Padre– ni recepción –la suidad del Hijo– sino «fruición», la fruición de la verdad, el amor. Afirma Zubiri: «El amor, lo mismo en el mundo que en Dios, vive constitutivamente de realidad. La procesión del Espíritu Santo no es, a mi modo de ver, una procesión de amor: es una procesión por el Espíritu de la Verdad. El amor es inexorablemente la consecuencia del Espíritu de la Verdad»<sup>125</sup>. Es decir, si el Espíritu es el amor que circula entre el Padre y el Hijo lo es porque es primero el Espíritu de su Verdad.

De esta suerte, conceptúa Zubiri el misterio de la Trinidad o, mejor dicho, la estructura procesual del misterio de la Trinidad, en la medida en que ello puede ser conceptualizado:

«Es una “suidad” absolutamente absoluta, el Padre, que da de sí la “suidad” como actualidad de su verdad real (ése es el Hijo) y que ratifica en “suidad” la identidad de esa verdad real con el principio de donde procede y en esa ratificación consiste el Espíritu de la Verdad, el Espíritu Santo. Un Espíritu que es Espíritu de la Verdad y que, precisamente por serlo, es por lo que es principio de amor».<sup>126</sup>

Se trata de una conceptualización a partir de su metafísica –teoría de la realidad– y su teoría de la intelección con apoyo en los conceptos de «suidad», realidad absolutamente absoluta», «esencia abierta», «dar de sí», «actualidad» y «verdad real». A la base, hay lo que Zubiri entiende por un análisis de hechos, un logos ciertamente teológico. Es en este sentido en el que puede afirmar que no aplica un aparato metafísico especulativo. En lo que he dicho, resuena de algún modo la ontología activista de la patrística griega que Zubiri expone en NHD. En efecto, lo que aquí se encuentra es una realidad activa desde y por sí misma. Tanto que da de sí su verdad real como suidad, que queda ratificada en identidad por el Espíritu de la Verdad. Sin embargo, el discurso no se despliega en términos del ser de Dios, sino de suidad y realidad. Esta es la diferencia, esto es, el salto en Zubiri desde la ontología a la metafísica.

En la misma línea, elabora su visión de la vida trinitaria de Dios. El concepto clave va a ser aquí el de «respectividad». Según Zubiri, por más que continuamente repitamos la fórmula

---

<sup>123</sup> Cf *ivi*.

<sup>124</sup> Cf *ibidem*, 137. No hay generación sino ratificación, dado que no hay comunicación de realidad o naturaleza, si se quiere, que está ya toda dada en el Hijo. Hay ratificación, como espiración, del Padre por el Hijo, como entendió mejor la teología griega.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 138. Para Zubiri, el Espíritu Santo es amor porque es Espíritu Santo y no al revés, es decir, porque es Espíritu de la verdad. En este sentido, no hay procesión por vía de amor en el Espíritu sino procesión por vía de verdad.

<sup>126</sup> *Ibidem*, 138.



bautismal de santiguación, «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», la copulación no expresa «la estructura formal de la realidad trinitaria de Dios»<sup>127</sup>. A diferencia del hombre, que siempre es el mismo pero nunca lo mismo, Zubiri infiere que Dios «siempre es lo mismo, pero nunca es el mismo»<sup>128</sup>. Por eso, la «y» copulativa no expresa el dinamismo de la vida interna de Dios. Ese dinamismo interno, o esa estructura formal, o como quiera llamarse, es una estructura de respectividad: «Hay una interna respectividad que no es consecutiva sino constitutiva de la procesualidad misma de las personas, de las “suidades” divinas en cuanto tales»<sup>129</sup>. Toda la vida trinitaria pende de esta respectividad formal y estructural.

Ya vimos al tratar *El Ser Sobrenatural*, la diferencia que existía entre «oposición de personas» e «implicación», perspectiva ésta última que Zubiri prefiere decididamente. Zubiri se pregunta si la respectividad es lo que los Padres griegos entendieron por *περιχώρησις*. Para la teología griega, la *perijóresis* hace relación a una circulación o comunicación de naturaleza. Zubiri piensa que no es a eso a lo que apunta la respectividad trinitaria. No se trata de circulación de naturaleza, sino de una «implicación de suidad, esto es, de los caracteres personales de la persona en cuanto tal»<sup>130</sup>. Es algo que atañe a las suidades en su respectividad interna, lo cual no excluye la circulación de naturaleza, pero la precede. La unidad estructural de las personas es anterior a la comunicación de naturaleza. Afirma Zubiri:

«La *περιχώρησις* es la circumincesión, que decían los latinos traduciendo a los griegos. Pero la llamaron más bien circuminsesión, con lo cual los latinos banalizaron el concepto y el vocablo, porque entonces ya no es que una persona *circule* por las otras, sino que la una *está* en la otra. La diferencia, a mi modo de ver, es radical; concierne al concepto mismo de procesión. Personalmente pienso que es una procesualidad en virtud de la cual las personas se implican entre sí en tanto que personas. Dios es un dar de sí absoluto, y da de sí: en primer lugar, cada “suidad” da de sí la otra; y en segundo lugar las tres dan de sí una esencia única»<sup>131</sup>.

En la concepción latina de la *circuminsessio* se pierde, de alguna manera, el dinamismo de la implicación entre las personas. La visión latina, en suma, es más estática. Para Zubiri la implicación es tal que afecta incluso a la naturaleza: es lo que él llama «compenetración». Obviamente, desde la esencia es difícil concebir una circulación o compenetración de naturaleza. Por eso, piensa que en el fondo, la *perijóresis* nunca tuvo verdadera importancia ni fecundidad en la teología latina. Vista desde la suidad, la cosa cambia. Para explicarse, Zubiri

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, 139.

<sup>128</sup> *Ivi*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 140.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 141.

<sup>131</sup> *Ivi*.

pone el ejemplo de los enamorados, cuando se dice que el uno ve por los ojos del otro. Pues bien, este sería el caso de la *perijóresis* esencial o de naturaleza vista desde la suidad, si se pudiera ir más allá de la metáfora y conceder realidad a ese ver por los ojos del otro. En la Trinidad hay más que circulación, hay una verdadera compenetración que consiste en que el Padre «ve, en cierto modo, por la inteligencia del Hijo, como el Hijo es lo que es viendo aquello que ha actualizado la inteligencia del Padre»<sup>132</sup>. En definitiva, si hablamos de Dios como acto puro, desde la perspectiva de la suidad deberíamos concluir que «la pureza de su acto, hablando humanamente, está constituida por la procesualidad trinitaria de sus personas»<sup>133</sup>. Zubiri, en este punto, da un giro copernicano a la concepción teológica clásica predominante en occidente por siglos. La teología trinitaria no puede partir del acto puro de Dios, pues éste no es más que «el precipitado de esa maravillosa procesualidad trinitaria en que consiste justamente la “suidad” divina, en sus tres “suidades”: ser suyo como realidad fontanal, ser suyo como verdad actual, y ser suyo como idénticamente verdad y realidad en el Espíritu de la Verdad»<sup>134</sup>. En definitiva, las procesiones son personales. La esencia se funda en la persona.

Zubiri sostiene, pues, una procesión de personas y una compenetración de naturaleza consistente en que cada una de las personas no puede ser tal sino haciendo proceder a otra y no puede tener una naturaleza sino comunicándola a otra. La estructura de implicación es total, ya sea a nivel de las personas ya sea a nivel de la naturaleza. De este modo, la unidad de Dios coincide con la misma vida trinitaria. No hay unidad en Dios fuera de esa estructura de implicación recíproca en la que consiste su misma vida trinitaria<sup>135</sup>. La vida de Dios se despliega en las personas, distintas, pero que «constituyen una sola vida personal que no es numéricamente una, pero sí tiene una unidad intrínseca de respectividad»<sup>136</sup>. Por lo tanto, en Dios hay una vida *una* «trinitariamente personal»<sup>137</sup>. La vida de Dios es, pues, fundamentalmente respectiva, pues en:

«En Dios hay una vida trinitaria “una” que tiene esta estructura en cierto modo unitaria, con unidad de respectividad: el Padre no es el Hijo, como “suidad”, ni el Hijo y el Padre son el Espíritu Santo como “suidad”, pero ninguno de los tres puede existir y ser quien es si no es haciendo proceder al otro. Y ésta es una actividad que tiene una unidad de respectividad, y esa unidad de respectividad es lo que a mi modo de ver constituye la vida trinitaria de Dios»<sup>138</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, 142.

<sup>133</sup> *Ivi*.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>135</sup> Cf *ivi*.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>137</sup> *Ivi*.

<sup>138</sup> *Ivi*.

He aquí el concepto clave para describir la vida trinitaria de Dios según Zubiri: «unidad de respectividad». Esto incluye el «no» en Dios, pero un «no» de implicación, de respectividad: el Padre «no» es el Hijo haciéndolo proceder. Es un «no» extático. El carácter modal de esta vida trinitaria, por otra parte, es eternal y como consecuencia «durativamente eterno»<sup>139</sup>.

Esta unidad de respectividad es el fundamento de la funcionalidad de la que hablamos anteriormente, es decir, las funciones de las personas divinas se basan en esta vida trinitaria en unidad respectiva. Habría, pues, «unidad de respectividad» y «unidad de funcionalidad». Y dado que la funcionalidad no tiene otro sentido que asentar la vida del hombre, resulta que ésta queda esencialmente aferrada a la vida trinitaria de Dios. La religación de la que venimos hablando desde el inicio de esta investigación es experiencia tensiva de la vida trinitaria de Dios. Zubiri está convencido de que esta propuesta conceptual suya es una forma de descargar a la teología trinitaria de una buena carga de conceptos metafísicos<sup>140</sup>. Obviamente, hay que tener presente la época en la que Zubiri escribe estas cosas. La teología trinitaria ha hecho desde entonces un camino de superación de sí misma en dos direcciones fundamentales: la vuelta al dato revelado desde una perspectiva histórico-salvífica y la depuración de conceptos metafísicos especulativos<sup>141</sup>. Otra cosa es, por lo que se refiere a esto último, que las nuevas conceptualizaciones hayan alcanzado el grado de madurez necesario.

## 5.2.2 LA VOLUNTAD DE AUTOFORMACIÓN DEL MUNDO Y LA VOLUNTAD DE DEIFORMACIÓN: LA ESTRUCTURA TRINITARIA DE LA CREACIÓN

Muy abreviadamente, la creación es, para Zubiri, un dar de sí trascendente de Dios. Como tal, tiene una estructura trinitaria, es decir, es un reflejo *ad extra* de lo que Dios es en sí mismo. Trataré de seguir al filósofo vasco en el despliegue de esta afirmación, al menos en sus líneas generales, desde luego en sus conceptos fundamentales.

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, 145.

<sup>140</sup> Cf *ibidem*, 146: «Son tres “suidades” [la Trinidad] –bien entendido que una procede de la otra– que tienen una estructura interna en virtud de la cual la una no puede darse sin la otra. Y que se realizan en un “qué”, y ese “qué” no está realizado sino justamente para ser comunicado o para ser ratificado. Y precisamente en esta interna y primaria procesualidad que constituye la unidad de respectividad de las tres “suidades” –de las tres personas divinas, en lenguaje corriente– se encuentra el principio de que Dios sea acto puro. No está dicho en ninguna parte que haya que partir de Dios como acto puro, para concebir la Trinidad. Se podría intentar el camino contrario. Con toda modestia y en la torpeza de la intelección humana, pienso que descargar a la Trinidad de una enorme masa de conceptos metafísicos es quizás algo de que está necesitada la teología actual».

<sup>141</sup> Para ello, basta consultar los tratados de teología mencionados anteriormente y los que aparecerán en el capítulo siguiente de este trabajo.

En cuanto dar de sí, la creación es un acto que pone una alteridad trascendente a Dios. No es, por tanto, un simple hacer o una emanación. Se trata, dice Zubiri, de una «alteridad sin alteración»<sup>142</sup>. Esto, a primera vista, es claro por parte de Dios; qué significa, más profundamente, que lo sea, también, de parte de la realidad creada es algo que trataremos más adelante. Por el momento, bastaría retener que no hay alteración en Dios y que tampoco se parte de ningún supuesto real previo. Se trata de una producción de lo real en cuanto real. Esta es la alteridad trascendente como razón formal de la creación. Es lo que, normalmente, se ha entendido en teología como *creatio ex nihilo*, concepción altamente equívoca según Zubiri, ya que la nada «por ser nada no es ni tan siquiera un “desde”»<sup>143</sup>. Si de *nihilum* se quisiera hablar, pues efectivamente la creación pone una realidad que antes no existía, habrá que hacerlo entendiéndolo como «*nihilum* de realidad»<sup>144</sup> y no de ser. Para Zubiri, hay que superar la entificación de la realidad, ya sea la realidad finita, ya sea la realidad de Dios, que «no tiene ser sino que está allende el ser»<sup>145</sup>.

No entramos a considerar el análisis exegético que el filósofo vasco hace de los dos relatos de la creación que aparecen en el libro del Génesis<sup>146</sup>. De mayor interés para este tema es su afirmación de que el Nuevo Testamento está embebido de esta visión trinitaria de la creación<sup>147</sup>. El *λόγος προφορικός* es el logos de la verdad real del Padre que es el Hijo. Toda la creación es producto de la articulación *del* Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo. Siendo el Padre la realidad fontanal y absoluta, todo lo que nace de él tiene su verdad en la verdad del Hijo y en la ratificación de la identidad entre esa Verdad y la realidad que es el Espíritu<sup>148</sup>. En esta estructura trinitaria de la creación está asentada nuestra vida y nuestro conocimiento de Dios<sup>149</sup>. Y es que lo que Dios se propone con la creación no es otra cosa que plasmar ad extra su propia vida trinitaria<sup>150</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, 153.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 154-155. Ya hemos hablado del horizonte de la nihilidad, típico del pensamiento cristiano, que tanta influencia ha tenido en el pensamiento occidental. Para Zubiri, este horizonte está montado sobre el concepto de la nada como no-ser, lo cual conduce a la concepción de las cosas como entes y a Dios como Ente Supremo, o Ser subsistente. El pensamiento cristiano retoma el horizonte griego desde el *Logos* como Palabra creadora. Es la entificación de la realidad y de Dios, la onto-teología que denunció Heidegger, el cual sin embargo, según Zubiri, no se libra de pensar dentro de este mismo horizonte (cf *ibidem*, 155, en particular la nota 1 de esa página).

<sup>144</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>145</sup> *Ivi*.

<sup>146</sup> Cf *ibidem*, 157-166.

<sup>147</sup> Cf *ibidem*, 169. Para confirmarlo, el filósofo vasco aduce los textos de 1 *Cor* 8,6; *Col* 1,15-20; *Hb* 1,1-8; *Jn* 1,1-8.

<sup>148</sup> Cf PTHC, 170.

<sup>149</sup> *Ivi*.

<sup>150</sup> Cf *ibidem*, 172.

Esta plasmación conduce a enfrentarnos con el tema de lo sobrenatural. Efectivamente, hablar de una plasmación *ad extra* de la vida trinitaria es referirse a una suerte de presencia de Dios en la cosas, como si en ellas hubiera dos estratos: uno natural y otro sobrenatural. Zubiri destierra este concepto de sobrenatural, que considera una herencia de la filosofía griega incrustada en la visión bíblica. Para él no hay sobrenaturalidad, sino una «manera finita de tener vida divina sin ser Dios. Lo que llamamos naturaleza es tan sólo la finitud esencial con que la vida trinitaria se realiza *ad extra*»<sup>151</sup>. En definitiva, para Zubiri la naturaleza es una «contracción en finitud de lo que es la vida trinitaria, único término que adecuada y realmente se ha propuesto crear Dios *ad extra*»<sup>152</sup>. En definitiva, Zubiri disuelve el dualismo natural-sobrenatural no a partir de lo sobrenatural, es decir, integrándolo de alguna manera en la dinámica de lo natural, sino desde una concepción distinta de naturaleza que no exige ni necesita de sobrenaturalidad. Es, de nuevo, una muestra de la fecundidad de su enfoque desde la analogía de lo absoluto.

En Dios, pues, habría dos estructuras procesuales. Una es la que da lugar a las procesiones trinitarias que desde el Padre, en la pericorexis de las personas, da lugar a la esencia divina. La segunda es la procesión *ad extra*, que da lugar a la vida trinitaria de Dios fuera de Dios y distinta de Dios: «En este caso, el mundo y toda la transcendencia del mundo consiste justamente en ser el precipitado transcendente de una procesión inmanente y vital, porque inmanente y vital es la procesión de la creación»<sup>153</sup>. Por lo tanto, la vida de Dios transcendente a Dios procede de un acto inmanente a Dios. Solamente así, se puede hablar de vida trinitaria *ad extra*. La transcendencia libra a esta visión de cualquier sospecha de panteísmo, mientras que la inmanencia da concreción real a una mundología trinitaria. De otro modo, hablar de vida trinitaria en la creación resulta un *considerandum* inocuo.

Para Zubiri los tres conceptos que definen el acto creador de Dios, por parte de Dios, son «procesionalidad», «éxtasis» e «infinitud».

«Procesionalidad» significa, en primer lugar, que el Padre, principio de la Trinidad, es el principio de todo lo creado, de todo lo que trasciende a Dios mismo. Pero, como dicen Pablo y Juan, todo ha sido creado por el Verbo, que es la Verdad del Padre (cf 1 Co 8,6; Jn 1,3). He aquí la estructura trinitaria de la creación, o mejor, de la procesualidad creacional. Ya dijimos que el acto puro de Dios, su *qué*, «está constituido como precipitado de los tres “quienes” que en unidad respectiva constituyen la vida trinitaria de Dios»<sup>154</sup>. En esta línea, el

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>152</sup> *Ivi*.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 177.

mundo, la creación es el precipitado transcendente de esta procesualidad trinitaria. Eso significa que así como las procesiones trinitarias constituyen la esencia divina en su infinitud, la procesualidad creacional transcendente constituye la esencia finita de lo creado. Pero es algo que ocurre en Dios. Zubiri lo expresa de la siguiente manera: «la esencia divina no es aquello que son las cosas, sino que la propia finitud de la esencia de las cosas realiza *ad extra*, en una o en otra forma, una procesión en Dios»<sup>155</sup>. Se trata, por supuesto, de una procesión de alteridad iniciante, es decir, en que «se inicia una realidad»<sup>156</sup>. Además, se trata de algo intrínseco a Dios y consecutivo de su realidad. Esto significa que, aunque Dios no hubiera creado nada, sigue siendo esencial a su realidad el poder hacerlo.

Dios, como dice Zubiri, es iniciante e iniciador<sup>157</sup>. En esto consiste el dar de sí de Dios, también en su dimensión transcendente. Y es así cómo hay que entender la iniciativa creadora de Dios: es su plenario dar de sí, en virtud de la realidad absoluta que él es. Y en esto consiste precisamente su libertad. La libertad en Dios está conectada al carácter desbordante de su realidad plenaria absoluta. Según Zubiri, estamos más allá de los conceptos metafísicos de necesidad y contingencia<sup>158</sup>. Es lo que llamamos «efusión», que sería, dicho de otra manera, la actividad efusiva del amor<sup>159</sup>, que Zubiri describe al escribir que:

«el amor efundente puede ser en cierto modo irremediable sin abdicar de ser amor, y produce las procesiones trinitarias. Pero puede tener un carácter distinto, y es que el amor infinito de Dios depone su fruición en algo que es mucho menos que él. Y justamente en esto consiste la libertad. El mismo acto que, por un lado, es efusión hacia las procesiones trinitarias es, por otro, libertad de la creación. Dios es un dar de sí que es efusivo. Y, precisamente por serlo, el acto de la creación no es un segundo acto añadido al acto con que Dios se ama, sino que es el propio acto con que se ama, en tanto en cuanto depone esa fruición en que el amor consiste en una realidad que es inferior al acto de efusión»<sup>160</sup>.

Por eso, Zubiri puede decir que el acto creador no es un acto segundo respecto de aquel acto de amor que preside la procesionalidad trinitaria immanente en generación y espiración.

---

<sup>155</sup> *Ivi.*

<sup>156</sup> *Ibidem*, 178.

<sup>157</sup> Zubiri afirma que Dios no toma iniciativas pero sí tiene iniciativas. Es como si a un acto humano se le quitara lo que tiene de ejecución operativa y lo dejáramos en la actividad pura en virtud de la cual algo se inicia (cf *ibidem*, 179).

<sup>158</sup> *Ibidem*, 181: «La necesidad de las procesiones inmanentes en Dios es algo que está muy por encima de todo lo que llamamos necesidad física y metafísica desde el punto de vista de las criaturas. [...] Supongamos, efectivamente, que Dios procediera a determinar sus procesiones trinitarias no por esa especie de fatalidad interna en que su ser consistiría, por una especie de ley immanente, sino por el carácter desbordante de aquella actividad en que consiste. Evidentemente este concepto de necesidad no tiene nada que ver con el concepto griego de necesidad. De ahí que, análogamente, el concepto de contingencia no pueda aplicarse tampoco al acto creador. [...] El concepto metafísico de contingencia de la realidad no se aplica para nada al poder no crear propio del acto creador».

<sup>159</sup> Cf *ibidem*, 182.

<sup>160</sup> *Ivi.*

Se trata del mismo acto por el cual Dios quiere lo que es él en sí mismo y lo que no es él. A esta segunda dimensión del acto de amor es a lo que Zubiri llama «don» o «donación». La creación es para Dios donación en libertad. El correlato antropológico de este don es «oblación»<sup>161</sup>. Así pues, por parte de Dios, la creación es procesionalidad en cuanto donación en libertad de una realidad en la que queda plasmada su vida trinitaria.

Además, como segundo aspecto, el acto creador muestra el éxtasis de Dios en cuanto esencia abierta. Es decir, Dios está abierto a dar de sí en procesión iniciante lo que no es él: es la idea de la «fecundidad» divina. El éxtasis es fecundidad<sup>162</sup>.

Finalmente, la donación en libertad de Dios en el éxtasis o fecundidad de su esencia, que define al acto creador, pende de su propia infinitud, que no es sino el concentrado de tres conceptos: la «omnipotencia», la «omnisciencia» y la «providencia divina»<sup>163</sup>. Todo ello en la óptica de la realidad que es el camino privilegiado para poder conceptualizar la idea maestra que sostiene la visión zubiriana, que repite hasta la saciedad: la plasmación de la vida trinitaria de Dios *ad extra*.

Hasta ahora me he detenido en lo que la creación es por parte de Dios. Por parte del mundo mismo, para Zubiri, la creación es la manifestación de la gloria de Dios, tiene la condición de bondad y se articula en respectividad y apertura.

En efecto, para el filósofo vasco, la gloria, el «קָבוֹד» (*kabod*) de los hebreos o la «δόξα» de los griegos, es el excedente en las cosas de la superioridad de la fruición de Dios con respecto a aquello que es término de tal fruición. «Éste excedente», afirma Zubiri, «se manifiesta como una especie de peso que tiene la realidad divina en medio y encima de toda la creación»<sup>164</sup>.

La gloria es el sentido respecto de Dios de las cosas creadas. Éstas, en su nuda realidad respecto del Creador, son radicalmente buenas. Es la bondad como condición de realidad de

---

<sup>161</sup> Cf *ibidem*, 183. Acerca de la famosa cuestión sobre la inmutabilidad divina y su relación con la iniciativa creadora de Dios, Zubiri introduce el concepto de lo eterno: «La palabra “eterno” significa que desde toda la eternidad, desde la noche insondable de los tiempos, Dios ha querido o no ha querido crear al mundo, y que si lo ha creado en un momento, ha introducido en su duración un momento para producir la creación del mundo. Esto es absolutamente falso, como ya indiqué: Dios no es formalmente eterno en este sentido. Dios es eterno. Todo cuando acontece en él, acontece por modo eterno. La eternidad es un concepto modal, humanamente hablando, de lo que es la realidad de Dios, y no lo que no tiene principio ni fin. Si no tiene principio ni fin es porque es eterno. Pero no es que sea eterno porque no tiene principio ni fin» (*ibidem*, 184).

<sup>162</sup> Cf *ibidem*, 186-187.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 189: «Omnipotencia es potencia de realidad, y omnisciencia es eternalidad de aquello que, por lo menos, no solamente es posible sino que es real en forma *a posteriori*». Providencia significa que Dios quiere las cosas por sí mismas (cf *ibidem*).

<sup>164</sup> *Ibidem*, 191. Zubiri refiere la gloria al carácter que las cosas tienen de ser cosas-sentido además de nudas realidades para el hombre.

las cosas creadas. Además, por constituir lo que Zubiri llama mundo, las cosas están constitucionalmente referidas las unas a las otras<sup>165</sup>. Todo lo que nace de Dios es respectivo.

Finalmente, Dios ha querido plasmar fuera de sí un mundo abierto «por parte de Dios mismo»<sup>166</sup>, lo cual implica concebir la posibilidad de múltiples iniciativas creadoras de Dios eternalmente vividas por él:

«Tomado el mundo entero de las iniciativas divinas, este mundo abierto que se va conformando es pura y simplemente el devenir teologal de las propias iniciativas divinas; es decir, de la acción iniciante de Dios con que *ad extra* Dios constituye las cosas. Ciertamente, Dios no deviene en sí mismo. Esto sería absurdo. Pero ciertamente deviene en otro: en el mundo. Y este devenir en el otro es justamente la concatenación sistemática y progresiva, la concatenación teologal de sus propias iniciativas divinas»<sup>167</sup>.

Tocamos aquí algo fundamental sobre la conceptualización zubiriana de la creación. En efecto, vista ésta integralmente, lo que pone de manifiesto es que la realidad fontanal de Dios, de la cual todo procede, lo que da de sí *ad extra* son realidades que, por voluntad suya, son, en su realidad y en su dinamismo de realidad, divinamente reales. Eso significa, en concreto, que Dios ha creado realidades con capacidad de autoformación: «La voluntad de creación es una voluntad formalmente autoformativa»<sup>168</sup>. Es en esta voluntad de autoformación en lo que consisten las distintas y múltiples iniciativas divinas de las que hablábamos antes. En esto consiste lo divino, el que sean divinamente reales. No se trata, por tanto, de encontrar vestigios o huellas de la Trinidad en el mundo<sup>169</sup>. Lo trinitario de la creación no estaría pues en estos vestigios sino en la voluntad de autoformación:

«el carácter trinitario de la acción trinitaria es el que plasma y ha querido plasmar efectivamente un mundo que no está compuesto por monolitos independientes, sino que es justamente una autoformación en la que intervienen en buena medida, como acabo de decir, las distintas iniciativas divinas. Dios es fontanal y además naturante de este mundo abierto. Y este mundo no es nunca ajeno a la realidad y a la acción de Dios»<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> Para Zubiri Dios no es respectivo porque no tiene ser y porque no pertenece al mundo. Dios, en efecto, no tiene mundo, está allende el mundo. Esto no está en contradicción con lo afirmado anteriormente acerca de la intrínseca respectividad de Dios. Zubiri afirma que la realidad de Dios no es en sí misma respectiva, pero sólo vista desde la respectividad mundanal. Dios, en efecto, produce la respectividad, es su causa. Y la produce, entre otras cosas, porque en él hay una respectividad de suidad. Además, Dios tiene una respectividad libre con respecto al mundo mismo. El hecho de la redención es la prueba suprema de ello (cf *ibidem*, 140-141; 192-193).

<sup>166</sup> *Ibidem*, 193.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>168</sup> *Ibidem*, 197.

<sup>169</sup> Recordemos que de esto habló ya Zubiri al tratar el tema del ser sobrenatural en la teología paulina, en cuanto visión patristica de la creación. Aquí se ve la evolución con respecto a ese texto.

<sup>170</sup> *Ibidem*, 197.



Por esto, la creación es un dar de sí como donación de Dios, no sólo como realidad en sí, sino modalmente, es decir, un dar de sí lo más divinamente posible, por sí misma<sup>171</sup>. Es la mediación de Dios en la obra de la creación concebida en términos de donación.

En definitiva, Zubiri ofrece un esquema creacional que parte de la respectividad trinitaria del Padre, por el Hijo en el Espíritu. En esta apertura va inserta la voluntad de autoformación de lo creado de la cual Dios nunca es ajeno, pues se da en él. En este sentido, Dios es fontanal y naturante. La teoría de los vestigios de la Trinidad, de sabor neoplatonizante, le sabe a poco a Zubiri, pues es algo pasivo. Hay algo más radical, que es, precisamente, la autoformación mediada por Dios. No se trata de reproducir la Trinidad, sino de darle a la creación una alteridad que tiene la misma formalidad: autoformación, dar de sí.

Obviamente, la donación y la fecundidad creacionales de Dios no son unívocas. No es lo mismo la creación de esencias cerradas –aquellas que son «de suyo» lo que son– que la creación de esa esencia abierta –aquella que además de ser de suyo lo que es es suya– que es el hombre. La creación, por lo tanto, admite modos.

Con respecto a las esencias cerradas, Zubiri concibe la creación a partir de la visión de las ideas divinas, ya presente en los Padres de la Iglesia. La fecundidad divina consiste, en este caso, en dar realidad subsistente a lo contenido en una idea divina. Se trata de una «efección» por parte de Dios que recae sobre una realidad subsistente<sup>172</sup>. Desde el punto de vista de la voluntad de autoformación de Dios, esto se concreta en el mundo material en «voluntad de evolución»<sup>173</sup>. En definitiva, Zubiri piensa que en el campo de las esencias cerradas habría que hablar de una sola esencia cerrada que es el mundo material tomado en su conjunto. En el caso de la esencia abierta, que es el hombre, es donde podemos hablar propiamente de plasmación de la vida trinitaria de Dios *ad extra*, dado que aquí lo que hay no es solo donación, sino donación de la propia vida trinitaria en que Dios consiste. Por eso, Zubiri va a hablar de «proyección *ad extra* de la propia vida trinitaria»<sup>174</sup>. Esta proyección de la vida de Dios en la esencia abierta es lo que, justamente, podemos llamar deiformación:

«La verdad sea dicha, que el propio texto neotestamentario nos dice que, por lo menos en el alma del justo, “vendremos a él y haremos morada en él” (*Jn* 14,23). Este morar y este carácter de morada es justamente lo que confiere a la creación de una esencia abierta el carácter esencial de plasmación y proyección *ad extra* de la vida trinitaria. [...] mientras la fecundidad en el caso de la esencia cerrada es la fecundidad de una realidad subsistente de un modo absoluto, como es Dios, aquí se trata de algo mucho más rico y profundo. Se trata justamente de una deiformación;

---

<sup>171</sup> Es la idea del concurso mediato de Dios en la creación (cf la discusión teológica al respecto en *ibidem*, 198-199).

<sup>172</sup> Cf *ibidem*, 202-203.

<sup>173</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>174</sup> *Ivi*.

de hacer una realidad *ad extra* que sea deiforme por razón de la vida trinitaria que en ella va a plasmarse»<sup>175</sup>.

Para definir la estructura de la realidad humana, de la esencia abierta, a la luz de la deiformación –que es la razón formal de la creación del hombre–, Zubiri va a aplicar su esquema de la analogía de lo absoluto. Es decir, no va a partir de la creación, sino de la vida trinitaria de Dios. Desde ahí va a revisar los grandes temas de la antropología teológica<sup>176</sup>.

El trasunto del Padre en el hombre es su realidad substantiva –inteligente y volente–, por la cual, consecutivamente, es persona<sup>177</sup>. El trasunto del Hijo en el hombre es su yo, es decir, su ser sustantivo, su verdad real. El trasunto del Espíritu en el hombre es su intimidad, es decir, la identidad entre su ser sustantivo y su realidad substantiva. Como se puede apreciar, Zubiri tipifica la estructura del hombre, en cuanto esencia creada deiforme, en términos de la triplicidad: realidad, ser e intimidad. Lo que en Dios son tres suidades, en el hombre son tres dimensiones de su propia vida<sup>178</sup>.

La perspectiva de la analogía de lo absoluto permite a Zubiri, por un lado, distanciarse de la teoría psicológica de la Trinidad de corte agustiniano. Lo que él intenta no es buscar en el hombre una imagen de la Trinidad, sino partir de la Trinidad para fundamentar en ella la estructura de la realidad humana. Esto es, Zubiri cree haber encontrado en la Trinidad el fundamento de la estructura del hombre en cuanto realidad substantiva, ser sustantivo e identidad por intimidad<sup>179</sup>. Por otro lado, este mismo esquema le ayuda a desmarcarse de la deducción dialéctica de la Trinidad, a la hegeliana. En efecto, la clave de ello es el momento de finitud en el que consiste la plasmación de la vida trinitaria en el hombre, que no se deduce en cuanto tal, sino que simplemente se constata<sup>180</sup>. Por lo demás, no se deduce la realidad de la Trinidad a partir de las estructuras humanas, sino todo lo contrario, se ve la realidad del hombre como proyección *ad extra* de la vida trinitaria<sup>181</sup>. Todo esto culminará en el misterio de la encarnación. La teología de la creación, en Zubiri, apunta a la cristología.

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>176</sup> A Zubiri no se le escapa, por supuesto, la necesidad de recurrir al mismo texto bíblico para tratar este tema (cf *ibidem*, 199). Su análisis del texto bíblico le permitirá después una conceptualización metafísica acorde con él. De hecho, concluye su análisis con la siguiente nota, de gran significado: «Por este triple concepto: por configuración, por dominación y por personificación, el hombre es realmente imagen de todo el mundo supraterráneo y especialmente del propio *'Elohim* creador, de Dios en persona» (*ibidem*, 209).

<sup>177</sup> Al contrario de la realidad divina, que es inteligente y volente porque es absolutamente suya, como ya vimos.

<sup>178</sup> Cf *ibidem*, 210-212.

<sup>179</sup> Cf *ibidem*, 213.

<sup>180</sup> *Ivi*.

<sup>181</sup> *Ibidem*, 214: «No se trata, como diría Hegel, de ver cómo el hombre en última instancia es una finitud que se va a hacer Dios dialécticamente, sino justamente al revés: de abrirnos las puertas a lo que nos va a enseñar más tarde la revelación, a saber: cómo Dios se ha hecho hombre. Es asunto distinto».

En definitiva, aparece aquí una idea que, como dije, Zubiri desarrolla ampliamente en HD: «La persona humana es la forma finita de ser *como* es Dios, es decir, teniendo inteligencia y voluntad; y además de vivir como él vive: trinitariamente»<sup>182</sup>. El hombre, pues, es como Dios y vive como él. Se trata de dos «como» decisivos que, en mi opinión, sellan toda la antropología zubiriana. Decía antes que todo apunta a la cristología. Y, en efecto, para Zubiri es Cristo quien da «consistencia teológica al ser humano»<sup>183</sup>. Esto tiene una dimensión individual y una dimensión comunitaria. De hecho, la persona humana encuentra su imagen definitiva en el Hijo, y es esta inserción en el Hijo el fundamento de la realidad del cuerpo místico de Cristo. En cuanto imagen del Hijo, el hombre vive la misma vida trinitaria, bien entendido que dando a esta afirmación un carácter de «función estructural»<sup>184</sup>. Es la estructura del hombre la que tiene esta funcionalidad trinitaria. No hay que buscar, pues otras similitudes antropomórficas. Dios es siempre Dios, misterio insondable.

Para Zubiri, la unidad radical de esta estructura trinitaria del hombre está dada por la libertad o, más todavía, es libertad. La libertad del hombre consiste en la capacidad de elaborar su ser sustantivo desde su propia realidad sustantiva. La libertad es, pues, para Zubiri, el ejercicio o el dinamismo en que su propia estructura trinitaria consiste. La libertad es la unidad de esta estructura y su dinamismo. Es una participación a la realidad de Dios en cuanto independencia, construcción de sí mismo y con-creación<sup>185</sup>.

Esta es la estructura de la realidad humana en cuanto estructura formalmente trinitaria. El decurso vital de esta estructura, en su triple dimensión biográfica, histórica y de originación, es el argumento de lo que, en términos de la clásica división de la teología, se conoce como antropología teológica, con sus grandes temas: gracia, pecado, escatología. No entraré en el desarrollo detallado de estos temas<sup>186</sup> porque me interesa, únicamente, subrayar que, para Zubiri, la dimensión biográfica del decurso vital de la estructura trinitaria del hombre no es otra cosa que el despliegue de la voluntad deiformante de Dios, que, en este caso, se conforma como «deiformación biográfica»<sup>187</sup>. Es la articulación entre la realidad de

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, 214.

<sup>183</sup> *Ivi*.

<sup>184</sup> *Ivi*.

<sup>185</sup> Zubiri explica así su despliegue: «En primer lugar, la libertad así entendida es la participación finita en la soberana e inalienable independencia del Creador. [...] En segundo lugar, no solamente es independiente, sino que el hombre libre se va haciendo a sí mismo en una acción real y positiva. [...] La libertad no solamente es divina porque es una propiedad de Dios, sino porque además es el modo de hacerse a sí mismo divinamente. Y, en tercer lugar, la libertad no solamente es una propiedad de independencia por la que el hombre se va haciendo a sí mismo, sino que además se va haciendo a sí mismo de una manera iniciante. [...] Pues bien, la libertad humana, en cada uno de sus actos libres, es la causa segunda por la que Dios toma una iniciativa en la creación» (*ibidem*, 215-216).

<sup>186</sup> Cf *ibidem*, 216-228.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 216.

la gracia, la libertad y el pecado. Zubiri lo sintetiza de este modo: «El hombre no solamente convive *en* un Dios trinitario y trinitariamente, sino que convive además *con* Dios»<sup>188</sup>. En este sentido, todo en el hombre es de alguna manera gracia, en cuanto «trasunto de la propia divinidad trinitaria de Dio»<sup>189</sup>. Pero es gracia en libertad, de ahí la posibilidad del pecado, es decir, de vivir aversivamente la propia estructura trinitaria. Por otro lado, de la intrínseca corporeidad del hombre se desprende el hecho de que la persona humana no tenga solo un decurso biográfico, sino, también, un decurso histórico. Es el juego entre la libertad de la persona humana y la presencia de Dios en ella que marca el destino de la historia. Para Zubiri, dicho sintéticamente, la libertad humana no pende en el vacío, sino que se juega constitutivamente en un contexto que la supera y que está puesto por Dios. Esta «índole contextual de la historia»<sup>190</sup> dibuja el escenario en el que entran en juego la libertad del hombre y la libertad de Dios. El contexto es, precisamente, la posibilidad misma de la libertad humana; pero, al mismo tiempo, es lo que permite afirmar que Dios es rector de la historia, en cuanto es él quien pone el contexto<sup>191</sup>. La voluntad de deformación por parte de Dios se traduce en voluntad de «deificación histórica»<sup>192</sup>. Esto significa, concretamente, que «en y por la historia el hombre va haciendo la verdad de Dios»<sup>193</sup>. Si es así, en cuanto la verdad del Padre es el Hijo, el sentido de la historia es el testimonio del Espíritu de la Verdad, es obra del Espíritu Santo<sup>194</sup>. Zubiri coloca lo que él llama «voluntad de originación» entre la voluntad biográfica y la voluntad histórica. Es todo el tema del origen del hombre, en el cual se sitúa el problema del pecado original, que Zubiri concibe como estado de empecatamiento o privación de la vida trinitaria<sup>195</sup>.

He aquí la articulación trinitaria de la historia en el juego de las libertades humanas. Tanto es así, que al hombre se le ha concedido incluso la posibilidad de ser un anti-Dios, precisamente en virtud de su estructura trinitaria y del decurso vital, biográfico, histórico y

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>189</sup> *Ivi*.

<sup>190</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>191</sup> *Ibidem*, 222: «De la misma manera que en el mundo físico el juego de la libertad meramente probabilista de las partículas elementales, no impide la construcción de una máquina o de una locomotora, análogamente las libertades humanas, por muy libres que sean, son justamente algo que está en manos de un contexto dentro del cual cada uno puede por donde quiere, pero el conjunto contextualmente irá al punto indefectible a que Dios ha querido llevarlo. Como dice Isaías: “Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecunda y la hacen germinar... así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié” (*Is* 55,10-11)». En esta línea ve Zubiri la realidad del profetismo, en cuanto iniciativas contextuales de Dios. Podríamos incluir dentro de este concepto de profetismo toda la realidad de los carismas en la historia de la Iglesia. Serían también éstos iniciativas contextuales de Dios.

<sup>192</sup> *Ivi*.

<sup>193</sup> *Ibidem*, 223.

<sup>194</sup> Cf *ibidem*.

<sup>195</sup> Cf este desarrollo en *ibidem*, 224-228.

originante de la misma. En definitiva, para el pensador vasco, la creación es la plasmación de la vida trinitaria *ad extra* que se manifiesta como voluntad de evolución en las esencias cerradas y voluntad de deformación biográfica, histórica y originante en las abiertas. La corporeidad de la esencia abierta, que afecta esencialmente a su realidad, permite que se pueda hablar de vida trinitaria en el seno de la evolución material. El origen de la esencia abierta es material, pero está destinado a ser precisamente el templo del Espíritu Santo, argumenta Zubiri. «Como quiera que sea, entonces», concluye, «el curso de la evolución material hasta la mente humana es justamente la marcha desde la pura materia hasta la libertad»<sup>196</sup>. Es lo que dice el famoso texto paulino sobre el gemido del cosmos por su propia glorificación (cf *Rm* 8,19-23). La materia participa en su evolución autoformante a la plasmación deformante de la vida trinitaria. Zubiri insiste en que no se trata de elevación de lo natural a lo sobrenatural, idea que representa una helenización del pensamiento cristiano<sup>197</sup>. Lo que hay es un camino procesual que culmina en libertad. El camino mismo tiene un decurso divino en cuanto tal, o como dice Zubiri es «un trasunto de la procesión trinitaria *ad extra*»<sup>198</sup>. Lo trinitario en la creación diseña un proceso de creciente complejidad que va desde lo que es *ex se ipso* –las esencias cerradas– a lo que es *a se ipso* –la esencia abierta–<sup>199</sup>. La unidad de la creación, desde las esencias cerradas a la esencia abierta es precisamente el despliegue de la vida trinitaria en la libertad de hombre corporalmente determinada y, como describiré a continuación, culminante en Cristo.

### 5.2.3 LA DONACIÓN DE LA REALIDAD PERSONAL DE DIOS AD EXTRA: LA ESTRUCTURA TRINITARIA DE LA ENCARNACIÓN.

Si Zubiri concibe la creación en términos de donación, esto es, donación de la vida trinitaria *ad extra*, desde la lógica de la analogía de lo absoluto, este don no termina con la voluntad de deformación. Hay un paso ulterior: «el don de la realidad misma de Dios. En este caso, el término de este don sería una identidad entre las procesiones trinitarias y la procesión iniciante. Esta identidad es justamente la persona de Cristo»<sup>200</sup>. Se entraría, así, en lo que, con rigor, puede llamarse la comprensión cristológica de la experiencia de Dios. Desde la revelación, es el misterio de la encarnación del Verbo. Es importante, a este respecto, señalar

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, 229.

<sup>197</sup> *Ibidem*, 230: «Lo que llamamos naturaleza son las dimensiones de finitud de la vida trinitaria plasmada *ad extra*. La pura naturaleza es, de hecho, una helenización del pensamiento cristiano».

<sup>198</sup> *Ibidem*, 231

<sup>199</sup> Cf *ibidem*, 230.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 321.

que este misterio está montado sobre el hecho de que todo el proceso creacional no es otra cosa que la «patentización [...] de lo que es la verdad del Hijo»<sup>201</sup>. Por eso, el dar de sí de Dios *ad extra* que constituye la razón formal de la creación culmina en el don de la realidad misma de Dios. La encarnación, en suma, no tiene solo una motivación redentora. Esta dimensión redentora es consecutiva, en la lógica de Zubiri, a la dimensión deiformante con su clave definitiva crística y cristológica. Además, Dios no podía donar su realidad personal *ad extra* si no fuera en una realidad con una estructura trinitaria: la esencia abierta. La verdad de Dios que es iniciante de la procesión de su vida trinitaria *ad extra* culmina con la encarnación del Verbo en un hombre concreto, Jesús de Nazaret. El Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo da de sí fuera de sí su propia Verdad.

Como en los otros apartados, procederé siguiendo a Zubiri conceptualmente, sin entrar en los desarrollos que él mismo hace del dato revelado<sup>202</sup> –el mismo profesor de la Central, por cierto, tiene esta forma de proceder, que podríamos denominar teologal–. Se trata de la «dialéctica teologal»<sup>203</sup> de la comprensión cristológica de la experiencia de Dios. No por nada, según mi hipótesis, la conceptualización teológica *simpliciter* de Zubiri viene precedida por una teología teologal, y, más precisamente, por una cristología teologal. Non son planos superpuestos, sino dimensiones de una sola dialéctica racional de tipo teologal. Aquí, en mi texto, la guía es la hermenéutica trinitaria de su pensamiento, que caracteriza esta segunda parte de la investigación<sup>204</sup>.

### 5.2.3.1 Teología de la realidad sustantiva y del ser sustantivo de Cristo

Se pregunta Zubiri por el «Yo» de Cristo. En la respuesta adecuada a este problema se cifra, a su juicio, la unidad de la cristología –de ahí– su relevancia. En el tratamiento de esta cuestión, van a jugar un rol decisivo los conceptos de verdad y sustantividad, así como la distinción entre ser y realidad, subsistencia y sudad.

Para Zubiri la figura del «Yo» de Cristo tiene siempre un carácter teándrico. Sería, pues, insuficiente hablar de acciones puramente humanas y acciones puramente divinas de Cristo. No obstante, ese «Yo» teándrico es un «Yo» relativamente absoluto, singular en cuanto

---

<sup>201</sup> *Ivi.*

<sup>202</sup> Cf El análisis escriturístico del hecho de la encarnación y de la filiación divina de Cristo, además de la subsiguiente precisión dogmática en los primeros concilios ecuménicos, que cumple el filósofo vasco en *ibidem*, 235-260.

<sup>203</sup> *Ibidem*, 247.

<sup>204</sup> Un tratado de cristología relativamente reciente que recoge, sobre todo en la parte sistemática, algunos planteamientos de Zubiri es la de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 353-565.

divino, pero relativamente absoluto, en cuanto cobrado en el tiempo, a lo largo de una vida. Como ocurre con cualquier hombre, el «Yo» de Cristo «es la verdad real de su realidad sustantiva»<sup>205</sup>. Es algo que se va construyendo desde la realidad sustantiva que se es. En cuanto tal, es un «Yo» sustantivo. En el caso de Cristo, su «Yo» es la forma que él tiene de realizarse como Hijo de Dios. Por eso, su verdad real lo es en un doble sentido:

«En primer lugar, porque ese Yo –ahí está el carácter de su momento divino– revela lo que el Padre le dice, pero además lo revela siéndolo. Es decir, lo radical de lo que el Evangelio cuenta no es el ser revelador, sino el ser la verdad real del Padre. [...] El Yo de Cristo consiste en ser la verdad real de aquello que él es como hijo de María y de aquello que él es como Hijo de Dios».<sup>206</sup>

El «Yo» de Cristo es, pues, su ser sustantivo; por lo tanto, un acto segundo respecto del acto primero en que consiste su realidad sustantiva<sup>207</sup>. Para Zubiri, la unidad de la cristología está, precisamente, en la articulación entre lo que Cristo es en acto primero –su realidad sustantiva– y lo que es en acto segundo –su ser sustantivo, que se va realizando a lo largo de su vida–<sup>208</sup>. Ahí, cifra su exigencia de adhesión personal a él, a través de los signos que hacía, y en eso consistiría, según Zubiri, la imposición del llamado «secreto mesiánico» a sus discípulos<sup>209</sup>. Es lo que el filósofo vasco llama la «teología del ser sustantivo de Cristo»<sup>210</sup>, es decir, una intelección de la mismidad de Cristo, realizada en su «Yo», en cuanto verdad real del Padre. Con esto, Zubiri intenta superar una cierta hermenéutica cristológica de corte histórico-salvífico centrada en la funcionalidad de Cristo como revelador del Padre. En efecto, Cristo no sólo es el revelador del Padre, sino su verdad real *siéndolo efectivamente*. En este sentido, «el Yo de Cristo es el tema formal de los Evangelios y no simplemente la función

---

<sup>205</sup> PTHC, 269.

<sup>206</sup> *Ivi*.

<sup>207</sup> En HD va a hablar del Yo como ser de la realidad humana en cuanto actualidad mundanal de la sustantividad personal (cf HD, 56; IRE, 220). Como hemos visto, el ser para Zubiri es la actualidad de lo real en el mundo. En su etapa final, para la articulación realidad-ser va a preferir la expresión *realitas in essendo* (cf IRE, 222).

<sup>208</sup> PTHC, 270: «Y este paso del Yo como acto segundo al acto primero no es en absoluto una vana especulación. Es precisamente el gran acontecimiento de la vida entera de Cristo en los Evangelios. Los milagros de Cristo, todas las curaciones, hechas en las circunstancias que fuere –no es cuestión de hacer la crítica histórica de los Evangelios–, su vida portentosa, lo que él inspiraba como elevación moral, etc., no eran para él verdaderas demostraciones de su calidad divina. Eran justamente, como dice el Evangelio, σημεῖα, signos (cf *Jn* 2,11.23 *passim*). Son signos que abonan lo que él pedía a los discípulos, que no era precisamente erudición metafísica ni teológica, sino pura y simplemente adhesión a su persona. La adhesión a su persona es justamente el ámbito subjetivo en que se realiza el tránsito del acto segundo al acto primero, el paso de lo que es la vida de un hombre a lo que es su realidad, su profunda intimidad».

<sup>209</sup> *Ibidem*, 270-271: «A mi modo de ver y modestamente –no voy a hacer la crítica de todas las concepciones que se han dado– ese secreto mesiánico está inscrito en la realidad misma de Cristo. Es precisamente el paso del acto segundo de su Yo a lo que es la realidad oculta y trascendente de su propia realidad sustantiva. Ahí es donde Cristo alojó a los que creyeron en él, justamente por ser verdad real».

<sup>210</sup> *Ibidem*, 271.

reveladora que Cristo ha desempeñado en la tierra»<sup>211</sup>. No hay, pues, que eludir el problema metafísico subyacente, sino encararlo con la metafísica adecuada. Y ese problema no es otro que la articulación entre el ser sustantivo de Cristo y su realidad sustantiva. Efectivamente, el acto segundo del ser sustantivo de Cristo conlleva el problema de la realidad sustantiva en que él consiste en acto primero.

Para encarar el problema metafísico de la realidad de Cristo en acto primero, como realidad sustantiva, Zubiri echa mano de su visión de la Trinidad como suidad tripersonal y de su visión del hombre como esencia abierta. Recuérdese, a este respecto, lo ya dicho con las palabras mismas de Zubiri. La esencia abierta que el hombre es «consiste extáticamente en ser una plasmación *ad extra* de la vida trinitaria. Lo que Dios se ha propuesto al crear a un hombre no es crear un animal racional, sino crear precisamente la finitud de la vida trinitaria fuera de sí»<sup>212</sup>. Pues bien, en ese hombre que es el hijo de María se ha encarnado la persona física del Verbo, y no sólo la razón de filiación que es el Verbo<sup>213</sup>. Según Zubiri, en el hombre Cristo hay una presencia fontanal de la persona física del Verbo como se da en toda la creación y, por lo tanto, en todo hombre; una presencia por gracia, que, en el caso de Cristo, alcanza una plenitud y ejemplaridad únicas; un presencia por «intimidad última»<sup>214</sup>, en cuanto manifestación misma y vital de la persona física del Verbo; y, por último y decisivo, una presencia de realidad filial que, vista desde Dios, es una presencia de la persona física del Verbo inmanente a lo humano, mientras que vista desde el hombre consiste en estar «transido y transfundido por la realidad divina que le es inmanente»<sup>215</sup>. Es el misterio el problema metafísico de la no pertenencia del hombre-Jesús a sí mismo, al mismo tiempo. Nuestro autor lo decía así:

«Su suidad le viene precisamente del Verbo. Ha sido, naturalmente, recibido. Su intimidad ha llegado a recibir a este hombre singular en la intrínseca estructura del proceso generacional en que consiste la procesión eterna del Verbo. En este caso, el hombre no se pertenece a sí mismo. No en el sentido de ser obediente ni de ser santo ni de ser justo, sino metafísicamente. Carece

---

<sup>211</sup> *Ivi.*

<sup>212</sup> *Ibidem*, 272.

<sup>213</sup> Afirma Zubiri: «Los teólogos son muy propensos a hacer grandes y sutiles especulaciones, fundadas en el concilio de Calcedonia. Dicen: lo único que aquí la segunda persona de la Trinidad ha dado a este hombre concreto, hijo de María, es lo que llaman la subsistencia personal, el carácter de Verbo. Claro que esto es verdad, pero me parece radicalmente insuficiente» (*ivi*). La insuficiencia está en no mantener el carácter integral y físico de la persona y reducirlo a la razón formal de filiación, en el caso del Verbo. Para Zubiri, la verdad escondida tras el error del docetismo y del apolinarismo está precisamente en este carácter vital de la presencia del Verbo en el hombre Cristo. Lo que la herejía no supo hacer fue integrar esta verdad en una realidad plenamente humana.

<sup>214</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>215</sup> *Ivi.*



por sí mismo de suidad, y ésta le viene dada toda entera de la suidad en que consiste la procesión generante y eterna del Verbo. Ya no se pertenece»<sup>216</sup>.

Por lo tanto, el hombre-Jesús no tiene suidad, su suidad es la del Verbo. Se plantea aquí el tema de la subsistencia. Según Zubiri, no se trata de que el hombre-Jesús deba su subsistencia personal al Verbo, dado que el carácter de subsistencia no es el carácter radical, sino el de suidad. La subsistencia es consecutiva a la suidad, que es donde reside la personeidad –idea que, como hemos señalado-, concentra una de las novedades más interesantes de la metafísica zubiriana, incluso para la teología. Como dice Zubiri, una persona es subsistente:

«en la medida en que es persona, es decir, en que es suya. Y, precisamente, el hombre Cristo, el individuo concreto Cristo, este joven carpintero que anda por las calles de Jerusalén, no tiene más “suidad” que la que le confiere la generación eterna del Verbo en que está sumido. Este hombre no se pertenece. Tiene subsistencia, pero una subsistencia consecutiva a su suidad como Verbo»<sup>217</sup>.

De esto se deriva otra idea fundamental, esto es, la concepción de la presencia de Dios en Cristo, no en términos de unión sino de unidad<sup>218</sup>. En virtud de esta unidad «intrínseca y radical, teologal y única en la creación»<sup>219</sup>, entre la procesión intradivina en que consiste la generación eterna del Verbo y el hombre, éste queda no solamente incurso en lo que Dios es sino «en el mismo modo de ser de Dios»<sup>220</sup>, en las procesiones trinitarias. La humanidad de Cristo viene así elevada y no anulada por su realidad divina.

Obviamente, esta unidad afecta a la suidad de Cristo en cuanto tal, confiriéndole una singularidad sin par. En concreto, significa que la suidad de Cristo tiene una doble plasmación: en una inteligencia y voluntad infinitas y en una inteligencia y voluntad finitas. Para Zubiri, la *kénosis* de Cristo (cf *Flp* 2,7) debería ser concebida de este modo. Se da una suerte de suspensión de la plasmación divina de la «suidad» a favor de la plasmación humana, en virtud de la cual el Verbo adquiere no sólo la *μορφή* humana, sino, además, el *σχῆμα* de esa *μορφή*<sup>221</sup>. En definitiva, la realidad sustantiva de Cristo, la índole de su personeidad, se puede concebir como un doble movimiento: el Verbo confiriendo su suidad a una realidad humana concreta y el hombre concreto teniendo su realidad personal –su suidad– en el Verbo, es decir,

<sup>216</sup> *Ibidem*, 275. Cf HD, 358-360. De nuevo Zubiri insiste aquí en su interpretación del secreto mesiánico. Consiste precisamente este ser Hijo de Dios en un sentido transcendente. El secreto último e íntimo de la persona de Cristo es su proveniencia y pertenencia a la «procesión generante trinitaria» (*ibid.*).

<sup>217</sup> Cf PTHC, 276.

<sup>218</sup> Cf *ivi.*

<sup>219</sup> *Ivi.*

<sup>220</sup> *Ivi.*

<sup>221</sup> Cf *ibidem*, 277.

no perteneciéndose. Así es como Cristo es persona: «el hombre es hombre divinamente, [...] el Verbo es Dios, pero humanamente»<sup>222</sup>.

Este ser persona de Cristo, derivado de la unidad de la que venimos hablando, en cuanto presencia de Dios en Cristo, no es algo estático, sino que se despliega a lo largo de toda su vida: es la relación entre su verdad real como realidad sustantiva y su verdad real como ser sustantivo o la verdad sustantiva de su «Yo»; o bien el paso de la verdad real como acto primero a la verdad real como acto segundo, en que Cristo consiste. Para Zubiri, ese despliegue es lo que Pablo describe cuando afirma que quiere predicar el Evangelio «περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν» (Rm 1,3-4). El despliegue al que se refiere Zubiri es lo que Pablo expresa en términos de constitución: se trata de la plenitud de filiación en que Cristo viene constituido por el Espíritu Santo en virtud de la resurrección. La vida personal de Cristo sería, entonces, el despliegue de su verdad real en acto primero –el Verbo como verdad real del Padre– hacia la plena constitución, en cuanto Hijo, de su verdad real en acto segundo –su ser sustantivo, la realidad de su «Yo»–. Concluye Zubiri diciendo que:

«Ahora bien, nos dice el propio san Pablo que es “con poder”. Y esa palabra “poder” es lo que expresa precisamente la plenitud de la verdad real en acto segundo de la verdad real en acto primero que es la realidad misma de Cristo. No es que Cristo no fuera Hijo de Dios; pero no tenía poder. No porque radicalmente careciera de él (¿cómo se va a decir esto?), sino porque ese poder no estaba efectivamente pudiendo, porque no estaba explicitado y desplegado en toda su riqueza. Lo estaría justamente cuando estuviera construido su Yo, su ser sustantivo»<sup>223</sup>.

Por lo demás, este despliegue tiene una estructura trinitaria. En Cristo está la misma naturaleza del Padre y del Espíritu Santo. Pero la suidad es la suidad del Verbo. Esto significa que Cristo posee la realidad divina filialmente<sup>224</sup>. Por eso mismo, su intimidad, en cuanto reversión del «Yo» de Cristo a su propia realidad sustantiva, «está inscrita en esa intimidad radical metafísica y teológica en que consiste la realidad del Espíritu Santo. El Espíritu Santo en Cristo es justamente el Espíritu de su intimidad»<sup>225</sup>. Para Zubiri, el Espíritu Santo, en cuanto intimidad de Cristo, es la clave última del secreto mesiánico, y, por ende, fuente de la tradición y clave de la transmisión de Cristo como efusión de su propia intimidad. El envío

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, 278.

<sup>223</sup> *Ibidem*, 280-281.

<sup>224</sup> Cf *ibidem*, 281.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 282. Zubiri no hace aquí más que aplicar a Cristo la estructura trinitaria de la esencia abierta que es el hombre, como vimos anteriormente: la realidad sustantiva del hombre es a imagen del Padre; el yo, su verdad real, su ser sustantivo, a imagen del Hijo; su intimidad, en cuanto reversión por identidad entre la realidad y el ser, su verdad, a imagen del Espíritu Santo (cf *ibidem*, 281).

del Espíritu Santo individual, colectiva e históricamente es precisamente esto, «la efusión de la intimidad misma de Cristo, es decir, del Espíritu en que su intimidad consiste»<sup>226</sup>. He aquí, pues, la estructura trinitaria de la encarnación: si bien es la segunda persona la que se encarna, su naturaleza y su intimidad nos revelan la dimensión trinitario-filial del evento. Sintetiza Zubiri que:

«precisamente por serlo pudo ser la vida de Cristo no solamente la declaración sino la manifestación *in actu exercitu* de la propia Trinidad. La realidad de Cristo es esencialmente trinitaria. Es el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo el que efectivamente y realmente confiere su suidad a la naturaleza finita en que se plasma. Y, por otra parte, es la persona del Hijo en quien trinitariamente se encuentra realizada la naturaleza finita en que el hombre consiste. [...] A mi modo de ver, esto es en definitiva lo que constituye la respuesta a la pregunta: ¿quién es Cristo? Es el Hijo de Dios, en la forma que acabo de explicar: como encarnación de la persona física del Verbo, la cual le confiere una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios. Y en ella se realiza la verdad real en que el Yo consiste, en una intimidad inscrita en el Espíritu Santo»<sup>227</sup>.

Con respecto a la creación y en la creación, por Cristo el Dios trino se incorpora a la historia y a la creación en su totalidad. En él se da la plasmación no sólo de la vida trinitaria, sino, también, de la propia realidad trinitaria. Es la culminación de la proyección *ad extra* de la Trinidad. Es así como, para Zubiri, Cristo es –según la expresión paulina– «el primogénito de toda la creación» (*Col 1,15*): imagen del Dios invisible y paradigma de la esencia abierta que es el hombre<sup>228</sup>. En él todo hombre se inserta y reproduce la realidad trinitaria de Dios, pues sólo el hombre puede insertarse personalmente en Cristo.

### 5.2.3.2 Teología de la vida personal de Cristo

Para Zubiri, la razón formal de la divinidad de Cristo se esconde tras el misterio de su no auto-pertenencia, o lo que es lo mismo, de la pertenencia del hombre-Cristo a la suidad del Verbo. Eso quiere decir que la realidad personal de Cristo coincide con la procesión generante del Verbo, si bien se desarrolla en una vida plenamente humana. Cristo es hombre desde la eterna inmersión de su persona en la relación generante del Padre. Desde esta pertenencia, realizó su vida personal. La biografía de Cristo, en cuanto realidad antropológica, tiene, pues, una dimensión teológica precisa que es necesario tematizar.

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, 282.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 282-283. Con esto, Zubiri, por un lado, rescata la verdad escondida tras el error monofisita – consistente en confundir la suidad con lo que es suyo– y, por otro, intenta superar lo que él llama la dicotomización de la cristología, consistente en hablar de unión hipostática y de naturaleza divina y humana sin una verdadera integración de las dimensiones (cf *ibid.*, 282-283).

<sup>228</sup> Cf *ibidem*, 286.

Como vimos en el segundo capítulo, según Zubiri, la vida es autoposición, vivir es autoposeerse, y tal autoposición tiene una articulación interna en fases: el paso del «me» al «mí» y al «yo». La dinamicidad de esta articulación es lo que Zubiri llama «la esencia de toda biografía»<sup>229</sup>. La biografía de Cristo resiente de esta misma estructuración, con la diferencia de ser una estructuración y una dinamicidad teándricas. En efecto, la vida de Cristo no es otra cosa que la realización de su ser sustantivo en cuanto Verbo encarnado del Padre. La suidad de Cristo tiene un dinamismo teándrico. En este sentido se puede hablar de «suidad teándrica»<sup>230</sup>. Para explicarlo, Zubiri recurre y aplica a Cristo la distinción entre personeidad y personalidad. Creo que será bueno recordar, aquí, que la distinción entre personeidad y personalidad hace relación a la dualidad entre realidad personal sustantiva y configuración del ser sustantivo. Para Zubiri, la célebre frase de Lucas, según la cual se afirma que Cristo «crecía en sabiduría, en estatura y en gracia delante de Dios y de los hombres» (*Lc 2,52*), habría que entenderla en este sentido: lo que crece en Cristo es su ser sustantivo, la configuración de su personalidad, desde la personeidad que él posee desde el momento de su concepción virginal y que es consustancial al Padre, para usar el término consagrado por el dogma. Por lo tanto, en Cristo habría consustancialidad de personeidad, pero no consustancialidad de personalidad con Dios, lo cual no quiere decir otra cosa sino que ésta fue haciéndose en el tiempo, como ocurre con cualquier hombre. Esta es la única forma de superar lo que Zubiri denomina «docetismo biográfico»<sup>231</sup>, riesgo constante de la cristología y de la espiritualidad cristiana.

Tampoco hace excepción a la realidad de Cristo la realización concreta de su biografía. Zubiri lo explica retomando el hecho fundamental de la religación. El hombre hace muchas cosas en su vida, pero lo hace instalado en la realidad. Es el tema de la fundamentalidad de la vida personal ligada a la ultimidad, posibilidad e impelencia de la realidad para la realización de su ser sustantivo. El hombre vive fundamentando su ser sustantivo en la realidad con esos tres caracteres. Con un solo concepto, se podría decir que hombre hace su vida incurso en el poder de lo real. También Cristo tiene que vérselas con el poder de lo real, como todo hombre, a diferencia de que, para él, el poder de lo real coincide con la voluntad del Padre, una voluntad que informa intrínsecamente todas las cosas, pues es la voluntad «con [la] que de una manera libre, pero real y efectiva, ha hecho que las procesiones trinitarias terminen iniciantemente *ad extra*»<sup>232</sup>. Pero, además, hay que añadir que la fundamentalidad de la

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, 300.

<sup>230</sup> *Ibidem*, 301.

<sup>231</sup> *Ibidem*, 297.

<sup>232</sup> *Ibidem*, 305.

realidad de Cristo consiste en que él es la religación, la revelación y el sacramento subsistentes. La biografía de Cristo es, pues, desde el hecho humano de la fundamentalidad de lo real: «religación subsistente», «revelación subsistente» y «sacramento subsistente». Ya mencionamos esto en clave teologal, aunque ahora, lo abordaremos en clave teológica.

«Religación subsistente» porque si la religación es el hecho que configura la fundamentalidad del ser del hombre, en el caso de Cristo, al estar él «incurso en la procesión generante del Verbo, su realización biográfica es justamente la *religación subsistente*»<sup>233</sup>. Es decir, el hecho de la religación que constituye el ámbito de fundamentalidad de la vida de todo hombre subsiste en Cristo. Cristo, entonces, no sólo está religado al poder de lo real que, en última instancia, se despliega como experiencia de Dios, sino que es la subsistencia misma de esa religación. Por eso, Zubiri va a decir que Cristo es, a su vez, la «experiencia de la religación subsistente»<sup>234</sup>, dado que la realización concreta de la religación es de carácter experiencial. Una experiencia en la que él consiste y que, sin embargo, tuvo que hacer a lo largo de su vida: «Realizó de una manera experiencial en qué consiste ser Hijo de Dios»<sup>235</sup>. He aquí el núcleo de la biografía teologal y teológica de Cristo. Para Zubiri, la obediencia de la que habla san Pablo en la carta a los filipenses –«se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le dio un nombre que está por encima de todo nombre» (*Filp* 2,8)– consiste, precisamente, en esto. La obediencia de Cristo se cifra en su ser la religación subsistente, que proviene del hecho de que el poder de lo real coincide en él con la voluntad del Padre<sup>236</sup>. En definitiva, «la biografía de Cristo fue para él, para él mismo ante todo, el despliegue de su constitutiva y subsistente religación»<sup>237</sup>.

«Revelación subsistente» porque la experiencia en cuanto tal tiene una dimensión manifestativa. La manifestación actualiza la riqueza de lo real que se tiene en experiencia. En el caso de Cristo, se trata de la riqueza de su ser Hijo que, en cuanto tal, se traduce en revelación del Padre. Y esto, en todos los actos de su vida. Experiencia y revelación se implican mutuamente y pertenecen a la biografía de Cristo. En virtud de esta mutua implicación se puede decir que la biografía de Cristo se despliega según un desarrollo en el cual se asiste, en Cristo, a un saberse Hijo de creciente riqueza. El arco biográfico va desde el momento inicial del bautismo, en el cual se constituye en él su «Yo» mesiánico, hasta el

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, 306.

<sup>234</sup> *Ibidem*, 307.

<sup>235</sup> *Ivi*.

<sup>236</sup> Por lo demás, en una anotación que no deja de tener importancia, Zubiri señala que estamos hablando de un hecho que tiene relación con la persona y no con la naturaleza, o bien, con la naturaleza personalizada. Esto es así para Cristo y para todo hombre (cf *ibidem*, 306).

<sup>237</sup> *Ibidem*, 307.

abandono en la cruz, vivido como inmolación redentora, libre y plenamente aceptada en obediencia al Padre.<sup>238</sup> En este sentido, se puede decir que el momento de suprema soledad en la cruz es el culmen del ser sustantivo de Cristo, en cuanto experiencia subsistente y revelación subsistente de Dios. Se trata de un grado máximo de experiencia y revelación al mismo tiempo. En la experiencia y manifestación trinitaria del bautismo, en el cual se constituye el «Yo» mesiánico de Cristo, se inicia una biografía teologal y teológica que culmina en la cruz como experiencia y revelación de la Trinidad. En la soledad de la cruz, Cristo manifiesta en grado sumo y sublime su ser Hijo del Padre. Cristo revela pues quien es él y quien es el Padre<sup>239</sup>.

«Sacramento subsistente», porque el ser religación y revelación subsistentes se da en una humanidad integral, que, en cuanto humanidad del Verbo encarnado, tiene el carácter de sacralidad, típico del *sacramentum*<sup>240</sup>. En este sentido, toda la biografía de Cristo se convierte en signo, y la razón formal de la sacramentalidad no es otra que la sacralidad hecha signo. Zubiri vuelve aquí sobre el sentido del secreto mesiánico: no es ni una actitud pedagógica, ni una suerte de revelación progresiva sino «la condición interna de su propia biografía»<sup>241</sup>. Dicho más detalladamente:

«Cristo ha ido haciendo su ser personal como ser mesiánico y, dentro de él, ha ido esclareciendo aquello en que consiste en acto segundo la realidad de ser Hijo de Dios en su perfecta intimidad. Los tres conceptos a una –religación subsistente, revelación en acto y sacramentalidad subsistente– son los que a mi modo de ver, constituyen justamente el sentido último y radical de lo que fue la biografía de Cristo para Cristo mismo que la vivió, a saber: la experiencia teologal, humana y biográfica de su propia filiación divina».<sup>242</sup>

Cristo quiso saber qué significa humanamente ser Hijo de Dios. Según Zubiri, Cristo, en su relación con los apóstoles, no hizo otra cosa que transmitirles este carácter interno de su propia biografía: qué significa ser humanamente Hijo de Dios, es decir, «lo que efectivamente en él consistía la vida interna en la intimidad de su Padre»<sup>243</sup>. Esa transmisión es su obra, el cristianismo.

---

<sup>238</sup> Cf *ibidem*, 308-311.

<sup>239</sup> Para Zubiri todo esto muestra una experiencia perfectamente humana y perfectamente divina. El despliegue biográfico es el de un hombre que es Hijo de Dios: «Cristo, como cualquier hombre, y más él que cualquier hombre, reflexionó sobre lo que le acontecía en la tierra y lo que eran las cosas que le rodeaban. Estas causas segundas, que eran la voluntad de Padre, fueron las que contribuyeron, y no en escasa medida –¡cómo iban a dejar de contribuir!–, a lo que Cristo iba viendo a la luz de lo que él era como Hijo de Dios. En la intimidad de Cristo se conjugan de una manera unitaria, como en su propia personalidad de Verbo encarnado, lo que viene de Dios y lo que viene de la reflexión humana realizada dentro de las luces que viene de Dios» (*ibidem*, 311).

<sup>240</sup> *Ivi*.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>242</sup> *Ivi*.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 313.

### 5.2.3.3 Teología de la obra de Cristo

Zubiri siempre tuvo simpatía por la posición teológica –defendida por Duns Escoto frente a la escolástica más clásica– que concedió a la encarnación una causalidad no primariamente redentora. En efecto, apunta Zubiri, para el teólogo franciscano, la motivación central por la que Dios se encarna es la perfección del Verbo<sup>244</sup>. La redención es consecutiva a ello. Ahora bien, para Zubiri esto no es suficiente. Lo radical es, según él, concebir la deiformidad como la razón formal de la encarnación. Esto significa que el destino del hombre entra en esa razón formal encarnativa, independientemente del pecado. En otras palabras, Dios se encarna en una humanidad formalmente deiforme. Por eso, Zubiri no va a tener dudas de que «la encarnación sea un dar de sí *ad extra* en la criatura deiforme»<sup>245</sup>. Otra cosa es que, consecutivamente, esta acción de Dios tenga valor redentor. Dios se encarna en virtud de una humanidad deiforme pecadora, pero no en tanto que pecadora, sino en tanto que humanidad.

Y aquí estriba, para Zubiri, la obra de Cristo en cuanto fundador de una religión, dado que la encarnación no es otra cosa que la fundamentación de la deiformidad. En cuanto tal, es decir, en cuanto fundamenta el despliegue de la religión en toda la vida del hombre, se coloca en la línea de la plasmación de la religión, que es en lo que consiste la religión<sup>246</sup>. Por eso, resulta legítimo hablar de Cristo como fundador de una religión, aunque esto no agote su realidad. Como dice Zubiri, lo incuestionable es esta posición suya en el contexto de la creación.

Ahora bien, Cristo funda el cristianismo como religión de una forma singular. No se trata, en primer lugar, de algo institucional. Se trata de una acción personal de Cristo, algo que compete a su «Yo», a su ser sustantivo, desde la intimidad con el Padre que constituye su experiencia de filiación divina, y que se traduce en la configuración y plasmación del yo sustantivo del hombre. No se trata, como decía, de algo institucional. «Cristo», sostiene Zubiri, «no instituye el Cristianismo, sino que hace de los hombres que le rodean cristianos»<sup>247</sup>. Se trata de plasmar y no tanto de instituir. Esa plasmación va en la línea de su propia filiación divina, esto es, de hacer de los que a él adhieren hijos del Padre. En síntesis, «Cristo funda la religión haciendo la religión en nosotros, haciendo de nosotros cristianos. No

---

<sup>244</sup> Cf *ibidem*, 314. Ver toda la discusión y su posición frente a Molina en *ibid.*, 314-315.

<sup>245</sup> *Ibidem*, 315

<sup>246</sup> Cf *ibidem*, 316. Zubiri resume aquí en cuatro pasos lo que en desarrolla más ampliamente en PFHR, 85-113. Estos tres pasos son: 1. El hombre como realidad sustantiva que realiza su Yo. 2. El poder de lo real, como experiencia de la religión, en la cual se encuentra el hombre instalado. 3. El encuentro con la realidad absolutamente absoluta y personal de Dios en el curso de esta instalación. 4. La entrega en fe, del hombre entero a esta realidad de Dios, concebida como verdadera.

<sup>247</sup> PTHC, 318.

se trata de una mera institución, sino de una acción efectiva»<sup>248</sup>. Así pues, Cristo atrae a los hombres a la experiencia de su propia religación subsistente, y, con ello, se inserta plenamente en la dinámica teologal que preside la existencia humana. Se trata de una configuración ontológica –usando una expresión que Zubiri no utiliza a estas alturas de su pensamiento–, entendida como plasmación de ser. Esta configuración no es otra cosa que la incorporación de los hombres a su propia realidad de Verbo encarnado<sup>249</sup>. En este sentido, los actos configurativos, precisamente por lo que Cristo es en cuanto Verbo encarnado –a la luz de todo lo que hemos explicado de su realidad sustantiva y de su ser sustantivo y en virtud de la razón formal de la encarnación, que es la deiformidad– coinciden con los actos mismos de la vida de Cristo. Cristo configura el ser sustantivo del hombre incorporándolo a su vida, a su muerte y a su resurrección. Y es ahí donde va a encontrar su sentido justo y pleno la redención.

Le interesa sobremanera subrayar a Zubiri que la vida personal de Cristo culmina, precisamente, en esas dos acciones supremas que son su muerte y su resurrección<sup>250</sup>. Por eso mismo se dedica a profundizarlos. El marco de fondo es siempre la realización del ser sustantivo de Cristo, y, en virtud de la incorporación de Cristo a la humanidad y de la humanidad a Cristo, la configuración definitiva del ser sustantivo del hombre. Desde ahí va a tematizar, precisamente, el carácter redentor de la encarnación, llevada hasta sus últimas consecuencias a partir de su etiología deiformante.

Zubiri parte de san Pablo: la muerte de Cristo es un acto de suprema obediencia (cf *Flp* 2,8). A ello conduce, justamente, la realidad de Cristo como religación subsistente. En esta línea, lo fundamental y radical, o, como dice el filósofo vasco, «la realidad profunda» de la muerte de Cristo, afecta a su ser sustantivo, a su «Yo» teándrico<sup>251</sup>. Ella, en efecto, se inscribe en la configuración de su ser sustantivo, un «Yo» que se hace a lo largo de una vida que ha consistido en incorporación a una humanidad real en estado de pecado, una humanidad empecatada. Este empecatamiento de la humanidad es concebido por Zubiri en términos de poder. El poder que el mundo ejerce sobre todo hombre, el poder del pecado. Cristo se incorpora a este mundo y su muerte es el sentido último de esta incorporación, aún quedando intacta su condición de Hijo de Dios, es decir, en la absoluta ausencia de pecado en él.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, 319.

<sup>249</sup> Cf *ibidem*, 320.

<sup>250</sup> Dos acciones que en realidad son una sola. Cristo, en efecto, es siempre, en los evangelios, el crucificado-resucitado.

<sup>251</sup> *Ibidem*, 321. Desde el punto de vista de su realidad sustantiva, Cristo muere como todo hombre. Zubiri, fiel a su visión antropológica unitaria habla de «desanimación» de un organismo o de «descorporización» de un ánima o mente (cf *ibid.*; HC en EM, 107).



Precisamente por eso, con su muerte Cristo introduce en el mundo el poder de Dios. Es la transformación redentora de la encarnación. La redención, en efecto, consiste en que «el poder del pecado queda supeditado al poder de Dios»<sup>252</sup>. Se trata de un acto de estricta religión, por cuanto plasma la enteridad del ser hombre. En este sentido, Zubiri puede decir que la vida personal de Cristo, que culmina en este momento supremo de la muerte, coincide con la transformación del hombre<sup>253</sup>. El ser sustantivo del hombre queda definitivamente plasmado y esa plasmación consiste en vivir, a partir de entonces, «en la órbita del poder de Dios»<sup>254</sup>. Es el radical realismo –individual, social e histórico– del dar de sí *ad extra* de Dios en la esencia abierta deiforme.

No obstante, la muerte no es el momento último. En esencial conexión con su muerte se coloca la resurrección de Cristo. Y si aquella afecta al ser sustantivo del hombre, ésta lo hace aún más radicalmente. Es la dimensión escatológica de la plasmación del ser sustantivo del hombre. Con la resurrección, en efecto, Cristo nos hace pasar con él a la diestra del Padre. Es una creación nueva, es un revestirnos de Cristo por incorporación a él<sup>255</sup>.

Para Zubiri, a la luz de la revelación, lo fundamental, en una conceptualización de la resurrección, no es subrayar que Cristo no está muerto, sino que está vivo para siempre, y la forma en que lo está. Y bien, como dice Pablo, el cuerpo resucitado de Cristo es un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44), es decir, un cuerpo glorificado. En cuanto tal su lugar propio es el centro de la creación y de la historia<sup>256</sup>. Zubiri aplica a este nuevo *status* del cuerpo de Cristo, el concepto de corporeidad que, en un texto poco posterior, expondrá con mayor sistematicidad. Tal concepto se articula según tres aspectos: «actualidad, «consistencia» y «expresión»<sup>257</sup>. Según Zubiri, el cuerpo resucitado de Cristo tiene mismidad de actualidad, consistencia y expresión, pero en una diversidad estructural<sup>258</sup>. Lo importante, desde el punto de vista del hombre, es que, en virtud de la acción personal suya que es la resurrección, Cristo plasma radicalmente el ser del hombre. Esta plasmación es a lo que, con Pablo, se debe llamar «creación nueva» (2 Cor 5,17; Gal 6,11), «hombre nuevo» (Ef 2,5; 4,24; Col 3,10). El hombre, por incorporación a Cristo, queda revestido de él (cf Rm 13,12-14). Este

---

<sup>252</sup> PTHC, 328.

<sup>253</sup> *Ivi.*

<sup>254</sup> *Ivi.*

<sup>255</sup> Cf *ibidem*, 334.

<sup>256</sup> Cf *ibidem*, 330-331.

<sup>257</sup> Cf *ibidem*, 331; cf EM, 103-116. La actualidad hace referencia a la condición de presencialidad actual de quien tiene cuerpo; la consistencia dice relación a su interna configuración; la expresión es la forma como se muestra.

<sup>258</sup> Cf *ivi.*

revestimiento es precisamente, efecto de la resurrección. Si atendemos a san Pablo habría que decir que:

«El cuerpo de Cristo, por su resurrección, nos da justamente un espíritu que no teníamos por Adán, del cual no tendríamos sino animación. El cuerpo de cada cual no es por esto transformado, pero sí queda radicalmente destinado a tener justamente en la resurrección de los muertos, el carácter pneumático que tiene el cuerpo de Cristo. Es una noción escatológica, pero absolutamente real. La resurrección de Cristo no es un mero símbolo de lo que pueda acontecer al cuerpo del hombre, sino la enunciación misma (las arras, como dice san Pablo, cf 2 Cor 1,22; 5,5) de lo que real y efectivamente le acontece en virtud de lo que Cristo le ha dado»<sup>259</sup>.

Efectivamente, la plasmación de estos núcleos argumentales es *παλιγγενεσία*, «regeneración» (Tit 3,5). Zubiri anota que no se trata de la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria. Eso ya está dado por creación. No es, por tanto, una re-plasmación. Es «dar a esta plasmación trinitaria *ad extra* la capacidad de estar ella misma dentro del poder de Dios»<sup>260</sup>. Es a lo que, en rigor, desde el punto de vista escatológico, habría que llamar *gracia*: un poder que nos hace deiformes. No se trata de *habitus*, como decían los escolásticos, ni de algo psicológico o moral: es una inserción en el poder de Dios a partir del cual el hombre va a realizar su propio ser sustantivo. No viene de afuera, sino que brota de la realidad formal del hombre regenerado por la resurrección de Cristo, y, por lo tanto, capaz de vivir en la plasmación trinitaria en que ha sido constituido<sup>261</sup>.

En definitiva, la obra de Cristo en el hombre es situarle «bajo el poder de Dios por una regeneración interna en la gracia y por incorporación»<sup>262</sup>. Para Zubiri, la constante repetición de esta acción personal de Cristo es en lo que consiste, formalmente, el «*sacramentum*»: la repetición existencial de la incorporación regeneradora a la muerte y resurrección de Cristo<sup>263</sup>. En esta línea, hay que decir que el sacramento afecta a la configuración del ser sustantivo del hombre. Esta es su realidad profunda, como diría Zubiri. El concepto clave aquí es del de «dominancia». En efecto, frente a la teología sacramental clásica, que utiliza el concepto de causalidad para explicar la acción sacramental, Zubiri, precisamente a la luz de su visión de la plasmación del ser sustantivo del hombre en cuanto incorporación a la muerte y resurrección de Cristo, que lo coloca en el ámbito del poder de Dios, sostiene que esta incorporación

---

<sup>259</sup> PTHC, 335.

<sup>260</sup> *Ivi*.

<sup>261</sup> Cf *ibidem*, 336. Con respecto a la dimensión moral, Zubiri afirma: «Es una experiencia que, ciertamente, envuelve un ingrediente moral y es una experiencia moral, pero no es meramente moral. Es una experiencia moral vivida a la luz de una fe. En este sentido, es una experiencia teologal. El hombre tiene una experiencia teologal de la gracia, pero no en un momento determinado, sino a lo largo de una vida o, por lo menos, de períodos de ella. Es lo moral en fe» (*ibidem*, 337).

<sup>262</sup> *Ibidem*, 337.

<sup>263</sup> Cf *ibidem*, 338.

sacramental no va entendida en términos de causalidad, sino de dominancia. «Es el dominio de Dios», dice, «del poder de Dios, donde el poder de Dios es justamente la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia, precisamente porque es un poder, va deiformando a aquel sobre quien este poder se ejerce»<sup>264</sup>. Obviamente, este poder y esta dominancia están intrínsecamente ligados a la realidad de Cristo como sacramento subsistente. El concepto de dominancia le otorga un mayor dinamismo a la acción sacramental al tiempo que implica mayormente al hombre. «Por esto creo», concluye Zubiri:

«que la teoría del sacramento tiene que estar apoyada en estos dos pivotes: en primer lugar, la sacramentalidad subsistente de Cristo, y en segundo lugar, la dimensión de dominancia y de poder, en el cual y según el cual se va produciendo la presencia y la figura misma de la pasión, muerte y resurrección en el ser (no en la realidad) de los demás cristianos, cada uno en sus propias modalidades personales. Con lo cual no me refiero a las circunstancias morales, que pueden ser distintas, sino justamente a modos de ser. Al fin y al cabo, lo que Cristo produce es la configuración en la muerte y resurrección de lo que es mi ser sustantivo. Y esta configuración es lo radical»<sup>265</sup>.

Por lo demás, para Zubiri, en la plasmación del ser sustantivo del hombre, con esta dimensión sacramental, no actúan sólo la muerte y la resurrección de Cristo, sino su vida entera. Como ejemplo de ello, aduce la frase evangélica de *Mt* 18,19-20, en la cual Cristo asegura su presencia en medio de los que se reúnen a en su nombre. Reunirse en el nombre de Cristo no es algo instrumental, como si sólo se pretendiera conseguir algo de su parte, sino, precisamente, participar de su mismo acto orante<sup>266</sup>. La realidad sacramental se extiende, pues, a toda la vida del cristiano, que queda, así, crísticamente configurado en todos los aspectos de la misma. Lo que ocurre es que toda la vida de Cristo culmina en su muerte y resurrección. Es la vida en la que consiste fundamentalmente el cristianismo: «La esencia del Cristianismo consiste pura y simplemente en ser cristiano»<sup>267</sup>. Todo esto resulta comprensible si no se pierde de vista la concepción zubiriana de la religión. El paso desde la religación a su plasmación en la vida entera del hombre. Algo que no tiene nada que ver con lo piadoso o devocional, sino con la realización del ser sustantivo del hombre. Esta es toda su hondura antropológica y metafísica. En Zubiri, la dimensión teológica está siempre presente como fondo de la conceptualización teológica. Sin duda, este es uno de sus grandes aportes. Ya dije que, con ello, se difuminan las fronteras de lo sagrado y lo profano. La religión, para Zubiri,

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, 348.

<sup>265</sup> *Ibidem*, 349. Para una profundización de los trazos sintéticos de lo que podría llamarse una teología sacramental fundamental zubiriana se puede ver *ibidem*, 340-351.

<sup>266</sup> *Ibidem*, 350: «Es decir, la oración misma de Jesucristo es, en definitiva, aquella oración que es eficaz cuando hay dos o tres que están reunidos».

<sup>267</sup> *Ibidem*, 351.

tiene una estructura metafísica –ontológica, si se quiere–. Hablar de Cristo como religación subsistente, como revelación subsistente y como sacramento subsistente, es ciertamente hacer teología, pero una teología profundamente radicada en la dimensión metafísica de lo humano.

#### 5.2.3.4 La plenitud de la Obra de Cristo

La obra de Cristo en el hombre tiene un despliegue natural. Se trata de un proceso que reviste la vida entera del hombre en tanto que incorporación del creyente al ser sustantivo de Cristo. Por ello, como todo proceso vital, tiene una iniciación y una plenitud. Ya hemos visto que tal plasmación adquiere una dimensión sacramental, entendiendo lo sacramental como repetición de la acción personal de Cristo centrada en su muerte y resurrección. De ahí que la iniciación y la plenitud de la que hablamos tenga, también, un carácter sacramental: los sacramentos del bautismo y la eucaristía. De acuerdo a los objetivos del texto que escribo, prefiero concentrarme en el análisis de la categoría de «plenitud»<sup>268</sup>, es decir, en la conceptualización teológica que Zubiri propone de la eucaristía.

La plenitud de plasmación de la vida de Cristo en el cristiano está intrínsecamente vinculada al momento de iniciación. Gracias a este momento, se da la permanencia de la vida de Cristo, que es su ser, su «Yo» teándrico, en cuanto actualización de su realidad sustantiva como Hijo –la «suidad» del Verbo–. Si esto es así como iniciación, cabe preguntarse en qué consistiría la plenitud. Consistiría, según Zubiri, en «tener en sí mismo, no la vida entera de Cristo, sino su persona real, de quien esa vida es vida»<sup>269</sup>. Y en esto, precisamente, consiste la eucaristía: la participación real en la persona de Cristo.

Zubiri ha dejado dos conceptualizaciones teológicas diferentes de la eucaristía, ambas recogidas en el volumen PTHC<sup>270</sup>. No se trata de dos visiones radicalmente diversas, pero la distancia temporal de su composición<sup>271</sup> permite ver claramente la maduración conceptual de Zubiri. De hecho, el segundo texto está escrito después de la publicación de la trilogía noológica y eso se deja ver de forma límpida, dado que Zubiri aplica al tema de la eucaristía los conceptos ya maduros de su inteligencia de la realidad. En este sentido, como se suele

---

<sup>268</sup> En *ibidem*, 351-357, se puede ver la conceptualización teológica que Zubiri hace del sacramento del bautismo. A nosotros nos basta consignar que para el filósofo vasco la iniciación cristiana tiene una unidad estructural interna basada en cuatro momentos: incorporación (caracterizada por la *σφραγίς*), perdón de los pecados, colación de la gracia e implantación. Este es el modo como la muerte y la resurrección de Cristo permanecen en el creyente.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>270</sup> Cf *ibidem*, 371-396; 397-421.

<sup>271</sup> Diez años.

sostener, es una buena muestra de lo que puede dar de sí una relectura de la teología de Zubiri plenamente concebida desde su noología final.

El filósofo vasco quiere partir del dato dogmático, tal como fue definido en el Concilio de Trento, en los cánones sobre el sacramento de la eucaristía<sup>272</sup>. Tal definición recoge el dato nudo de la fe, más allá del aparato conceptual utilizado. ¿Cuál es ese dato? Según Zubiri lo único que Trento pide es que creamos en la presencia física del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y el vino, de manera tal que el pan y el vino, por conversión, ya no son pan y vino, aún permaneciendo las especies, sino realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, dado que reales y efectivas son la presencia y la conversión. El uso del adverbio *aptissime* relativo a la transustanciación demuestra hasta qué punto Trento no ha pretendido canonizar la metafísica sustancialista aristotélica. Por lo tanto, son posibles otras conceptualizaciones desde otros presupuestos metafísicos. Lo importante es dejar intacto el dato de fe: Cristo está realmente presente en el pan y el vino. Precisamente, una nueva conceptualización teológica desde otros presupuestos es lo que va a intentar Zubiri. Como precisa en el texto de 1981, la suya será una conceptualización «propriadamente metafísica»<sup>273</sup>. Seguiré, pues, este texto, remitiendo, cuando considere necesario, a algunos de los conceptos expuestos en el curso del 1971.

La conceptualización de Zubiri se sustenta en cuatro conceptos clave: «sustantividad», «actualidad», «corporeidad» y «unidad». En referencia a los tres primeros, el filósofo afirma que «estos tres conceptos nos llevan en línea recta a todas las ideas paulinas. La vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo (alimento) por transustanciación, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo»<sup>274</sup>. He aquí el intento de Zubiri: una conceptualización metafísica que permita un mayor acercamiento intelectual al dato revelado y una mejor comprensión del dogma. Zubiri utiliza la metafísica, ciertamente, pero vehiculada por conceptos que provienen de un análisis de la realidad. Esto es claro en el caso de los conceptos de sustantividad y corporeidad, pero alcanza su ápice intelectual con el concepto de actualidad aplicado a un tema teológico, algo que no estaba tan claramente tematizado en el curso de 1971. Seguiré, a continuación, los desarrollos zubirianos al hilo de los tres conceptos capitales, con las acentuaciones más pertinentes a los objetivos de

---

<sup>272</sup> «Can. 2. Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domine nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat: anathema sit» (DS, 1652).

<sup>273</sup> PTHC, 397.

<sup>274</sup> *Ibidem*, 421.

esta investigación que, no se olvide, intenta rastrear en el pensamiento de Zubiri los trazos de una visión trinitaria de la realidad.

#### 5.2.3.4.1 Sustantividad: la transustantivación.

Zubiri explica la presencia real de Cristo en la eucaristía en términos de «sustantividad», concretamente como «transustantivación»<sup>275</sup>. Esto envuelve, fundamentalmente, su concepto de realidad y la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido<sup>276</sup>.

Para Zubiri lo decisivo es superar la concepción sustancialista de la realidad. Lo real no es sustancia, es decir, sujeto subyacente de propiedades accidentales. Lo real no es inherencia de unos accidentes a un sujeto portante o sustante. La realidad es coherencia sistemática. En virtud de esta coherencia las cosas están en «estado constructo», es decir, sus propiedades, en cuanto «propiedades-de» constituyen «una «unidad intrínseca propia»<sup>277</sup>. En esto consiste, precisamente, ser sistema. La cosas son, escribe el filósofo vasco, «sistemas de propiedades»<sup>278</sup>. Pues bien, se habla de «sustantividad» cuando, como vimos en el capítulo primero, este sistema tiene suficiencia constitucional, es decir, cuando es completo en la línea de las propiedades –cada propiedad es propiedad-de las demás cíclicamente– y, además, se configura como «una unidad clausurada y total»<sup>279</sup>. De hecho, «constitución» alude a ese modo de ser uno a partir de la complección de las propiedades. La sustantividad, en sentido estricto, es ese momento de unidad constitucional a partir del sistema de propiedades completas. Esta distinción de los dos momentos –la complección de las propiedades en sistema y la unidad constitucional– es importante porque permite a Zubiri concebir la posibilidad de que una sustantividad pueda cambiar sin cambiar de propiedades. En este caso, lo que ocurre es que la sustantividad se abre en su unidad constitucional. Afirma Zubiri que la «transformación de la sustantividad consiste en que el sistema de propiedades pierde su

<sup>275</sup> Para este punto, cf *ibidem*, 398-407.

<sup>276</sup> Antes de entrar *in recto* en la materia, Zubiri hace una serie de consideraciones interesantes a partir de 1 Cor 11,24 (cf *ibidem*, 398ss). Cristo hace del pan su cuerpo y del vino su sangre (Zubiri, para simplificar, se referirá siempre al pan): «Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα», «esto es mi cuerpo» (1 Cor 11,24). Como se sabe, el σῶμα, que traduce el arameo *guf* o ܓܘܦ, indica el hombre entero; es como decir «yo mismo». La frase, dicha por Jesús en arameo, tendría toda la fuerza de una frase nominal (la frase nominal es la expresión del juicio proposicional o complexivo, antepredicativo [cf IL, 154-158]) y se podría traducir por: «esto –aquí– yo mismo». Por su parte, el pan está aquí *sub ratio alimenti*, y no como realidad físico-química. De hecho, Jesús invita a comer ese pan a los apóstoles, en el contexto de la cena pascual. La frase nominal, según Zubiri, es más apta para designar la presencia real y física de Cristo en el pan.

<sup>277</sup> PTHC, 401.

<sup>278</sup> *Ibidem*, 402.

<sup>279</sup> *Ivi*.

unidad constitucional. Es una apertura de la unidad de sustantividad a beneficio de una unidad de orden superior»<sup>280</sup>.

Dicho esto, es preciso distinguir entre «cosa realidad» y «cosa sentido». La «cosa realidad» es la cosa en cuanto sustantividad, es decir, la cosa en su nuda realidad. La «cosa sentido» es esa misma cosa en su relación con la vida humana.

De este modo, entrando ya en el caso que nos ocupa, el pan eucarístico en cuanto alimento, no es «cosa-realidad», sino «cosa-sentido». Una cosa es su morfología físico-química y otra lo que esa realidad es *sub ratio alimenti*. Zubiri pone el ejemplo de la caverna: como «cosa-realidad» es un fenómeno geológico, como «cosa-sentido» puede ser una vivienda par el hombre<sup>281</sup>. Para que una «cosa-realidad» pueda convertirse en «cosa-sentido» debe tener «condición». En la medida en que la tiene, la «cosa-sentido» puede llamarse también sustantividad. Es lo que sucede normalmente con el pan. El pan siempre es para el hombre «cosa-sentido». Por eso, tiene la sustantividad de pan-alimento. El pan consagrado no hace excepción a esto que venimos diciendo. Lo que ocurre con el pan eucarístico, en virtud de la consagración, es que cambia de condición; la presencia de Cristo le confiere una nueva condición, la de ser alimento espiritual, sin que por ello cambie sus propiedades como «cosa-realidad». Por lo tanto, el pan se abre a una unidad superior, la de ser Cristo mismo, principio de vida espiritual. A esto Zubiri lo llama «*transubstantivación*»<sup>282</sup>:

«La unidad del cuerpo de Cristo es ahora lo que constituye la unidad de la sustantividad del pan-alimento. La sustantividad del pan consagrado es así la sustantividad divina de Cristo mismo. En la consagración, al pan consagrado, en cuanto realidad físico-química, no le sucede nada, sino que pierde su anterior sustantividad alimenticia. Esta sustantividad de material que era se ha convertido, por la mera presencia real de Cristo, en espiritual, en la sustantividad divina de Cristo. La presencia real de Cristo ha cambiado la condición del pan. Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es transubstanciación, sino transubstantivación. Ciertamente, esto no es una “impanación”, porque Cristo y el pan, en virtud de la consagración, constituyen una sola sustantividad».<sup>283</sup>

En coherencia con esta visión, Zubiri concluye que la presencia real de Cristo es el fundamento de la *singularem conversionem* del pan en cuerpo de Cristo y no al revés, como

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, 413. Zubiri pone el ejemplo de la glucosa, que tiene su sustantividad y la puede perder por ingestión en el organismo. Dentro del organismo es insustantiva, pues la sustantividad la tiene el organismo. Las propiedades se mantienen pero no se puede hablar de unidad constitucional.

<sup>281</sup> Cf *ibidem*, 414.

<sup>282</sup> Zubiri en el texto de 1981 habla de *transubstantivación* y no de *transustantivación*, que usa en cambio en el texto de 1971. Respetaremos esta opción en las citas del autor, aunque yo prefiero usar la segunda dicción en el conjunto de nuestras reflexiones.

<sup>283</sup> *Ibidem*, 406.

pensó la escolástica desde santo Tomás a Suárez. La conversión afecta a la condición del pan, y esta viene transformada por la presencia de Cristo<sup>284</sup>.

#### 5.2.3.4.2 Actualidad y corporeidad: la transactualización.

La transustantivación, esa conversión del pan-alimento en cuerpo de Cristo, se funda en la presencia real de Cristo en el pan. El paso siguiente será el de conceptualizar la modalidad de presencia como transactualización. Esto envuelve la categoría de actualidad y corporeidad<sup>285</sup>.

Zubiri, como ya se dijo, distingue «actuidad» de «actualidad». Mientras que la actuidad se refiere al estar en acto, la actualidad concierne al ser actual. Son dos cosas distintas. Por lo tanto, mantenemos que Cristo se hace actual en el pan eucarístico. Esta «actualidad de presencia» es el fundamento de la condición del pan como alimento espiritual y es, precisamente, lo que permite concebir el cuerpo como «yo mismo». Como afirma el filósofo vasco, el «modo de presencia del cuerpo de Cristo en el pan consagrado por transustantivación es “actualidad”»<sup>286</sup>. La «actualidad» es siempre respectiva<sup>287</sup>, y, por lo tanto, una presencia o quedar algo en otro algo. Se habla de «actualidad intrínseca» cuando pende de un hacer, de manera tal que la cosa está presente desde sí misma, se *hace* presente<sup>288</sup>. Cuando la actualidad se da, no solo desde sí misma sino en sí misma, en su propia realidad, sin que medie ningún hacer, se habla de «actualidad intrínseca» y «formal». La «realidad está presente *eo ipso* por ser real»<sup>289</sup>. Para Zubiri, de este modo es Dios actual en la creación. No hay modificación de propiedades ni ningún hacer. Es también la forma como el hombre es actual por razón de su cuerpo<sup>290</sup>. En definitiva, la actualidad intrínseca y formal atañe al ser. Para Zubiri, pues, la actualidad es un momento real y físico. En cuanto momento

---

<sup>284</sup> En el texto de 1971 Zubiri sigue de alguna manera, este desarrollo. Ve la conversión en tres estratos: cosa-sentido, condición y realidad. Por eso, al final va a concebir la conversión en términos de *transrealización*: «la realidad del pan se convierte en una cosa distinta, uno de cuyos ingredientes es el del propio cuerpo de Cristo. Hay, pues, tres estratos conversivos: uno, el estrato conversivo en la línea del sentido. El segundo, más hondo, en la línea de la condición. Y el tercero, más hondo todavía, en la línea de la realidad» –PTHC 379–. Esta terminología desaparece en el texto de 1981, aunque, se habla ya de transustantivación. A la altura del curso de 1971 la transustantivación acaece por *elevación*. En el caso del pan eucarístico la sustantividad no se pierde o adquiere por apertura sino por elevación. Todavía no ha entrado plenamente en esta conceptualización la categoría de la actualidad, que será decisiva, como veremos.

<sup>285</sup> Para este punto, cf *ibidem*, 407-416.

<sup>286</sup> *Ibidem*, 408. Para el concepto de actualidad en la trilogía cf IRE, 13; 137-141.

<sup>287</sup> Cf *ibidem*, 143-144.

<sup>288</sup> Es «el “estar” mismo de lo presente», dice Zubiri (PTHC, 408). En este sentido: «Algo podría hacerse presente sin modificación de propiedades, tal es el caso de Dios» (*ibidem*, 409).

<sup>289</sup> *Ivi*.

<sup>290</sup> *Ivi*.: «El hombre no “tiene” cuerpo, sino que “es” corpóreo».



físico, viene expresada por el verbo «estar», es decir, concierne al «estar siendo» y no al mero ser. En esta línea, la actualidad admite un devenir, no como devenir de actuidad –típico de la metafísica clásica– y, en cuanto tal, de propiedades, sino un devenir de la actualidad misma. En efecto, «es la realidad misma la que deviene en actualidad»<sup>291</sup>. Por lo demás, la actualidad tiene una estructura precisa: un principio radical en virtud del cual lo real está presente; y posibles modalizaciones, es decir, formas de estar presente. El principio radical del hombre es su cuerpo. Es en virtud de su cuerpo como el hombre está presente. Pero puede estarlo como padre, como profesor, etc. Estas son formas de ser actual, de estar presente<sup>292</sup>.

Esto lleva el discurso a la segunda categoría de este punto: la «corporeidad». Como ya he mencionado, para Zubiri el cuerpo es principio radical de actualidad del hombre. El cuerpo es el «yo mismo», presencia física y real del hombre en la realidad. Es el «yo mismo aquí»<sup>293</sup>. El cuerpo tiene un momento de organización –organismo– y configuración, pero ambas confluyen en el momento de corporeidad, que es el principio radical. En este sentido, «configuración y organización son modos de realizar la corporeidad»<sup>294</sup>. Es en este sentido en el que Zubiri habla del cuerpo como *σῶμα*. En base a una determinada organización y configuración el hombre es «yo mismo», es decir, expresa como corporeidad su actualidad en el mundo. Eso significa que la actualidad es algo real y físico. Y, sin embargo, no se puede reducir el cuerpo a organismo configurado. En otras palabras, el organismo configurado no da el cuerpo del hombre. La corporeidad es el cuerpo del hombre a partir de una determinada configuración y organización. Es, por tanto, principio radical, intrínseco y formal de la actualidad del hombre<sup>295</sup>. En esta línea, la corporeidad no es localización. La actualidad del hombre, en cuanto tal, prescinde de una determinada localización. Como dice Zubiri, ésta es algo derivado. Si el hombre fuera sólo organismo configurado, efectivamente no podría estar localizado en varios sitios a la vez. Sin embargo, en virtud del principio de actualidad que es la corporeidad, el hombre «puede *tener actualidad* en muchas partes de la realidad a la vez, sin por esto dejar de estar en sí mismo»<sup>296</sup>.

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, 410. Zubiri pone aquí el ejemplo de la encarnación: «Dios tiene un estricto devenir en la línea de la actualidad. No es sólo que en el Verbo encarnado (que es Cristo) es la humanidad la que adquiere actualidad divina, sino que es Dios mismo quien en su realidad divina adquiere libremente una actualidad, la actualidad humana: es el Verbo mismo el que se hizo carne, el él quien adquiere actualidad».

<sup>292</sup> Cf *ibidem*, 411.

<sup>293</sup> Cf *ibidem*, 412.

<sup>294</sup> *Ibidem*, 416.

<sup>295</sup> Gracias a esta visión de la corporeidad, donde el cuerpo no puede reducirse a su momento organizativo ni configurador, Zubiri se aventura a pensar el cuerpo glorioso: «El cuerpo glorioso no será un organismo ni una configuración, sino que a mi modo de ver será, pura y simplemente, principio de actualidad en Dios y los demás glorificados. ¿Cómo? Lo ignoramos» (*ibidem*, 413).

<sup>296</sup> *Ibidem*, 413.

Pues bien, es tomando a una los conceptos de actualidad y corporeidad, como Zubiri va a explicar el modo de la presencia real de Cristo en el pan eucarístico. Su tesis es la siguiente: «Cristo toma el pan como principio de su actualidad personal aquí, y por lo tanto está realmente presente en el pan»<sup>297</sup>. En ella se recogen una serie importante de afirmaciones. Cristo está presente como actualidad y no como acto, lo cual quiere decir que Cristo está actualizado y no localizado en el pan. Además, se trata de una presencia «desde su propia realidad personal»<sup>298</sup>, real y física –aunque esto no signifique que esta presencia sea idéntica a su nuda realidad<sup>299</sup>– e intrínseca: «en sí mismo desde sí mismo»<sup>300</sup>. Para Cristo, el pan-alimento se convierte en principio de su actualidad, y es su cuerpo porque el principio de actualidad del hombre es corporeidad. Por lo tanto, su «yo mismo» es su cuerpo y viceversa. El *tomar* el pan es signo de su hacerse presente en toda la amplitud del vocablo, es decir, con toda la carga de significado redentor que Cristo quiso dar a la donación de sí mismo como cuerpo<sup>301</sup>. Se estaría, pues, una comunidad de actualidad que, según Zubiri, representa la esencia de la presencia real de Cristo en la eucaristía: el pan-alimento es principio de actualidad de Cristo, y es Cristo el que es actual en el pan. «Por el primer aspecto», afirma el filósofo vasco, «“esto es mi cuerpo”, es decir, “esto (el pan aquí) (es) el cuerpo de Cristo (es yo mismo)”». Por el segundo aspecto: “mi cuerpo es esto” es decir, “mi cuerpo (Cristo mismo), (es) esto aquí”»<sup>302</sup>. En definitiva, la transustantivación es, en esencia, una «transactualización»: el pan-alimento se convierte en Cristo mismo. El «yo mismo» de Cristo

---

<sup>297</sup> *Ivi.*

<sup>298</sup> *Ibidem*, 414.

<sup>299</sup> En efecto: «Cristo es Cristo aun sin eucaristía» (*ivi.*).

<sup>300</sup> *Ivi.*

<sup>301</sup> En el curso de 1971 Zubiri abunda más en la importancia de este *tomar*, si bien con otro aparato conceptual: «Nunca la teología ha insistido sobre el carácter del *tomar* el pan que tiene este gesto en manos de Cristo. Cristo toma el pan para sí; esto es lo primero que hay que decir. En el canon de la misa latina está temática y expresamente dicho esto: “*accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*”. Tomó el pan en sus manos: este tomar no es simplemente que cogió el pan para distribuirlo en la comida, sino que tiene un sentido más hondo. Es un tomar con vistas a su consagración; es el tomar el pan en una o en otra forma *para sí*. Pero ¿cuál es esta forma? Esta acción de tomar es una acción personal, y es una acción personal hecha con vistas a la consagración. Y, por consiguiente. Para incorporarlo de alguna manera a la unidad coherencial primaria en que el propio Cristo consiste. Es justamente la forma en que hace del pan, al tomarlo, cuerpo suyo» (*ibidem*, 386). La idea que aquí desarrolla se completa unas páginas más adelante con el concepto original del *constructo dativo*: «Al consagrar tomó el pan para sí y con la consagración lo que hace es *darlo a* los demás hombres. Por consiguiente, las notas [de pan] tienen justamente la función de ser la actualización de este *dar-a*. Serían, si se me permite la expresión, un único, excepcional, gigantesco pero auténtico caso de constructo dativo. No son notas-de, sino “notas-a”: notas de la unidad de Cristo *a* cada uno de los hombres que la recibe. De ahí que las especies eucarísticas, como actualización de la unidad coherencial primaria en que la realidad de Cristo radical y formalmente consiste, sean la actualización dativa de esa unidad» (*ibid.*, 391). En la lección de 1981, ese carácter dativo viene especificado como entrega: el cuerpo de Cristo que se nos da, es el cuerpo que será entregado por nosotros. Por eso, Zubiri concluye que la presencia real es anamnesis de la pasión y muerte de Cristo, por la remisión de los pecados (cf *ibid.*, 414).

<sup>302</sup> *Ibidem*, 415.

es el alimento: «El trans mismo lo es de actualidad»<sup>303</sup>, es un devenir de actualidad. Para Zubiri la esencia del misterio eucarístico como misterio está en que de alguna manera Cristo *extiende* al pan-alimento el principio de actualidad que es su cuerpo, su «yo mismo», como principio no solo intrínseco sino también formal –en sí mismo–. En otras palabras, aunque el cuerpo de Cristo no se identifica con el pan-alimento –«Cristo tiene su cuerpo aunque no hubiera eucaristía»<sup>304</sup>, afirma Zubiri; aunque la razón formal del cuerpo de Cristo no es ser pan-alimento, éste queda modalizado como tal en cuanto extensión de la realidad de Cristo en su cuerpo. Y, finalmente, el principio sacramental consiste en que Cristo *tome* el pan como principio de su propia actualidad. El momento sacramental consiste en esta «actualidad común»<sup>305</sup>. Es la «presencia sacramental» de Cristo en la eucaristía: el pan es signo de su presencia real y física.

#### 5.2.3.4.1 Unidad: la incorporación<sup>306</sup>

Con los conceptos metafísicos de sustantividad, actualidad y corporeidad, Zubiri tematiza lo que, para él, es la presencia de Cristo en el pan eucarístico, en cuanto momento radical de la eucaristía. Sin embargo, el misterio no se agota en la presencia real. La esencia o razón formal va más allá. Para ello, el filósofo vasco recurre a otro concepto: «unidad»<sup>307</sup>.

Zubiri parte de la frase de Cristo consignada por el cuarto evangelio: «el que no come mi carne y bebe mi sangre no tendrá vida eterna» (*Jn* 6,53-54). La eucaristía es, pues, un misterio en el cual se nos da Cristo como alimento, como principio de vida. En Mateo se lee: «tomad y comed» (*Mt* 26,26). Para Zubiri, en este «tomar y comer» está la razón formal de la eucaristía. Se trata, pues, de manducación en el contexto de una cena; de un banquete o ágape en el cual se da el comer y la comunidad de las personas entre sí. En todo banquete se da la actualidad común de los comensales, en cuanto presentes unos a otros. El comer es sólo la razón radical del banquete, mientras que la razón formal es la actualidad común. Hay mera comunidad cuando las personas están puestas en reciprocidad de presencia sólo en cuanto otras. Cuanto tal reciprocidad de presencia o, dicho de otro modo, la actualidad común es de las personas en cuanto personas, la comunidad cobra una nueva actualidad que es la estricta

---

<sup>303</sup> *Ivi.*

<sup>304</sup> *Ivi.*

<sup>305</sup> *Ibidem*, 416.

<sup>306</sup> Para este punto, cf *ibidem*, 416-421.

<sup>307</sup> En realidad, Zubiri no tematiza la unidad como concepto, al igual que lo hace con los anteriores (sustantividad, actualidad y corporeidad). No obstante, nos parece que, atendiendo al texto mismo que nos ocupa, no es forzar el sentido de su pensamiento hablar de unidad con la misma carga conceptual.

«comunión». Se trata, como afirma el mismo Zubiri, de «una unidad de las personas en que éstas entran siendo cada una en sí misma, lo que personalmente es»<sup>308</sup>.

Pues bien, en el banquete eucarístico lo que acontece es, precisamente, la unidad con Cristo y en Cristo de los que reciben el pan eucarístico, de manera tal que Cristo se hace actual en ellos. Es una «unidad de actualidad: Cristo se hace actual en mí y yo me hago actual en Cristo»<sup>309</sup>, pero en términos de comunión y no solo desde el punto de vista individual. En efecto, la «comunión es momento de la esencia formal de la eucaristía»<sup>310</sup>: comunión personal con Cristo y comunión personal con todos los demás; unidad personal de todos en «la actualidad personal de Cristo»<sup>311</sup>. En cuanto tal, esto es, en cuanto unidad de actualidad, es corporeidad. Es la realidad de la incorporación al cuerpo Cristo que produce la eucaristía. La eucaristía nos hace concorpóreos con él. La comunión se transforma en incorporación. En definitiva: la esencia formal de la eucaristía es la comunión personal y la esencia formal de la comunión personal es la incorporación al cuerpo de Cristo, en el cual cada uno es yo mismo siendo en y por el yo de Cristo. Somos otro Cristo. He aquí la incorporación a Cristo tematizada como unidad de actualidad de los hombres en Cristo, en su corporeidad. Se trata de ser Cristo física y realmente<sup>312</sup>.

En el curso de 1971, Zubiri hablaba del carácter «formalmente unitario y unitivo»<sup>313</sup> de la eucaristía como fundamento de la mismidad o del ser uno de los cristianos. En virtud de ello, podía sostener que con la eucaristía finaliza el proceso de donación de Dios a la

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, 419.

<sup>309</sup> *Ivi*.

<sup>310</sup> *Ivi*.

<sup>311</sup> *Ibidem*, 420.

<sup>312</sup> En el curso de 1971, Zubiri habla de asimilación al yo teándrico de Cristo por la incorporación a su cuerpo, y, en esa línea, de la vida crística del cristiano: «Y este pan de vida eterna es algo que justamente sustenta la plenitud de la vida del cristiano que recibe la eucaristía. En primer lugar, porque lo incorpora a nuestro ser. [...] En segundo lugar, no solamente lo incorpora, sino que además lo asimila. Hace, de una manera todo lo oculta y misteriosa que se quiera, pero muy real, que nuestro ser sea teándrico en cierta medida, como lo fue de una manera formal y explícita en el caso del Yo de Cristo. El Yo de quien recibe la eucaristía es a su modo un Yo teándrico. Ciertamente, no como en el caso de Cristo, pero sí como una asimilación interna. Y lo que tiene de teándrico le viene precisamente de su incorporación al cuerpo de Cristo. Y, en tercer lugar, no solamente lo incorpora y asimila, sino que además es justamente lo que hace que la vida del que ha recibido la eucaristía sea una vida formalmente crística. Es decir, como Cristo consiste en religación subsistente, es la vida formal y teologalmente religiosa» (*ibidem*, 393). También aquí, Zubiri tematiza la eucaristía como sacramento de unidad personal: «La eucaristía es formalmente el sacramento de la unidad personal. Y lo es formalmente, no por razón de efecto. Y precisamente por serlo formalmente es por lo que puede ser fundamento de la unidad de la vida de cada cual y de todos los demás. La Epístola a los Efesios dice que el Cristianismo consiste en “un solo Señor Jesucristo, una sola fe, un solo bautismo” (*Ef* 4,5). Y san Pablo decía además: “la copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Porque, aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan” (*1 Cor* 10,16-17)» (*ibid.*, 395). Una visión teándrica de la realidad anclada a su modo en la Trinidad es la del filósofo y teólogo de origen indio-catalán Ramón Panikkar, que fue alumno de Zubiri en la Universidad de Barcelona en los años '40. De él se puede consultar: R. PANIKKAR, *VIII. Visión trinitaria e cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, especialmente la segunda sección dedicada al hombre.

<sup>313</sup> PTHC, 395.

humanidad que comienza con el Pacto de Yahveh con Israel en términos de «unión» para concluir en Cristo con la transformación de la unión en «unidad» gracias, precisamente, a la donación de su propio cuerpo. Se podría decir que se trata de un nuevo pacto, un pacto en el cual se da la unidad de actualidad de los hombres en Cristo. El nuevo pacto de unidad nos hace Cristo, un «yo mismo» en y por el «Yo» de Cristo.

#### 5.2.4 LA UNIDAD COHERENCIAL PRIMARIA DE TODOS LOS HOMBRES: LA ESTRUCTURA TRINITARIA DE LA IGLESIA

El último concepto, esto es, el concepto de «unidad» introduciría la cuarta estructura trinitaria – valga la expresión – de la conceptualización metafísica que Zubiri hace del cristianismo: la estructura trinitaria de la Iglesia. En efecto, ya hemos visto que la eucaristía tiene un carácter formalmente unitario y unitivo, y lo tiene sacramentalmente. Pues bien, a partir de este carácter sacramental unitario y unitivo se constituye lo que el filósofo vasco define como la «unidad coherencial primaria entre los hombres»<sup>314</sup>, que no es otra cosa que la Iglesia en su realidad profunda.

En sentido amplio, la dimensión eclesial es común a todas las religiones. Se da, precisamente, en el paso de la religión a su plasmación integral en religión. En el caso del cristianismo, tal dimensión eclesial tiene un carácter crístico, es decir, se funda en la donación que el mismo Cristo hace de sí en su cuerpo. En este sentido, adquiere un dinamismo de unidad corpórea, real y física. Pero siempre queda el hecho radical y fundamental, de que se trata de una respectividad de los hombres entre sí, de los unos hacia los otros<sup>315</sup>. En las distintas religiones, esa respectividad se da al nivel de la fe –la respectividad de los creyentes entre sí. En el caso del cristianismo no es sólo fe, sino, además, comunión en un mismo cuerpo. Por esto, tematizar la realidad de la Iglesia va a ser para Zubiri tematizar esta respectividad o versión de los unos a los otros en su realidad profunda y sacramental. En efecto, solo se puede hablar de sacramentalidad en el cristianismo. Para Zubiri, sacramentalidad significa «un hacer personal de Cristo»<sup>316</sup>, numéricamente idéntico a lo que Cristo hizo durante su vida y constantemente actualizado. En términos de la lección de 1981 sobre la eucaristía, habría que decir que sacramentalidad es, en definitiva, principio de actualidad de Cristo.

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, 396.

<sup>315</sup> *Ibidem*, 424.

<sup>316</sup> *Ibidem*, 426.

Para Zubiri, la Iglesia no es otra cosa que la vida de Cristo transfundida en los cristianos por la efusión del Espíritu Santo, su último acto en la tierra. En esta línea, es la constitución de una unidad, pero una unidad dinámica, que tiende a la universalidad, al «que todos sean uno» (*Jn* 17,21) de la oración sacerdotal de Cristo. Por eso, preguntarse por la Iglesia será preguntarse por la naturaleza de esta unidad, del «ἐν»<sup>317</sup>. Pues bien, para el filósofo vasco este «uno» es «mismidad», «comunidad» y «corporeidad».

«Mismidad» alude a la frase de la tradición paulina que se encuentra en la carta a los efesios: «un Señor, una fe, un bautismo» (*Ef* 4,5). Por lo tanto, la mismidad atañe a la fe, a la referencia a Cristo como Señor y a la incorporación a Él a través del bautismo. Esa mismidad, sin embargo, desde su iniciación en el bautismo tiende a la plenitud en la eucaristía (cf 1 *Cor* 10,16-17). Se trata, pues, de una mismidad eucarística, de plenitud. Como se trata de una vida que se dona y trasmite personalmente, esta mismidad es una mismidad vital, interna y dinámica<sup>318</sup>.

«Comunidad» se refiere a la plasmación de la religación fundamental del hombre en religión a través de un proceso que no tiene como colofón la constitución de un cuerpo simplemente objetivo –una suerte de convergencia impersonal a partir de ciertas dimensiones de la mismidad–, sino personal. En este sentido, se dice que la mismidad de la unidad que constituye la Iglesia es comunidad de personas. Y, en el caso del cristianismo, esta comunidad es una comunidad personal fundada en la persona de Cristo. Según Zubiri, es algo más y esencialmente distinto de lo que dejan entrever los textos de Qumrán –como término final de la experiencia pacticia de Israel– en los cuales se nos habla de la comunidad como «casa santa para Israel y casa de perfección y verdad para Israel»<sup>319</sup>. Como dijimos al hablar de la eucaristía, ese algo más tiene que ver con un pacto no de unión, sino de unidad. Quien funda la unidad no es la ley, sino la persona de Cristo. La verdad es la fe en Cristo<sup>320</sup>. Por eso, en definitiva, la única caracterización que hace justicia a la comunidad cristiana es la «comunión». La comunión es la comunidad de personas en cuanto personas, algo que supera la comunidad meramente social en la cual la «habitud» –en términos zubirianos, la afección que ejercen unos hombres con respecto a otros– no implica la «suidad» personal. Si se habla de habitud o ἔξiς, en la comunión personal ésta adquiere el carácter de una entrega o donación personal que tiene su fundamento final y radical en Cristo: «es precisamente una comunión

---

<sup>317</sup> Cf *ibidem*, 428-429.

<sup>318</sup> Cf *ibidem*, 431.

<sup>319</sup> *Ibidem*, 433. La nota 1 de esta página –nota del editor– indica que los textos a los que se refiere Zubiri son: IQS VIII, 5-6, en F. GARCÍA MARTÍNEZ, (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid 1992, pp. 59-59.

<sup>320</sup> Cf PTHC, 433.

personal en y por Cristo, justamente en su vida»<sup>321</sup>. Y, dado que Cristo es sacramento subsistente, esa comunión es comunión sacramental, en el sentido más amplio del término<sup>322</sup>. La definición de la Iglesia como Pueblo de Dios encuentra en esta idea de la comunión personal, según Zubiri, su adecuada precisión teológica. En este sentido y en línea con lo que anteriormente dicho, habla del Pueblo de Dios como «pueblo crístico. [...] un pueblo en que cada uno de cuyos miembros es otro Cristo y cuya unidad de comunión es la comunión personal entre ellos y con Cristo»<sup>323</sup>. Solo sobre esta base se puede hablar, en un segundo lugar, de la Iglesia como organización o institución con toda su ordenación jerárquica.

«Corporeidad», en fin, representa la precisión teológica del concepto de comunión, así como éste precisa el de mismidad dinámica. En virtud de esta corporeidad, la Iglesia es realmente la presencia de Cristo y su expresión. A juicio de Zubiri, este carácter de corporeidad impide que la comunión eclesial se difumine en una simple metáfora, en una vaguedad asociativa. Y es que, en efecto, como hemos tenido oportunidad de comentar, el *σῶμα* es siempre principio de actualidad y de consistencia; en este caso, de la realidad de Cristo<sup>324</sup>. Teniendo como centro el cuerpo eucarístico, concluye el filósofo vasco, la Iglesia se convierte en una suerte de «sistema de posibilidades»<sup>325</sup> que Cristo tiene de estar presente en la humanidad. El cuerpo de Cristo es, de este modo, «el lugar espiritual de todos los hombres»<sup>326</sup>; expresa la deiformidad en que Él consiste y la Iglesia en Él. En este sentido, Zubiri puede concluir que la Iglesia es la «deiformidad derivada de Cristo»<sup>327</sup>. La unidad de los cristianos es, precisamente, esta deificación –más allá de la deiformidad constitutiva– como proceso vital: la incorporación a Cristo<sup>328</sup>. Deificación en la deiformidad y más allá de ella, por cuanto no se trata de lo que nosotros somos, sino de lo que llegamos a ser por la

---

<sup>321</sup> *Ibidem*, 436.

<sup>322</sup> En línea con lo que venimos diciendo acerca de la comunión cristiana que supera la mera comunidad social, Zubiri sostiene que el dogma de la comunión de los santos no es un dogma sociológico sino más bien «la expresión suprema de la comunión personal» (*ibidem*).

<sup>323</sup> *Ibidem*, 437.

<sup>324</sup> *Ibidem*, 439: «en este sentido, el cuerpo primaria y radicalmente consiste en ser expresión. En el caso de la Iglesia como cuerpo de Cristo, esto es rigurosamente exacto. Es rigurosamente exacto porque, en primer lugar, la Iglesia es la presencia actual de Cristo, que está constantemente presente en la Iglesia. Cristo es, en segundo lugar, lo que le da su consistencia: la comunión de las personas no existiría si no estuviera fundada precisamente en el fundamento que es Cristo. Y es, en tercer lugar, la expresión. Porque, efectivamente, la expresión, tanto en el caso de Cristo –de manera sustancial– como en el caso de la Iglesia –de una manera participada–, consiste en ser santidad. De ahí que la Iglesia constituya un verdadero cuerpo de Cristo».

<sup>325</sup> *Ibidem*, 441.

<sup>326</sup> *Ivi*.

<sup>327</sup> *Ivi*.

<sup>328</sup> *Ibidem*, 442: «esta deificación como proceso vital, y no simplemente la deiformidad, es aquello en que consiste la unidad de todos los cristianos: aquello por lo que unos se hacen cristianos a otros en un mismo Cristianismo; aquello por lo que tienen comunión personal con los otros, fundados en Cristo; y aquello por lo que este fundamento es posible: por la incorporación a Cristo. Y, en este sentido, la deificación ciertamente es algo que es real»

acción de Dios mismo. Se podría decir que, en cuanto derivada de Cristo y culminante en la incorporación a Él, la deiformidad de la Iglesia deviene estricta deificación. Aquí el argumento se sitúa, plenamente, en el terreno de la acción pura de la gracia, más allá de la dimensión ontológica o metafísica. Por eso, Zubiri va a insistir tanto en la dimensión sacramental de la Iglesia ligada a la presencia eucarística. Dice, en efecto, que «La unidad en Cristo es una unidad estricta y formalmente sacramental, por la efusión de su intimidad. Y esa unidad se expresa en tres conceptos: es mismidad de Cristianismo, es comunión de personas fundadas en Cristo y es corporeidad»<sup>329</sup>. Por estos tres conceptos, se puede decir que la Iglesia tiene una estructura trinitaria. En efecto, ella está fundada en la efusión de la intimidad de Cristo, que no es otra cosa que el Espíritu Santo, y en la incorporación a Él, que no es otra cosa que la introducción en la unidad de respectividad de la santidad divina. La forma concreta que esta estructura trinitaria asume en la historia es la unidad coherencial primaria de todos los hombres. El concepto zubiriano de Iglesia tiene esta profundidad y esta amplitud. Y todo ello en virtud de la religación subsistente en que Cristo consiste, en la cual converge la vocación última de la humanidad.

#### 5.2.4.1 Dimensión escatológica del Reino de Dios

Obviamente, esta unidad coherencial primaria que tiende a la deificación es real, pero, al mismo tiempo, debe consumarse. Es la dimensión escatológica del cristianismo. La escatología tiene que ver con el carácter procesual de la construcción del Reino de Dios, que Cristo vino a instaurar. En virtud de ello, no se puede identificar Iglesia con Reino de Dios<sup>330</sup>. Por lo demás, carácter procesual remite a historicidad. En efecto, la realización del Reino de Dios es, constitutivamente, histórica. La procesualidad histórica del Reino de Dios, desde la creación, como proyección *ad extra* de la vida trinitaria, y el evento del pecado, marca una parábola entre dos pactos: el pacto de Yahweh con Israel y el pacto de unidad que se instaura con Cristo, y que tiene su continuación en la vida de la Iglesia. Para Zubiri, la estructura interna de este proceso histórico viene definida precisamente por la tensión de unidad entre la Iglesia como pueblo de Dios y el Reino de Dios mismo. «La historia como historia», sostiene, «no es sino el suceso de las posibilidades del Reino de Dios»<sup>331</sup>. Es una historia de logros y fracasos, de incrementos y retrocesos. La consumación es la realización plena del Reino de

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, 441.

<sup>330</sup> Cf *ibidem*, 443.

<sup>331</sup> *Ibidem*, 445.



Dios: «la comunión en el cuerpo de Cristo. Y, por consiguiente, la deiformidad de *todos* los hombres en la unidad con Cristo»<sup>332</sup>. «Todos» no significa todos en términos absolutos, pero tampoco significa todos los pertenecientes a la Iglesia, sino, dentro del esquema hermenéutico que venimos desarrollando, todos los que en ella convergen por converger en Cristo:

«Toda salvación es crística, lo cual no quiere decir ni remotamente que todos los crísticamente salvados pertenezcan a la fe cristiana. El buen budista se salva crísticamente, precisamente porque es buen budista, y no a pesar de haber sido buen budista. Hay, pues, un momento de universalidad que es esencial. El Reino de Dios es, en primer lugar, el *ἔσχατον*, el término, al cual tiende el proceso histórico del pueblo de Dios. En segundo lugar, tiene un carácter de unidad, de una unidad que es la deiformidad de todos los hombres. Y esto quiere decir que históricamente el Reino de Dios es el despliegue histórico de aquello que constituye radicalmente el origen mismo de la humanidad: la proyección *ad extra* de la vida trinitaria. Ni que decir tiene que el Reino de Dios –y, por consiguiente, la comunión que constituye formalmente la Iglesia– es pura y simplemente la deiformidad de la comunión personal en y por la Trinidad»<sup>333</sup>.

Es la dimensión escatológica del Reino de Dios en clave trinitaria. Obviamente, su realización no puede no advenir sino de forma personal, lo cual implica a cada hombre en lo más profundo de su ser, es decir, como «plasmación *ad extra* de la vida trinitaria, que consiste en ser finitamente lo que Dios es»<sup>334</sup>. Y ser lo que Dios es *como* Dios significa serlo en libertad, lo cual significa que la realización y consumación del Reino de Dios en cada uno se juega en el ámbito de esta libertad originaria y constitutiva. Más precisamente, hay que decir que el *ἔσχατον* de cada hombre tiene una estructura trinitaria. El hombre, dice Zubiri:

«en virtud de su libertad, puede vivir en este mundo de dos maneras. Puede vivir de una manera conversiva (*sit venia verbo*) a Dios, es decir, inmerso en la vida trinitaria. Y puede vivir de una manera aversiva. El pecado, aun el que más nos separa de Dios, no deja de ser una semblanza negativa de la vida trinitaria: es vivir aversivamente la propia Trinidad. *Conversio* y *aversio* son dos modos del ser sustantivo, determinados por la libertad en la estructura formal en que todo hombre consiste, esto es, en la proyección *ad extra* de la vida trinitaria»<sup>335</sup>.

La muerte lo que hace es «fijar» el modo de ser que uno ha querido lograr a lo largo de su vida. Esa fijación puede ser conversiva –lo que el dogma cristiano llama «paraíso»– o aversiva –lo que el dogma cristiano llama «infierno»–. Es el drama de la decisión en libertad<sup>336</sup>. Para Zubiri, fijación es «apoderamiento» –en el sentido que vimos

---

<sup>332</sup> *Ivi.*

<sup>333</sup> *Ibidem*, 446.

<sup>334</sup> *Ibidem*, 447.

<sup>335</sup> *Ivi.*

<sup>336</sup> Desde el dato de fe, Zubiri sostiene que la inmortalidad del hombre procede de la trinitariedad de su creación. Es decir, la vida del hombre es sempiterna por ser trinitaria (cf *ibidem*, 446). Viene en luz de nuevo el carácter trinitario de su pensamiento sobre el hombre. Obviamente, si se parte de la Trinidad como origen del hombre –el

precedentemente en cuanto irrupción de Dios en el mundo–: apoderamiento del poder de Dios o del poder del pecado<sup>337</sup>. En definitiva, se vive y se muere conversiva o aversivamente. Morir conversivamente significa morir con Cristo, incorporarse a su misma muerte, en el apoderamiento total y definitivo por el poder de Dios. Es la Gloria, como deiformidad y deificación plenaria y positiva: por intimidad –conocer según y en el Espíritu Santo–, por beatitud –frucción de la deiformidad– y por integridad –resurrección–<sup>338</sup>. Zubiri concluye que:

«este es justamente el *ἔσχατον*: ser lo que libremente hemos querido ser, en aversión a Dios o en inmersión en Dios. Y la unidad de todos los hombres en la inmersión de la Iglesia es justamente el Reino de Dios en este mundo y, además, en el otro. Hemos visto de esta suerte, lo que es la Iglesia en su origen, lo que es la Iglesia en la índole estructural de su unidad, y lo que es la Iglesia en tanto que camino a una escatología».<sup>339</sup>

#### 5.2.4.2 Dimensión histórica de la presencia de Cristo en la Iglesia<sup>340</sup>

La relación de Cristo con la Iglesia se expresa, ya lo hemos visto, en términos de mismidad dinámica, comunión e incorporación. Dado que la Iglesia es una realidad histórica, eso significa que Cristo está realmente presente en la Iglesia, pero lo está históricamente. Tal presencia es presencia de su realidad ante los hombres que la componen y, por lo tanto, tiene un carácter manifestativo. Para Zubiri, en eso consiste precisamente la revelación, de manera tal que el problema de la presencia histórica de Cristo en la Iglesia resulta ser el problema histórico de la revelación misma<sup>341</sup>.

Para el filósofo vasco, la revelación es: don de Dios, que nos da su verdad real; conocimiento intimante, en el que ofrece su intimidad personal<sup>342</sup>; y principio de vida que actúa en todas las dimensiones de la existencia humana<sup>343</sup>. El proceso revelativo arranca de la

---

hombre como proyección de la vida trinitaria *ad extra*– la muerte no puede ser, en palabras de Zubiri, más que una *limitación* de la vida sobre la tierra (cf *ibid.*).

<sup>337</sup> Cf *ibidem*, 449.

<sup>338</sup> Cf *ibidem*, 450-452.

<sup>339</sup> *Ibidem*, 453.

<sup>340</sup> Hemos ya tratado este tema en el capítulo 3 sobre la experiencia religiosa de la humanidad. Entonces, analizamos escritos de Zubiri del año 1965. Lo que veremos aquí es la última reflexión de Zubiri al respecto, a la altura del año 1971. Existe un texto intermedio del año 1967 que los editores de Zubiri incluyen como apéndice de PTHC, con el título «Evolución del dogma». En este apartado y cuando lo consideremos necesario, haremos alusión a al mencionado apéndice con notas a pie de página.

<sup>341</sup> Cf *ibidem*, 454-455. Cf cap. IV.1 de este estudio, así como el punto 1.2 de este capítulo. Algunos aspectos de esta temática serán retomados por Zubiri en IRE al tratar de las dimensiones de la verdad real. Ahí, en efecto, manifestación toma el cariz de una forma de ratificación (cf IRE, 239-242).

<sup>342</sup> Zubiri hace referencia al verbo hebreo «*עֵד*»

<sup>343</sup> Cf PTHC, 455. En el apéndice sobre la evolución del dogma, Zubiri habla de la razón formal de la revelación como unidad de donación e intimidad: «El acto intelectual, por su propia esencia, jamás es mera y –en cierto

religación del hombre al poder de lo real, que descubre la realidad de Dios, la cual, por una opción de fe precisa –en el caso del Dios cristiano– se convierte en una experiencia manifestativa, precisamente lo que se entiende por la revelación. Históricamente, ha tenido tres momentos: la creación, la historia de Israel y la vida de Cristo. Ahora bien, ya dijimos que Cristo es la revelación subsistente que encuentra su continuación y concreción en el Espíritu de la Verdad donado en Pentecostés<sup>344</sup>. La revelación acontece como una iluminación especial de la inteligencia del hombre con la consiguiente reflexión discerniente de los distintos eventos<sup>345</sup>. Zubiri utiliza ya aquí el concepto de inteligencia como aprehensión de realidad que va a analizar extensamente en la trilogía noológica. En cuanto tal, no tiene nada que ver con la inteligencia judicante, enunciativa o concipiente. Como ya vimos –y Zubiri ya lo tiene tematizado a estas alturas, si bien no con la precisión de su obra última–, esa aprehensión apunta, en definitiva, a una experiencia. Por eso mismo, Zubiri va a decir que la revelación de la que venimos hablando «está dada para que el hombre dé su corazón a aquello que recibe»<sup>346</sup>. Y no otra que *cordare* es la raíz etimológica del *credere*. La revelación, pues, apunta a la fe; a la fe de unos hombres en su dimensión individual y como unidad. Concluye el filósofo vasco: «Pero esta unidad no es una unidad extrínseca. Precisamente porque el hombre pertenece intrínsecamente a la noción misma de revelación, y el hombre es esencialmente histórico, la revelación es también histórica o, por lo menos, le pertenece de un modo esencial una historicidad»<sup>347</sup>.

Le interesa sobremanera a Zubiri precisar la relación entre «historicidad» y «progreso de la revelación». La verdad, ya digo, está «históricamente constituida»<sup>348</sup> en el pensamiento zubiriano. El problema es delimitar hasta qué punto esto significa que sea progresiva<sup>349</sup>. El concepto clave, en esta empresa, es el concepto de «apoderamiento». Zubiri, en efecto, va a entender la historicidad de la revelación como una dialéctica de apoderamiento. En este sentido, se puede hablar –según diversos estratos– de un «progreso teológico», un «progreso teologal» y un «progreso real» de la revelación misma. Son todos aspectos de esta dinámica o dialéctica del apoderamiento o dominancia que la revelación ejerce en el hombre que la acepta.

---

modo– extrínseca visión de lo inteligido. Y esta unidad radical de la donación y de la intimidad en la manifestación es la razón formal completa de la revelación» (*ibidem*, 494).

<sup>344</sup> Cf *ibidem*, 456-457.

<sup>345</sup> Cf *ibidem*, 457.

<sup>346</sup> *Ibidem*, 458-459.

<sup>347</sup> *Ibidem*, 459.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

<sup>349</sup> El filósofo vasco menciona, a este respecto, a Suárez, según el cual en la historia de la revelación, tal como se ha dado en la Iglesia, habría habido épocas de verdadero obscurecimiento de la revelación (cf *ivi*).

Se da un progreso teológico cuando la historicidad de la revelación afecta a la intelección de lo revelado, es decir, cuando lo revelado está mejor entendido<sup>350</sup>. «Progreso teologal» alude a la dimensión vital del apoderamiento o dominancia. Eso quiere decir que la asimilación de lo revelado embiste a la vida entera y no a la intelección. Se trata de un progreso estrictamente religioso, más hondo que el teológico<sup>351</sup>. El progreso real de la revelación, en fin, acontece cuando lo revelado no sólo es mejor inteligido ni sólo mejor asimilado vitalmente, sino que, además, queda más manifiesto<sup>352</sup>. Este último estrato es el más delicado pues afecta a la revelación misma en cuanto donación de Dios. Es la historicidad de la revelación «desde el punto de vista mismo de Dios»<sup>353</sup>. Y esto es lo que hay que explicar con rigor.

En el cumplimiento de esta tarea, Zubiri aplica al cristianismo en particular<sup>354</sup> su análisis del concepto de «tradición», con sus diferentes momentos. Como premisa, hay que subrayar dos ideas fundamentales: la unidad histórica de la recepción de la revelación y la historia como revelación en acto. «Unidad histórica» se refiere al hecho de que la transmisión de lo revelado afecta a los hombres no como especie sino como realidad histórica. Como Zubiri subraya constantemente, la fe en lo revelado se transmite de persona a persona. El conjunto de transmisores y receptores forma esta unidad histórica, que acontece históricamente. De ahí la segunda idea, la historia como revelación en acto, que constituye el núcleo central del concepto de «tradición» o *παράδοσης*. La revelación no tiene otra forma de acontecer que históricamente. La tradición, en cuanto entrega, es el dinamismo intrínseco de ese acontecer<sup>355</sup>. Ahora bien, la tradición tiene sus momentos. Zubiri los sintetiza con tres conceptos: *depositum*, *propositum* y *suppositum*.

---

<sup>350</sup> Cf *ibidem*, 460. En el texto de 1967, Zubiri aprovecha esta reflexión para ofrecernos, a partir del primario apoderamiento, un interesante concepto de teología como expansión de la revelación: «La revelación se apodera de la inteligencia humana; y este apoderamiento mismo ejerce una especie de presión, a la que responde la inteligencia con una reflexión personal, propia y formalmente humana, sobre la realidad manifiesta para aprehender su interna coherencia y su articulación con el resto de los conocimientos y de las realidades manifiestas: es la “teología”. La más modesta reflexión humana de este tipo es ya teológica. Su estructuración científica constituye la ciencia teológica. [...] Al apoderarse del hombre, la revelación se expande en teología» (*ibidem*, 500).

<sup>351</sup> Cf *ibidem*, 461.

<sup>352</sup> Cf *ibidem*, 46-462. Zubiri pone el ejemplo del dogma de la Inmaculada Concepción (cf *ivi*).

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> En particular, porque ya lo había hecho cuando trató el tema de las religiones (cf cap. III de este estudio).

<sup>355</sup> Recordemos que para Zubiri la historia constituye un modo de realidad, por lo tanto, algo metafísico. Lo tematiza con rigor en el texto sobre la evolución del dogma: «Digamos, de una vez para todas, que “histórico” no significa aquí ciencia histórica, sino modo de realidad Y como modo de realidad, no significa algo efímero, caduco, relativo, sino tan sólo el modo de realidad propia del acontecer real efectivo. Acontecer no consiste formalmente en llegar a existir como mera actualización de potencias naturales, sino en llegar a existir como realización de posibilidades apropiadas, Como mera actualización de potencias, el *fieri* es un “movimiento”, algo “natural”, y su resultado es un “hecho”. Como actualización de posibilidades, el *fieri* es un “acontecer”, algo

El *depositum* es el momento constituyente de la tradición y alude a la donación positiva de eso que tiene que ser vivido. En el caso de Cristianismo no es otra cosa que la entrega de Cristo y de su intimidad, el Espíritu de la Verdad o Espíritu Santo<sup>356</sup>. El depósito de la fe es algo concreto que queda fijado en la intimidad de los que lo reciben y, en cuanto tradición constituyente, implica una *παιδαγωγία*, como dice san Pablo (cf *Gal* 3,24-25; *1 Co* 4,15). Tal pedagogía trasciende los límites estrictos y circunstanciales que determinaron la constitución del depósito. Precisamente por eso se habla de pedagogía<sup>357</sup>.

El *propositum* apunta al momento continuante de la tradición. Es una reduplicación del depósito: aquello que constituyó el depósito de la primera entrega viene propuesto para ser creído. Por el carácter mismo del depósito que se transmite, el *propositum* implica la vida personal de quien lo recibe. Se trata, en términos típicamente zubirianos, de una actualización o reactualización del *depositum*, una *διδασκαλία*, donde el verdadero *διδάσκαλος* es el mismo Cristo que vive en el centro de la revelación<sup>358</sup>.

El *suppositum* tiene que ver con el momento progrediente de la revelación. El apoderamiento o dominancia de la revelación en quien lo recibe, ya sea intelectual que vitalmente, hace que lo revelado quede mayormente manifiesto. La revelación no se altera –se apresura a aclarar Zubiri–, pero se da un progreso real. El filósofo vasco usa el término *suppositum* en su sentido etimológico, como supuesto del progreso sucesivo. Se trata de un substrato sobre el cual está montado el progreso de la revelación. En cuanto tal, no se trata de un momento germinal<sup>359</sup> que pueda dar lugar a cosas nuevas, sino de algo que permite un progreso real de lo ya dado, una exigencia interna e intrínseca. En palabras de Zubiri, «es la exigencia de que lo revelado esté más revelado»<sup>360</sup>. En definitiva, este progreso substratual es un dar de sí de la revelación misma de manera tal que lo revelado quede más manifiesto, más revelado, una actualización de la mismidad de Cristo. Cristo sigue estando presente para que lo revelado quede más revelado. Concluye Zubiri que:

«El progreso es un progreso substratual. El depósito revelado no puede, en ciertos momentos, seguir siendo el mismo más que progresando. Y justamente ésta es la esencia del progreso. No se trata únicamente de que no haya más revelaciones nuevas; esto sería una cuestión meramente estadística. Lo grave del caso es que hay momentos en que la revelación inicial no puede

---

“histórico”, y su resultado es un “suceso”. En este sentido metafísico, “histórico” e “historia” son un modo de realidad. Nada que signifique el menor relativismo» (*ibidem*, 506).

<sup>356</sup> Cf *ibidem*, 464-466.

<sup>357</sup> Cf *ibidem*, 465-466.

<sup>358</sup> Cf *ibidem*, 466.

<sup>359</sup> Zubiri polemiza en este punto con Newman, el cual había desarrollado en su celebre ensayo *An Essay on the developmen of Christian Doctrine*, el concepto de germen para describir el proceso de la evolución del dogma (cf *ibidem*, 468; 473).

<sup>360</sup> *Ibidem*, 467.

continuar siendo igual a sí misma más que si progresa. Y, claro, en este momento forzoso de un progreso hacia la identidad, es en lo que consiste la esencia misma del progreso substratual. Es actualización de la mismidad»<sup>361</sup>.

En definitiva, el progreso histórico consiste en apropiarse de ciertas posibilidades que vienen dadas en el tiempo por la historia misma. En este sentido, la historicidad es intrínseca a la revelación<sup>362</sup>. Lo que en teología se llama «dogma» no es otra cosa que la revelación en su dimensión histórica progrediente. Para Zubiri, el progreso dogmático no tiene nada que ver con un proceso germinal ni con un razonamiento lógico, como pensaron los teólogos especulativos del siglo XV. Se trata, más bien, de algo que está inscrito en la realidad del hombre entero en una determinada situación, de un verdadero apoderamiento que envuelve una serie de posibilidades manifestativas o de comprensión<sup>363</sup>.

Dicho esto, existen una serie de criterios para asegurarse que estamos ante un verdadero progreso dogmático, esto es, un proceso de comprensión coherente con el depósito revelado. Zubiri reduce a tres estos criterios: «mismidad» o «unanimidad de testimonio»; «permanencia» o «genuinidad»<sup>364</sup>, «unidad de conspiración» o un *spirare* que conduce a lo mismo por coincidencia formal, es decir, con conciencia de tal y a lo largo de la historia<sup>365</sup>.

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, 470. El texto continua más adelante: «Y, por consiguiente, la historicidad no solamente no es extrínseca a la revelación, sino que en una o en otra forma le pertenece intrínsecamente. El progreso es una actualización y reactualización de la mismidad en formas distintas, que además dejan siempre abierto un problema de adecuación: no hay ningún dogma definido en la historia –aunque se tomara la historia entera de la humanidad al final de los tiempos– con el que la suma de todos los dogmas enunciara adecuadamente el contenido de la revelación. Conformes a la revelación, todos; adecuadamente, ninguno» (*ibidem*, 471).

<sup>362</sup> Zubiri utiliza un concepto teológico de tradición y no histórico. El concepto histórico de tradición se refiere a la «continuidad de una prueba documental» (*ibidem*, 472). El concepto teológico apunta a la «reactualización del depósito revelado» (*ivi.*). Zubiri pone el ejemplo de la Inmaculada concepción: «Tomemos el caso de la Inmaculada Concepción. Aunque durante muchos siglos haya sido desconocido, y negado por muchos, este privilegio de la santísima Virgen, no cabe duda, sin embargo, de que pertenece a la tradición, porque –conocido o no por el hombre– forma parte de aquello que estaba en el depósito revelado y que es, por consiguiente, reactualizado en cada momento. La tradición no consiste en que haya testimonios de la Inmaculada Concepción, sino en que aquello que está reactualizado idénticamente a lo largo de la historia, envuelva o no la idea de la Inmaculada Concepción, que es un asunto distinto. Se trata aquí, pues, de un concepto teológico y no histórico» (*ivi.*).

<sup>363</sup> *Ibidem*, 475: «En el mundo antiguo la revelación se tuvo que hacer comprender a la razón griega. Después se ha podido ampliar la cosa [...] dirigiéndose a lo que podríamos llamar la razón europea o razón occidental. Pero, ¿está dicho con esto que estén agotadas las capacidades y las situaciones de comprensibilidad de una revelación que se apodera del hombre? ¿Dónde está dicho que otras mentalidades, otras civilizaciones, otros modos de pensar con otra tradición religiosa no pueden ser los órganos a los cuales se dirija el depósito revelado para tener una comprensión mucho más rica y, desde luego, progresiva respecto de lo que tenemos nosotros? ¿Cómo se va a negar que hay muchos órganos mentales e intelectuales en los *Brahmanas* para poder aprehender en qué consiste la encarnación?»

<sup>364</sup> *Ibidem*, 477: «A mi modo de ver es lo que constituye el criterio tan asendereado de san Vicente de Lerins: “quod ubique, quod sempre, quod ab ómnibus”, “aquello que es creído en todas partes, siempre y por todos”»

<sup>365</sup> Cf *ibidem*, 477. En su estudio sobre la evolución del dogma va a hablar de unanimidad como «consenso formal»; de genuinidad como «continuidad formal»; y de fecundidad como «conspiración formal»: «Unanimidad, genuinidad, fecundidad, son las tres dimensiones de la solidaridad somática o comunidad de los fieles en cuanto fundada en la comunión con la realidad revelada, esto es, con la publicidad del cuerpo de la revelación en sí mismo. La revelación es presencia actual y actualizada en la Iglesia. Como tal, confiere ésta un

En el fondo, estos tres criterios nos hablan de la «fecundidad misma de la revelación de Cristo en el Espíritu de la Verdad»<sup>366</sup>. En todos ellos resulta decisivo el momento de unidad. Y tal fecundidad se da a la manera de una marcha de vuelta hacia lo que el depósito revelado está ya fundamentando desde el inicio. Se trata de poner en juego las posibilidades que el depósito mismo tiene. Este es el significado profundo de historicidad para el filósofo vasco. La historia consiste en apropiación de posibilidades. En este sentido, no tiene nada que ver con un proceso germinal de lo nuevo, sino con la actualización de lo mismo, de lo fundamentado. Lo nuevo, en efecto, estaba ya solo que «indiscernidamente»<sup>367</sup>. Con una frase rotunda, Zubiri concluye que «una definición dogmática no es una acción en que la Iglesia define la revelación, sino que es pura y simplemente Cristo definiéndose a sí mismo, que es un asunto distinto»<sup>368</sup>. Aquí, obviamente, definición tiene el sentido de actualización. En cuanto tal, la definición está intrínsecamente vinculada a la historicidad y al Espíritu de la Verdad. En efecto, si Cristo puede seguir definiéndose a sí mismo en la Iglesia es precisamente porque a ésta le ha dejado su Espíritu. La famosa infalibilidad tiene que ver con esta presencia de Cristo en el cuerpo entero de la Iglesia<sup>369</sup>.

Resulta pertinente detenerse un momento en esta concepción zubiriana de la historicidad y el progreso. Normalmente se tiende a desconocer, cuando se habla de progreso, de esta carácter substratual que le es intrínseco. De este modo, pareciera que lo nuevo nace de la nada o bien en contraposición a cualquier *positum*. Para Zubiri, hay historicidad real y, por tanto, progreso cuando hay un fundamento substratual de identidad<sup>370</sup>. Esto vale para

---

carácter “físico” fundado en dicha actualización. Esta actualización en sus tres dimensiones públicas de consenso, continuación y conspiración hace de la Iglesia un “cuerpo” dotado de unanimidad, genuinidad y fecundidad. En otros términos: el “con” que, por un lado, expresa el acontecer de la unidad primaria (év) del cuerpo de la revelación, según sus tres posibilidades, expresa *eo ipso*, por otro lado, la *compago* de la comunidad de la Iglesia, su “cuerpo místico”, la corporeidad que el acontecer del cuerpo de la revelación imprime a la comunidad de los fieles. El cuerpo místico es el cuerpo de las mentes fieles en cuanto comunión, con el cuerpo de la revelación» (*ibidem*, 607).

<sup>366</sup> *Ibidem*, 478.

<sup>367</sup> *Ibidem*, 479.

<sup>368</sup> *Ibidem*, 480.

<sup>369</sup> Zubiri hace depender la llamada *infallibilitas docendi e credendi* de esta fundamental *infallibilitas corporis Christi* (cf *ibidem*, 482).

<sup>370</sup> En el apéndice sobre la evolución del dogma, Zubiri precisa con rigor lo que entiende por substrato: «No es una especie de germen rudimentario o de vago esbozo que sólo por ulterior reflexión intelectual, sobre todo filosófica, fuera dando lugar a verdades nuevas, sino que es un autentico cuerpo actual de verdades y de realidades manifiestas, pero un cuerpo tal que, en virtud de sus propias estructuras actuales, es decir, desde sí mismo, da lugar a ulteriores “definiciones”, no por mera reflexión intelectual sino por infalible magisterio. Dejando de lado el problema de este infalible magisterio, digo que, en el sentido que acabo de precisar, la revelación tiene un carácter substratual» (*ibidem*, 554-555). Enseguida, el filósofo vasco indica, que, desde este punto de vista, no siempre la revelación ha tenido carácter substratual, es decir, no en todos los estadios constatamos ese dar de sí desde sí, que constituye la razón formal del substrato. Esto es así desde Abraham hasta el último apóstol. Por ello mismo, no se podría hablar en este caso de verdadera evolución del dogma. Para que haya evolución debe haber substrato y no solo sujeto. Hay progreso sin duda, pero no de carácter substratual,

cualquier forma de progreso y no solo para la revelación. En esta línea, historicidad y progreso es un ir en profundidad hacia el fundamento, tarea típica de la razón, a tenor de los análisis de la noología<sup>371</sup>. Por esto mismo, va a decir algo que puede resultar chocante a una mentalidad moderna, a saber, que «la infalibilidad es el órgano de la identidad histórica de la revelación. Es un órgano de historicidad»<sup>372</sup>. El Espíritu de la Verdad presente en el cuerpo entero de la Iglesia garantiza esa suerte de «iluminación interior»<sup>373</sup> que permite a la Iglesia excavar en el fundamento de su identidad. La infalibilidad, pues, es funcional a la identidad. Hay infalibilidad porque hay identidad de *depositum*. La infalibilidad no es algo extrínseco, sino intrínseco a la revelación en su dinamismo histórico. Si la revelación no estuviera atravesada internamente por la historicidad, no habría infalibilidad ninguna ni tampoco progreso. Para que haya progreso éste tiene que ser infalible. La infalibilidad permite el progreso. Ciertamente, aquí infalibilidad no tiene nada que ver con una suerte de milagro racional que acaece desde afuera, sino con la constitución de lo que para los Padres era el cuerpo de la verdad y la verdad de un cuerpo vivo. La historia de los dogmas lo atestigua, incluso como sentimiento popular, como *sensus fidei* del Pueblo de Dios.

En definitiva, Cristo va constituyendo su propio *σῶμα* dentro de la Iglesia en el Espíritu de la verdad. La historia de los dogmas no es otra cosa que la experiencia teológica e histórica

---

sino subjetual; y por lo tanto no hay evolución. Un somero análisis de los textos vetero e neo testamentarios nos conducen a esta afirmación. En efecto, nos encontramos ahí con un auténtico carácter progresivo de la revelación, pero en un magma textual más bien disperso desde el punto de vista del contenido. Un análisis riguroso no podría concluir que ahí cada paso ha salido del anterior, por más que se haya apoyado en él. Y es precisamente este *salir desde* lo que caracteriza al progreso substratual. Afirma Zubiri: «Hasta la muerte del último apóstol, la revelación ha progresado constitutivamente, pero por un mecanismo distinto: por “acrecimiento”, porque la revelación no ha tenido carácter puramente substratual» (*ibid.*, 556). En las páginas siguientes, se puede ver el desarrollo concreto de esta idea, atendiendo a los textos de la Escritura.

<sup>370</sup> *Ibidem*, 470. El texto continúa más adelante: «Y, por consiguiente, la historicidad no solamente no es extrínseca a la revelación, sino que en una o en otra forma le pertenece intrínsecamente. El progreso es una actualización y reactualización de la mismidad en formas distintas, que además dejan siempre abierto un problema de adecuación: no hay ningún dogma definido en la historia –aunque se tomara la historia entera de la humanidad al final de los tiempos– con el que la suma de todos los dogmas enunciara adecuadamente el contenido de la revelación. Conformes a la revelación, todos; adecuadamente, ninguno» (*ibid.*, 471).

<sup>371</sup> Tal progreso tiende intrínsecamente a una consumación. Se trata de una consumación manifestativa de la revelación. En cuanto tal, su respecto formal es la unidad histórica de todos los hombres. En el texto sobre la evolución del dogma esta idea queda explicada con precisión: «La historia en toda su concreción es inagotable, y sólo quedará agotada con el final de los tiempos, esto es, con la “consumación” de los tiempos. Pero, decía, en la historia de la revelación, la historia es la revelación en acto. Pues bien, este acto es formalmente “consumación”. Sólo en la unidad histórica de los hombres se consuma la revelación. La tradición progresiva entera, hasta la consumación de los tiempos, no habrá hecho sino una sola cosa: consumir la revelación. La consumación de los tiempos será el acto de la última consumación de la revelación. Tal es el carácter último de la tradición progresiva» (*ibidem*, 548).

<sup>372</sup> *Ibidem*, 482.

<sup>373</sup> *Ibidem*, 482.



de la revelación de Cristo. Se trata de un permanente e ininterrumpido proceso de actualización<sup>374</sup>.

Ahora bien, Zubiri es consciente de que la razón teológica debe profundizar y enfrentar adecuadamente esta dimensión histórica de la revelación, que no se resuelve con el simple análisis de cuanto cada dogma en particular responda o no a la verdad ínsita en los Evangelios. Su punto de vista parte del cuerpo de la verdad tomado como totalidad. En palabras suyas, se trata de partir de «la historia como un todo»<sup>375</sup>. Esto es coherente con su visión de la historicidad, que informa la revelación misma en su dinamismo interno o en su interna articulación. Dicho de otra manera, lo que es histórico es la revelación misma. Por eso, no tiene mucho sentido dedicarse a la justificación de cada dogma en particular. Cada dogma, y, por lo tanto, la historia de los dogmas tiene que ver con la historia misma vista desde su entraña teologal<sup>376</sup>. En efecto, para el filósofo vasco, la historia pertenece intrínsecamente a Dios mismo, no como un devenir suyo en sí, sino como un hacer ser *ad extra*, como un devenir en otro que proyecta su propia vida trinitaria<sup>377</sup>. Y, dado que este devenir *ad extra* es un devenir manifestante, resulta que la historia misma se convierte en historia de la revelación. Además, en Cristo, Dios está históricamente en la historia: «Y este estar en Cristo es una experiencia teologal de las posibilidades de manifestación de Cristo. La dialéctica de la revelación no es el despliegue conceptivo de una idea, sino la experiencia teologal de Dios, *ad extra*»<sup>378</sup>. Nuevamente, Zubiri insiste en el carácter experiencial del dinamismo de lo humano.

Decíamos que la historicidad le pertenece a Dios no como un devenir, como un hacerse a sí mismo, sino como un hacer ser *ad extra*, que envuelve un momento manifestante. Pues

---

<sup>374</sup> *Ibidem*, 483. Para Zubiri el cristianismo no ha tenido siempre conciencia de esta dimensión histórica que le es intrínseca. Solo en la modernidad, bajo el impulso de Hegel, tuvo que enfrentarse a este grave problema. Antes, tuvo que vérselas con la razón científica y la razón filosófica: «Este momento histórico –sostiene el filósofo vasco– es esencial al cristianismo. El cristianismo en el mundo moderno se encontró en primer lugar con una forma de razón: con la razón científica. Esto sirvió para meter ruido, pero tuvo poca repercusión dentro de la propia teología. En segundo lugar, se encontró con la razón filosófica. Esto era más grave. Se trataba de una filosofía que tenía una idea de la inteligencia y una idea de los conceptos muy distinta de la que tuvo el mundo griego. La Iglesia se debatió, no diré con fortuna, porque no la tuvo muy grande, pero tampoco con absoluto infortunio. Pero, al mismo tiempo, el Cristianismo tuvo que enfrentar el contenido de la revelación con un tercer tipo de razón: la razón histórica, que adquiere su gran plenitud en la filosofía de Hegel» (*ibid.*, 484).

<sup>375</sup> *Ibidem*, 484.

<sup>376</sup> *Ibidem*, 485: «Para unos, Dios en su historia ha muerto: fue la frase de Nietzsche. Para otros, como para Hegel, Dios vive. La vida de Dios consiste en que Dios se va haciendo, va llegando a ser. Es un devenir en sí. En este caso, la historicidad del Cristianismo como un devenir del mismo Dios sería pura y simplemente la razón absoluta, la idea, que se va plasmando en conceptos finitos a lo largo de la historia. Fue, por ejemplo, el método que introdujo en la historia de los dogmas F.Ch. Baur, precisamente en Tubinga».

<sup>377</sup> *Ibidem*, 485: «La historia de los dogmas es la historia de esta revelación, y no la historia de la realidad física de Dios». Este último era precisamente el pensamiento de Hegel.

<sup>378</sup> *Ibidem*, 485-486.

bien, Zubiri categoriza este dinamismo interno a Dios con los conceptos de «dar de sí» y «deiformar». Dice, concretamente, que:

«la historicidad no es lo más radical del Cristianismo. Lo radical es que la historicidad es un dar de sí por parte de Dios. Y este dar de sí real y formalmente consiste en deiformar aquello que crea y aquello en lo que se va a realizar. Por esto, por encima y por bajo de la historia está precisamente la deiformación personal de cada uno de los hombres. Cada hombre tiene que hacer su ser sustantivo religado por el poder de lo real. En esta religación acontece formalmente un problema, que es el problema de la realidad de Dios. Y a este Dios que la inteligencia descubre como realidad personal, viva y única, el hombre se puede entregar. Y esta acción de entrega es justamente lo que llamamos la fe. Plasmada en la realidad entera del hombre, individual y colectivo, es lo que llamamos religión. Y, en la opción del Cristianismo, es justamente Cristo y el Cristianismo, como persona y además como historia»<sup>379</sup>.

En su estudio sobre la evolución del dogma, Zubiri habla del criterio de la verdad teologal, y, haciendo directa referencia a *Jn* 17,23 («*ἵνα ὅσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν*»), la especifica como «la unidad teologal del acontecer»<sup>380</sup>. Es decir, la impronta o el sello de la verdad teologal es la unidad teologal aconteciendo. En esta línea, habla de «*aspectualización*» como carácter formal de cualquier desarrollo dogmático legítimo. Por lo tanto, la unidad adquiere valor dogmático, no tanto como uniformidad, sino como aspectualización. Para ello, lo fundamental es que el acontecer, como decurso histórico, sea «la realización misma de la unidad»<sup>381</sup>. En todo desarrollo doctrinal se verifica una suerte de creatividad en la unidad, dado que no todo lo enseñado coincide plenamente con lo expresado en la realidad de la revelación<sup>382</sup>.

Decía, también, que Zubiri entiende la historicidad de la revelación como una dialéctica de apoderamiento. En el encuentro entre la revelación y la inteligencia humana se verifica ese apoderamiento que constituye el problema mismo de la legitimidad de todo desarrollo doctrinal. Se trata de un proceso individual y colectivo, con múltiples soluciones. El filósofo, habla del proceso de reabsorción de todas las posibilidades como cometido de reflexión de la Iglesia en cuanto cuerpo social. Y es ahí, precisamente, donde se da el acontecer doctrinal, la

---

<sup>379</sup> *Ibidem*, 486.

<sup>380</sup> *Ibidem*, 590.

<sup>381</sup> *Ibidem*. «Legitimidad –afirma el filósofo– es unidad teologal. Y todos los desarrollos que mantengan esta unidad son legítimos, son aspectualizaciones. Decía antes que las direcciones iniciales de todos los desarrollos doctrinales tal vez estén incoactivamente apuntados en el substrato, en el cuerpo de la revelación inicial, pero nada más que incoactivamente. Es que la realidad del substrato revelado tiene muchas autoposibilidades de ser inteligida. La cuestión está en que su realización, es decir, el acontecer, sea correcto. Y lo será si hay una estricta unidad con la revelación inicial, esto es, si el acontecer es la realización misma de la unidad. Por consiguiente, todo “criterio” no es sino “señal” (σήμουν) de unidad en la realización de las autoposibilidades de intelección de la verdad revelada» (*ivi.*).

<sup>382</sup> Cf *ibidem*, 595.

revelación como historia. Me permitiré una cita larga de Zubiri, pero necesaria, estrictamente necesaria, para ilustrar este importante problema:

«Lo mismo individual que colectivamente, pues, hay un “natural” proceso de reabsorción. Es una estricta “reflexión”. Pero no una reflexión primariamente lógica, sino una reflexión real, la reflexión de una inteligencia que, poseída por una realidad manifiesta *qua* realidad, se encuentra bajo el peso de una doctrina suscitada, por lo menos en principio, por el florecimiento de dicha realidad, y que ésta hace revertir hacia ella misma por la atracción de su actualidad. Si esta reversión se logra en reabsorción efectiva de la doctrina por la realidad, esto es, por el substrato, la floración ha sido aspectualización. Si la absorción no es posible, ha sido una transformación una corrupción; la doctrina es un cuerpo extraño a la revelación. El flotar indeciso de la doctrina en su reversión a la realidad manifiesta es formalmente problema de aspectualización o de transformación, esto es, es la legitimidad como problema. No hemos «ido» pues a él por agudeza especulativa, sino que, por el contrario hemos «sido llevados» a ello por la estructura histórica de la realidad revelada, esto es, en alas de un acontecer real que por su propia índole, real también, coloca la historia en el campo de luz de la revelación: es la revelación tratando de reasumir en su simple verdad teológica la evolución doctrinal, la historia»<sup>383</sup>.

En definitiva, apoyado en los conceptos de substrato, apoderamiento e historicidad Zubiri va a concluir que el progreso o evolución del dogma es «desvelación». Se podría entender desvelación como esa condición según la cual lo manifestado queda mejor manifestado. Desvelación no es otra cosa que ese trabajo de desentrañamiento de lo expresado en la realidad inicial de la revelación en virtud del encuentro con la inteligencia humana<sup>384</sup>.

### 5.3 CONCLUSIÓN

En el presente capítulo, he hecho un recorrido por lo que, en términos generales, puede llamarse el *corpus* teológico del pensamiento de Zubiri. De acuerdo a la hipótesis que sostengo, en ese *corpus* hay que incluir tanto algunos textos tempranos de la década de los cuarenta, publicados en NHD, como los relativos a los cursos posteriores a la publicación de SE. Se trata de estudios de naturaleza diversa, en los cuales, no obstante, se dejan ver algunos elementos conceptuales o convicciones que Zubiri mantuvo hasta el final de sus días.

Es lo que ocurre con el estudio sobre el *Ser Sobrenatural* en la teología paulina. Si bien, él mismo Zubiri se encarga de aclarar que no es más que un conjunto de notas históricas, sabemos bien que el influjo de la metafísica de los Padres griegos siguió ejerciendo un fuerte influjo en su visión de la realidad, en la tematización de la religación, incluso en el aflato místico de su pensamiento.

---

<sup>383</sup> *Ibidem*, 589.

<sup>384</sup> Cf *ibidem*, 613.

Otro tanto cabe decir de los desarrollos sobre temas estrictamente teológicos que se recaban de sus cursos orales. Hemos visto que en muchos de ellos Zubiri aplica a temas teológicos buena parte de los conceptos que más tarde explicitará en la trilogía noológica, o que habían aparecido ya en la metafísica de SE, como el concepto de suidad para la teología trinitaria, para poner sólo un ejemplo.

Estos desarrollos se sitúan en el ámbito noológico de la razón teológica. En este sentido, como dice el título mismo del capítulo, configuran la experiencia cristológica de Dios. Lo crístico se mueve todavía en el campo de la razón teologal, mientras que lo teológico es estricta razón teológica. Pero se trata de rigurosa experiencia. Aquí el acceso a Dios es un acceso experiencial de carácter cristológico. Con ello, se concluye, en cuanto prolongación de la dimensión crística, la exposición de lo que hemos llamado la expansión ternaria de la experiencia de Dios. He seguido de cerca los textos de Zubiri, tratando de ser lo más fiel posible a su pensamiento, pero al mismo tiempo rastreando –sobre todo a partir del capítulo IV– la huella trinitaria del mismo; huella que trataré de sistematizar, en la medida de lo posible, en el próximo capítulo. Por el momento, de esta exposición-rastreo se puede deducir que para Zubiri *la experiencia de Dios, en su triple dimensión: religada, religiosa y crístico-cristológica, tiene que ver con el Dios uno y trino revelado, definitivamente, en el evento de Jesucristo y, por lo tanto, en el cristianismo. En efecto, la experiencia religada de Dios revela una interna estructura trinitaria que se apoya en los conceptos de suidad (ser suyo en la realidad y desde la realidad), causalidad interpersonal y tensión teologal constitutiva. La experiencia religiosa de Dios en su triple dimensión, individual, social e histórica, tiende hacia el monoteísmo trinitario que se revela definitivamente en el evento de Jesucristo, que despliega en la historia el dinamismo de la unidad.*

Zubiri hubiera querido disponer de más tiempo para desarrollar cabalmente y más acendradamente desde el punto de vista epistémico el programa que dejó esbozado de una trilogía teologal, especialmente la parte referente a la teología cristiana. No sabemos cuánto hubiera dado de sí su pensamiento en este campo. Una anticipación prometedora la tenemos en la lección magistral sobre la eucaristía, en la cual aplica a un tema teológico esencial, su noología más madura. Todo esto, abre un espacio enorme a posibles ulteriores desarrollos de su pensamiento *desde* su pensamiento. Lo que podremos esperar en los próximos años es una profusión de estudios y hermenéuticas diversas. El aparato conceptual teológico zubiriano puede parecer a veces demasiado rancio o clásico, así como sus preocupaciones fundamentales. Zubiri, en definitiva, es un metafísico. Si se hubiera podido dedicar más a la teología, habría sido un teólogo especulativo. De cualquier forma, más allá del lenguaje y de

los esquemas, en su discurrir late un pensar vital, fuertemente anclado en la tradición y al mismo tiempo radicalmente contemporáneo. Lo que demuestra que el pensamiento de Zubiri es un pensamiento abierto y no escolástico. Si bien el conjunto del mismo presenta los rasgos de los grandes sistemas, es lo más lejano que pueda pensarse de un programa clausurado y definitivo. Zubiri, en suma, es sobre todo un gran provocador de inteligencia de lo real. El contacto con sus escritos es fuente constante de nuevas intuiciones. Sus conceptos representan horizontes abiertos por los que avanzar desde el propio pensar.

Esta es la razón que me ha animado a intentar una hermenéutica trinitaria de su pensamiento. Me parece un tanto audaz, pero legítima. Espero demostrarlo en el próximo capítulo.



## CAPÍTULO VI

### HACIA UNA NOERGIA TRINITARIA

Con este capítulo, me adentro en la parte final de la investigación, en la cual, sobre la base de los desarrollos expuestos en los capítulos precedentes –básicamente descriptivos del pensamiento de Zubiri– arriesgo una hermenéutica de ese pensamiento, en particular de su dimensión teológica, en aras de extraer los presupuestos de una original propuesta trinitaria (*noergia trinitaria*) anclada en dicho pensamiento.

Para lograr este cometido, necesito –en primer lugar– definir el estatuto epistemológico o noológico de tal fundamentación o al menos el de su punto de arranque (análisis teológico). El cuál me obligará –en segundo lugar–, a situar, con mayor compleción a cómo lo he hecho en los capítulos anteriores, el pensamiento de Zubiri en el panorama teológico contemporáneo. Una vez, individuadas –en tercer lugar– las categorías zubirianas que, en mi modesto parecer, podrían configurar el programa de una noergia trinitaria, será ineludible –en cuarto lugar– la confrontación del horizonte intelectual de nuestro autor con los recientes desarrollos de la teología trinitaria y en particular -lo que desde hace algunos- decenios se conoce como ontología trinitaria. En la conclusión, pretendo recapitular y calibrar los resultados obtenidos.

En el presente capítulo, dado su carácter recapitulador, las referencias a los anteriores, especialmente al primero, serán constantes.

## 6.1 QUÉ SE ENTIENDE POR ANÁLISIS TEOLÓGICO

Comienzo, pues, con la cuestión del estatuto noológico de la perspectiva desde la cual hipotetizo, a partir de una hermenéutica del pensamiento de Zubiri, el programa de una noergía trinitaria.

En un artículo ya estudiado con anterioridad<sup>1</sup>, Antonio González realiza una exhaustiva radiografía de la teología de Zubiri en toda su problematicidad epistemológica o noológica. Tras un pormenorizado análisis, concluye que en Zubiri el problema teologal se despliega según tres momentos intelectivos: análisis teologal, teoría teologal y teología teologal<sup>2</sup>.

El análisis teologal tiene que ver con hechos constatables en la aprehensión primordial. Como tuvimos oportunidad de ver, según el análisis de Zubiri, lo teologal es un hecho verificable y dado en aprehensión primordial o, lo que es lo mismo, actualizado en ella. Toda la reflexión acerca del concepto de religación tiene que ver con esto. Como afirma González, «El poder de lo real y la religación personal al mismo, constituyen, según Zubiri, hechos accesibles a cualquier análisis actualizado en la aprehensión»<sup>3</sup>. Y hechos accesibles a cualquiera, independientemente de la fe religiosa. El análisis de la dimensión teologal del hombre, en su radicalidad intelectual, permite entender sucesivamente la plasmación de la religación en la experiencia estrictamente religiosa, como vimos en el capítulo III de la primera parte; incluso, da cuenta de los fenómenos del ateísmo y del agnosticismo en cuanto ellos mismos se encuentran inscritos en tal dimensión teologal del hombre. La única diferencia, entre estos últimos fenómenos y las determinadas fes religiosas, es su desemboque en la negación de lo divino o en la imposibilidad de su conocimiento<sup>4</sup>.

Cuando se rebasa el ámbito de la actualización en la aprehensión primordial, entramos en el campo de la teoría que, en cuanto tal, es búsqueda del fundamento de tal actualización y tarea, por tanto, de la razón. La teoría teologal lo que pretende es, precisamente, buscar y justificar la existencia del fundamento del poder de lo real o de la religación desde el punto de vista estrictamente filosófico. No presupone, por tanto, ninguna fe religiosa<sup>5</sup>.

Finalmente, la teología teologal se desprende del mismo intento justificativo de Dios como fundamento y que aboca, por lo que hace a Zubiri, en una opción precisa, en primer lugar, por el monoteísmo y, en segundo lugar, por el cristianismo. Una vez hecha esta opción,

---

<sup>1</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1996.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cf *ibidem*.

<sup>4</sup> Cf *ibidem*.

<sup>5</sup> Cf *ibidem*.



no cabe hablar simplemente de teoría teologal sino de teología teologal, por cuanto la justificación racional se adentra en el campo de la revelación cristiana<sup>6</sup>. A juicio de González, Zubiri habría concebido de este modo lo específico de esa disciplina que llamamos teología fundamental; ella abarcaría todo el despliegue de la dimensión teologal del hombre: análisis teologal, teoría teologal y teología teologal. Ahora bien, es inevitable que ésta, en cuanto presupone la revelación cristiana, no contenga elementos de teología *simpliciter* o teología sistemática. Se trata de la famosa «fusión de perspectivas» de la que habla Torres Queiruga. A este respecto, puntualiza González: «ahora podemos decir en qué consiste exactamente esta fusión: es la inclusión, en una teología teologal, de consideraciones propias de la teología sistemática en su versión especulativa»<sup>7</sup>.

Al final de su reflexión, González se pregunta, entre otras cosas, si Zubiri hubiera podido explorar una vía diferente en su tratamiento de la dimensión teologal del hombre. En concreto, formula la pregunta de cuál habría sido ese desarrollo si no hubiera seguido la vía de la teoría teologal que terminó, por mor de la búsqueda del fundamento racional y por coherencia con el propio discurso, en una teología teologal de raigambre cristiana que descarta a las religiones no monoteístas. La tesis de González es que Zubiri hubiera podido mantenerse en el puro análisis de las religiones y el modo como éstas entienden el tema de la fundamentación. Por lo que respecta al cristianismo y a la teología:

«Si Zubiri no hubiera emprendido sus estudios de la religión cristiana contando ya con el resultado de su justificación de la realidad de Dios, tal vez hubiera podido desarrollar un estudio puramente analítico del cristianismo, en el que se hubiera preguntado simplemente por el modo concreto en que, según esta religión, Dios fundamenta las acciones humanas. En este modo, el cristianismo hubiera sido sometido a un análisis anterior a toda teoría tanto teologal como teológica»<sup>8</sup>.

Lo que González postula es la posibilidad no ya de un análisis teologal que, como hemos visto, queda acotado dentro del marco de la religión, sino de un análisis teológico, «justamente porque estaría estudiando el modo concreto en que acontece la fundamentalidad en una religión determinada: la religión cristiana»<sup>9</sup>. En este caso, la teología fundamental

---

<sup>6</sup> Cf *ibidem*.

<sup>7</sup> Cf *ibidem*. Torres Queiruga coincide en esta opinión con González: «En lugar de renovar, en lo posible, desde la filosofía los paradigmas teológicos, lo que de ordinario hace es aceptarlos casi intactos y aplicar su pasión analítica a aclararlos desde la minuciosa cuadrícula de su sistema» (A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 46).

<sup>8</sup> A. GONZÁLEZ, 1996; A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 94, 97 y ss. También en este punto, Torres Queiruga se muestra de acuerdo con González. A su juicio, hay en Zubiri una suerte de hipoteca teológica cristiana que le impide un análisis objetivo de las distintas religiones y que le lleva incluso a usar una terminología poco afortunada desde el punto de vista del diálogo interreligioso.

<sup>9</sup> A. GONZÁLEZ, 1996.

«sería pura teología analítica»<sup>10</sup>. Zubiri no siguió esa vía. No podremos nunca saber qué habría sucedido si, en la línea del último trabajo sobre la eucaristía, el filósofo vasco hubiera aplicado su noología madura al *corpus* entero de la teología. Como afirma González: «Es posible pensar que esta evolución [la que se verifica en el tema sobre la eucaristía] podría haber afectado no sólo al estudio de determinados contenidos teológicos, sino al modo mismo de situar estos contenidos desde el punto de vista de su trilogía»<sup>11</sup>.

En definitiva, para González el análisis teológico consistiría en ampliar el análisis de lo teológico, en cuanto puramente filosófico, hacia la estructura teológica de una determinada religión, sin anteponer ninguna suerte de justificación de la realidad de Dios. Obviamente, dado que el estudio se mueve siempre en el terreno del análisis, necesita echar mano de un instrumental filosófico concreto.<sup>12</sup>

En nuestro caso y a efectos de la presente investigación, se trataría de adentrarse, de la mano del instrumental categorial que conforma la noología y la metafísica zubiriana, en un punto central de la teología cristiana, esto es, en la revelación trinitaria de Dios. Obviamente, se tratará de un simple esbozo. No tengo la pretensión de nada superior al objetivo de abrir, simplemente, una posible nueva pista de investigación. Por lo demás, también aquí se verificará ese fenómeno que Torres Queiruga ha sabido definir como «fusión de perspectivas»; lo cual significa que, en determinadas ocasiones, será inevitable pasar del análisis a la teoría teológica.

Este esbozo, desde el análisis teológico, termina en una *noergia trinitaria*, pasando por una noología trinitaria, una metafísica trinitaria y una ontología trinitaria. En otros términos: de acuerdo con la hipótesis que propongo, el análisis teológico que consiste en la aplicación de algunas categorías zubirianas al tema de la revelación trinitaria se configuraría finalmente como noergia trinitaria. Es el punto culminante de la hermenéutica trinitaria del pensamiento de Zubiri sobre el hombre como experiencia de Dios. No se trata de otra cosa que de la posible contribución del pensamiento zubiriano a la fecunda línea de profundización teológica en la que se ha constituido la llamada ontología trinitaria en los últimos tiempos y de la que hablaré más adelante.

Antes de adentrarme en el tratamiento propiamente tal de los contenidos descritos, quisiera salir al paso de un posible cuestionamiento metodológico a esta investigación. En las

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Para el tratamiento de la cuestión de Dios entre filosofía y teología en clave trinitaria, desde dos ópticas radicalmente diferentes se puede consultar: A. BERTULETTI, 2014; M. DONÀ, *In principio*. Philosophia sive Theologia: *meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis Ed., Milano-Udine 2017, 111-335.

páginas que siguen, se verá que me remito constantemente al estudio clásico de Zubiri del año 1962, SE, que recoge lo que, a juicio de la mayoría de los expertos, representa un compendio de la metafísica de nuestro autor, es decir, su visión de la realidad. La trilogía sería una teoría de la inteligencia y, por lo tanto, la dimensión noológica de tal visión. Son dos dimensiones complementarias, que pivotan sobre dos conceptos claves: esencia y actualidad. En efecto, una cosa es tematizar qué es la esencia, en cuanto estructura constitutiva de la realidad, y otra cómo se actualiza en la inteligencia. La cuestión es la siguiente: ¿por qué sólo ahora me remito a SE, es decir, a la metafísica zubiriana, en conjunto con la trilogía, si cuando Zubiri da sus cursos estrictamente teológicos ya contaba con una sistematización metafísica rigurosamente elaborada? De hecho, que Zubiri tuviera ya a disposición un sólido andamiaje metafísico cuando expone su reflexión sobre temas teológicos en los cursos mencionados, se deja ver con claridad a un lector medianamente atento y conocedor de Zubiri. La respuesta es muy sencilla: en la primera parte de la investigación, algunas de las categorías noológicas de Zubiri me servían fundamentalmente para situar adecuadamente sus trabajos teológicos. En el recorrido de tales estudios, desde lo teologal hasta lo estrictamente teológico, siguiendo la filigrana del concepto de «experiencia», mi interés estaba casi exclusivamente centrado en una cierta sistematización acorde con el conjunto de la obra zubiriana.

Otra premisa metodológica importante es la referente a la perspectiva desde la cual Zubiri aborda la inteligencia de la realidad de Dios. Como ya vimos, la analogía de lo absoluto<sup>13</sup>. No estará de más recordar en este momento, su significado esencial. Como vimos, no se trata de subrayar la mayor diferencia cuanto mayor es la identidad –como ocurre con la *analogia entis*–, sino una mayor identidad cuanto mayor la diferencia, como sucede en la encarnación. La *analogia entis* pone el acento del analogado en la inteligencia, que identifica con el *logos*. Para Zubiri, inteligencia no es, en primera instancia ni radicalmente, *logos*, y, además, Dios es antes que nada persona absoluta<sup>14</sup>. En definitiva, como veremos, el resultado del análisis teológico que propongo se inscribe dentro de esta perspectiva de mayor identidad cuanto mayor la diferencia. En concreto, anticipando ideas, se trata de articular el momento trinitario –que se da de manera diferente en Dios, en la estructura de la realidad y en el hombre– como lo constitutivo de la plasmación en finitud de la realidad de Dios. Esta es la

---

<sup>13</sup> Cf. J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 309-311.

<sup>14</sup> «Lo que Dios ha querido *primo et per se* es plasmar *ad extra* su propia vida trinitaria. Y entonces nos encontramos con que, si esta plasmación ha de tener lugar, evidentemente ha de plasmarse en una realidad que en una u otra forma comparta el carácter de absoluto que tiene la propia realidad divina. Mientras que Dios es la realidad absolutamente absoluta, tendrá que ser una realidad personal relativamente absoluta, que es aquello que constituye el caso del hombre, la realidad de la persona humana. El momento de absoluto que hay en estos dos términos, en el hombre de un modo relativo y en Dios de un modo absolutamente absoluto, es lo que constituye la plasmación en finitud de la propia realidad de Dios» (PTHC, 210).

perspectiva final, teológicamente considerada. Desde el punto de vista del análisis, en cuanto análisis, el discurso sigue el camino inverso: como la estructura de la realidad –la respectividad estructural de lo real– acontece en el cristianismo y su concepción trinitaria de Dios. Se trata, a mi parecer, de dos caminos complementarios que se articulan según los parámetros epistemológicos de dos disciplinas teológicas distintas: la teología fundamental y la teología sistemática. La primera, según González –pensamiento que hago mío– podría configurarse, desde Zubiri, como una teología analítica.

Una vez aclarada esta cuestión, podemos seguir con el siguiente punto del capítulo.

## 6.2 ZUBIRI EN EL PANORAMA TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

Parece indudable, a la luz de lo expuesto en el capítulo V, que existe eso que podría llamarse un un *corpus* teológico zubiriano. Pero, tan importante como afirmar esto es dilucidar la naturaleza de ese *corpus*, es decir, el método y la forma como Zubiri hace teología. En este punto, la discusión entre los estudiosos es proficua en contribuciones.

Lo más común es pensar que el intento de Zubiri consiste, esencialmente, en aplicar a temas teológicos los principios fundamentales de su metafísica, al estado en que estos se encuentran según las distintas épocas, una tarea por lo demás inacabada y falta de una sistematización definitiva a la luz de la trilogía noológica; o bien en dar una base metafísica a la revelación. En ese sentido, la teología sería el momento intelectual de la experiencia cristiana<sup>15</sup>.

Zubiri comienza esta tarea tomando una distancia crítica del *modus operandi* de la teología en occidente, contaminada por lo que él llama «el horizonte de la nihilidad»<sup>16</sup>. Se trata de un horizonte teológico cristiano que se ha introducido en la filosofía occidental desde San Agustín hasta Hegel y que ha impedido que la filosofía fuera ella misma y, en consecuencia, prestara a la teología el servicio categorial que le compete. Hay aquí una

---

<sup>15</sup> J. COROMINAS, 2002b, 410: «Zubiri lo que elabora es una teología especulativa que, dando por supuesto la teología bíblica, tematiza los datos de la revelación –creación, trinidad, encarnación, etc.– desde sus sistema metafísico». Según E. Solari el dar una base metafísica a la revelación, frente a la renuencia heideggeriana a hacerlo, aún salvando como el filósofo alemán el carácter fundamental de acontecimiento del cristianismo, le daría a la teología de Zubiri la fisionomía de una teología fundamental (cf E. SOLARI, 2009, 637). A. Pintor Ramos, sin embargo, sostiene que el utilizar una serie de principios filosóficos para tratar algunos temas centrales de la dogmática católica no es suficiente para afirmar que estemos ante un discurso propiamente teológico. Y este sería precisamente el caso de Zubiri. Para este autor, no habría una auténtica teología en Zubiri, sino una filosofía aplicada a temas teológicos cuya verdad seguiría siendo fundamentalmente filosófica (cf A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 382).

<sup>16</sup> Cf PFMO, 71-125.

circularidad viciosa que Zubiri ha detectado con lucidez. Por un lado, se ha tratado de envasar el dato revelado en categorías especulativas metafísicas distantes de la estructura real de lo humano. Por otro, resulta que el horizonte especulativo utilizado era un horizonte que tomó prestado de la teología, por lo tanto, un horizonte no auténticamente filosófico. El resultado ha sido una teología simplemente especulativa –la onto-teología que denunciaba Heidegger<sup>17</sup>– e infundada, por cuanto desprovista de un enraizamiento en la estructura metafísica del hombre o, en general, de lo intramundano. Para Zubiri, hay que buscar aquí la raíz del racionalismo, el subjetivismo y el idealismo occidentales. La consecuencia más grave ha sido la incapacidad de pensar el mundo y la persona –la gran adquisición del pensamiento cristiano–, iluminados desde la revelación<sup>18</sup>. Zubiri, de la mano de la fenomenología pero, yendo más allá de ella, intentará hacer una filosofía libre de presupuestos teológicos y es esa filosofía la que pondrá al servicio de una nueva conceptualización del dato revelado. Como dice Solari, la audacia de Zubiri consistiría en hacer una teología que no recurra a la filosofía «en

---

<sup>17</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia–Identität und Differenz*, (ed. bilingüe), Anthropos, Barcelona 1990, 99-157.

<sup>18</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 5-19. Sin duda, la consecuencia más grave es la logificación de la realidad y la subjetivación de la persona. Como dice González: «La creación desde la nada, la Palabra como Logos, la persona como sujeto: éstos son los graves problemas que Zubiri detecta en la historia de la teología europea. No sólo como problemas teológicos, sino como problemas que han condicionado el devenir mismo de la filosofía posthelénica. Por ello, la crítica de Zubiri a la función histórica de la teología, es mucho más radical que las superficiales escaramuzas entre apologetas y anticlericales, tan características del panorama intelectual de nuestros días. Tampoco se trata de una mera protesta de la filosofía por haber sido considerada como *ancilla theologiae*. El problema para Zubiri está en que esa *ancilla* estaba cargada de presupuestos teológicos en su misma estructura interna, y no simplemente en su uso en función de la teología» –*Ibid.*, 18-19–. Según E. Solari, para González lo que Zubiri hace no es fundamentalmente una aplicación de sus principios filosóficos a la teología sino ofrecer un marco global desde el cual hacer una interpretación del cristianismo. La suya sería una suerte de liberación de la teología (cf E. SOLARI, 2001, 604-605. En esta misma línea se mueve D. Gracia. Para este autor, Zubiri ha sido radical en su crítica del logos especulativo e idealista en todas sus versiones. En este sentido – sostiene – : «No es que la filosofía de Zubiri sirva para renovar la teología especulativa. Es que él ha sabido hacer teología desde el *lógos* filosófico sin caer por ello en la red de la especulación, sin hacer teología especulativa» (D. GRACIA, 1981, 65). Y es que, en definitiva, para Zubiri la teología no es otra cosa que la intelección, desde el dato revelado, de la experiencia de Dios cristiana. Lo decisivo es este momento de actualización noérgica, que libra a la intelección, de cualquier naturaleza ella sea, de caer en la especulación pura (cf *ibid.*, 67-68, 77). Como González, Gracia considera que la verdadera contribución de Zubiri a la teología hay que buscarla en su filosofía madura, la filosofía primera. Lo sintetiza de este modo: «Toda la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico, de modo que permita fundar una filosofía que está más allá del realismo clásico y del idealismo moderno. Para ello, Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger) a la “aprehensión”, de tal manera que el objeto primario de la filosofía sea el análisis de la “aprehensión humana”. No es que el filósofo no pueda o no deba estudiar lo que son las cosas allende la aprehensión e independientemente de ella, pero tal estudio carecería de radicalidad si no se le fundamentara en el dato previo e inconcuso de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella. Como la conciencia para Husserl, la aprehensión humana tiene prioridad absoluta en Zubiri y constituye el ámbito de la “filosofía primera”» (D. GRACIA, 1994, 492-493). En definitiva, frente a la metafísica clásica, que priorizaba la realidad sobre el saber, y frente al idealismo, que priorizaba el saber sobre la realidad, Zubiri propone la congeneridad entre realidad y saber. Si la fenomenología introdujo la intencionalidad y la relación en la articulación entre realidad y saber, Zubiri los articula en términos de respectividad y actualidad Zubiri intentara una conceptualización teológica desde este nuevo horizonte noológico y metafísico.

un horizonte ni griego ni teológico»<sup>19</sup>. Los conceptos fundamentales con los cuales Zubiri va a tematizar el dato revelado van a ser «persona como suidad», «respectividad interpersonal», «verdad real», «realidad dinámica en el dar de sí», «alteridad ad extra», «corporeidad» e «historicidad». Todo ello en el horizonte de la «analogía de lo absoluto» y la «deiformación»<sup>20</sup>. Obviamente, como subraya González<sup>21</sup>, quedaría por ver el juego que podrían dar de sí para la teología algunos de los conceptos centrales elaborados por Zubiri a la altura de *Inteligencia Sentiente*, su filosofía madura, como, por ejemplo, el concepto de «actualidad»<sup>22</sup>. Volveré sobre ello.

Obviamente, Zubiri no hace teología en solitario, y eso se verifica ya en los estudios de los años treinta y cuarenta. Lo que aparece ahí es un Zubiri buen conocedor de la Biblia, de las lenguas orientales, de la teología de los padres latinos y griegos, de los grandes teólogos medievales y modernos, de los avances de la exégesis y atento a las distintas corrientes teológicas contemporáneas, desde el modernismo a la *nouvelle teologie* y a la teología postconciliar, aún con matices. Indudablemente, lo que está siempre muy presente en él son los distintos sistemas metafísicos que han tenido su influencia en el desarrollo de la teología, desde los griegos hasta Hegel, en particular las aproximaciones fenomenológicas y heideggerianas al hecho religioso y al evento cristiano, sin olvidar a los grandes filósofos de la religión.

En esta óptica, habría que distinguir los autores, en especial teólogos, que influyen directamente en Zubiri –porque han sido objeto de un conocimiento directo, ya sea personal, ya sea a través de las lecturas de sus obras– del ambiente teológico general en el cual se desarrolla el pensamiento del filósofo vasco.

Son diversos los estudios han intentado situar el pensamiento teológico de Xavier Zubiri en el contexto de la teología clásica, moderna y contemporánea. Algunos autores se han dedicado, en particular, a rastrear el diálogo del filósofo vasco con los teólogos que él mismo conoció o leyó y que tuvieron una relevante influencia o al menos presencia en su reflexión.

---

<sup>19</sup> E. SOLARI, 2009, 645. Con «horizonte griego» se refiere a una aplicación de la especulación metafísica de corte griego a la teología; el «horizonte teológico» hace relación al horizonte de la nihilidad que ha «contaminado» el quehacer filosófico europeo, es decir, el aparato filosófico que, tomado de prestado de la teología, ha servido para envasar el dato revelado.

<sup>20</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993, 19-37.

<sup>21</sup> Cf *ibid.*, 4-5.

<sup>22</sup> A este respecto, no faltan los estudios que tratan de ver el quehacer teológico en su conjunto especialmente como actividad racional, en este caso religiosa. Se puede consultar en esta línea: E. SOLARI, 2010b. Interesa de manera especial, en esta investigación, lo relativo a la mentalidad teológica y a la tematización del concepto de experiencia. Se pueden ver también, al respecto: J.L. CABRIA, 1998b; 1999, y el estudio más amplio: Id., 1997. Cabe mencionar, a su vez, la investigación de J. Sáez, centrada en el tema de la accesibilidad de Dios: J. SÁEZ CRUZ, 1995a. Subraya este autor la posibilidad de hacer desde la revelación, con la ayuda de la filosofía zubiriana una metafísica de lo real intramundano, centrada en los conceptos de creación y divinización.

A continuación, y a efectos de la presente investigación, me centraré en lo más interesante que he podido recoger de estos autores. Por lo demás, quiero señalar que no voy a detenerme en las constantes referencias que Zubiri hace a los teólogos antiguos y medievales, en especial a los Padres de la Iglesia y a Santo Tomás de Aquino y Suárez. A este respecto, basta subrayar, una vez más, la decisiva relevancia de los Padres griegos en los primeros estudios teológicos de Zubiri, influencia que no cesará en ninguna de las etapas posteriores, al menos como inspiración de fondo. En efecto, eso que podríamos llamar el «constructo griego» de las primeras grandes sistematizaciones teológicas cristianas dejará una huella permanente en la reflexión zubiriana. Por lo que a Santo Tomás y a Suárez se refiere, no falta quien considera que el filósofo vasco, cuando hace teología, busca siempre situarse en la tradición de la gran escolástica, medieval y moderna, si bien con una originalidad y una visión tan propias que hace de la designación de Zubiri como neo-escolástico una referencia absolutamente inapropiada. Una cosa es pensar desde la gran tradición del pensamiento teológico cristiano y otra muy distinta adoptar un sistema categorial determinado, aunque sea para renovarlo. Es impropio pensar que Zubiri sea un neo-escolástico, precisamente porque su punto de arranque no es, ni en filosofía ni en teología, la escolástica<sup>23</sup>.

Torres Queiruga, por ejemplo, ha puesto de manifiesto que el mismo concepto de religión flotaba en el ambiente del pensamiento europeo, bajo el influjo de la fenomenología de Heidegger<sup>24</sup> y Scheller<sup>25</sup>, que buscaba superar, ya en ámbito estrictamente religioso, el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural. Habría que mencionar en este contexto a Blondel<sup>26</sup>, al tomismo transcendental de Marechal<sup>27</sup> y al movimiento de la *nouvelle theologie*, con De Lubac<sup>28</sup> al frente<sup>29</sup>. Por lo que se refiere a otro concepto esencial en el pensamiento zubiriano, el concepto de «experiencia de Dios», Torres Queiruga señala el influjo de Heidegger y Rahner, e, incluso, aunque más veladamente, la presencia de Hegel<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Para la relación entre Zubiri y la escolástica, cf C. BACIERO, «Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri», en *CSF VII* (1980), 235-246; Id., «Zubiri y su diálogo con la escolástica y Suárez», en J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, 2004, 323-335; J.L. CABALLERO BONO, «Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri», en J.A. NICOLÁS, *Guía Comares de Zubiri*, Granada 2011, 41-51.

<sup>24</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997b.

<sup>25</sup> Cf M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid 2007.

<sup>26</sup> M. BLONDEL, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Salamanca 1996.

<sup>27</sup> J. MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid 1957.

<sup>28</sup> H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro Madrid 1988; Id., *Sobre la filosofía cristiana*, Nuevo Inicio, Granada 2017; Id., *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008.

<sup>29</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *El hombre como experiencia de Dios en Zubiri*, en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, 168-170; Id., 2005, 49-54; cf Id., 1989; Id., «Revelación y religiones en Zubiri», en D. GRACIA, 2004a, 193-231; Id., 2009.

<sup>30</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 1996, 175. A juicio de este autor, se pueden distinguir tres estratos en la formación teológica de Zubiri que han tenido una influencia relevante en la configuración de pensamiento: a– una inicial

Por su parte, en su estudio sobre *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, A. González, a la hora de situar la alternativa de Zubiri al *impasse* de la teología europea y occidental en general, hace dialogar a Zubiri con autores como Barth, Rahner, Moltmann, Pannenberg, Jüngel y Sobrino<sup>31</sup>. Todo esto habla, aún con los necesarios matices que habría que hacerle, del sólido anclaje de la teología de Zubiri en la tradición filosófica y teológica, por un lado, y, por otro, de la contemporaneidad de su pensamiento.

En mi opinión<sup>32</sup>, la verdadera novedad habría que situarla en el anclaje que Zubiri hace de la teología en la dimensión teologal del hombre, y, acto seguido, en lo que he llamado su cristología teologal. Es ahí donde se encuentra el punto de arranque de eso que hemos vislumbrado como una teología libre de presupuestos y fundada en la estructura metafísica de la realidad humana. Por ahí va también la depuración que Zubiri hace de ciertos esquemas especulativos que no permiten pensar con un lenguaje teológico adecuado temas tan importantes como la persona y el mundo. Como afirma González:

«Tal vez la aportación fundamental de las reflexiones teológicas de Zubiri sea justamente la de haber creado un ámbito donde hacer teología libremente. La teología, lejos de estar ligada a los horizontes clásicos del pensamiento europeo, es posible en un contexto no sólo post-moderno, sino ante todo post-hegeliano y por ello post-europeo»<sup>33</sup>.

Pienso que, posiblemente, esto hubiera sido inconcebible si Zubiri no hubiera partido del esfuerzo de analizar rigurosamente el problema teologal del hombre. Lo cual me lleva a una conclusión no menor, que es la siguiente: si bien es cierto que aún no existe una sistematización concluyente de lo que podría llamarse la teología zubiriana –lo cual no será posible hasta que no se haga el esfuerzo riguroso y sistemático de releer todos sus escritos

---

formación escolástica; b– los estudios positivos de lo religioso junto con el conocimiento de la filosofía moderna; c– la teología postconciliar. Este último estrato, según Torres Queiruga, no logro tener nunca una verdadera preeminencia en el pensamiento de Zubiri (cf A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 14-16).

<sup>31</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1993. En otros textos González ha hablado de la influencia en Zubiri de F. Schleiermacher, A. Stolz y M. Schmaus (cf A. GONZÁLEZ, 2014a). Este texto es de gran utilidad para conocer los influjos originarios de la teología zubiriana, algunos de los cuales van a estar siempre vivos en la mente de Zubiri. Para una contextualización de la teología de Zubiri en el panorama de la teología contemporánea, se puede consultar el estudio de F. Ortega: F. ORTEGA, 2005, 319-384. Ahí aparecen otros autores como Bultmann, Bonhoeffer, Brunner e Tillich. Curiosamente, el autor no parece tener en cuenta, en su estudio, los cursos orales recogidos en PTHC. Para la relación entre Zubiri y P. Tillich, teólogo que Zubiri conoció bien y aprecia se puede ver: G. MARQUÍNEZ ARGOTE, 2007a. Cf Id., «Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios», en *XZR*, vol. 8, 2006b, 103-110; 2007a; A. GONZÁLEZ, «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica», en A. PINTOR-RAMOS, 2009, 419-425; J.A. NICOLÁS – O. BARROSO, (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, capítulo V, 745-784. De interés también a este respecto: J. COROMINAS, 2008. Para la relación entre Zubiri y Rahner y el influjo de nuestro pensador con el panorama teológico latinoamericano resulta pertinente consultar: E. SOLARI, 2001.

<sup>32</sup> Y en estos nos alineamos con la perspectiva de autores repetidamente mencionados como A. González, D. Gracia o E. Solari.

<sup>33</sup> A. GONZÁLEZ, 1993, 38; cf A. TORRES QUEIRUGA, 2009, 404.



teológicos desde su filosofía madura— este incuestionable anclaje de lo teológico en lo teologal y, por consecuencia, este punto de partida en el logos teologal, confieren a lo que ya se tiene de Zubiri en ámbito teológico, con todas sus deficiencias, una carga de novedad y de fecundidad importante para la renovación de las disciplinas teológicas.

Investigaciones históricas han relevado notas interesantes sobre los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri. Ya vimos la influencia de la “teología de los misterios” de Casel y Warnach en el pensamiento zubiriano, puesta de manifiesto por los trabajos de Díaz Muñoz<sup>34</sup>. Otros autores han aludido al papel jugado por el Instituto San Sergio de París, en los primeros decenios del siglo XX —en el que se cobijaron, por cierto y por citar solo a algunos, pensadores del calibre de Bulgakov y Losskij— en cuanto impulsor del interés de Zubiri por la metafísica y la teología de los Padres griegos. De sobra conocido, además —sobre todo porque se trata de los pocos autores mencionados explícitamente en sus obras— el influjo de Stolz y Schmaus<sup>35</sup> en la reflexión de nuestro autor<sup>36</sup>.

Por su parte, en sus trabajos sobre la teología de Zubiri, González coloca al pensador vasco en relación con importantes exponentes de la reflexión teológica del siglo pasado, católicos y protestantes. Y lo hace a partir de temas centrales de la teología, como la revelación trinitaria, la creación o el concepto de persona. Para González, Zubiri se ubicaría en esa línea de la teología europea que aborda con rigor el tema de la problemática filosófica de toda teología, tradición que abarca distintas centurias, desde Agustín hasta Hegel. Un problema preliminar resultar ser el de la posibilidad o imposibilidad de hacer filosofía en Occidente al reparo de presupuestos teológicos y viceversa. Habría que aludir aquí, a los desarrollos de Gadamer y su idea de la inviabilidad de un pensar libre de presupuestos de algún tipo. Esta convicción es compartida por Pannenberg<sup>37</sup>, para quien «la historia humana consiste justamente en un proceso de transmisión y de recepción de aquellas tradiciones en las

---

<sup>34</sup> Cf G. DÍAZ MUÑOZ, “El misterio Deidificante”. *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie. Extracto de la tesis presentada para la obtención del grado de Doctor*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006; Id., 2008; Id., «Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri», en *EstE* LXXXIV (2009), 131-162.

<sup>35</sup> Cf M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, vol. I. La trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1969.

<sup>36</sup> En la biblioteca personal de Zubiri, situada en la sede de la Fundación, aparecen algunas obras de estos autores que, estén citadas o no en los textos de sus libros, me permiten pensar que los leía con profundidad. De Schmaus poseía, entre otras, *Katholische Dogmatik*, de la editorial Max Hueber en la edición de 1951, y *Der Glaube der Kirche*, de la misma editorial y del año 1969. Pero, sobre todo, *La esencia del cristianismo* en la edición castellana que publicó Rialp en 1952. De Stolz se encuentra *Manuale Theologiae Dogmaticae*, en Herder, de 1939; también *Teologie der Mystik*, en la editorial Verlag Friedrich Pustet, de 1936 (la edición española que manejaba Zubiri era de Rialp, de 1951).

<sup>37</sup> W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. I, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992; Id., *Teología Sistemática*, vols. II, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996; Id., *Teología Sistemática*, vols. III, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2007.

que los hombres se preguntan por el mundo como totalidad y adquieren así su identidad»<sup>38</sup>. Es el problema de la historicidad de lo humano y de la verdad, tema central también en Zubiri. El mismo K. Rahner se sitúa en esta línea. Es él quien piensa que toda la filosofía occidental está “contaminada” de presupuestos teológicos. Zubiri le sigue en este postulado. La diferencia, a juicio de González, es que, para Zubiri, nada impide, *a priori*, el intento de filosofar sin tales presupuestos. Por otro lado, Zubiri intentará, a su vez, hacer una teología libre de metafísicas griegas<sup>39</sup>.

Entrando un poco en detalle, en el tema de la creación, González hace dialogar al pensador español con Pannenberg y su crítica a la idea liberal de la «helenización del cristianismo». Pannenberg, en efecto, sostiene que el cristianismo logró «romper las limitaciones del concepto griego de la divinidad para abrirle espacio al Dios bíblico»<sup>40</sup>. Otro tanto ocurre con la teología trinitaria, donde la visión de Zubiri es confrontada con la interpretación de Barth o Rahner<sup>41</sup>, de manera particular su idea de persona y la posible y problemática asignación de esta categoría a la Trinidad. González menciona también el intento de Moltmann y Pannenberg de salvar «el carácter personal de las hipóstasis y la ulterioridad de la esencia divina respecto a las procesiones personales»<sup>42</sup>, concepción que encuentra resonancia en el pensamiento de Zubiri, si bien éste no se mueve en el horizonte de la subjetividad como, en cambio, sí lo hacen los mencionados teólogos protestantes. Resulta interesante, a su vez, la mención de Jüngel y su crítica a la metafísica occidental, si bien, según González, Jüngel permanece cautivo de tal metafísica, que no puede pensar el dinamismo en Dios sin introducir la categoría de la negatividad –revelada de manera singular en Jesús crucificado– algo ajeno al pensamiento de Zubiri y sobre lo cual volveremos más adelante<sup>43</sup>.

Mención aparte merece un reciente estudio, también de González, sobre los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri. El intento de este trabajo es ampliar el espectro estrictamente histórico al que hemos aludido, para colocar al pensador español en un contexto filosófico que permita comprender más profundamente las influencias recibidas por él a lo largo de los años.

---

<sup>38</sup> A. GONZÁLEZ, 1996.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> A. GONZÁLEZ, 1993, 9.

<sup>41</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977<sup>2</sup>; Id., *Escritos de Teología*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002; Id., *Escritos de Teología*, vol. II, cit. 2003; Id., *Escritos de Teología*, vol. III, cit. 2004; Id., *Escritos de Teología*, vol. IV, cit. 2005; Id., *Escritos de Teología*, vol. V, cit. 2006; Id., *Escritos de Teología*, vol. VI, cit. 2007; Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2012, 269-368; Id., 2012.

<sup>42</sup> A. GONZÁLEZ, 1993, 17.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 35.

Para ello, se centrará en dos cursos de la primera hora, *Helenismo y cristianismo*<sup>44</sup> y *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*<sup>45</sup>, donde se deja ver el interés de Zubiri por Pablo<sup>46</sup>.

Lo primero que subraya González es la influencia en Zubiri de la reflexión de F. Schleiermacher (1768-1834) al que cita continuamente en el curso universitario sobre *Helenismo y cristianismo* en HC. Esta influencia se concreta de manera especial y profunda en la idea que Schleiermacher<sup>47</sup> tenía de la teología, esto es, una «hermenéutica de la existencia humana»<sup>48</sup> muy en la línea de Heidegger y profundamente paulina. En efecto, para Zubiri, lo religioso es algo radicalmente existencial que afecta a la realidad humana en su integralidad. En este sentido, va más allá de Schleiermacher para el cual la facultad central de lo religioso es el sentimiento. De todos modos, ambos pensadores hablan del cristianismo como una religión de elevación. Para Zubiri, tal elevación es un hecho ontológico que se configura como «deificación» o «deiformación».

Otra influencia subrayada por González es la de la «Escuela de Tubinga». A esta escuela pertenece Baur (1792-1860), con su hermenéutica hegeliana de los orígenes del cristianismo. A pesar de la alta consideración que tenía de Baur, en cuanto teólogo especulativo, Zubiri rechaza la aplicación de esquemas especulativos a la historia.

No se puede desconocer tampoco, el influjo en Zubiri de la teología liberal protestante, en especial de Von Harnack (1851-1930), y del modernismo católico, en particular de Loisy (1857-1940)<sup>49</sup>. Aunque en *Helenismo y Cristianismo* en HC, el modernismo es ya –a juicio de González– algo superado, permanece en Zubiri la huella de una concepción inmanente de la revelación, si bien estructuralmente abierta a iniciativas particulares de Dios; por lo tanto, más integral y plenamente católica<sup>50</sup>. Aquí lo decisivo es considerar que la concepción de la «deiformación» es precisamente la que permite superar ciertos dualismos típicos de la racionalidad moderna, aún presentes en la filosofía y en la teología del siglo XIX.

Otra escuela que deja ver su presencia en el curso que González analiza, es la llamada «escuela escatológica», que tiene como gran exponente a Weiss (1863-1914). Zubiri, no obstante valore positivamente la continuidad que esta escuela establece entre Jesús y Pablo,

---

<sup>44</sup> En CU.IV.

<sup>45</sup> En NHD.

<sup>46</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2014a. En los párrafos siguientes seguiré de cerca este estudio. Para simplificar la lectura, pondré las notas correspondientes únicamente a los textos explícitos de González que iré citando.

<sup>47</sup> En la biblioteca personal de Zubiri, aparecen de Schleiermacher, entre otros: *Über die Religion*, Bibliographisches Institut, 1821; *Rurze Darstellung des theologischen Studiums*, editorial Sebrudt, 1830.

<sup>48</sup> En NHD.

<sup>49</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>49</sup> Sobre la fase modernista de Zubiri, cf J. COROMINAS, – J.A. VICENS, 2006, 93-155.

<sup>50</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 97.

defiende a quienes sostienen la existencia de una «cesura fundamental» que tendría que ver con la proclamación de la divinidad de Jesús, cesura que la teología debería poder explicar; explicación que, a su modo y desde una perspectiva hermenéutica distinta, intentó la «escuela de la historia de las religiones», también citada y valorada por Zubiri en el curso sobre *Helenismo y cristianismo* en HC. Aunque las tesis fundamentales de esta escuela se consideran hoy superadas, Zubiri –señala González– que, probablemente influido por el Lagrange –a quien valoraba altamente–, ya en aquel entonces tomaba clara distancia de la supuesta vinculación del cristianismo con los cultos místicos, sostenida por esta escuela, aprecia positivamente que esa vía de investigación y, en especial, Bossuet (1865-1920), haya concebido el cristianismo como una religión y no como una ética.

En la primera parte de su estudio, González se dedica a analizar el curso que en el semestre de invierno de 1920-1921, Heidegger impartió y que llevaba como título *Introducción a la fenomenología de la religión*. Lo que ahí tenemos es a un Heidegger, alumno aventajado de la fenomenología, que estudia a fondo las dos cartas a los Tesalonicenses, es decir, los documentos más antiguos del cristianismo. La conclusión a la que llega es que lo decisivo del cristianismo es algo que tiene que ver con la experiencia de la vida, más que el dogma que posteriormente se formalizará en cuanto tal<sup>51</sup>. En definitiva, lo que hace Heidegger es una interpretación ontológica del cristianismo que adelanta, según González, muchas de las tesis posteriores de Bultmann. Se trata, por tanto, de ser, o mejor, en términos heideggerianos, de un «haber llegado a ser». El cristianismo, como religión, se configura como un nuevo modo de existencia. Más tarde, Zubiri, que había partido de Heidegger, elabora su propia interpretación, que desembocará en el concepto de religación, de existencia religada. No hablará, por ello, del ser humano como «arrojado» en el mundo, sino del hombre como «implantado» en la existencia. Como afirma González:

«Esta imposición de la existencia es lo que nos impulsa a vivir, y en lo que nos apoyamos para existir. No se trata, por supuesto, de un apoyo físico, sino de aquello que nos hace ser. Estamos, por tanto, ante algo que es lo más nuestro, porque nos hacer *ser*, pero que al mismo tiempo es lo más otro, porque nos *hace* ser. No se trata simplemente de que estemos obligados a ser, como dirá más adelante el existencialismo. Más bien estamos *religados* a lo que nos hacer existir. En lugar de arrojada, la existencia humana está “religada por su raíz”»<sup>52</sup>.

En definitiva, la concepción zubiriana no deja al hombre solo en la realidad sino profundamente vinculado a lo que le precede. Desde ahí, el paso a la fundamentación de la

---

<sup>51</sup> Cf PH. CAPELLE-DUMONT, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012, especialmente 27-158.

<sup>52</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

realidad en Dios, o al menos la pregunta por esa posibilidad, resulta inexorable. Esta será siempre la posición de Zubiri.

Una diferencia importante con respecto a Heidegger, en esta etapa ontológica de Zubiri, es el texto de referencia que éste último utiliza para fundamentar su visión. En efecto, Zubiri en *Helenismo y cristianismo* en HC acude a Efesios y no a Tesalonicenses<sup>53</sup>, por considerar que esta carta es más rica de elementos ontológicos. Por lo demás, Zubiri muestra un mayor aprecio y conocimiento de la mentalidad judía de Pablo y, en particular, del constructo arameo, lo cual podría deberse no sólo a sus propios estudios de lingüística, sino también a la deuda con Von Soden, exégeta y teólogo que siempre ejerció un gran influjo en él. Así pues, concluye González:

«lo que llama la atención del curso sobre “Helenismo y cristianismo” es la gran variedad de las influencias recibidas críticamente por Zubiri: Schleiermacher y su idea del cristianismo como religión, la escuela de Tübinga, la teología liberal y modernista, la escuela escatológica, la escuela de historia de las religiones, la relevancia teológica de la filosofía de Heidegger, los trabajos de Lagrange y de von Soden»<sup>54</sup>.

En *Helenismo y cristianismo* en HC todavía no hay rastros de influencias posteriores. En efecto:

«Todavía no hay referencias a Stolz y a Keller, con los que posiblemente entró en contacto durante su estancia en Roma. Tampoco se tiene en cuenta a la patrología griega, en la que Zubiri posiblemente profundizó posteriormente, durante su estancia en París. Estamos también en un momento anterior a la *Teología dogmática* de Michael Schmaus, cuya primera edición es del año 1937. También falta referencias a la teología de los misterios como sí aparecerán (aunque implícitas) en el texto de *Naturaleza, Historia, Dios* sobre “El Ser sobrenatural”. Sin embargo, las influencias consignadas en “Helenismo y cristianismo” son decisivas para entender la posterior evolución de Zubiri en el campo teológico»<sup>55</sup>.

En la segunda parte del artículo, González estudia, desde el punto de vista de su tesis, es decir, de la presencia de Pablo en la reflexión teológica de Zubiri, el texto *El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina*, que ya traté en el curso de la presente investigación. Esta vez, el punto de referencia es la epístola a los romanos, aunque en el texto aparece todo el *corpus* neotestamentario, incluido el joánico.

---

<sup>53</sup> Como es sabido, generalmente se considera que las cartas pastorales (1 e 2 *Tim* y *Tit*) no provienen de Pablo. El autor de *Heb* nos es también desconocido. Finalmente, no faltan exegetas que dudan de la autenticidad de *Col*, *Ef* y *2 Tes*, atribuyéndolas a algunos discípulos de Pablo. Para algunos exegetas, al menos *2 Tes* y *Col* son auténticas, portanto la cuestión queda abierta. De todos modos, el contenido de estas cartas es fundamentalmente paulino. Las cartas seguramente paulinas son: *Rom*, 1 y 2 *Cor*, *Gal*, *Flp*, *Fln* y 1 *Tes*. A la luz de esto, habría que preguntarse si Zubiri conocía esta discusión.

<sup>54</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

Como ya dije, la interpretación que González hace de este texto, en particular, todo lo que se refiere a las preocupaciones filosóficas de Zubiri cuando lo escribe, y la discusión con otros estudiosos del mismo, especialmente acerca del modo como Zubiri lo concibió. En otras palabras, si efectivamente se trataba sólo de unas notas de carácter histórico, como él mismo señala, o de algo más.

Me interesa, ahora, volver sobre las influencias teológicas recibidas por Zubiri en esta etapa, que González indica como determinantes.

En *El Ser sobrenatural*, Zubiri acomete, ya lo dije, una operación tan audaz como decisiva para la evolución de su propio pensamiento posterior: una hermenéutica de la ontología implícita a la teología de los Padres griegos. En extrema síntesis, tal interpretación pivota sobre dos conceptos fundamentales: el ser como actividad efusiva pura y la causalidad formal. El primero tiene como fuente al ser Dios concebido como amor. El segundo, hace relación al hecho de que en el efecto se dejen ver las huellas de la causa, pues de alguna manera la reproducen. Es lo que ocurre con la creación, la encarnación y la santificación. Todas ellas son realidades en las que la causa, Dios, sigue presente en el efecto que ellas son. Pues bien, no es que Zubiri esté solo en esta concepción. Hay teólogos de su época que comparten con él la misma valoración de la patrística griega. González menciona a Regnon, quien subraya el punto de partida griego centrado en las personas, frente al latino centrado en la naturaleza divina, al tratar el tema de la Trinidad. Stolz, con su tratado sobre la Trinidad; y a Schmaus y su Teología dogmática<sup>56</sup>. Hay por tanto una cierta parentela intelectual entre Zubiri y parte de la teología de esta época que reflexiona sobre los grandes temas del dogma cristiano. Eso no elimina la diferencia de perspectivas. Como dice González:

«Sucede que Zubiri asume tales afirmaciones teológicas en la perspectiva ontológica de la causalidad formal, sentada en los prolegómenos filosóficos de su estudio. En el caso de la creación, la causalidad formal consiste desde luego en la producción transcendente de cosas que no son Dios. Sin embargo, la causalidad formal implica una reproducción de la causa en el efecto. Por eso mismo, el acto creador entraña una progresiva “relucencia” de Dios fuera de sí mismo. Esta relucencia no implica un panteísmo, precisamente porque hay un momento de nihilidad que distingue a la Trinidad creadora de lo creado. Sin embargo, el ser creado, al igual que Dios mismo, es constitutivamente acción porque su esfuerzo consiste en ser el que es, manteniéndose en sí mismo, y tendiendo hacia Dios»<sup>57</sup>.

Algo similar ocurre con el tema de la jerarquía de los seres según el Nuevo Testamento, ya tematizado por Warnach, que en Zubiri recibe un tratamiento original insertado en su hermenéutica ontológica de la patrística griega.

---

<sup>56</sup> Cf *ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Y otro tanto podríamos decir del tema clásico de la deificación, con sus vertientes de encarnación y santificación, que Zubiri interpreta desde la causalidad formal. Lo decisivo sigue siendo la utilización no escolástica que Zubiri hace de Aristóteles, a partir de la propia visión de los Padres griegos.

En el tema de la relación entre naturaleza y gracia, Zubiri se coloca en el marco de las preocupaciones que suscitaron el surgimiento de la llamada *Nouvelle Théologie*, con De Lubac a la cabeza.

«A pesar del mismo diagnóstico crítico – comenta González – sobre las concepciones usuales de la gracia, Zubiri no recurre al *desiderium naturale* de Tomás. Lo que hace es más bien señalar que, en la tradición griega, la gracia implica una transformación del ser entero del hombre. Del mismo modo que en la encarnación, la naturaleza humana queda asumida por la persona del Hijo, en la santificación, la gracia absorbería el ser del hombre en una unidad superior y transcendente»<sup>58</sup>.

En definitiva, en el texto de NHD, que es al que González se refiere continuamente, Zubiri parece estar ya en posesión de una «propuesta ontológica coherente»<sup>59</sup> donde integrar muchos de los resultados esbozados en *Helenismo y cristianismo* y encarar los grandes temas de la teología. A la base está, como ya he dicho, la profundización de la obra de Pablo y una lectura ontológica de la patrística griega. El resultado es una visión del cristianismo que no puede sin más alinearse con los cultos místicos mediorientales, sino que supone, más bien, un modo nuevo de concebir la propia y entera existencia del hombre. En esta línea de hermenéutica ontológica cabe también la teología de los sacramentos que aparece hacia el final del texto de 1944. La perspectiva zubiriana es la de una aproximación a los sacramentos desde la «deificación como elevación ontológica»<sup>60</sup>. Los teólogos con los que Zubiri parece dialogar son, en este caso, Casel y el cardenal Billot. No entramos en los engranajes de la compleja doctrina de los sacramentos, dado que no es un tema de central interés para esta investigación. Consigno, únicamente, la conclusión que, ya hacia el final de su trabajo, extrae González. Quien afirma:

«Lo decisivo [...] es caer en la cuenta que los distintos autores considerados, tanto Casel como Billot o el mismo Schmaus, son utilizados de manera crítica por Zubiri, para ser integrados en una perspectiva más amplia, que consiste en su interpretación del cristianismo en términos de deificación, la cual se originó, como vimos, en diálogo con la teología contemporánea y, sobre todo, aprovechando los impulsos ontológicos recibidos de Heidegger.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

Las distintas teologías son incorporadas por Zubiri a esa interpretación del cristianismo, a su vez solidaria de una cierta lectura de Aristóteles, y que tiene como ejes principales la afirmación del carácter esencialmente activo del ser de Dio, y el concepto de causalidad formal»<sup>61</sup>.

Para González, la hermenéutica ontológica que Zubiri hace del cristianismo, y de la que son una excelente muestra los dos textos citados, se mantendrá hasta el final de sus días e influirá decisivamente en su filosofía y en su teología maduras<sup>62</sup>; si bien en esa etapa final habría que hablar de metafísica más que de ontología y de deiformación más que de deificación. Eso no obsta para constatar, que, como ya señalé, no representan, a su juicio, el cabal pensamiento de Zubiri ni siquiera a la altura de los años 30 y 40<sup>63</sup>.

Por lo que hace relación a los teólogos que hemos mencionado:

«No se trata de pensar –afirma– que los autores utilizados en los años 30 y 40 configuraron todo su pensamiento teológico. Se trata más bien de haber constatado algunas líneas de fondo que explican precisamente el hecho de que Zubiri se interesara en los años 30 y 40 por ciertos autores, y que ulteriormente se volviera hacia otros»<sup>64</sup>.

El principal de estos teólogos, el más citado por Zubiri, es Karl K. Rahner. González señala al menos cuatro grandes puntos de convergencia entre estos dos grandes pensadores<sup>65</sup>:

1. La alta valoración de la metafísica y su importancia para la teología. Ambos se lamentaron, en alguna ocasión, de un cierto déficit en el diálogo entre estas dos disciplinas, que habría que poner en el deber de varios de los teólogos más importantes del siglo pasado. Para Zubiri ese vínculo necesario e inexorable se configura como la relación entre la fe y la realidad.
2. Algunas perspectivas centrales de la teología trinitaria, a saber: la superación del tratado *De Deo uno e De Deo trino*; la realidad de Dios amor entendida desde las

---

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Para G. Díaz Muñoz las categorías fundamentales son las de misterio y enigma (en su sentido antiguo, original), que informan toda su teología fundamental. Para el tema del enigma, presente incluso en la filosofía madura de Zubiri se habría inspirado en Héraclito, siguiendo una insinuación del mismo Casel (cf G. DÍAZ MUÑOZ, 2009, 140). En definitiva, estas categorías, en especial la categoría de misterio, son las que dan unidad a toda la teología zubiriana, que abarcaría desde el problema teologal hasta la teología del misterio crístico y cristológico en plenitud: «Toda la teología zubiriana –sostiene G. Díaz Muñoz– conlleva el mismo método. Parte de la *experiencia* del misterio, de lo real o litúrgico. Así, la teología es un hablar de Dios *desde* Dios, desde el contacto físico y real, con el misterio, real *locus theologicus*. Frente al intelectualismo abstracto y el recurso a la razón demostrativa que imperan en la teología de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la teología del misterio, fundamental y dogmática, es la *búsqueda de Dios* por la vía *experiencial y manifestativa*. Parte de la experiencia del misterio, se mueve en el misterio y conduce a una mayor incorporación en el misterio» (*ibid.*, 162).

<sup>63</sup> Este es un tema sobre el que no se ponen de acuerdo los intérpretes de Zubiri, es decir una discusión siempre abierta.

<sup>64</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>65</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1996.



procesiones trinitarias; la no separación de la Trinidad immanente de la Trinidad económica.

3. El concepto K. Rahneriano, proveniente de la tradición protestante, de la «auto-entrega» o «auto-comunicación» (*Selbstmitteilung*) de Dios, que en Zubiri, desde la óptica de la deiformación toma la forma de una entrega real de Dios al hombre o, como dice el mismo Zubiri de un «Dios que se da personalmente a sí mismo»<sup>66</sup>.
4. El concepto de «existencial sobrenatural» como posible y radical solución al problema de la relación entre naturaleza y gracia, que Zubiri hace suyo explícitamente<sup>67</sup>.

Otras posibles convergencias se referirían a la concepción colectiva del pecado y su dominio sobre el individuo; la cristología de la diferencia entre las dos naturalezas de Cristo; la historia de la salvación y su contemporaneidad con la historia de la humanidad; la teología de las religiones y su concepción inclusiva.<sup>68</sup>

Otro autor que ha propuesto una confrontación entre Rahner y Zubiri, es Enzo Solari. Para él, habría varios puntos de coincidencia entre estos dos grandes pensadores y teólogos:

«Esquemáticamente, lo que este [K. Rahner] denomina experiencia transcendental, misterio, persona absoluta, analogía y oscilación, seriedad de la libertad, pecado original, evento de la autocomunicación libre y perdonadora de Dios, por citar algunos conceptos, presenta evidente similitud con lo que Zubiri llama religación, enigma, realidad absolutamente absoluta, analogía del absoluto, manera finita de ser Dios o pequeño Dios»<sup>69</sup>.

Según Solari, tanto Rahner como Zubiri se inscribirían dentro del llamado «giro antropológico» de la teología en el siglo XX, con el indudable influjo de Heidegger; asimismo, habrían recogido, en su síntesis teológica, los aportes de la exégesis, la teología bíblica, la tradición teológica y la filosofía europeas, además de los avances en filosofía y fenomenología de la religión<sup>70</sup>. Por lo demás, como ya subrayaba González, ambos intentan una interpretación global del cristianismo en cuanto tal<sup>71</sup>.

En cuanto a las diferencias, Solari resalta que mientras Rahner es un neoescolástico que recibe influencias de Kant, el idealismo alemán, Marechal y Heidegger, Zubiri pareciera más

---

<sup>66</sup> NHD, 504.

<sup>67</sup> PTHC, 80.

<sup>68</sup> A. GONZÁLEZ, 1996.

<sup>69</sup> E. SOLARI, 2001, 616-617.

<sup>70</sup> Para A. González, es posible establecer nexos entre la filosofía de la religión de Zubiri y las distintas disciplinas al uso que abordan el hecho religioso como: la fenomenología de la religión, la filosofía analítica de la religión y los métodos crítico-explicativos del fenómeno religioso. No obstante, Zubiri, con su concepto de religación, parece situarse en un ámbito hermenéutico anterior y más radical.

<sup>71</sup> Cf E. SOLARI, 2001, 617.

cercano a la teología contemporánea. En este sentido, Zubiri somete a juicio postulados en teología que Rahner acepta sin más, como serían la idea de causalidad, *creatio ex nihilo*, ser, sujeto y otras. En definitiva, mientras que K. Rahner concebiría el cristianismo como *mysterium salutis*, Zubiri lo haría como *mysterium deiformatis*<sup>72</sup>. Termina Solari esta parte de su estudio augurando la exploración de otros posibles diálogos entre pensamiento de Zubiri y otras corrientes, tales como el pensamiento judío –en especial Levinas y Rosenzweig– y el pensamiento posmoderno –Vattimo y Derrida, por ejemplo–<sup>73</sup>.

Por lo que respecta a la relación del pensamiento zubiriano con la teología latinoamericana, Solari pone de relieve la vigencia de algunos de sus discípulos en ese continente, como es el caso de Ellacuría y Marquín Argote; así como el influjo en Scannone<sup>74</sup>, Sobrino<sup>75</sup> y Dussel<sup>76</sup>. Entre las categorías zubirianas de mayor impacto cabe señalar las de: realidad, estar y ser, historia, persona, ética como estructura, así como la dimensión teológica del hombre. Desde mi punto de vista, a estas categorías o perspectivas habría que añadir la de la dimensión práxica de la teología. Pienso que es seguramente esta dimensión la que permitirá un diálogo aún más proficuo entre el pensamiento de Zubiri y la teología de la liberación, tomada ésta en un sentido amplio, como la teología elaborada en y desde Latinoamérica<sup>77</sup>.

Sin duda, la huella más notoria y profunda de Zubiri en un teólogo de la liberación es la que se puede constatar en Ellacuría –desde que se conocieron, allá por los años 1960 hasta su trágica desaparición en 1989–, por lo demás, estrechísimo colaborador personal del filósofo vasco e integrante del Seminario Xavier Zubiri desde su fundación. Su visión de la Iglesia de

---

<sup>72</sup> Cf *ibidem*, 618.

<sup>73</sup> Cf *ibidem*, 618.

<sup>74</sup> Cf J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987; Id., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2013.

<sup>75</sup> Cf J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológico de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2013.

<sup>76</sup> Cf E. DUSSEL, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid 2013.

<sup>77</sup> En esta línea, afirma E. Solari: «Me parece que tanto la teología como la filosofía latinoamericanas, en cuanto reflexiones situadas en un subcontinente oprimido y llevadas a cabo desde los procesos de liberación y para contribuir a ellos, pueden dar sugerencias y concreción a varias intuiciones y categorías del proyecto filosófico de Zubiri y, en especial, de su filosofía de la religión. Piénsese tan dolo en lo que pueden ganar, en suelo latinoamericano, las críticas de Zubiri (al dualismo de sentir e inteleción, al conceptismo occidental, a la logificación de la intelección a la entificación de la realidad, al horizonte cristiano de la nihilidad y a las vinculaciones que nel tendieron filosofía y teología), muchos de sus conceptos capitales (la ulterioridad del ser frente a la realidad, la transcendentalidad de cada cosa, la actualidad de inteligencia y realidad, la aprehensión primordial como estar en la realidad, la riqueza y provisionalidad de la razón, la corporalidad y el carácter realmente absoluto y moral del hombre en cuanto personal, las dimensiones individual social e histórica del ser humano, de sus actividades y artefactos, etc.) y todas su elaboración del problema teológico del hombre (religación como hecho fundamental y radical, religión como plasmación individual, social e histórica de la religación y cristianismo como la máxima experiencia teológica en tanto que religión de deiformación)» (E. SOLARI, 2001, 623).

los pobres como sacramento histórico de liberación, con la idea de la «corporeidad de la Iglesia», remite explícitamente a las categorías zubirianas de «corporeidad» y de «historia». Otro tanto habría que decir de la prioridad, que Ellacuría teoriza, del Reino de Dios sobre la Iglesia institucional, fundada en la unidad entre Reino de Dios e historia<sup>78</sup>.

En definitiva, para González, si nos colocamos en la perspectiva zubiriana fundamental por lo que a nuestro problema se refiere, esto es, la perspectiva de la deiformación:

«Esta perspectiva es precisamente la que nos permite entender, y situar en su evolución intelectual, la relevancia, mayor o menor, de pensamientos tan variados como los de Schleiermacher, von Soden y Stolz, Aristoteles y Tillich, los padres griegos y los teólogos victorinos, Schmaus y Casel, Lagrange y Billot, de Lubac y K. Rahner, etc. Todos ellos, críticamente leídos, tienen su lugar en la trayectoria intelectual y en el diálogo vivo de un autor que, precisamente por la amplitud de sus miras filosóficas y teológicas, no puede ser reducido a ninguno de ellos»<sup>79</sup>.

En su estudio sobre la contextualización del pensamiento de Zubiri en la teología contemporánea<sup>80</sup>, Ortega dedica algunas páginas a la confrontación entre el filósofo español y Barth. Elige a este autor, en primera instancia, por la gran influencia que ejerció sobre toda la teología protestante posterior, sobre todo en Alemania, aunque no sólo ahí. Quizás lo más interesante del trabajo de Ortega sea el acento en el punto de partida del pensar teológico que acomunaría la teología de Barth y de Zubiri, es decir, la absoluta prioridad del Dios que se comunica al hombre. Habría, pues, en ambos un *prius* metodológico y real en el quehacer teológico, en la inteligencia del misterio de lo divino. En Zubiri, ese *prius* se configura como pre-tensión teologal. Zubiri, por lo demás, si bien participa de alguna manera de la posición crítica de Barth frente a la modernidad, con el *prius* de la subjetividad, no anula radicalmente el «y» de la relación entre Dios y el hombre. En efecto, Zubiri concibe esta relación en términos de causalidad interpersonal constitutiva del ser del hombre. En definitiva, Barth y Zubiri participan del mismo rechazo de la perspectiva epistemológica de la *analogía entis*, si bien Zubiri no la sustituye con la *analogía fidei* sino con la *analogía de lo absoluto*, una suerte de *analogía realitatis*<sup>81</sup>.

Desde esta perspectiva, cabría la lectura de un posible parangón con E. Brunner. También este teólogo, contemporáneo de Barth, mantiene una posición de repulsa de toda teología natural. Zubiri, como Brunner, postularía la total des-objetivación de la realidad de

---

<sup>78</sup> Cf *Ibidem*, 623-624. Con respecto a I. Ellacuría, en cuanto filósofo de la liberación, cf J.A. NICOLÁS, «Liberation Philosophy as Critique: Ellacuría», en *XZR*, Vol. 11, 2009b, 107-118.

<sup>79</sup> A. GONZÁLEZ, 2014a.

<sup>80</sup> C.F.F. ORTEGA, 2005, 321-371.

<sup>81</sup> Cf *ibidem*, 321-354.

Dios, aunque esto, desde su perspectiva, no suponga necesariamente el destierro de la filosofía y de la teología natural<sup>82</sup>. Lo decisivo es donde se pone el acento. Y, en ese sentido, también Zubiri privilegia la relación personal, no teórica ni conceptivo-intelectualista, entre el hombre y Dios, donde es siempre éste quien tiene la iniciativa. La fe, para Zubiri, es fundamentalmente un acto de confianza que proviene de la entrega de Dios al hombre, y no un acto de conocimiento. No olvidemos que para Zubiri la inteligencia de la realidad es un acto de *noergia* en el que confluyen el momento *noético* y *noemático*<sup>83</sup>.

Con respecto a Bultmann, colaborador también él de la revista *Zwischen den Zeiten*, fundada por Barth, se podría decir que Zubiri compartiría con él el mismo concepto de revelación y la misma hermenéutica existencial del cristianismo, de raigambre heideggeriano. La diferencia fundamental entre ambas teologías estriba en el hecho de que en Zubiri la condición radical del hombre no sería tanto la del límite marcado por el pecado que sobrevuela siempre la realidad humana apenas ésta pasa de la mera pregunta por lo divino a atisbar cualquier forma de respuesta, sino la tensión a la fundamentalidad. El hombre es, efectivamente, en Zubiri, tensión fundamentante. Y esto vale tanto para el creyente como para el agnóstico o el ateo. Esa condición es la que hace del hombre un «Dios finito», pues Dios

---

<sup>82</sup> A. González ha reflexionado sobre la posible adscripción de Zubiri en la lista de los defensores de la teología natural, lo que le haría blanco de las críticas de la teología protestante. Según González, una lectura superficial puede llevar a pensar que las críticas protestantes podrían muy bien aplicarse a Zubiri. En efecto, en él encontramos un recorrido que va de la filosofía a la teología y que, por tanto, no reniega de la relación entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la gracia; en el acceso del hombre a Dios, además, hay una parte que se debe al hombre; el hablar de Dios como realidad absolutamente absoluta y del hombre como realidad relativamente absoluta sugiere una suerte de *analogía entis*; el “y” católico, que Barth tanto detesta, aparece incluso como título en el tratamiento zubiriano del problema teológico del hombre. «En descargo de Zubiri –continúa González– se podrían señalar algunas diferencias de su planteamiento con la teología natural clásica. Una primera diferencia es la clara conciencia de Zubiri sobre la insuficiencia de los conceptos helénicos a la hora de pensar el Dios de la religión cristiana. Zubiri nos dice que el Dios de las religiones es el mismo Dios de la filosofía cuando ésta no se acantona en nociones griegas. Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios. Zubiri rechaza aplicarle el concepto de ser a Dios, conectando de este modo con importantes corrientes del neoplatonismo y de la teología negativa. Con todo, es cierto que tanto el hombre como Dios siguen siendo pensados en términos de realidad, de modo que no nos habríamos liberado del problema planteado por Barth. Dios dejaría de ser el totalmente otro, para convertirse en una proyección magnificadora del ser humano, perfectamente dominable por éste. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta, en primer lugar, que lo que Zubiri llama realidad no es “el concepto más universal”, sino una formalidad constitutivamente abierta, en la que no cabe ningún cierre conceptual que la agote. Y, por otra parte, la realidad es para Zubiri alteridad. Y no una alteridad simplemente referida a un sujeto (como en las filosofías de la alteridad), sino una alteridad que no se refiere a nada más que a sí misma (“de suyo”). Por tanto, la afirmación de Dios como realidad absolutamente absoluta es perfectamente compatible con la afirmación barthiana de su total alteridad (por más que esa realidad sea, por otra parte, la que me constituye personalmente)» (A. GONZÁLEZ, 2004c, 279-280). Po eso mismo, la analogía en Zubiri no debe concebirse como un proceso ascendente sino descendente. Es la famosa «analogía de lo absoluto»: «Es una analogía descendente, pero más radical que la *analogía entis*, porque no subraya “una mayor diferencia cuanto mayor es la identidad”, sino una mayor identidad cuanto mayor es la diferencia”, que es precisamente lo que sucede en la encarnación. [...] La analogía, en el pensamiento de Zubiri, no es el modo como los hombres pueden conquistar la divinidad, sino más bien el modo en que esta divinidad llega a los hombres» (*ibid.*, 280). La principal diferencia entre Zubiri y Barth o Jünger, es que esto pueda decirse filosóficamente, al margen de la revelación (cf *ibid.*).

<sup>83</sup> Cf F. ORTEGA, 2005, 355-357.

late en la voluntad de fundamentación. En Zubiri, a diferencia de toda la teología protestante en general, la absoluta trascendencia de Dios se configura como trans-cendencia, es decir, como una realidad interna a las cosas y al hombre mismo<sup>84</sup>.

También Tillich es deudor del «Dios habla» barthiano. Con su método de la correlación intenta establecer un puente entre la condición existencial del hombre moderno que se aleja de Dios y el ofrecimiento que Jesús hace de un nuevo ser, una nueva forma de existencia. En ese sentido, el hombre es el «lugar antropológico» de la revelación de Dios. El «coraje de existir» consiste precisamente en entregarse a esta posibilidad. Esta idea, encontraría amplias resonancias en Zubiri. El «coraje de existir» se configuraría en él como voluntad de verdad y de fundamentalidad, en convertir al propio ser personal en «experiencia de Dios». Hay por tanto una posibilidad de respuesta no pecaminosa a la autocomunicación-entrega de Dios. El hombre accede a Dios porque previamente es realidad accedida por voluntad de Dios. El acceso pleno es Jesús de Nazaret. En él coinciden plenamente el acceso y el estar accedido. Por eso, Jesús es la experiencia plenaria de Dios. En él, asumiendo la forma de ser que él propone, el hombre puede también ser plenariamente experiencia de Dios. Quizás, sea propiamente Tillich<sup>85</sup> el autor, dentro de la tradición protestante, donde podemos encontrar más sintonía con la reflexión teológica de Zubiri<sup>86</sup>.

He mencionado sólo de pasada, la inserción de Zubiri en el marco de la renovación teológica que confluye y se plasma en el Concilio Vaticano II. En realidad, más que de inserción habría que hablar de la posible influencia que la Asamblea conciliar tuvo en la reflexión teológica zubiriana, ya marcada por la relación con varios de los teólogos –Rahner o De Lubac, entre otros– que habrían de jugar un rol importante en ella.

Sea como fuere, es de interés el artículo de Joan Andreu acerca de la recepción de la eclesiología de comunión del Vaticano II en el pensamiento de Zubiri. El autor postula una intrínseca convergencia entre la eclesiología de Zubiri, tal como éste la desarrolla en el curso oral de 1971 y recogido en PTHC, por lo tanto en plena época post-conciliar, y las líneas

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, 357-360.

<sup>85</sup> P. TILlich, *El coraje de existir*, Editorial Estela, Barcelona 1968; Id., *Teología Sistemática. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1982; Id., *Teología Sistemática. La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004a; Id., *Teología Sistemática. La Vida y el espíritu*, Sígueme, Salamanca 2004b. Me parece necesario acudir al estudio de P. CASTELAO, *La escisión de lo creado: Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2011.

<sup>86</sup> De interés también el trabajo de F. de Aquino que, aunque no trate *in recto* de la teología de Zubiri, lo sitúa como filósofo de gran influencia en el marco de la renovación teológica conciliar, en especial por lo que se refiere a la dimensión práctica del quehacer teológico y sus repercusiones en América Latina (cf F. DE AQUINO, «El carácter práctico de la teología: un enfoque epistemológico», en *TyV*, Vol. LI [2010], 477-499). Otros textos relevantes, en esta línea, son los de J. Corominas ya citados: J. COROMINAS, 2002b, 418-423; Id., 2008, 233-305. Cf F. ORTEGA, 2005, 360-363; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, 2006b.

maestras de la eclesiología del Vaticano II, especialmente la dogmática eclesial que aparece en la *Lumen Gentium*. En síntesis, concluye Alcina:

«La reflexió sobre l'Església que Zubiri ens presenta recull, certament, el "gir copernicà" dut a terme per la *Lumen gentium* a partir, sobretot, de les categories d'Església com a *Sagrament* i d'Església com a *Poble de Déu*. No obstant això, Zubiri no assumeix explícitament aquest segon concepte i prefereix utilitzar la idea de *poble cristià* per tal de configurar una autèntica eclesiologia de comunió. Ara bé, l'assimilació, d'una teologia del cos de Crist, l'aplicació del seu pensament antropològic a Crist que ens presenta una cristologia muntada a partir de la progressiva confuguració teàndrica del seu jo que esdevé, sobretot, en la íntima relació que manté amb Déu Pare i, finalment, la comprensió de la sacramentalitat en general i de l'Església en particular des de l'original filosofia primera de la realitat, permeten arribar a Zubiri a un concepte de comunió en plena sintonia amb les gran intuïcions del Concili. Des d'aquestes categories, Zubiri parteix d'una idea d'Església com a sagrament que fa derivar del sagrament radical i subsistent que és Crist. A partir d'aquí, tot batejat esdevé, gràcies a la presència real de Crist en l'eucaristia, un *alter Christus* que conforma una unitat de comunió personal amb Crist i la resta de cristian. És només, d'aquesta manera, con es va edificant radicalment i progressiva el cos de Crist que és l'Esglèssia»<sup>87</sup>.

Para Alcina, la eclesiología zubiriana no incorpora la realidad conciliar de las iglesias locales y por lo tanto resiente de un cierto déficit por lo que respecta a la sinodalidad. Es por eso que cabe calificarla como una eclesiología en transición<sup>88</sup>.

Entre los estudiosos de Zubiri, Torres Queiruga, aún con ciertas oscilaciones que no dejan de confundir un tanto al lector, quizás sea el que mantiene una posición más crítica con respecto a su reflexión teológica.

Torres Queiruga se acerca a Zubiri ya sea como teólogo que como filósofo de la religión. En primer lugar, señala una triple línea de influencia teológica en Zubiri<sup>89</sup>:

1. La línea que proviene de su inicial formación escolástica.
2. La línea que emana de sus estudios positivos del fenómeno religioso. Estos estudios, que se desarrollaron sobre todo en Francia y Alemania, tuvieron mucho peso en la renovación teológica anterior al Vaticano II.
3. La línea de la teología posconciliar.

Según Torres Queiruga, los amplios estudios que Zubiri realizó, entre los años 20 y 40 del siglo XX, en el campo de la filosofía y la fenomenología de la religión, si bien son de gran importancia para comprender muchos de sus postulados más innovadores, le impidieron, como contrapartida una verdadera recepción de la teología posconciliar. Afirma: «La visión de fondo resulta abierta y renovadora,

---

<sup>87</sup> J.A. ALCINA, «Recepció del Vaticà II i eclesiologia de comunió en el pensament de Xavier Zubiri», en *Com CXI-CXII* (2005), 138-139.

<sup>88</sup> Cf *ibidem*, 139.

<sup>89</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 14-16.

lejos de la estrechez escolástica; pero, a pesar de eso, permanece “clásica” y superada en muchos puntos»<sup>90</sup>. En mi opinión, el talante metafísico de Zubiri le llevó a sentirse más en sintonía con el modo de hacer teología de concilios anteriores, como Trento o el mismo Vaticano I –hay una frase de Zubiri al respecto–. Podríamos decir que el Vaticano II fue demasiado pastoral para el Zubiri especulativo y metafísico.

Torres Queiruga sostiene que la reflexión teológica de Zubiri desarrolla un concepto de revelación que «representa una de sus mejores aportaciones y a la que todavía no llegan muchos libros teológicos actuales»<sup>91</sup>. Y, sin embargo, dirá más adelante, «Una cierta hipoteca teológica que pesa en este punto sobre su pensamiento, le impide conciliar del todo el carácter libre y gratuito de la revelación con su real y concreta inmanencia humana»<sup>92</sup>.

En general, con respecto al dogma, la opinión de Torres Queiruga es que Zubiri no saca todo el partido que hubiera podido de su gran conocimiento de la filosofía moderna, de tal manera que, en vez de aplicarse a una auténtica renovación conceptual de muchos de los paradigmas dogmáticos clásicos, lo que hace es analizarlos minuciosamente «desde la minuciosa cuadrícula de su sistema»<sup>93</sup>, dejándolos, en el fondo, intactos<sup>94</sup>. Esta quizás sea la crítica principal de Torres Queiruga a Zubiri, es decir, el no haber logrado incidir realmente en la cultura teológica. Esa sería la razón de su relativo y sorprendente desconocimiento u olvido en el panorama de los estudios teológicos contemporáneos<sup>95</sup>.

A pesar de ello, Torres Queiruga valora muy positivamente el juego que algunas de las categorías de Zubiri pueden dar para la teología del futuro, en particular: la persona como «suidad», y el «yo» como expresión de la personalidad –interesantes para el tratado sobre la Trinidad y para la cristología–; el dinamismo «me-mí-yo» y la idea de la «encarnación biográfica» –para el problema de la conciencia de Jesús–; el «dar de sí» y la «plasmación *ad extra*» –para el tema de la creación–; el sentido dinámico y unitario de la evolución –para el tema de la libertad y el pecado original–; el concepto de «subsistencia» y de «cosa sentido» –para el tratamiento de la eucaristía–.

Finalmente, Torres Queiruga juzga que la teología de Zubiri puede colocarse en el intento de superación de la onto-teología denunciada por Heidegger. Con su fuerte y fundamentada crítica a la entificación de la realidad, Zubiri se colocaría al lado de ciertos

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>94</sup> Cf *ibidem*, 46.

<sup>95</sup> Cf *ibidem*.

filósofos actuales, fecundos para la teología, como el mismo Levinas o Marion que intentan ir más allá del ente o más allá de ser en el pensar a Dios<sup>96</sup>. La diferencia en la diversidad con estos autores, es que Zubiri, en cuanto filósofo, no pretende una «ricaduta» ética del problema, sino que lo mantiene en su dimensión metafísica<sup>97</sup>.

En síntesis, pienso que puede afirmarse sin ningún género de dudas que la reflexión teológica de Zubiri, presente desde los inicios de su vida intelectual y viva, como tensión intelectual y existencial, hasta el final de sus días, se desarrolla al compás con lo mejor de la teología de su tiempo, según distintas fases y en el marco de una gran variedad de intereses. La aproximación de Zubiri a la teología es esencialmente la de un filósofo; de ahí los temas que acomete y la dimensión metafísica desde la que lo hace. Pienso que, por buena parte, en ello estriba la razón de ese sabor “clásico” o un tanto “rancio” de su quehacer teológico, que Torres Queiruga denuncia. De todos modos, hay que agradecerle el coraje de afrontar, con rigor intelectual, muchos nudos metafísicos que la teología actual aún está lejos de resolver. Para Zubiri son ineludibles, por más que para la vida de la Iglesia o para el futuro del cristianismo, en su relación con la cultura en general, los acentos deban ser otros.

Zubiri, pues, conoció y leyó lo más granado de la literatura teológica de su tiempo. En eso, hay una gran similitud con su actitud ante la ciencia del siglo XX, que Zubiri profundizó de manera extraordinaria, llegando incluso a establecer una relación de amistad con científicos del calibre de Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Einstein, Severo Ochoa<sup>98</sup>. Por lo tanto, es cierto que no arranca solo desde la nada<sup>99</sup>. Zubiri, incluso como filósofo, es impensable sin la teología y la ciencia de su tiempo. Pero, además, precisamente por esta contemporaneidad de su pensamiento, hoy en día podemos situarlo al lado de otras líneas de reflexión teológica que pueden encontrar en él una fuente fecunda de inspiración<sup>100</sup>. Ya hemos visto algo de eso, por ejemplo, en Latinoamérica, especialmente en el ámbito de la teología de la liberación, aunque no sólo ahí.

En el sentido de lo que vengo diciendo, desde mi punto de vista Zubiri puede convertirse en una nueva vía, aún poco explorada, para la fundamentación metafísica de la teología trinitaria. Mi opinión es que, el marco de la actual ontología trinitaria, puede ser uno de los más adecuados para usufructuar del aparato categorial de su sistema. No se trata, pues,

---

<sup>96</sup> Cf especialmente J.- L. MARION, *Dieu sans l'être*, Presses Universitaire de France, Paris 1991; Id., 1993; Id., 2008.

<sup>97</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 130.

<sup>98</sup> Cf J. COROMINAS – J.A. VICENS, 2006, 217-242.

<sup>99</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 2005, 85.

<sup>100</sup> Cf también A. TORRES QUEIRUGA, 2009.



ni tanto de acudir a lo que Zubiri nos ha dejado escrito o dicho de teología, sino, más bien, de excavar el terreno de su filosofía para dar con el estrato teológico que ahí subyace.

La segunda parte de este capítulo está consagrada, precisamente, a iniciar un primer trabajo de excavación en esa línea.

### 6.3 UNA ANALÍTICA TEOLÓGICA TRINITARIA

Divido este punto en tres apartados. En el primero, de la mano, sobre todo, de la teoría de la inteligencia zubiriana recogida en la Trilogía, es decir, desde la noología zubiriana, intentaré justificar el marco epistemológico y hermenéutico en el cual debería situarse el análisis teológico que pretendemos examinar y poner a prueba. Ello me obligará a retomar algunos de las descripciones del pensamiento de Zubiri expuestas en el capítulo primero de esta investigación. Podría describirse este primer apartado como la dimensión metodológica de la analítica teológica. En el segundo apartado, expondré sintéticamente la constelación de categorías intelectivas que a mi juicio representan el núcleo duro de lo que podría significar una metafísica trinitaria de raigambre zubiriana. Se trata, pues, de la dimensión temática de la analítica teológica. Finalmente, en el tercero, pretendo sistematizar los resultados obtenidos poniéndolos en relación con intentos similares que se han verificado en las últimas décadas o incluso antes, en el ámbito de los estudios sistemáticos de teología trinitaria. Esto nos situará en las mejores condiciones para mencionar, si quiera brevemente y más adelante, el precipitado de la metafísica trinitaria de raigambre zubiriana en el marco de lo que ha venido en llamarse, de nuevo en los últimos tiempos, una antropología trinitaria.

#### 6.3.1 JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA ANALÍTICA DESDE LA NOOLOGÍA ZUBIRIANA. ASPECTO METODOLÓGICO

En la introducción a *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*<sup>101</sup>, texto póstumo de Zubiri correspondiente al homónimo curso del 1969-70 que impartió en la «Sociedad de Estudios y Publicaciones», el pensador vasco nos ofrece una clara visión de lo que él entiende por metafísica. Después de afirmar que la metafísica «es la definición formal

---

<sup>101</sup> X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.

de la filosofía»<sup>102</sup> y que, en cuanto búsqueda intelectual de la ultimidad de lo real se configura como el ámbito de lo transcendental mismo, ahonda en esa condición de la realidad que se expresa con el término *diáfano*.

### 6.3.1.1 Lo diáfano

¿De qué se trata? En la búsqueda de lo último de lo real que caracteriza a toda la labor filosófica nos vemos impelidos a ir más allá o allende lo *obvio*, es decir, allende lo que sencillamente encontramos a nuestro paso. Pero, afirma a continuación Zubiri, allende no significa necesariamente ir más allá, *meta*. En efecto:

«Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción, en toda cosa. No lo percibimos precisamente a fuerza de que esté inscrito constitutivamente en lo obvio; no lo percibimos, no porque esté *ultra*, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra diáfano»<sup>103</sup>.

Para Zubiri, lo diáfano es precisamente lo transcendental, lo metafísico. En efecto, «La metafísica es la ciencia de lo más diáfano»<sup>104</sup>. Se trata de una intelección y de una visión. Aristóteles antes y Heidegger después han apuntado a algo similar, a pesar de que ninguno lo entendió como rigurosa metafísica. Aristóteles porque no conoció ni siquiera el término –para el estagirita había sólo filosofía primera y filosofía segunda–; y Heidegger porque concibió su búsqueda de lo diáfano como una búsqueda esencialmente ontológica y no metafísica, en cuanto ésta quedaba reducida al ámbito de lo óntico.

Esa visión o intelección es, nos dice Zubiri, «enormemente violenta. Es la violencia de la claridad, la violencia de la percepción de lo diáfano»<sup>105</sup>. Y la violencia consiste en «ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma». De hecho, Zubiri siempre concebirá la metafísica como algo físico, solo que meta. No lo que está más allá de lo físico sino la dimensión meta de lo físico mismo. No lo meta-físico sino lo físico-meta.

No es tampoco, por tanto, la oscuridad de los místicos. Zubiri cita, a propósito, en este texto, a San Buenaventura y su *Itinerarium mentis in Deum*<sup>106</sup>. No se trata de oscuridad sino

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 19. También a este respecto, cf X. ZUBIRI, *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016, 101, 122.

<sup>104</sup> PFMO, 20.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 22 y ss. Cf I. ELLACURIA, *Escritos filosóficos*, II, UCA Editores, San Salvador 1999, 379.

de claridad, y de claridad suma. Por eso mismo es violenta. No porque se violente la realidad de las cosas, sino porque se hace violencia a la intelección de las mismas.

Me parece de fundamental relevancia, esta visión de lo diáfano-transcendental-en las cosas mismas como índole propia de lo metafísico. Lo he querido traer a colación aquí para subrayar de entrada, que el análisis teológico a la luz de la concepción cristiana de Dios como Trinidad no supone sino una radicalización metafísico-teológica de la intelección de lo diáfano. En este sentido, se trata de profundizar o intensificar si cabe aún más la violencia de la intelección en cuanto tal, es decir, poniendo entre paréntesis, por el momento, la posibilidad de tal violencia como experiencia. En efecto, adelantando ideas, a mi modo de ver la experiencia mística no consiste tanto en la experiencia violenta de la oscuridad cuanto de la *claritas*. Lo decisivo es que se permanece siempre en las cosas mismas, en lo físico, ya sea *metafísicamente* ya sea *místicamente*<sup>107</sup>.

#### 6.3.1.2 Excedencia y transcendencia

La idea de lo diáfano nos lleva a un concepto importante de la noología zubiriana y pertinente para nuestro análisis. Es el concepto de *excedencia*. Se trata de un carácter de la realidad. Hay, en efecto una excedencia campal y una excedencia mundanal. Esta última es el momento del *hacia* de la realidad campal al mundo. La excedencia mundanal, entonces, es la excedencia de lo racional que contiene el momento por el cual una razón remite a otra. Y esto es, precisamente, lo que constituye el sistema: orden formal y constitutivo de lo real y de lo racional. El sistema real-racional es la unidad del mundo. En definitiva, se trata de una visión unitaria de lo real. Todo excede porque está constitutivamente abierto. Tal aperturidad es remisión o respectividad de una cosa a las demás. Y el conjunto de esta respectividad de lo real es el sistema mundo. La excedencia emerge desde dentro. El orden del mundo es, pues, sistemático y unitario. No hay totalidad (Kant), ni despliegue de lo absoluto (Hegel) –afirma Zubiri– sino unidad de respectividad. El problema de Kant y de Hegel está en el punto de partida: la razón en vez de la realidad<sup>108</sup>.

Con más precisión si cabe, Zubiri indica que la excedencia es un carácter de la verificación que, en cuanto intelección racional, excede el campo. Por ahí va la búsqueda de fundamento. Es como decir que la intelección racional fundamenta excediendo. Volvemos a

---

<sup>107</sup> El término «mística» deriva del griego antiguo *μυστικός* (*mystikós*) relativo a los misterios propios de los cultos iniciáticos. «Misterio» es el *mysterion* (*μυστήριον*) derivado de *μύω* (*mýō*=celar), el acto de cerrar los ojos. La mística se refiere, en definitiva, a la unión con Dios.

<sup>108</sup> Cf IRA, 286-291.

la idea de la violencia de la intelección. Podemos buscar a Dios excediendo el campo tras el fundamento de lo real<sup>109</sup>. Como dice Marion, son los derechos de Dios a inscribirse en la fenomenicidad<sup>110</sup>.

Un aspecto análogo de la excedencia es la distinción que Zubiri establece entre la realidad *aquende* y la realidad *allende*. En efecto, al inteligir en profundidad (labor de la razón) llegamos desde la realidad *aquende* a la realidad *allende* para inteligir mejor el mismo *aquende*. No se trata, pues, de adicción sino de mejor intelección o de intelección en profundidad. La intelección de Dios, por ejemplo, me puede llevar a inteligir mejor el fondo de las cosas sin salir de ellas. Es la dimensión del *por*: «por» lo que el *aquende* es, llevo al *allende*. Por lo demás, lo *allende*, en cuanto razón de las cosas, no es sólo concepto. Es decir, no sólo los conceptos dan razón de lo *allende*. En este sentido, hay un *allende* poético, un *allende* teológico y un *allende* místico. Y por lo tanto, una razón poética, una razón teológica y una razón mística<sup>111</sup>.

En estrecha conexión con este concepto de excedencia está lo expuesto por Zubiri en el texto *Transcendencia y física*, preparado para la obra *Gran enciclopedia del Mundo*, publicada en 1964. El texto ha sido recientemente publicado como apéndice II en AM. Después de haber expuesto la visión del universo que nos dan los conocimientos de la física a la altura de aquellos años –en síntesis, la visión de un universo como un sistema evolutivo en expansión–, aborda el tema de la transcendencia como un problema que se sitúa en el núcleo mismo del conocimiento científico. El problema de la transcendencia tiene relación con el problema del fundamento del universo. ¿Reposa éste sobre sí mismo? La respuesta de Zubiri va a ser negativa<sup>112</sup>. ¿Existe, entonces, una realidad transfísica que actúe como raíz ortogonal al plano del universo de la cual procedan todas sus estructuras? Si existiera tal realidad sería la realidad transcendente. De no existir, habría que apelar a una raíz *trans-transfísica*. Ante la imposibilidad de semejante postulado, Zubiri apela a una realidad esencialmente existente que más que *natura naturans* sería *realitas mundificans*. No se trataría de una raíz ortogonal que

---

<sup>109</sup> Cf *ibidem*, 270 y ss.

<sup>110</sup> Cf J. -L. MARION, 2008, 378-391.

<sup>111</sup> Cf IRA, 42 y ss.

<sup>112</sup> «Las estructuras jamás podrán determinar por sí mismas, su propia configuración inicial. Lo cual significa que ese estado inicial no reposa sobre sí mismo, sino que su unidad remite a algo en cierto modo ortogonal al plano de ese estado, y que sea la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración en que se hallan envueltas. Por debajo de la procesualidad evolvente de las estructuras y de las configuraciones, hay una procesualidad radical, de índole completamente distinta a la procesualidad evolutiva física; una procesualidad que consiste en que el estado inicial emerja a la realidad de una raíz transfísica que el universo entero llevaría en sí mismo. Empleando una terminología antigua pero expresiva, diremos que el universo no reposa sobre sí mismo, porque como *natura naturata* reposa sobre una radical *natura naturans*» (X. ZUBIRI, *Acerca del mundo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2010, 256).

formara parte de universo –el orto de todos los panteísmos: brahmánico, griego, moderno–<sup>113</sup>. La raíz ortogonal del universo debe ser, por tanto, trascendente al mismo. Y a eso es a lo que llamamos Dios. No es todavía Dios en cuanto Dios pues, como vimos, sólo llegamos a Él cuando justificamos su carácter personal. ¿A qué llamamos, en definitiva, transcendencia?:

«la índole de la transcendencia que la física proclama, no a pesar de la evolución, sino justamente al revés, para hacerla posible: es el carácter de una realidad transfísica que, fundamento de la evolución del universo, no está afectada por ella, sino que es una realidad por sí misma distinta del universo. La transcendencia no significa que Dios sea extraño al universo: fue la falsa visión de todos los gnosticismos que simbólica y míticamente llamaron a Dios “el gran ausente, el gran extranjero del universo”. Tampoco significa separación; Aristóteles concibió a Dios como sustancia separada (χωριστόν). La transcendencia significa todo lo contrario; presencia de Dios en el mundo, pero inserción de éste en Dios. De suerte que si bien es cierto que Dios y el mundo no son “uno”, tampoco son “dos” realidades yuxtapuestas y adicionales. Transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es sólo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es “hace que estas “hagan”. Y esto es lo que he llamado “fontalidad” divina, expresión, en cierto modo mundanal, de su constitutiva transcendencia. Dios no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no le hiciera estar en evolución»<sup>114</sup>.

Excedencia y transcendencia, he aquí dos conceptos para ilustrar la presencia ortogonal de Dios en el universo como raíz de la evolución de sus estructuras.

### 6.3.1.3 La analítica teológica en cuanto análisis

Recordemos por un momento el significado de análisis teológico. Decía, con González, que, al igual que el análisis teologal, se trata de permanecer en el momento puramente analítico, prescindiendo del dato adquirido por fe de la existencia de un Dios determinado, pero adquiriendo para el análisis aquello que el dato contiene como intelección de la realidad. En efecto, como vimos en el capítulo primero, la misma experiencia religiosa no es otra cosa que el momento final de la búsqueda racional de fundamentación. La fe religiosa consiste en la opción integral en que desemboca tal búsqueda racional en cuanto verificación por vía de conformación. En el caso del cristianismo, tal conformación, según Zubiri, consiste en «deiformación». Pues bien, por lo que hace al análisis teológico que nos ocupa, el dato que

---

<sup>113</sup> Para Zubiri los panteísmos son insostenibles pues «una realidad esencialmente existente, aunque raíz de una *natura naturata*, no puede estar en sí misma incurso en la evolución que produce, porque toda realidad envolvente contiene en una u otra forma un momento de no-ser y, por lo tanto, ya no es una realidad esencialmente existente. La evolución no es posible más que en realidades cuya índole interna “no” tiene aún realidad plena. Pero tratándose de una realidad esencialmente existente, esta existencia le viene de o se funda en la plenitud misma, una plenitud que es la que constriñe a tener realidad» (*Ibidem*, 257).

<sup>114</sup> *Ibidem*, 258.

adquirimos para el análisis es precisamente la concepción de Dios como uno y trino, creador de un mundo que ha salido de él y del hombre a su imagen y semejanza. Sabemos muy bien que la visión de un Dios creador es un dato de fe. En este momento, no tomaremos ese dato como dato de fe sino, únicamente, como punto central de una cosmovisión religiosa determinada que, como tal, es una intelección de la realidad. Lo que nos interesa es simplemente que, según tal intelección, expresada sintéticamente, Dios es uno y Trino y ha plasmado un mundo que de alguna manera tiene una estructura trinitaria. Que sea por creación o de otra forma no importa ahora. Importa, dicho de otra manera, el resultado de esa acción creadora o lo que de esa acción creadora da al mundo de las cosas<sup>115</sup>. Es análisis teológico, en suma, porque los datos de los que partimos no son estrictamente metafísicos, sino que pertenecen a ese ámbito del saber que conocemos como teología. No es teología *simpliciter* o, en el argot de González, «teoría teológica», porque los datos teológicos de los que aquí partimos no son considerados como Revelación *in stricto sensu*. Otra cosa es que el análisis teológico pueda servir, en un segundo momento, para una nueva fundamentación de la teología trinitaria como rama de la teología sistemática *simpliciter*. Tal sistematización excede los límites de esta investigación. Lo que sí intentaré será apuntar algunos derroteros por los que aquella, podría discurrir.

Para justificar epistemológicamente –digámoslo así– dicho análisis, a la luz de la filosofía de Zubiri, debemos retomar algunos puntos centrales de la trilogía noológica que expuse, si bien sucintamente, en el capítulo primero. En aquel momento, me servía para fundar, zubirianamente, el acceso experiencial a Dios y su despliegue ternario. Ahora, resulta necesario para dar concreción al análisis teológico en cuanto análisis.

Pero antes es preciso dar un paso atrás y ahondar un poco más en lo que Zubiri entiende por metafísica.

Según Ellacuría, las tres grandes cuestiones que han ocupado la mente de Zubiri como filósofo son las siguientes. ¿Qué es la realidad?, ¿en qué consiste inteligir? y ¿qué hay acerca de Dios?<sup>116</sup> De ahí, los grandes bloques de la filosofía zubiriana: una filosofía de la realidad; una filosofía de la inteligencia; lo teológico. Ellacuría añade a estos tres grandes bloques: una «filosofía del hombre» y una «filosofía de la naturaleza», además de los estudios de historia de la filosofía y los escritos juveniles<sup>117</sup>. Es común entre los expertos de Zubiri considerar que la filosofía de la realidad sería una metafísica, en sentido estricto. La filosofía de la

---

<sup>115</sup> En I. ELLACURÍA, 1999, 391 se lee que lo intramundano no se opone a lo transmundano sino a lo creado. En el análisis teológico lo que hacemos es considerar lo transmundano como lo concibe la teología creacional.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 307.

<sup>117</sup> I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos*, III, UCA Editores, San Salvador 2001, 384ss.

inteligencia sería una noología; de alguna manera una suerte de prolegómenos noológicos a la metafísica. Lo teologal podría entrar en el campo de la metafísica, así como la misma antropología. La filosofía de la inteligencia ocupa de manera particular los estudios recogidos en la trilogía noológica, lo último que Zubiri publicó integralmente en vida. SE, publicado en 1962, y su natural continuación en EDR (curso del año 1968) condensan la filosofía de la realidad en su estructura y dinamismo. Lo teologal está diseminado en los varios cursos orales de los años 60 y 70, así como en el póstumo –casi preparado para su publicación– HD. Los cinco primeros libros constituirán la fuente principal de esta parte de la investigación. El análisis teologal que aparece en HD y del que me he ocupado en el capítulo segundo representa el paso previo sobre el cual se monta cualquier posible análisis teológico.

Así pues, para Zubiri lo metafísico ahonda sus raíces en la realidad misma. Como decíamos más arriba, lo físico no se opone a metafísico, sino que, por el contrario, constituye lo metafísico por excelencia. Zubiri hace esta afirmación en SE al hilo de su tratamiento de lo constitutivo de la sustantividad, es decir, de la esencia considerada como sistema de notas constitutivas. Lo constitutivo para Zubiri es físico, pero no *quidditativamente*, o lo que es lo mismo, no tal como se da en cada individuo. Para él, lo físico puede efectivamente atañer a lo real en el sentido de lo positivo, y en este sentido ser objeto del saber positivo de las ciencias. Pero lo físico es también la estructura formal y última de la realidad y en cuanto tal es término del saber metafísico<sup>118</sup>. Lo que tradicionalmente se ha entendido como lo metafísico o la esencia metafísica en realidad no es metafísico sino conceptivo. Es, por tanto, un producto engañoso y desviante de la entificación de la realidad y de la logificación de la inteligencia operadas por la filosofía clásica de la que hablamos en el capítulo primero. La filosofía clásica, en efecto, ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: el *esse reale*. Además, ha identificado el ser de lo afirmado con el ser copulativo o predicativo<sup>119</sup>. No cabe duda que esto ha tenido graves consecuencias para la metafísica y la teología en Occidente<sup>120</sup> en cuanto ha instalado un dualismo que no solo aísla la dimensión metafísica intramundana de su anclaje en la realidad de las cosas, sino que, además, convierte en una mera cuestión de fe

---

<sup>118</sup> Cf SE, 274-276.

<sup>119</sup> Cf IL, 378 y ss.

<sup>120</sup> Cf *ibidem*; EM; LPFMO. En ellos, Zubiri pasa en examen a los principales protagonistas de esta gigantesca operación, desde Santo Tomás y Duns Scotto a Hegel, pasando por Descartes, Leibniz y Kant. Como afirma Ellacuría, para Zubiri hay un saber físico-positivo y un saber físico-metafísico. Este último saber no es ontológico. Zubiri no distingue, como hace buena parte de la filosofía antes de él, entre empírico y racional y entre óntico y ontológico, sino entre orden talitativo y orden transcendental funcional. Estos dos órdenes pertenecen a las cosas mismas, a lo físico, aunque de manera diversa. La talidad atañe a la individualidad de las cosas. El orden transcendental es la talidad de las cosas en función transcendental, es decir, en su momento de realidad sin más (cf I. ELLACURÍA, 1999, 388). Esta nueva dualidad superadora de los anteriores dualismos nace de su teoría de la inteligencia.

la dimensión transmundana. En cambio, como afirma Zubiri, la investigación transmundana «caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana»<sup>121</sup>. Aquí, filosofía primera es sinónimo de metafísica.

Surge aquí una cuestión que tiene mucho que ver con lo estamos investigando. Se lo pregunta Ellacuría en estos términos: «¿No se trataría, en el fondo [la metafísica de Zubiri], de una filosofía teológica o de una teología filosófica? ¿No le importaba a Zubiri más una explicación teológico-cristiana de la realidad que una explicación puramente filosófica?»<sup>122</sup>. Responde el jesuita español que en realidad a Zubiri le interesó sobre todo hacer una metafísica intramundana, solo que su concepción de la metafísica estaba precisamente intrínsecamente abierta a lo transmundano<sup>123</sup>. Por lo demás, es el caso de otros grandes filósofos en la historia, desde el mismo Aristóteles hasta Kant o Hegel. También para ellos, como diría Solari<sup>124</sup>, la metafísica culmina en teología. Lo decisivo, una vez más, parte de la ruptura de todo dualismo en la consideración de la realidad. Tan grave sería para Zubiri negar la investigación positiva de lo físico que la posible dimensión transmundana de lo metafísico de lo físico. La clave parece estar, insisto en ello, en el método que Zubiri utiliza y que consiste en un análisis metafísico de hechos. No se trata de razonamientos, sostiene Zubiri<sup>125</sup>, sino de analizar los hechos que aparecen en la intelección con la máxima radicalidad posible<sup>126</sup>. Eso significa apertura desde lo intramundano a cualquier dimensión transmundana de la realidad, no por fe sino por *ratio inteleccionis*. Lo afirma con clarividencia Pintor Ramos cuando se pregunta por la vía ulterior desde la religación, que es un hecho, a la «exigencia de transcendentalidad que emana de ese hecho»<sup>127</sup>. Hay aquí una suerte de excedente de facticidad que no es posible soslayar. En esta investigación he tratado de seguir el curso de esa excedencia desde la perspectiva de la experiencia y su expansión ternaria, al hilo de los escritos teologales y teológicos de Zubiri. Ahora nos planteamos de nuevo la

---

<sup>121</sup> SE, 210.

<sup>122</sup> I. ELLACURIA, 1999, 371. En esta misma línea se expresa Pintor-Ramos: «¿qué tipo de discurso es el de Zubiri cuando habla del Cristianismo? No parece que sea un discurso teológico, no tanto porque el núcleo es la utilización de conceptos filosóficos para explicar algunos puntos básicos de la revelación (eso también lo hacen los teólogos) sino más bien porque esos puntos revelados se toman como contenidos para concretar y explicar conceptos filosóficos, del mismo modo que los datos de la historia de la religión concretan y explican la vía racional que encarna la religión. En este sentido no habla una “teología de Zubiri”, sino una aplicación de algunos conceptos de la “filosofía de Zubiri” a cuestiones teológicas, pero su verdad sería fundamentalmente filosófica. [...] Además, como ha mostrado D. Gracia, la conceptualización zubiriana de los dogmas va cambiando en riguroso paralelismo con los cambios en su filosofía. Es probable que Zubiri dijese que su discurso no es teológico, sino teologal, y su verdad no dependería de los aciertos o errores de sus aplicaciones teológicas» (A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 382).

<sup>123</sup> I. ELLACURIA, 1999, 372.

<sup>124</sup> E. SOLARI, 2001, 603.

<sup>125</sup> IRE, 14.

<sup>126</sup> Cf I. ELLACURIA, 1999, 315-16.

<sup>127</sup> A. PINTOR-RAMOS, 1995b, 374.



cuestión en la perspectiva de un posible análisis teológico, que supone una suerte de radicalización hermenéutica de su pensamiento. En definitiva, quizás tenga razón Pintor Ramos cuando apunta que la cuestión decisiva sea avizorar las verdaderas posibilidades de lo que viene en llamarse «epistemología teológica»:

«Zubiri ofrece una sólida doctrina del conocimiento, no pensada directamente en función de la teología, en la que el carácter científico del conocimiento no depende de un determinado tipo de objetos ni de un método exclusivo, sino del mismo proceso interno de la racionalidad; en esa doctrina cabe perfectamente un discurso teológico con las mismas posibilidades y limitaciones que en su orden puedan tener la física o las matemáticas. Zubiri comparte con muchos filósofos post-hegelianos la crítica rotunda a cualquier absolutismo de la razón; pero ello no significa la más mínima concesión a un “pensamiento débil”, incapaz de ofrecer ninguna alternativa consistente a los grandes problemas e incapaz también, como en algún momento prometió, de hacerlos desaparecer como tales problemas»<sup>128</sup>.

Puede que sea en ese sentido en el que Víctor Manuel Tirado ha afirmado que el gran desafío de la filosofía de Xavier Zubiri estriba, junto con la superación radical de todo dualismo e idealismo, en rescatar lo metafísico en una época post-metafísica; el de rescatar la realidad perdida sin caer en las redes del naturalismo sino desde la persona<sup>129</sup>.

Pienso que el análisis teológico a la luz del «misterio» trinitario que, en este caso, en cuanto misterio, no sería otra cosa que un modo entre otros de referirse a la claridad de lo diáfano, representa una suerte de prolegómenos a toda labor teológica a la altura de los tiempos. Fue una verdadera obsesión de Zubiri hacer filosofía a la altura de los tiempos, lo cual no significa buscar ningún tipo de actualidad o publicidad, cosa que siempre le repugnó profundamente. Este análisis pretende colocarse en la línea de ese objetivo de verdadera actualidad. Es una contribución más en la línea de lo que algunos autores han indicado como la perspectiva de futuro de la obra teológica de Zubiri. Para citar a uno entre tantos, me parece pertinente la observación de Cabria de que una decisiva aportación de Zubiri podría consistir en el logro de esa ansiada «unidad conceptiva» del saber teológico que pueda hacer frente a la fragmentación epistemológica a la que ni siquiera la teología ha podido substraerse bajo el influjo de la obsesión especialística. Lo que, en este sentido, Zubiri puede aportar es un armazón categorial importante, compacto y abierto al mismo tiempo; el que proviene de su metafísica o filosofía primera<sup>130</sup>. Este tiene la virtud de colocarse en sinergia estructural con

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, 399.

<sup>129</sup> Cf V. M. TIRADO SAN JUAN, «La experiencia religiosa según Zubiri», en *Comm* XVIII (1996), 384.

<sup>130</sup> Cf J.L. CABRIA, 2004, 724.

los distintos saberes intramundanos, sin contraposiciones, sin saltos cognoscitivos indebidos, sin reduccionismos de ninguna especie<sup>131</sup>.

Tras este breve *excursus* acerca de lo físico y lo metafísico en Zubiri, que tendremos que tener siempre presente, podemos retomar ahora el aspecto netamente epistemológico de nuestro tema. En el fondo, seguimos nadando en el mismo mar, en la intelección de lo diáfano, pero desde un punto de vista epistemológicamente más concreto. Lo que intento hacer ver, aún con cierta morosidad, es la pertinencia del análisis teológico a la luz de la Trinidad como prolegómenos a la teología sistemática.

#### 6.3.1.4 La analítica teológica en cuanto teológica

Uno de las aportaciones, a mi juicio, más significativos de la teoría de la inteligencia zubiriana es la distinción que aparece en IRE entre intelección «de», «a» y «en». En concreto, se trata del paso de la intelección, por ejemplo, *de* lo sensible a la intelección *en* el sentir mismo. La intelección *de* se mueve dentro de un dualismo intelectual: sensible-inteligible. La intelección *en* instala el momento intelectual, que sigue siendo distinto del momento sensitivo, en el sentir mismo. No son dos realidades separadas sino dos aspectos del acto del sentir mismo. Todo sentir humano, en efecto, es intrínsecamente intelectual<sup>132</sup>.

Zubiri va a aplicar esto mismo al concepto de transcendencia y de trascendente. Lo transcendental, en efecto está incurso *en* la realidad física de las cosas. No es algo que el sujeto pone, como en Kant. Tampoco es un atributo de la realidad que el intelecto capta conceptivamente, como en la filosofía clásica. Husserl no supera del todo a Kant. En

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, 729-732. En concreto, entre las enseñanzas (que se convierten en virtualidades) para la teología que la filosofía de Zubiri ofrece, Cabría enumera las siguientes:

- La triple fidelidad a la realidad, al hombre y a Dios.
- La integración del saber teológico en el ámbito de lo teologal, como espacio previo y unitario.
- La idea de teología como logos del theos en su múltiple despliegue: logos de Dios en sentido metafísico, logos de un Dios determinado, logos del Dios cristiano; que en cuanto apela al logos humano, desde su unitariedad, se abre a una multiplicidad de disciplinas teológicas: bíblicas, históricas y especulativas.
- La reivindicación de la teología como ciencia fundamentalmente una, desde las “nervaduras de la unidad”
- La propuesta de un método teológico en torno a la articulación de los diversos *logoi*: logos teologal, logos revelante y logos teológico; logos teológico a su vez distinto en logos kerigmatico, ostensivo y científico; logos científico articulado en logos especulativo, histórico y hermenéutico. Y, finalmente, desde la inteligencia sentiente, el método teológico como método de la razón sentiente con sus pasos de sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia.
- La libertad suprema, como ejercicio típico de la razón, sin sumisiones indebidas a conceptualizaciones del pasado o del presente.
- La infatigable búsqueda de la ultimidad de lo real, sin desfallecer nunca en su interna conceptualización.

<sup>132</sup> Cf IRE, 81 y ss.

Heidegger mismo queda aún demasiado ligado al *da* del *dasein* o bien se pierde en una cierta evanescencia ontológica. Cuando Zubiri hable de Dios dirá que no es trascendente *a* las cosas o al hombre, sino trascendente *en* las cosas o *en* el hombre<sup>133</sup>. Aquí lo trascendente es concebido como excedencia de lo transcendental: el paso de lo transcendental intramundano a lo transmundano. En definitiva, a partir de ese punto de arranque del proceso intelectual que es la impresión de realidad, lo que hay que decir es que en la impresión de realidad estamos *con* las cosas reales, pero estando con ellas donde estamos es *en* la realidad<sup>134</sup>. Es precisamente este estar en la realidad lo que exige desde ese estar el paso intelectual o las modalizaciones sucesivas que suponen el momento del logos y de la razón. Si llevamos hasta el final el análisis en la búsqueda del fundamento de la realidad, se podría decir, en una paráfrasis que considero legítima que cuando estamos con las cosas donde estamos es en la realidad de Dios, pues Dios es la realidad de las cosas<sup>135</sup>. En definitiva, para hablar de Dios no es necesario salir de las cosas, al contrario: se trata de penetrar más profundamente en ellas. Sin duda, lo primero es fundamentar este estar en Dios de las cosas. El análisis de lo teologal que vimos en el capítulo segundo va en esta línea convirtiendo la hipótesis de Dios como algo al menos razonable. La razonabilidad de Dios es en el ámbito de lo teologal la fundamentación de la instalación de Dios en la realidad de las cosas.

Esto mismo puede verse también desde la distinción entre inteligencia sensible e inteligencia sentiente. La inteligencia sensible entiende apoyada en los sentidos, como el mismo Zubiri afirma. Eso significa que se podría entender nada que no fuera directamente sensible, o que no viniera directamente de los sentidos. Fue el error de todos los empirismos radicales. La inteligencia sentiente, por el contrario, entiende sentientemente todo, lo sensible y lo no sensible. La inteligencia sentiente no entiende ulteriormente lo dado *a* la inteligencia por los sentidos, sino que entiende lo dado por los sentidos *en* la inteligencia. Es, por tanto, la inteligencia misma que es sentiente. Es sentiente pero rigurosa intelección en cuanto aprehende el momento de realidad de todo lo sentido. No es puro sentir, sino sentir intelectual. Pues bien, dentro de la aprehensión de realidad está, como tuvimos oportunidad de ver, el momento del *hacia* que empuja la intelección justamente hacia nuevas modalizaciones como son el logos y la razón. En ese proceso intelectual *en hacia* la

---

<sup>133</sup> HD, 377.

<sup>134</sup> Cf IRE, 252.

<sup>135</sup> HD, 148 y ss.

inteligencia puede encontrarse con la realidad de Dios. Dios, por tanto, no es objeto de la inteligencia sensible pero sí de la inteligencia sentiente<sup>136</sup>.

En su teoría de la inteligencia, la verdad aparece desde el principio como un aspecto o dimensión del proceso intelectual. De hecho, el aspecto veritativo de la impresión de realidad es lo que Zubiri llama «verdad real». Habla de ella ya en SE. La verdad real, dice Zubiri, no nos saca de la cosa misma para llevarnos hacia el concepto. La verdad real, en cambio, nos tiene retenidos en la cosa misma de modo que la esencia, como momento unitario de la impresión de realidad, aparece como envuelta en esta verdad<sup>137</sup>. Se trata de una verdad anterior a la verdad ontológica y por supuesto a la verdad lógica. Tiene que ver con el darse de la realidad a la inteligencia y con el quedar de la realidad en las cosas. Por lo tanto, es una condición de la realidad misma. La verdad consiste efectivamente en la ratificación de la realidad en sí misma. La cosa, su realidad, es, en este sentido mensura de sí misma<sup>138</sup>. En IRE va a insistir en esta idea, precisándola: la verdad real es la ratificación de la realidad de lo aprehendido en la impresión en cuanto actualización de la realidad en la inteligencia. En este sentido, en el ámbito de la verdad real no cabe error. En cuanto tal, la verdad real es una verdad simple en el sentido de unitaria, por *modum unius*, comenta Zubiri<sup>139</sup>. Es esta verdad la que se constituye en supuesto de toda verdad ontológica. La verdad real tiene una fuerza intrínseca de imposición: no somos nosotros los que vamos hacia la verdad real sino que es ella la que nos atrae y nos tiene. No poseemos la verdad, sino que es ella la que nos posee y la que nos arrastra hacia nuevas formas de intelección<sup>140</sup>.

En el proceso intelectual la verdad real se abre ulteriormente en verdad dual en la medida en que interviene el logos y la razón<sup>141</sup>. En IL introduce una nueva distinción que puede ayudar a comprender estos distintos estratos. Es la distinción entre verdad como ámbito y verdad como valencia. La verdad como ámbito precede a la verdad como valencia que puede resolverse en verdad o error. Es la diferencia entre verdadero juicio y juicio verdadero. Por lo tanto, hay algo que precede siempre y este algo es la verdad misma o mejor el ámbito desplegado por la verdad real<sup>142</sup>. Más adelante hablará de *veridictancia* y de *verdadar*. A

---

<sup>136</sup> Cf IL, 145; IRE, 86. Incluso la experiencia mística no es una experiencia sensible sino sentiente. De hecho, esa conformación plenaria con la realidad divina que la informa no está exenta de pura intelección. De hecho, los aspectos sensibles de la experiencia mística no son relevantes desde el punto de vista teológico y pueden ser analizados incluso con las categorías de otras disciplinas.

<sup>137</sup> Cf SE, 65.

<sup>138</sup> Cf *ibidem*, 118-119.

<sup>139</sup> Cf IRE, 234 y ss.

<sup>140</sup> Cf *ibidem*, 241 y ss.

<sup>141</sup> No está demás recalcar que, en Zubiri, tal proceso intelectual tiene una unitariedad estructural. No hay que tomar, por lo tanto sus acuciosas distinciones como si de procesos separados se tratara.

<sup>142</sup> Cf IL, 293 y ss.

este propósito, recurre a una interpretación del logos de Heráclito, algo que, como es sabido, el sabio debe siempre escuchar. Y bien, para Zubiri este logos es *la voz de las cosas*. En este sentido, habría que afirmar que es lo real mismo lo que da verdad, lo que *verdadea*. Y lo hace de distintos modos –lo que antes decía de la verdad real y la verdad dual–<sup>143</sup>. Este verdadear se da en el ámbito radical de la verdad: la verdad *verdadea* como verdad real y como verdad dual. Y siempre se da o acontece, no se produce: o en la impresión primordial de realidad o sus modalizaciones ulteriores: juicio, afirmación, postulado, etc. El último estadio o estrato es la verdad fundamental o racional: la verdad desde el fundamento de la realidad. Aquí el darse y el acontecer de la verdad se resuelve en encuentro. Por eso, Zubiri afirma que son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón –su verdad fundamental–. La intelección únicamente la actualiza. Se trata de algo con lo que la intelección en búsqueda se encuentra. Entramos en el ámbito de la verdad como verificación y experiencia<sup>144</sup>.

En definitiva, lo que hemos mencionado como ámbito de la verdad es el ámbito de la verdad metafísica. Si aceptamos la visión zubiriana de la metafísica y su teoría de la inteligencia sentiente, esta afirmación no parece tan fuera de lugar por más que resulte un tanto extemporánea. Hablar de verdad metafísica, en clave zubiriana, no significa por cierto caer en ninguna suerte de dogmatismo o absolutismo de la razón o de ninguna especie. Ya hemos visto que la única verdad inerrante es la verdad real, pero esta está solo al inicio del proceso intelectual. Por lo demás, este punto de partida se antoja hoy más que necesario para no caer en el absolutismo de signo opuesto: el del relativismo. La visión de Zubiri nos libra de todo absolutismo y nos mantiene alertas en la misma apertura de lo real. Ser coherentes con esta aperturidad nos obliga a mantener al menos como razonable el universo de lo

---

<sup>143</sup> Cf *ibidem*, 315. En un magnífico resumen de lo que entiende por verdad, Zubiri afirma: «Toda intelección es mera actualidad intelectual de lo real. Cuando esta actualidad es la actualidad de algo real en y por sí mismo, la intelección es aprehensión primordial de lo real. En cuanto tal esta intelección tiene su verdad real. Cuando se entiende una cosa ya aprehendida como real, pero “entre” otras, entonces la intelección es una intelección en distancia: es la intelección afirmativa o juicio. En ella no se aprehende lo real como real (eso ya se ha aprehendido en la aprehensión primordial de realidad) sino que se entiende lo que esta cosa real es en realidad. En esta intelección no dejamos de lado la actualidad inteligida en aprehensión primordial, sino que por el contrario esa intelección en distancia acontece formalmente *dentro* de esta aprehensión, pero con un carácter propio: el movimiento. En este movimiento, la cosa real ya aprehendida en aprehensión primordial, cobrea una segunda actualidad: actualidad coincidencial. [...] En esta actualidad coincidencial lo real cobra al carácter de parecer. [...] La actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real, es la verdad dual. Por lo tanto, la verdad dual es algo que no “está” en un enunciado sino que “acontece” en un movimiento coincidencial afirmativo, porque es el él donde acontece la actualización coincidencial de lo real. De ahí que la verdad dual “acontece”. El verbo “es” predicativo, cuando existe, expresa el acontecer no de lo real como tal (éste es otro problema), sino del acontecer de lo real actualizado en actualidad coincidencial» (*ibid.*, 316-317). Más adelante hablará de conformidad y adecuación como caracteres típicos de la verdad dual. El salto a la razón es el salto a lo que las cosas son no en realidad sino en la realidad; es la indagación del fundamento.

<sup>144</sup> Cf IRE, 263 y ss.

inverificable. Veamos como lo expresa el mismo Zubiri. Después de haber expuesto que no existen verdades de hecho y verdades de razón sino solo verdades de realidad, afirma:

«No tiene esto nada que ver con la idea de que el orden de las verdades racionales sea un orden de necesidad absoluta. Mi esbozo es siempre un esbozo libremente construido. Al intentar su verificación, podría ser que lo encontráramos inverificable; y esto no sólo porque el esbozo fuera falso, sino porque no es necesariamente verdad que todo lo real sea verificable racionalmente. Lo real podría reposar sobre sí mismo. Y entonces lo real entra en el ámbito de la razón pero para no constituirse como real en él. Pero esto no invalida lo que llevamos dicho. Porque lo real campal<sup>145</sup> sí que nos lleva a lo mundanal<sup>146</sup>. Y esto nos basta. No se trata de que *todo* lo real en cuanto real sea necesariamente de estructura racional; me basta con que *algo* real, a saber, lo real campal, tenga esta estructura. Pensar que todo lo real tiene necesariamente su “razón”, no solamente es una hipótesis, sino que es además una falsedad. Pensando en lo que Leibniz pensaba, a saber en la realidad de Dios, lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón; afirmar, como suele hacerse, que Dios es razón de sí mismo constituye una huera logificación de la realidad divina. Dios es realidad absoluta. Pero incluso mundanalmente no es cierto que toda realidad tenga razón racional. Un acto libre no tiene razón, sino que la libertad es lo que pone razón en lo que va a acontecer, pero la libertad misma está allende la razón. Es, si se quiere, la razón de la sinrazón. La verdad de la intelección racional supera, pues, esencialmente la dualidad de hecho y razón.

Se dirá que las verdades metafísicas son necesarias. No entremos ahora a definir qué es lo metafísico. Nos basta con indicar que lo metafísico es el orden de lo real en cuanto real, esto es, el orden de lo transcendental. Ahora bien, lo transcendental no es algo conclusivo y a priori; es algo *dado* en impresión (impresión de realidad), y es algo *abierto*, y abierto *dinámicamente*. Las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad»<sup>147</sup>.

Era necesario transcribir el párrafo entero por la importancia que reviste para lo que nos ocupa. En el análisis teológico que intento justificar, nos situamos en un paso previo a la verdad racional. Su lugar propio, según la noología zubiriana, pareciera ser el orden del logos, de lo campal. En efecto, es en lo campal donde deberemos rastrear las huellas del Dios trinitario de manera que la hipótesis de su existencia sea al menos razonable. En cuanto tal, será siempre inverificable racionalmente, precisamente porque Dios está por encima de toda razón. La verificación será siempre una cuestión abierta. Seguirá siendo una verdad metafísica pero susceptible de una continua verificación por vía de conformación, como vimos en el capítulo tercero y cuarto. Lo decisivo es que tratándose de un Dios trinitario, el análisis pareciera tocar la nervadura propia de eso que está esencial y dinámicamente abierto: la realidad misma.

Así pues, con la impresión de realidad se pone en marcha un proceso intelectual que una vez superado el ámbito del logos, esto es, de lo que las cosas son en realidad –lo campal– y exigido por él mismo, se adentra en el ámbito de la razón, es decir, en el ámbito de lo que

---

<sup>145</sup> Recordemos que para Zubiri lo campal es el ámbito del logos, de lo que las cosas son en realidad.

<sup>146</sup> Es decir, el ámbito de la razón.

<sup>147</sup> IRA, 384-385.

las cosas son en la realidad –lo mundanal–. Al interno de este ámbito estrictamente racional, la actividad intelectual en cuanto actividad es lo que Zubiri llama técnicamente «el pensar». La actividad pensante en cuanto intelectual es la razón misma, que formalmente es «el conocer». Aquí de lo que se trata es de inteligir la realidad misma en cuanto realidad<sup>148</sup>. Lo que no hay que olvidar nunca es que son las cosas mismas las que «dan que pensar» e inquietan conocimiento en cuanto momento culminante de una marcha intelectual que busca el fundamento profundo de la realidad<sup>149</sup>. Se puede entonces hablar de un pensar teológico que viene conducido con una modalidad intelectual propia: la racional a la búsqueda de conocimiento. El pensar teológico no es, por tanto, según Zubiri, obra del logos sino de la razón. Y, sin embargo, tiene un momento de logos; momento al que, por lo que parece, la teología no ha hecho mucho caso o por el que ha deslizado, como diría Zubiri. Es el momento estrictamente analítico. Quizás una de las virtualidades que ese momento podría ofrecer al pensar y al conocimiento teológicos es la depuración de conceptos que no tienen un anclaje en la realidad. Sería una depuración de conceptos metafísicos, entendiendo en este caso metafísica en el sentido clásico, es decir, conceptivo.

«En definitiva», afirma Zubiri, «razón es la actualidad de lo real en búsqueda pensante»<sup>150</sup>. Dado que toda intelección, según la noología zubiriana, es actualización de lo real en la inteligencia, en el ámbito de la razón lo real está actualizado en forma de «por qué». Es lo real mismo el que pregunta «por qué». La razón no viene, pues, de afuera para inteligir la realidad. Es la realidad que se actualiza así, racionalmente, inquiriendo el fundamento profundo. Como dice Zubiri, «no se trata de lo *nudamente real* sino de *lo real actualizado*»<sup>151</sup>. Si de lo nudamente real se tratara el discurso racional vendría de afuera en forma de conceptos. Es el error de todo racionalismo, culminante en Hegel. En cambio, se trata simplemente de lo real actualizado por sí mismo en forma de «por qué». Continúa Zubiri:

---

<sup>148</sup> Cf *ibidem*, 30-37, 133.

<sup>149</sup> Cf *ibidem* 34, 161. A tenor de la noología zubiriana, la impresión de realidad es algo noérgico más que noético; por tanto, con una fuerza irrefragable que es lo que consiste la aprehensión primordial. Además, esa impresión noérgica constituye una fuerza exigencial de lo real que determina el campo del logos, en cuanto evidencia y afirmación. Finalmente, culmina en la fuerza coercitiva de la realidad en profundidad en el mundo de la razón (cf *ibid.*, 95). La razón, pues, es intelección del fundamento de la realidad en profundidad (*ibid.*, 112). El pensar es esa marcha intelectual hacia la realidad misma en cuanto actividad, mientras que en cuanto intelectual es la razón cuya formalidad es el conocimiento (*ibid.*, 70). Por lo tanto, para Zubiri, el conocimiento es un modo de intelección racional que anclada en la realidad viene expandida como exigencia propia y busca la realidad en profundidad. Lo que determina el conocimiento es la radical insuficiencia de la misma aprehensión primordial, que, de todos modos, sigue siendo primordial. En efecto, la búsqueda del fundamento en profundidad es lo que revela esta radical insuficiencia (*ibid.*, 161). En este contexto se puede hablar de pensar teológico y de conocimiento teológico.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>151</sup> *Ibidem*, 79.

«Más aún, dentro de lo real actualizado mismo, su contenido puede ser completamente opaco a la intelección racional. Una cosa es que lo real esté actualizado en un “por qué”, otra que su contenido no pueda revestir formas distintas en lo actualizado. Y las reviste. Una es la forma de transparencia; lo real en la razón puede ser *transparente* a ella. Pero puede ocurrir que lo real no sea transparente sino *opaco*. Opacidad y transparencia son dos modos según los cuales lo actualizado es inteligido como un “por qué”. [...] Esto es, lo real puede ser por sí mismo opaco. Es lo que vulgarmente se llama *irracional*. Lo irracional es un carácter de lo real inteligido por la razón misma. Irracional no es lo que “no-es-racional” sino lo que tiene ese positivo modo de “es-no-racional”. La irracionalidad es un carácter positivo de lo inteligido en razón. En este sentido lo irracional es *eo ipso* racional. Lo real en sí mismo, como nuda realidad, no es ni racional ni irracional; es pura y simplemente real. Sólo es lo uno o lo otro cuando cae en el ámbito de la razón, es decir, cuando es realidad pensadamente actualizada. Ahora bien, como lo real en cuanto actualizado cae en el ámbito de la razón por sí mismo, resulta que lo real es real en un “por qué”. Y sólo entonces este “por” puede ser irracional. La irracionalidad es la razón que da lo real actualizado en la razón; mejor dicho, es uno de los modos que tienen las cosas de dar razón de sí mismas»<sup>152</sup>.

La analítica teológica que propongo, debería liberar este modo irracional o supra-racional que tienen las cosas de dar razón de sí mismas. Nos encontramos de nuevo con ese ámbito de lo diáfano del que hablamos en el arranque de este parágrafo. La analítica teológica podría ser útil en ese trabajo imprescindible e inexcusable, en mi modesto parecer, de desbrozar el ámbito de lo diáfano en su dimensión teológica. Y viceversa, podría servir para relativizar el exceso de conceptualización racional que pueda ofuscar la supremacía radical de la aprehensión primordial que, en el marco de la religión, debería tener lo teologal mismo. Por lo demás, si el momento culminante del método racional es, según la noología zubiriana, la verificación por vía de experiencia, y si tal experiencia por lo que atañe a la religión cristiana se constituye como deformación, es decir, conformidad con la persona de Jesucristo, resulta que tal analítica representa o puede representar un modo de facilitar la unitariedad entre el momento inicial y el momento final de la ligazón esencial del hombre al poder de lo real. Se trataría, pienso, de un trabajo de liberación de la noergica fundamental en la que consiste el modo de habitar intelectivamente el mundo, típico y único de la especie humana. En suma, como afirma Zubiri:

«Nada de lo inteligido en razón es real sino como fundamento –fundamento necesario en principio– de lo inteligido en aprehensión primordial. Pero, por ser fundamento, lo inteligido en razón es algo real dentro de esa realidad física, primaria e inamisible de la impresión de realidad. Sólo ella es la que tiene supremacía radical en la intelección humana. La diferencia entre nuda intelección y razón se da, pues, y sólo puede darse, en una inteligencia que sea sentiente. Es lo que yo llamaría la imprescriptible parsimonia de la razón. Y esta es su fuerza»<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 90.



La imprescriptible parsimonia de la razón es su fuerza. Idea bella y audaz, contra todo racionalismo. Y que, sin embargo, le concede todos sus derechos. Porque, como decíamos antes, la impresión de realidad es radicalmente insuficiente. Tiene una supremacía radical en la intelección humana y al mismo tiempo una radical insuficiencia. Por eso, en la intelección hay también logos y razón.

Zubiri concluye su trilogía noológica hablando de la unidad de la intelección. La unidad no hay que concebirla como una unidad estratificada sino como una unidad de modalización. No hay tres unidades sino una sola unidad. Zubiri habla de incoación y no anterioridad de los tres modos; de despliegue, de inclusión formal de los unos en los otros; de insuficiencia y maduración; de enriquecimiento respectivo. Al final, concluye con la sabiduría, con el saber. Y nos dice que hay tres tipos de saber: estar en la realidad; estar en lo que lo real es realmente –quedar en la respectividad de lo real–; estar comprensivamente en la realidad<sup>154</sup>. En definitiva, como sostiene en IL: «El saber humano e la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico transcendental de lo real»<sup>155</sup>. Volveré sobre ello.

Pienso que con esto queda suficientemente justificada, desde el punto de vista epistemológico, lo que he llamado una analítica teológica que complete la analítica teologal que Zubiri mismo desarrolló de manera supuestamente definitiva en la primera parte de HD. Además, he apuntado que tal analítica, en cuanto teológica, se mueve, desde mi particular hermenéutica, en el marco del misterio trinitario tal como la teología cristiana lo ha definido. Finalmente, creo ha quedado demostrado que tal analítica no es más que una suerte de prolegómenos, inexcusables por lo demás, a un auténtico pensar y conocer teológico trinitario, tarea específica de la teología sistemática.

### 6.3.2 LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE UNA ANALÍTICA TEOLÓGICA TRINITARIA. ASPECTO TEMÁTICO

Lo que sigue a continuación es la explicitación de algunas categorías fundamentales de la noología y metafísica zubirianas que, a mi modo de ver, constituirían la armazón epistemológica de lo que yo entiendo por una analítica trinitaria. Como es obvio, el adjetivo “trinitaria” que sucede al sustantivo “analítica” dice ya de entrada que se trata de una hermenéutica particular, susceptible de discusión. No pretendo que sea la única hermenéutica posible. Estamos en el terreno de las hipótesis. Por lo demás, la posibilidad de una analítica

---

<sup>154</sup> Cf *ibidem*, 321-325; 348-352.

<sup>155</sup> IL, 335.

teológica, en cuanto analítica, es también hipotética dado que Zubiri solo cumplimentó una analítica teologal. Como he apuntado ya anteriormente, se trata de una radicalización teológico trinitaria del pensamiento de Zubiri. El resultado, si alguna validez tiene, desde luego no es completo. Me limito, como expresa el título mismo de la investigación, a señalar algunos trazos, intentando se lo más fiel posible a Zubiri.

He reunido las categorías zubirianas en cuatro constelaciones. Dado que el pensamiento de Zubiri es esencialmente respectivo, tal reunión constelacional adolece, sin duda, de una cierta arbitrariedad. Se podrían, no cabe la menor duda, elaborar otras configuraciones. Y, además, serán inevitables algunas repeticiones.

Si tuviera que hacer ver gráficamente el intento final de lo que pretendo, el resultado sería como sigue:



*6.3.2.1 Actualidad, realidad, respectividad*

La primera constelación se configura en torno a las categorías de realidad, actualidad y respectividad. Expondré las categorías tal como Zubiri las entiende –en sí mismas ya lo he hecho en buena medida a lo largo de la investigación– sólo en tanto en cuanto se colocan en la perspectiva de la interpretación trinitaria que propongo.

A. ACTUALIDAD. Como ya vimos en el primer capítulo de esta investigación, actualidad para Zubiri hace referencia al estar presente o quedar de lo real en la intelección. Podríamos decir que actualidad o actualización es el arranque mismo de proceso intelectual. La marcha

sucesiva del proceso en logos y razón se produce a base de reactualizaciones. Este concepto es el que ha permitido a Zubiri cumplir cabalmente el lema fenomenológico de ir hacia las cosas mismas sin resabios idealísticos de ninguna especie. Lo decisivo es la congeneridad entre inteligencia y realidad en la intelección. Es esto precisamente, lo que expresa el concepto de actualidad. Nada de conceptismos, pero tampoco ninguna concesión a realismos de corte clásico. Esto lo había ya visto Zubiri en SE<sup>156</sup> aunque será sobre todo en la trilogía donde quedará definitivamente precisado. En el fondo, en el concepto de actualidad se juega toda la visión de la realidad de Zubiri, también aquello supera lo estrictamente intramundano. En efecto, para Zubiri, la realidad de Dios en cuanto Dios se actualiza en la inteligencia en primer lugar en su dimensión teologal. Exigítivamente, se da reactualización en la búsqueda fundamental que realiza la razón teológica.

Lo importante es no perder nunca de vista, que lo que se actualiza en la inteligencia es la realidad de las cosas. Actualidad es un quedar de lo real. Esto es lo que constituye al acto intelectual en cuanto tal. Todo en la inteligencia humana es anclaje en lo real; solo que sentientemente. Es lo que Zubiri llama el *prius* de lo real. *Prius* significa que el momento de realidad precede formalmente, no cronológicamente, a la intelección misma. Es el carácter de donación que tiene la realidad en el proceso intelectual<sup>157</sup>. En la congeneridad entre realidad e inteligencia la realidad es un *prius* formal. Zubiri lo explica con un ejemplo ya clásico: el calor porque es caliente –realidad en propio, de suyo– calienta. El «es caliente» es el momento de realidad, la formalidad de realidad en cuanto tal, anterior –*prius*– a la aprehensión misma, a lo percibido –calienta–; pero se da en el acto mismo de la aprehensión de realidad, en la impresión de realidad<sup>158</sup>. Las cosas son ya reales cuando las percibimos. Este *ya* es el *prius*. Volverá Zubiri sobre ello cuando hable de la verdad y del verdadar<sup>159</sup>: es la concepción de la verdad como donación. Incluso cuando Zubiri teoriza la esencia lo va a hacer desde la óptica del *prius*. En ese caso es el *prius* del sistema entero, de la totalidad, de la unidad de las notas de una cosa<sup>160</sup>.

B. REALIDAD. Hemos visto que actualidad es el quedar de lo real en la impresión. Pero, ¿qué es lo real o la realidad? Realidad para Zubiri es formalidad: el de suyo de las cosas. Es algo sentido, es de suyo y es lo más radical de las cosas<sup>161</sup>. Cuando Zubiri usa la expresión idiomática española «de suyo», tremendamente elocuente de por sí, lo que quiere decir es que

---

<sup>156</sup> Cf SE, 113-115.

<sup>157</sup> Cf *Idem*, 116; IRE, 62, 140, 191.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>159</sup> Cf IL, 310 y ss.

<sup>160</sup> Cf SE, 266-268.

<sup>161</sup> Cf IRE, 191.

el carácter de realidad le pertenece *en proprio* a las cosas<sup>162</sup>. Y por eso mismo es un *prius*, como anterioridad formal, es decir, no natural ni causal. De no haber no hay ni siquiera superioridad de la realidad precisamente porque consiste en actualidad<sup>163</sup>. Constituye el orden transcendental de las cosas. En cuanto tal, dice en SE, no es el orden la del ser –escolástica– ni el de la objetualidad –idealismo kantiano–. La realidad, como de suyo, no se define, se explica. No es «naturaleza» porque la naturaleza es sólo un momento del de suyo. Tampoco es *existencia*. El de suyo es anterior a la esencia y a la existencia. No es *a se* ni *per se* sino *ex se*. Yo aprehendo la cosa realmente antes que esencialmente y que existencialmente. No se trata de una consideración vaga o confusa. Al contrario, el de suyo acota la realidad de la cosa. En ese acotar viene incluida ulteriormente el momento esencial y existencial<sup>164</sup>. Dejemos hablar al mismo Zubiri:

«No se confunda aquí “de suyo” ni con lo *a se* ni con lo *per se*. *A se* es tener existencia por sí mismo; *per se* es la capacidad de existir sin necesidad de un sujeto. Pero “de suyo” es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto. Así, pues, por lo que concierne a la existencia, la realidad consiste *formalmente* en el momento del “de suyo”; la realidad es en alguna manera [...] anterior a la existencia»<sup>165</sup>.

En IRE precisa lo precisa algo más:

«No se trata de anterioridad formal, no se trata de que la cosa sea real antes de ser existente. Esto sería absurdo. No se trata de un orden de sucesión temporal, sino de un orden de fundamentación formal. Y entonces es claro que realidad es formalmente anterior a existencia. La existencia compete a la cosa “de suyo”; la cosa real es existente “de suyo”. Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad»<sup>166</sup>.

En este punto, Zubiri dialoga con Santo Tomás y con Suárez. Para el aquinate, la existencia es un acto de la esencia (*actus essendi*), mientras que para Suárez la existencia se identifica con ella. Pero para Zubiri no es tan evidente que haya, eso que llamamos existencia, como algo distinto de las notas de una cosa:

«Lo formalmente aprehendido en inteligencia sentiente como real es lo que es “de suyo”; no lo que es “existente”. “De suyo” es un momento radical y formal de la realidad de algo. 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” propio»<sup>167</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf *ibidem*.

<sup>163</sup> Cf SE, 399-402.

<sup>164</sup> Cf *ibidem*.

<sup>165</sup> SE, 399.

<sup>166</sup> IRE, 192.

<sup>167</sup> *Ibidem*, 193.

Las distinciones escolásticas son típicas de la inteligencia concipiente. La inteligencia sentiente lo primero que aprehende es la cosa en su de suyo propio. Se trata de un momento estrictamente trascendental fundado en el *prius* y el *más* de la realidad. En efecto, lo real no sólo es un *prius* sino que es también *más*. Zubiri lo explica con un ejemplo: las cosas en cuanto reales son *más* que el ser coloreadas o pesadas o sonoras. El *prius* y el *más* pertenecen intrínsecamente al de suyo<sup>168</sup>.

Me interesa subrayar en este momento, el *ex se* y la formalidad de *alteridad*<sup>169</sup>. El *ex se* significa que el de suyo de lo real nos viene como donado en la intelección desde la realidad misma. Como formalidad no es que la realidad se posea a sí misma. Tampoco nosotros la poseemos. De hecho, en IRA Zubiri va a decir que «estamos poseídos por la realidad» en cuanto actualizada en la aprehensión<sup>170</sup>. Pero es que ni siquiera la realidad se posee a sí misma. Es, en efecto, un *ex*, un *desde*, no un *a se* ni un *per se*.

Algo de eso mismo es lo que expresa la formalidad de alteridad. Si bien podemos decir que las cualidades sensibles de las cosas son nuestras porque nos afectan, no así podemos decir lo mismo de la realidad. La cualidad de las cosas de ser reales es un momento de alteridad no tanto de lo sensible cuanto de lo sentiente, es decir, de lo sentido intelectivamente. El momento de realidad de las cosas tiene pues una intrínseca formalidad de alteridad, es algo otro con respecto a nosotros mismos. Por eso, Zubiri va a decir que la realidad tiene voz, así como tiene fuerza. La fuerza de la realidad se expresa precisamente en su ser voz. No es la voz de la conciencia. Es la dimensión noérgica de la realidad que clama, que es voz. Para Zubiri esta dimensión noérgica es la más esencial de la realidad<sup>171</sup>.

Lo que ocurre, y esto es lo decisivo para una analítica teológica trinitaria, es que la realidad está estructuralmente abierta:

«La realidad es formalidad abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a las demás cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas reales con otras. Que exista esta conexión es un hecho, y solamente un hecho»<sup>172</sup>.

La apertura de la realidad está inscrita en el orden trascendental y de él depende. Volveré sobre esta relación. La trilogía noológica abunda en esta idea de la apertura de la realidad. En IRA la conecta con el tema de la realidad en profundidad. Para Zubiri la realidad

---

<sup>168</sup> Cf *Ibidem*, 196.

<sup>169</sup> Cf *Ibidem*, 34-39, donde hay una explicación exhaustiva del momento de alteridad.; cf *Ibid.*, 99, 115 para el momento trascendental.

<sup>170</sup> Cf IRA, 92.

<sup>171</sup> Cf *Ibidem*, 95, 97.

<sup>172</sup> IRE, 196 y ss.

profunda tiene siempre una dimensión de apertura: es abierta la realidad profunda y es abierta la intelección de la realidad en profundidad. Por eso va a criticar la concepción hegeliana del saber absoluto en cuanto saber clausurado. Para Hegel, ni la realidad profunda ni la intelección de la realidad son abiertos sino absolutos. La dialéctica hegeliana no es apertura sino dinamismo dentro de la clausura, el dinamismo de lo absoluto:

«Es un grave error de Hegel. La marcha hacia la profundidad no es el despliegue de un saber absoluto. La profundidad es siempre una dimensión abierta, y por resto la razón no es saber absoluto sino intelección abierta en profundidad. [...] Hegel parte de un falso supuesto: pensar que lo real (decía él la Idea) es la clausura de lo absoluto, de suerte que cada una de las realidades no serían sino momentos de esta clausura última. Esto es inaceptable: la realidad es “constitutivamente” (no sólo de hecho) abierta. Pero además la intelección misma como mera actualización de lo real es también constitutivamente abierta. No puede pretenderse con Hegel que cada nivel de conciencia sea una mera y progresiva manifestación (fenómeno) de lo absoluto como espíritu, es decir, un despliegue hacia el saber absoluto. La marcha de la intelección no es, ni puede ser, una “fenomenología del espíritu”»<sup>173</sup>.

Lo que ocurre es que en Hegel alcanza su cota máxima la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. De hecho, para Hegel intelección es pura lógica. La marcha de la intelección no es una fenomenología del espíritu sino algo mucho más sencillo: la simple y progresiva penetración en la realidad desde su *ex se*. No es saber absoluto sino un saber que es un quedar retenidos por la realidad y en la realidad tal como ella se nos da.

Zubiri no excluye lo que él llama la realidad absoluta. Una cosa es que no haya un saber absoluto y otra que no se pueda marchar dentro de la intelección misma hacia una realidad absoluta. Lo que al parecer está detrás de esa no exclusión es la conceptualización de Dios como realidad absoluta y fundamentante. Y bien, el Dios cristiano es realidad absoluta en trinidad. Y, por lo tanto, apertura absoluta e infinita. Pareciera que esta idea de Dios uno y trino es la más coherente con la visión zubiriana de la realidad como esencialmente abierta.

En el fondo, la posibilidad de una marcha intelectual hacia la realidad profunda, sea ésta o no absoluta, viene marcada por un paso previo que Zubiri tematiza en la segunda parte de la trilogía, que tiene que ver con el logos. Lo traigo a colación porque lo considero interesante para nuestro análisis. Se trata de la distinción entre «campo perceptivo» y «campo de realidad». Como ya dije, «campo» –una noción que Zubiri toma de las ciencias positivas– constituye el ámbito de lo que las cosas son en realidad, en el cual la intelección asume las características del logos. Y bien, mientras que el campo perceptivo me da un panorama de cosas, el campo de realidad lo que me ofrece es un panorama de realidades. El primero es extrínseco a las cosas, mientras que el segundo es intrínseco a ellas. A este punto, Zubiri

---

<sup>173</sup> IRA, 168.

habla de una suerte de dilatación del campo de realidad con la emergencia de nuevas cosas reales. No se trata de adición sino de dilatación. Lo importante aquí es pensar que campo de realidad constituye un conjunto unitario que sin embargo puede siempre dilatarse. Mientras se añaden cosas reales –en el campo perceptivo–, la realidad permanece siempre la misma. Es un modo de pensar que mantiene lo uno en permanente diversidad sin dejar de ser uno<sup>174</sup>. Lo uno es la realidad de las cosas, o las cosas en su momento de realidad. Se podría bien decir que hay aquí un modo de pensar trinitario, un logos trinitario como reflejo de una realidad trinitaria.

Desde un punto de vista lingüístico es lo que dice la frase nominal –no predicativa– donde la realidad se expresa con toda su fuerza. Lo veremos más adelante cuando hablemos del constructo. Por ahora, consigno simplemente este carácter unitario del logos nominal. Habla de ello Zubiri ya en SE<sup>175</sup>, aunque es en el segundo volumen de la trilogía donde este tema está más ampliamente desarrollado. En SE le sirve a Zubiri para subrayar que la frase nominal es la más adecuada para describir la actualización de la realidad misma. La frase nominal, en efecto, actualiza la unidad coherencial de la esencia, pero del lado de la realidad<sup>176</sup>.

La temática de la frase nominal, no predicativa, que no usa el verbo ser, nos introduce en otra distinción capital de la filosofía zubiriana: realidad y *ser*, y la posición que ambos conceptos tienen en el marco de la intelección<sup>177</sup>.

Como ya vimos en el capítulo primero, el ser no es lo más radical de las cosas. El ser, en efecto, es ulterior a la realidad. El ser es también actualidad. Lo real en cuanto real está presente, es actual en la respectividad mundanal. Porque, como acabamos de decir, la realidad es abierta y respectiva en el mundo. El ser sería, entonces, esa actualidad de lo real en el mundo. En la medida en que lo real está presente, se actualiza en el mundo, es ser. Es un paso formalmente ulterior a la aprehensión primordial de realidad. Zubiri lo concibe como

---

<sup>174</sup> Cf IL, 25 y ss.

<sup>175</sup> Cf SE, 407 y ss.

<sup>176</sup> Cf *ibidem*.

<sup>177</sup> La distinción entre realidad y ser recorre toda la filosofía zubiriana. Probablemente, el primer momento de sistematización de la ulterioridad del ser es la que encontramos en SE. Ya en las primeras páginas hace depender la ontología de la metafísica (*ibidem*, 34-35). Esto resulta importante para nuestra investigación: la ontología trinitaria habría que hacerla depender de una formalidad más radical, a saber, la metafísica o reología trinitaria. Volveremos sobre este punto. En el estudio del '62, aparece la idea, que más tarde desarrollará en la trilogía, del ser como actualidad de lo real en el mundo o como momento del mundo. El ser es simplemente respectivo y mundanal. Llegar a la realidad no es igual a llegar a ser. Utiliza aquí Zubiri la metáfora de la luz en un sentido particular: llegar a ser es venir a la luz, al mundo (la madre da a luz). La realidad es anterior. El ser es estar en respectividad con las demás cosas reales *qua* reales. Porque *es*, la cosa puede ser fenómeno. Otra idea que aparece en SE es la anterioridad de la sustantividad con respecto al ser. El ser, en efecto es siempre ser de lo sustantivo. La filosofía moderna ha sustantivado la conciencia y al hilo de ello el espacio-tiempo y el ser (cf *ibid.*, 434-437).

refluencia sobre las cosas de su realidad. Pone el ejemplo de la encina: una encina en cuanto realidad «encinil» queda instaurada en el mundo y el ser de la encina es precisamente la actualidad mundanal de esa realidad, su estar presente en el mundo: «la “realidad tal” se convierte en “ser tal”»<sup>178</sup>. De suerte que el ser no es algo conceptivo sino físico, como la realidad misma. Es físico porque es actualización. En el caso del hombre el ser de la realidad personal humana es el «yo»: «Por refluencia, en el caso del hombre su realidad personal se convierte en “yo”»<sup>179</sup>. El «yo» es, efectivamente, el ser de la realidad personal. No es la persona es el ser de la persona. Este ser no es producto de la intelección, como no lo es la realidad. Hay realidad y ser independientemente de la intelección, pero se actualizan en ella de manera diferente. Esa diferencia se expresa en la forma de *la ulterioridad del ser*, que tiene una estructura propia, la «temporeidad»<sup>180</sup>. El ser es entonces la actualidad mundanal y tempórea de la realidad de la persona. De ahí arranca, en la antropología metafísica zubiriana, la distinción entre «personalidad» y «personalidad». El tiempo no es algo sustancial, sino simplemente la estructura formal de la actualización del ser en el mundo. Como dice Zubiri: «“ser” es siempre “ya-es-aún: he aquí la temporeidad. No se trata de tres *fases* un transcurso cronológico, sino de tres *facies* estructurales de la ulterioridad misma del ser»<sup>181</sup>.

El ser se inscribe a pleno título en el proceso de actualización de la realidad. El que la realidad sea es algo de suyo (para la realidad): «si se quiere realidad no es el ser; pero la realidad “realmente es”. Es lo que expreso diciendo que la realidad no es *esse reale*, pero es *realitas in essendo*»<sup>182</sup>.

Esta concepción de la realidad como *realitas in essendo*, que articula con precisión el recíproco posicionamiento de ser y realidad en el marco de la intelección y de la realidad misma, es de capital importancia en la filosofía zubiriana. Más aún, representa, junto al concepto de actualidad, la verdadera novedad de Zubiri en el contexto de la reflexión fenomenológica, superándola por vía de radicalización.

De lo dicho anteriormente, se deduce que el ser para Zubiri no es algo concebido sino sentido. En rigor, nos dirá, el ser es co-sentido, esto es, sentido en modo *oblicuo*, mientras la realidad es sentida en modo *recto*. Es co-sentido porque en la impresión de realidad mientras

---

<sup>178</sup> IRE, 220.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> Cf *ibidem*, 221.

<sup>181</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 222; cf IL, 353-392.



sentimos la realidad estamos también sintiendo el ser<sup>183</sup>. Por lo tanto, el ser, según la inteligencia sentiente es: actualidad, ulterioridad y oblicuidad.

Zubiri se enfrenta aquí con la filosofía clásica que había logificado el ser. Como lo inteligido es ser, resulta que la realidad es además un modo de ser: el *esse reale*. La realidad se entifica: entificación de la realidad, segunda operación sucesiva a la logificación de la intelección. De suerte que el «es» de la intelección se convierte en «es» afirmativo y el «es» inteligido en ente. Toda la metafísica clásica, ya en Grecia y posteriormente en el medioevo, queda prendida, como dice Zubiri, en esta red tupida de conceptos<sup>184</sup>. En cambio, ya en SE lo afirmaba: la realidad es el de suyo; el ser un acto ulterior de lo real *in re*; y el ente lo ya real en cuanto es. El orden transcendental es *ordo realitas*<sup>185</sup>. La filosofía moderna va de alguna manera en la misma línea, sostiene Zubiri: su operación será la «objetualización del ente, del *esse reale*». En Husserl y Heidegger el ser es concebido como posición intencional o como desvelación. Pero para Zubiri estos son sólo «modos de la actualidad, modos del *estar* puesto, de *estar* intenido, de *estar* desvelado»<sup>186</sup>. Atención al subrayado de «estar» como indicación del carácter anterior y radical de la actualidad. Es precisamente el «estar» lo que indica la actualidad de lo real<sup>187</sup>. En SE, Zubiri había afirmado que el «dejar-que» heideggeriano es dejar a la cosa en la realidad, en su *prius*. Por lo tanto, el «dejar-que»<sup>188</sup> se basa en un *prius*.

---

<sup>183</sup> Cf IRE, 223.

<sup>184</sup> «En general [los medievales] conceptualizaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como acto del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Scoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque, como ya vimos, realidad no es existencia, sino que realidad es ser “de suyo”. Es decir, no se trata ni del acto efectivo del existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del “de suyo”. Lo real es “de suyo” existente, lo real es “de suyo” apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es “lo suyo” en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene “de suyo” su entidad, pero a tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad» (*ibidem*, 226). Una visión sintética de la recepción del pensamiento escolástico en Zubiri puede consultarse en: C. BACIERO, 2004, 323-335; Id., 1980, 235- 246; J.L. CABALLERO BONO, 2011. Una exposición sintética de la metafísica de santo Tomás hecha por el mismo Zubiri puede verse en EM, 3-29; así como en LPFMO, cap. II, 71-121. El pensamiento central de Zubiri es que la escolástica medieval se mueve en el horizonte de la nihilidad desde el cual opera una depuración conceptual de la filosofía primera de Aristóteles que conduce a una teología metafísica de la creación o teoría creacional entitativa.

<sup>185</sup> Cf SE, 316, 413.

<sup>186</sup> IRE, 227.

<sup>187</sup> En el escrito *Ser y Estar*, Zubiri afirma que el “estar” es más radical que el ser o más fuerte. *Esse*, sería, pues, la forma débil del estar. El *esse* está fundato en el *stare*: la realidad *está siendo* (cf EM, 217-219). Un análisis minucioso de la distinción ser y estar con sus repercusiones en la lengua española puede verse en IL, 167-168. Más adelante, especifica aún más la diferencia: «Estar designa el *carácter* físico de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo; en cambio el ser designa el estado “habitual” de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad. [...] La contraposición entre ser y estar, no es primariamente una contraposición entre lo permanente y lo circunstancial, sino la contraposición entre un “modo de ser”, habitual o otro, y el “carácter físico” de realidad. [...] el verbo estar designa la realidad física a diferencia del verbo ser» (IL, 360).

<sup>188</sup> Heidegger tematiza el concepto del *dejar* que abre al *ereignis*, de manera particular en *Identidad y diferencia*, texto de 1957 (cf M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988).

No insistiremos nunca suficientemente en esta radicalización del pensamiento zubiriano. El ser no reposa sobre sí mismo sino en la realidad<sup>189</sup>.

En definitiva, desde una inteligencia concipiente lo inteligido es el ser. Eso sería lo inteligido *in recto*. Lo inteligido *in oblicuo* sería la realidad. Por lo tanto, no oblicuidad del ser sino oblicuidad de la realidad: he aquí, a juicio de Zubiri, el vicio o error fundamental de la filosofía europea a lo largo de los siglos, con graves consecuencias para la conceptualización teológica. De hecho, el mismo Heidegger, que no deja por ello de quedar preso en la maraña de lo conceptivo, habla de la deriva onto-teológica de la filosofía occidental<sup>190</sup>.

En EDR utilizará la metáfora de la luz y la luminaria –que ya había aparecido en SE y que aparecerá después con diferentes connotaciones en la trilogía– para explicar la articulación realidad ser: la actualidad del ser es como la luz; pero toda luz tiene una luminaria, que es la realidad. Por eso va a conceptualizar la articulación con la fórmula latina: *realitas in essendo*. In *essendo* precisamente por el carácter dinámico de la actualización del ser<sup>191</sup>. Para Heidegger, el ser es la claridad, pero la claridad exige la luminaria. El ser, que es actualidad de una cosa real en la claridad de la luz, se basa en la realidad: el brillo, la realidad clarificante. La unidad entre ser y realidad está en que el ser es un momento de la realidad, independiente de su darse en el *Da (da-sein)*<sup>192</sup>. El hombre, sentencia Zubiri, se mueve en la realidad no en el ser. Lo que caracteriza al hombre es, pues, su modo de aprehensión de lo real y no su comprensión del ser. Heidegger, en el marco de la fenomenología, había operado el paso de la conciencia a la comprensión –orto de la filosofía hermenéutica– y del darse de las cosas al mostrarse del ser. Zubiri opera una ulterior radicalización con su idea de la impresión primordial de realidad<sup>193</sup>.

¿Y el «no ser»? ¿Ocupa algún espacio la negatividad en la noología y en la metafísica de Zubiri? Debemos atender, aunque sea brevemente, a estas cuestiones para vislumbrar en un segundo momento su real importancia para una analítica trinitaria. Para Zubiri el «no ser» es

---

<sup>189</sup> Cf IL, 168.

<sup>190</sup> Para más precisión: «El ser no es formalmente algo *entendido* sino que es algo formalmente *sentido* en impresión de realidad. Y este ser sentido, este ser en impresión, es el que se divide en ser de lo sustantivo en cuanto tal y en ser afirmado» (*ibidem*, 384). En este ser de lo sustantivo y ser afirmado se ve su ulterioridad. En definitiva, el ser tiene una actualidad ulterior: el ser es actualidad –es actualidad ulterior– es expresión. Su unidad dinámica: distensión–despliegue–temporeidad (cf *ibidem*, 384-390).

<sup>191</sup> Cf EDR, 26 y ss.

<sup>192</sup> Cf SE, 447-450.

<sup>193</sup> Cf *ibidem*, 452. En los últimos años se ha desarrollado un interesante debate entre los estudiosos de Heidegger y Zubiri acerca de la supuesta radicalización zubiriana de la ontología de Heidegger. Hay quien piensa que el segundo Heidegger, con su concepto de *ereignis*, se sitúa en la misma línea de la radicalización zubiriana con su concepto de realidad y actualización. Por lo tanto, el mismo Heidegger habría superado el horizonte del ser para situar su pensamiento en algo que está más allá del ser. Para un tratamiento general, cf J.A. NICOLÁS – R. ESPINOZA, 2008; y en particular A. GONZÁLEZ, 2004a; D. GRACIA, 2008b; y A. GONZÁLEZ, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ed. USTA, Bogotá 2014b, 219-333.

actualidad negativa. Más que hablar de «no ser» habría que hablar, en rigor, de «ser no». Por lo tanto, el «no» se inscribe en el ser al igual que el «sí». Zubiri aborda este tema en el ámbito del logos. Se trata, pues, del «ser no» de lo afirmado:

«La actualización negativa es la actualización del no-ser “en cuanto afirmado”. La negatividad en cuestión es “a una” la “no-actualización” y a actualización del “no” y “ser-no” de esta actualización: he aquí la esencia de lo negativo y de la negación. El “no-es” no es mera alteridad ni es irrealidad ni mera actualización de un “no”, sino que es el “ser-no” de la cosa en cuanto actualizada respecto de una determinada simple aprehensión. La afirmación recae en modo recto sobre la actualización del “no” en lo real inteligido, pero por ello mismo expresa en modo oblicuo lo afirmado en cuanto afirmado, esto es el “ser-no” de lo afirmado. Pero entonces, el “no” se inscribe en el “ser” al igual que el “sí”».<sup>194</sup>

Lo decisivo, para Zubiri, es que el «no ser» no es el «no ser» de lo sustantivo, sino en «ser no» de lo afirmado. Solo la inteligencia concipiente que entifica la realidad ha podido a su vez entificar el «no ser»<sup>195</sup>. En el análisis de Zubiri, en cambio, el ser es siempre ser de lo sustantivo, de la realidad. He aquí su ulterioridad. El «sí» y el «no» se inscriben en el campo de realidad, es decir, en la pregunta por lo que las cosas son «en realidad». Es ahí donde aparece el «no» como modo de ser: «ser no», actualidad negativa. En definitiva, el «no ser» no existe ni «realmente» ni «en realidad». «Realmente» lo que tenemos es el ser de lo sustantivo; «en realidad» la actualidad negativa del ser, el «ser no» de lo afirmado. En síntesis: el «no ser» no es mera realidad; no es irrealidad; no es mera actualización del no; es el «ser no» de la cosa en cuanto actualizada respecto de una determinada simple aprehensión.<sup>196</sup>

Como decía más arriba, Dios, para Zubiri no es ser sino realidad. Dios no tiene ser precisamente porque es realidad extramundana: está allende el ser, es «sobre-ser». Lo tematiza en SE, cuando trata del carácter transcendental de la esencia: «Todas las cosas son

---

<sup>194</sup> IL, 376.

<sup>195</sup> «Por lo tanto, no se trata de admitir sin más, el ser del no-ser como pretendía Platón en su célebre “parricidio” (*patroloia*) de Parmenides. Para Platón la Idea es realidad plenaria, *óntos ón*, y por lo tanto admitir la idea del no-ser es para Platón admitir el ser del no-ser, la realidad misma del no-ser» (*ibidem*, 376). Esta línea de pensamiento pasará en la modernidad por Leibniz hasta culminar en Hegel: «El racionalismo consiste en afirmar la identificación de la entificación [de la realidad] y de la logificación [de la inteligencia], fundada ésta en aquélla. Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El “ser” es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es “a una” movimiento estructurante de lo real como algo “puesto” por el pensar mismo. Fue a filosofía de *Hegel*. Ser real es “una” determinación del ser sin más como ser pensado. Es el idealismo. [...] El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del “ser”, esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo» (*ibid.*, 381). Solo que, dirá Zubiri, la dialéctica no reposa sobre sí misma (*ibid.*). Y esto es decisivo.

<sup>196</sup> Una mirada de conjunto al tema de la negatividad y del no-ser a partir del sistema hegeliano y en relación con la doctrina trinitaria puede verse en P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 190-212, 387-409.

reales, pero ninguna, sino Dios, es “la” realidad<sup>197</sup>. Dios es «el “de suyo”» plenario<sup>198</sup>. Zubiri llega a esta afirmación por vía, digámoslo así deductiva, desde la articulación de realidad y ser y desde su concepción de la realidad absoluta. En la filosofía griega y posteriormente en la filosofía europeo-occidental realidad y ente se han, de alguna manera, identificado. Esto ha afectado de rebote a la teología. Escribiré más tarde:

«Tanto en filosofía como inclusive en teología, las cosas reales han sido consideradas formalmente como entes reales, y Dios mismo como realidad suprema sería el ser subsistente, en ente supremo. Pero esto me parece inaceptable por completo. Realidad no es entidad, ni lo real es ente. Ente es dolo lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. Sólo en cuanto lo real está incurso en la actualidad ulterior de su ser sólo entonces puede y debe recibir la denominación de ente, una denominación posterior, por tanto, a su condición de real. Por esto la entificación de la realidad es en el fondo tan solo una gigantesca hipótesis conceptual. Inclusive tratándose de Dios es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el ente supremo, sino que es realidad absoluta en la línea de la realidad. Dios no “es”. Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero en y por sí mismo Dios no es ente»<sup>199</sup>.

Desde la filosofía de la inteligencia sentiente zubiriana y desde su metafísica «reísta»<sup>200</sup> o «reológica» resulta lógico pensar a Dios más allá del ser. Otra cosa es que el Verbo encarnado tenga ser, en cuanto Dios mundanal. De hecho, Jesús de Nazaret se autopoese personalmente en el Verbo (realidad), pero tiene una personalidad (ser) humana. Es el modo como «ha sido», en términos zubirianos, los que no conduce a su origen trinitario: la cristología está fundada trinitariamente y funda lo trinitario del misterio cristiano. Esto tiene importantes consecuencias antropológicas que habría que desarrollar ulteriormente.

Dios, desde luego, no es ente, pero tampoco ser<sup>201</sup>. La realidad extra-mundanal es realidad extra-ser, extra-temporal y eterna. La perspectiva para la intelección de Dios no puede ser por tanto ontológica sino rigurosamente metafísica. La teología hasta nuestros días ha transcurrido por vía ontológica y eso lo vio bien Heidegger. Ya en Aristóteles la filosofía primera culminaba en teología. La filosofía medieval no hace que insertar la visión del ente aristotélico en el horizonte de la nihilidad u horizonte creacional, haciendo de la filosofía una ontología general de la creación a partir de la ontificación misma de la realidad divina<sup>202</sup>. La ontificación de la realidad divina ha supuesto siempre un grave hándicap para la concepción teológica de la Trinidad. La historia del dogma siguió esa vía erizada de

---

<sup>197</sup> SE, 467. Cf *ibidem*, 434-436.

<sup>198</sup> *Ibidem*, 467.

<sup>199</sup> IL, 353.

<sup>200</sup> Para evitar equívocos Zubiri en algún momento, prefiere utilizar este barbarismo “reísmo” o “reidad”. Se trata de un expediente para eludir ya sea el realismo ingenuo que el realismo crítico (IRE, 173).

<sup>201</sup> Cf J.-L. MARION, 1991. Aunque la perspectiva de Zubiri no es fenomenológica sino estrictamente metafísica.

<sup>202</sup> Cf LPFMO.

problemas metafísicos. Por eso, la sospecha de triteísmo, que no dejó de afectar ni siquiera sobre los capadocios, ha supuesto siempre una carga pesada para la teología trinitaria. La gran conquista de la hipóstasis o persona, por otro lado, si bien ha salvado el dogma, no ha dejado nunca de quedar contaminada por la ousía; cuando no se ha disuelto en un infundamentado concepto de relación. Fuera del cristianismo, el ser Heideggeriano como realidad más allá del ente no termina de distinguirse de la nada misma o bien se pierde en las aguas oceánicas sin confín de lo sagrado. A mi modo de ver, la ulterioridad del ser que Zubiri propone, desde su interna articulación con la realidad y con lo transcendental, devuelve a la teología un anclaje metafísico sólido desde el cual volver a pensar a Dios en cuanto Dios. Si lo vemos desde el punto de vista metafísico-transcendental, si bien ultramundana, la realidad divina no se sitúa fuera de las cosas, sino en las cosas. Dios, en efecto, para Zubiri, es la realidad absoluta fundamentante. Es un de suyo que fundamenta todo lo real. En este sentido, en cuanto fundamenta las cosas en su realidad, es también la fuente de la luz de su propio ser en el mundo. Dios no es ser sencillamente porque no es mundanal. En esto consiste su absolutez. Pero es realidad fundamentante. Está allende las cosas, pero fundamentando su aquende. En este sentido, el ser de las cosas nada en la realidad de Dios.

No cabe la menor duda de que hoy, resulta imprescindible e improrrogable una labor de des-ontologización de la realidad divina. Sólo así, desde el punto de vista cristiano, podremos volver a encontrarnos con el Dios de los patriarcas, de los profetas y de Jesús de Nazaret. Eso pasa quizás por una fase de des-religión, como han visto alguno de los hombres más lúcidos de nuestro tiempo, tipo D. Bonhoeffer<sup>203</sup>, C. Yannaras<sup>204</sup>. ¿Una religión sin Dios? Para algunos se trata la religión del último Dios<sup>205</sup>. Zubiri no tendría problemas en aceptar una hipótesis de este calado, siempre y cuando ese Dios último esté connotado de realidad. Con demasiada celeridad hemos desterrado la metafísica del trabajo teológico. Se ha hablado, entonces, de una vuelta a lo bíblico, a la revelación. Esta actitud encontraba una legítima justificación en la ineptitud del armazón metafísico clásico para pensar a Dios en cuanto Dios; y menos que menos para encontrarnos con él. La crítica de Barth, al Dios de los filósofos, es emblemática en esta línea. El problema, diría Zubiri, es que aquel armazón no era realmente metafísico –que, como vimos, no hace sino abrir el ámbito de lo diáfano–. La teología por siglos ha quedado sujeta a esquemas metafísicos confeccionados con conceptos griegos. Pero, ¿es esa la única metafísica posible? Y, sobre todo, ¿es la más apta para pensar a Dios en

---

<sup>203</sup> Cf D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 2008.

<sup>204</sup> Cf C. YANNARAS, *Contro la religione*, Qiqajon, Magnano 2012.

<sup>205</sup> Cf D. GRACIA, 2008b, que desarrolla este concepto desde el pensamiento del último Heidegger.

cuanto Dios? Desterrar radicalmente todo impulso metafísico significa, por lo demás, renunciar a pensar radicalmente las cosas. Una teología sin metafísica se reduce a meros impulsos fideísticos; o a mera exégesis –fundamental, por otro lado– o mera hermenéutica histórica –que, además, olvidan que la misma Revelación contiene una metafísica–. No se trata, pues, de optar entre fe y razón, sino de elegir entre una experiencia religada y religiosa integral o la pura infundamentación, con el grave riesgo de comprometer definitivamente toda posibilidad de diálogo, ya sea con las grandes tradiciones religiosas vivas en el hoy de la historia, ya sea con el pensamiento laico contemporáneo.

A decir de Zubiri, el fundamento –Dios es realidad fundamento absoluta– funda desde sí mismo pero «transcurre en la realidad de lo fundado»<sup>206</sup>. ¿Cómo? La respuesta a esta pregunta nos lanza hacia la última categoría de esta primera constelación: la respectividad de lo real.

C. RESPECTIVIDAD. En SE el concepto de «respectividad» aparece por primera vez en la página 181, al hablar de la esencia. A diferencia de la trilogía noológica, aquí viene especificada metafísicamente, esto es: se trata de una estructura que afecta a la constitución propia de la cosa. En este sentido, puede decirse, que en la metafísica zubiriana la respectividad se refiere a la versión intrínseca de cada nota de una cosa hacia las demás. En cuanto tal, la respectividad es pre-relacional. Esto quiere decir que si hay relación es porque previamente hay respectividad. La respectividad es un momento pre-relacional de las cosas, de la sustantividad. De hecho, la cosa no está en respectividad sino que es respectiva. Porque es respectiva puede entrar en relación, tiene relaciones. Es una versión intrínseca de cada nota a las demás: cada nota es “nota-de” las demás. La respectividad, va a decir Zubiri, en cuanto estructura de la unidad de las cosas, es física y primaria; La relación, no<sup>207</sup>.

Siempre en SE la respectividad aparece afin a la totalidad. «Totalidad» para Zubiri hace mención a la vinculación de las cosas entre sí. Se trata de una totalidad intrínseca, que es precisamente lo que llamamos sistema. La conexión entre las cosas es intrínseca, esto es, constitutiva. Este momento intrínseco, formal y funcional es la respectividad<sup>208</sup>.

En EDR, curso que Zubiri emprendió para salir al paso de las críticas recibidas tras la publicación de SE, –fue considerado demasiado estático y, por lo tanto, cercano al realismo clásico–, en el cual el filósofo español tiene como punto de mira a Hegel, a diferencia de SE, donde el referente es sobre todo Aristóteles, nuestro autor insiste en la idea de que

---

<sup>206</sup> IRA, 203.

<sup>207</sup> Cf SE, 287-288, 325.

<sup>208</sup> Cf *ibidem*, 426-427.

respectividad no es relacionalidad. Aparece el concepto de funcionalidad que Zubiri prefiere usar para el tratamiento de la causalidad. No hay relatos, sino que cada cosa está en función de las demás. No obstante, la respectividad-funcionalidad constituye al relato y por lo tanto a la relacionalidad. El relato puede ser distinto de la cosa misma, la respectividad jamás, pues afecta a su intrínseca constitución: las cosas de suyo están vertidas las unas a las otras. Cuando aborda el tema del origen evolutivo de las esencias abiertas -el hombre- considera el surgimiento de la inteligencia como fruto de la respectividad de lo real en el mundo: todo parece tender a ese momento de hiperformalización en la que el mundo en la persona se hace radicalmente «suyo»<sup>209</sup>. La evolución inaugura un dinamismo nuevo. Es el Todo el que innova en cuanto tal. Se trata de una causalidad distinta, pero no por ello menos intrínseca:

«Que sea una innovación radical es innegable. Es absolutamente, esencial irreductible una inteligencia a los sentidos, no por razones de compilaciones somáticas sino por razones intrínsecas y formales. La formalidad de realidad no saldrá jamás de una complicación de realidades-estímulos. Estimulidad no alcanza nunca a realidad. Es una innovación. Y con ello quiero decir que la inteligencia aparece por un *dinamismo nuevo del Todo*. [...] el Todo dentro del cual eso acontece, que innova, tendrá que ejercer un acto de causalidad distinta para producir una inteligencia; causación distinta de la que ha producido para vitalizar la materia y cada uno de sus grados evolutivos. [...] Pero es menester decir, además, que esta actuación del Todo, esta causalidad del Todo, es justamente causalidad *intrínseca*. Es decir, que no opera desde afuera, sino que es precisamente la realidad la que en su propia respectividad hacer emerger eso que llamamos inteligencias»<sup>210</sup>.

Y fruto de la respectividad de lo real. En definitiva, cada cosa real es estructuralmente respectiva a las demás. Hay, pues, una unidad de respectividad entre todas las cosas. Y es una unidad dinámica<sup>211</sup>.

Algunos años más tarde de haber escrito SE y de haber dictado el curso EDR, Zubiri publica en la revista *Realitas*<sup>212</sup> un estudio sobre la respectividad de lo real (RR) de capital importancia. Últimamente, ha sido recogido en el volumen de textos de Zubiri que lleva por título *Escritos Menores*<sup>213</sup>. Este título obedece sin duda a exigencias editoriales, pero la verdad es que *Respectividad de lo real* está lejos de ser un escrito menor de Zubiri. De hecho, en las investigaciones sobre el filósofo español continua a ser citado profusamente. En este estudio, Zubiri analiza con máximo rigor la distinción entre respectividad y relación. Los conceptos se van afinando cada vez más. Tal análisis le permite, de alguna manera, sintetizar toda su metafísica a partir del concepto de respectividad, come pivote en torno al cual giran

---

<sup>209</sup> Cf EDR, 213.

<sup>210</sup> *Ibidem*, 214-215.

<sup>211</sup> *Ibidem*, 314-315.

<sup>212</sup> Cf *Realitas*, vols. III-IV.

<sup>213</sup> EM, 173-215.

los conceptos de «realidad», «esencia», «sustantividad», «sistema» y etcétera. No puedo aquí entrar en un tratamiento exhaustivo de este análisis. Me limito a subrayar algunos elementos clave para la investigación en curso.

Comienza Zubiri señalando enérgicamente que respectividad «es un carácter metafísico de la realidad, y no simplemente una relación o propiedad entre otras, de las cosas reales»<sup>214</sup>. Enseguida pasa a tematizar el concepto de relación en sus distintos estratos tal como ha sido concebido por la filosofía clásica, a saber: relación categorial, relación constitutiva y relación trascendental<sup>215</sup>. Según Zubiri toda relación categorial está apoyada en una relación constitutiva y ambas están apoyadas en un estrato más profundo que es la relación trascendental. «Pues bien», concluye, «la relación trascendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende a toda relación: es la respectividad»<sup>216</sup>. Ese estrato más hondo, como veremos, es el de la realidad misma. ¿Qué es, entonces respectividad?

Para ver la diferencia esencial entre respectividad y relación hay que atender a un hecho fundamental, a saber, que todo concepto de relación se funda en una idea de *res*, de realidad, y en una idea de inteligencia. Y bien, la filosofía clásica se funda en la idea de inteligencia

---

<sup>214</sup> RR, 13. Sigo la versión original de *Realitas*, vols., III-IV.

<sup>215</sup> *Relación categorial*: «Es el estrato más externo de las estructuras que aquí nos preocupan. La filosofía clásica entiende por relación *ordo unius rei ad aliam rem*. Es la ordenación o referencia de una cosa real a otra cosa real. En este sentido, la relación es lo que Aristóteles llamó *pros ti*, un *ab aliud*» (*ibidem*, 16). La relación así entendida es consecutiva a las cosas reales. Se trata, por tanto, según Aristóteles de relación categorial.

*Relación constitutiva*: Más adelante, sobre todo la filosofía medieval, distingue en la relación categorial el momento del *esse ad* (la alteridad específica de la relación) y el *esse in* (momento interno accidental de la relación, dado que toda relación no es real sino en los relatos). En esa línea, comenta Zubiri, se fue progresivamente conviviendo que el *esse ad* fuera constitutivo del *esse in* mismo, de manera que la relación no fuera consecutiva sino constitutiva de las cosas. Es el orto de lo que Zubiri llama el relacionismo o correlacionismo que ve en autores como Enrique de Gante, Duns Scoto, Aureolo e Durando y por último Ockam a sus máximos (*ibid.*, 17). Siglos más tarde, en el siglo XIX la idea se consolida en el campo del conocimiento (todos los estados mentales están relacionados entre sí: relacionismo subjetivo) y el campo metafísico, por decirlo de alguna manera (las cosas son nudos de relaciones: relacionismo objetivo). Según Zubiri, todas estas formas de relacionismo son en realidad un correlacionismo talitativo en cuanto constituyen a las cosas mismas: las relaciones son alteridad constitutiva (*ibid.*, 18-19).

*Relación trascendental*: como es sabido, para la escolástica el concepto trascendental por excelencia es el ente, en cuanto está por encima de toda consideración categorial. No incluye de por sí relatos: «para que haya relación trascendental, basta con que sea real tan sólo uno de los términos; el otro puede no tener existencia real. Es lo que ocurre en las relaciones de potencia y acto, de materia y forma o de sustancia y accidente. La relación se identifica con la entidad. Lo mismo ocurre con la relación entre entendimiento y lo conocido, de tanto infujo en Kant: es el idealismo trascendental. Otro tanto se da en la relación creatura y el creador.

En definitiva, concluye Zubiri: «Todas estas ordenaciones son estrictas y rigurosas relaciones. Hay, en efecto un sujeto real el cual está entitativamente ordenado a algo otro; el sujeto es *ad aliud*. [...] El *ad aliud* es constitutiva alteridad. Y precisamente por esto es por lo que se trata de relación. La ordenación a un *alter* es, pues, la estructura formal de la relación no sólo categorial y constitutiva, sino también trascendental. [...] En esta relación [la relación trascendental] la relación misma es entitativa. Quiere decirse que es un momento de la entidad misma del sujeto. [...] En definitiva, relación trascendental es “entidad relativa”. Es *relación*, porque es ordenación de una cosa a otra cosa. Es *trascendental*, porque esta ordenación concierne a la relación entidad misma de la cosa» (*ibid.*, 22).

<sup>216</sup> *Ibidem*, 22.



conciente según la cual la realidad «está dada por los sentidos “a” la inteligencia»<sup>217</sup> –es el dualismo sentir-inteligir–. De ahí que lo que haya sean «conceptos genéricos supremos»<sup>218</sup> – las categorías aristotélicas– y un concepto todavía más radical y anterior a los géneros: el concepto de ente. Como hemos visto sobradamente, en la inteligencia sentiente las cosas no vienen dadas por los sentidos a la inteligencia sino *en* ella. Mientras que para la filosofía clásica la realidad es entidad, *esse reale*, concebido como *actus existendi*<sup>219</sup>, para la inteligencia sentiente la realidad es simple de suyo, «formalidad sentida»<sup>220</sup>. Por lo tanto, realidad no es propiedad de la cosa «sino la cosa real misma en cuanto “suya”»<sup>221</sup>. Ahora bien, una determinada cosa no tiene por qué tener propiedades distintas de las que tiene otra cosa; lo que sí tiene es su ser de suyo realidad o bien «su» realidad propia con respecto a otros «su realidad» de otras cosas. «Este ser “suyo” sin ser una propiedad de la cosa he aquí justamente [...] la respectividad»<sup>222</sup>. La suidad de la cosa contiene una inespecificidad de propiedades que, sin embargo, es respectividad con la suidad de las demás cosas. Es respectividad de su realidad<sup>223</sup>. Por lo tanto, el ser «suya» es ya respectividad: es una primera aproximación a la respectividad de las cosas. A esto Zubiri lo llama respectividad como remisión: la suidad de cada cosa, en cuanto suidad, remite a otras suidades por ser cada una suya. Pero no es lo más radical. ¿Qué significa esto?:

«La respectividad no es determinación funcional porque no hay dos términos funcionales vinculados entre sí, sino que sólo hay el carácter formal de la realidad como “suya”. La

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>218</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>219</sup> «Lo medievales entendieron [...] que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes lo inteligible es *realitas objectiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería “posición” de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión del ser en Heidegger. En sus formas más diversas, realidad sería siempre un modo de ser» (*ibidem*, 25).

<sup>220</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>221</sup> *Ibidem*, 28. Aquí Zubiri da el paso del de suyo a la suidad, al «suyo». La distinción no es relevante en este momento.

<sup>222</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>223</sup> «Y esto acontece en toda cosa real. Un electrón tiene “su” realidad. Lo que sucede es que el electrón no actúa haciendo intervenir en sus actuaciones esta “suidad”; sino que actúa tan solo por “sus” reales caracteres físicos en que su realidad electrónica consiste. Pero no por eso su realidad deja de ser “suya”. Toda cosa real tiene su suidad. Esto puede parecer, tratándose del electrón, una sutileza. Pero ello se debe tan sólo al carácter elemental de la realidad electrónica. En cambio, si atendemos a esa gran realidad que es la persona, vemos inmediatamente que su realidad, es “suidad”, pero con una “suidad” modalmente distinta de la del electrón; y eso es lo que nos hace detenernos ante la idea de que la suidad sea propia de toda cosa real. Lo que sucede es que la persona tiene una suidad que consiste *formal y reduplicativamente* en ser una realidad suya. Su suidad es reduplicativa y formalmente suya, cosa que no acontece en las demás realidades. Y en esto consiste ser persona. Esta es la modalidad de la unidad en la persona. Por tanto, prescindiendo de esta diferencia modal decimos con estricto rigor que realidad es formalmente suidad» (*ibidem*, 28).

respectividad se identifica con la cosa real, y la cosa real no es función, sino realidad “suya”. En definitiva, la respectividad no es ni composición, ni determinación funcional, ni relación. Es algo más simple, pero más radical: es suidad. Mejor dicho, lo que la cosa es en respectividad es ante todo suidad»<sup>224</sup>.

Lo que Zubiri está queriendo decir es que la suidad puede remitir a otras precisamente porque es suya. He aquí la radicalidad de la suidad en respectividad. No se trata de oposición o de constituirse en vistas de otro: «Ser “suyo” no consiste en no ser otro, sino que el no ser otro es consecuencia del ser suyo»<sup>225</sup>. Para Zubiri la radicalidad de la suidad en respectividad se apoya en que:

- Es una formalidad determinante del contenido de las cosas y determinada por él. Es lo que hace que una realidad sea tal realidad.
- Es una formalidad abierta: «La formalidad de realidad es en cuanto tal, la *apertura misma*. No es apertura de “lo” real, sino apertura de “la” realidad»<sup>226</sup>. Es como decir que lo real es apertura hacia sí mismo, pero en su carácter de real. Esto es precisamente la clave del «suyo» de cada cosa.
- Es una aperturalidad de lo real hacia sí mismo que constituye la suidad de cada cosa, el ser «suyo». La suidad «es justo el resultado de esta intrínseca y formal respectividad. En apertura es como la realidad constituye lo real como “suyo”; y la constitución misma es, por tanto, respectividad»<sup>227</sup>. Es una respectividad constituyente. Y esta respectividad constituyente es la que funda la respectividad remitente, esto es, el hecho de que toda suidad remite a otra en tanto que suidad, está abierta a ella.
- Es una apertura transcendental en la medida en que es apertura de la realidad en cuanto tal. «Apertura, respectividad y suidad son aspectos transcendentales del momento de realidad»<sup>228</sup>. O lo que es lo mismo: «respectividad es suidad transcendental del “de suyo” en cuanto “de suyo”»<sup>229</sup>.

Es una estructura con una unidad metafísica propia, la de todo lo real: lo que Zubiri llama sustantividad. No es sustancialidad (contiene la idea de un sujeto sustantivo) sino sustantividad: «suficiencia constitucional en orden a ser “de suyo”»<sup>230</sup>.

---

<sup>224</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>226</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>229</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>230</sup> *Ibidem*, 33. Para Zubiri la sustantividad es el sistema mismo de lo real. Sustantividad no es sustancialidad. La sustancialidad tiene categorías; la sustantividad, dimensiones (cf SE, 146-147).

- Es una estructura con una unidad metafísica propia, la de todo lo real: lo que Zubiri llama sustantividad. No es sustancialidad (contiene la idea de un sujeto sustante) sino sustantividad: «suficiencia constitucional en orden a ser “de suyo”»<sup>231 232</sup>.

Un subrayado fundamental de Zubiri es que la trascendentalidad no es de tipo conceptivo, sino físico. Por lo demás, la aperturalidad nos dice que la cosa en cuanto real es más que sí misma, en sí misma, sin salirse de ella. La cosa en su de suyo es suidad y apertura en la realidad. En esto consiste precisamente el más que sí misma: en que su realidad está abierta en la realidad. Y bien «Este aspecto trascendental, más vasto que lo que es “su” forma y modo de realidad, es justo lo que llamo *mundo*»<sup>233</sup>, anota Zubiri. Esto quiere decir que la respectividad de la que venimos hablando es una respectividad mundanal. Recordemos que para Zubiri mundo no significa cosmos. Mundo es el ámbito trascendental de la respectividad de lo real. El cosmos es una realidad simplemente física; el mundo es una realidad físico-transcendental<sup>234</sup>. Por eso, en varias ocasiones, Zubiri afirma que, aunque pudiera haber muchos cosmos, metafísicamente habría siempre un solo mundo<sup>235</sup>. En definitiva:

«es la cosa real misma la que, por ser real, se “expande”, por así decirlo en mundo. La cosa real no es real “en” el mundo, sino que es realmente “mundanal”; es algo así como “mundificante”, si se me tolera la expresión. [...] la realidad es respectiva como “suya” y como “mundanal”. [...] La cosa real es mundanalmente suya. Esta es la única respectividad: la respectividad de la apertura de la realidad como realidad. La realidad es formalmente abierta como realidad. Y por tanto nada es real, sino respectivamente a aquello a lo que está abierto: a ser suyo en la constitutiva apertura mundanal. Esta apertura es, pues, “de suyo” respectiva»<sup>236</sup>.

«Mundo» no es, por tanto, una realidad sustancial. Zubiri ataca duramente la sustancialización de ciertas realidades operadas por el pensamiento occidental ya sea científico –a excepción de la nueva física– que filosófico. Sucede así con las nociones de espacio, de tiempo, de mundo, etc. Para él el espacio no existe, sino solo cosas espaciales; ni

---

<sup>231</sup> RR, 33.

<sup>232</sup> Para Zubiri la sustantividad es el sistema mismo de lo real. Sustantividad no es sustancialidad. La sustantividad tiene categorías; la sustantividad, dimensiones (cf SE, 146-147).

<sup>233</sup> RR, 36.

<sup>234</sup> «mundo es la función trascendental del cosmos, es la mundanidad del cosmos mismo. [...] La unidad del mundo es unidad de simple *formalidad*. Es unidad respectiva de las formas y modos de realidad. Esta unidad no es relación» (*ibidem*, 39).

<sup>235</sup> *Ibidem*, 39. Para Zubiri el cosmos es respectividad talitativa, mientras que el mundo es respectividad real. Porque el hombre es mundanal puedo hablar de “mi mundo”. El mundo es el cosmos en función trascendental o, mejor dicho, la función trascendental del cosmos es determinar un mundo. Zubiri llega incluso a decir que Dios pudo haber creado cosas no respectivas cósmicamente que, de cualquier forma, en su carácter de realidad tendrían unidad de mundo (cf SE, 427-428.431).

<sup>236</sup> RR, 37.

existe el tiempo, sino cosas temporales. En el caso del mundo, no existe el mundo, sino que es la realidad de las cosas en cuanto realidad la que «mundifica».

Los cuatro momentos estructurales de la formalidad de realidad son, pues, a juicio de Zubiri: apertura, respectividad, suidad y mundanidad<sup>237</sup>.

El mundo tiene una unidad y esa unidad es de carácter transcendental y por lo tanto, físico: en efecto, «la unidad transcendental de respectividad es “física”. [...] Cada cosa real es todas las demás, y esta unidad es la propia del mundo en cuanto unidad de respectividad de las formas y modos de realidad»<sup>238</sup>.

La apertura de la realidad en respectividad tiene además el carácter de actualidad. Precisamente, es la respectividad constituyente el fundamento de toda actualidad. En efecto, sólo porque la realidad es respectivamente “suya” puede actualizarse. Y bien, «la actualidad de lo real en el mundo es justo el *ser*»<sup>239</sup>.

Como hemos podido comprobar, en este magnífico estudio Zubiri somete a una crítica implacable todo relacionismo o correlacionismo. No es que él destierre como inservible la categoría de relación. Simplemente nos dice que no es ni primordial ni la más radical. En efecto: «Sólo porque la realidad es respectivamente abierta, sólo por eso puede haber relación»<sup>240</sup>. Zubiri, pues, recupera la relación, pero viéndola desde la respectividad y la apertura. Antes que relación hay respectividad constituyente y remitente. Solo después se puede hablar de relaciones. El suyo es un intento de fundamentación ya sea de la relación transcendental, que constitutiva, que categorial. Basa esta fundamentación en tres aspectos metafísicos de la respectividad que, según él, van adecuadamente conceptuados: apertura, actualidad<sup>241</sup>, intelección. Lo hemos visto en detalle más arriba. El aspecto de la intelección es importante dado que actualidad es precisamente no la relación entre un sujeto y un objeto sino la mera actualidad de la cosa en la inteligencia sentiente. Más, no obstante, la respectividad no se refiere únicamente a la intelección, sino que informa también las otras dos grandes

---

<sup>237</sup> Cf *ibidem*, 37.

<sup>238</sup> *Ibidem*, 39. «Dicho en términos clásicos: este mundo, como unidad de respectividad, no es ni la unidad de un género que se especificara en cada una de las formas de realidad; pero tampoco es un mero carácter común a todo lo real. Mundo es más que comunidad: es unidad transcendental. Y esa unidad es respectiva en respectividad remitente» (*ibid.*, 39-40)

<sup>239</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>240</sup> *Ibidem*, 40.

<sup>241</sup> «Hay que distinguir rigurosamente actualidad y actualidad [ver cap. primero de la tesis]. Todo lo real tiene caracteres de “acto” esto es tiene actualidad. Y actualidad consiste ante todo en plenitud de sí mismo, y también consiste en su posible actuación. Pero actualidad no es actualidad, ni es mera presencia, sino que la presencia a que aquí me refiero consiste en que lo real, por ser real, es desde sí mismo en “en propio” real “actual”: no es presencia, sino un *estar* presentándose en cuanto estar» (*ibidem*, 42).

dimensiones de lo humano: el sentimiento y la volición<sup>242</sup>, dimensiones en las que Zubiri no entra en este estudio.

En síntesis:

«Respectividad constituyente es [...] la estructura transcendental de la apertura de lo real como “realidad mundanal suya”, de lo real como “realidad actual” en el mundo, y de lo real mundanal como “meramente actual” en la intelección. Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica»<sup>243</sup>.

En la trilogía, Zubiri se enfrenta nuevamente con la temática respectividad vs relación. Ratifica ahí, muchas de las cosas ya dichas en RR. La relación nunca es primaria. Lo primario es la respectividad. La unidad, como categoría metafísica general, se da al nivel de la respectividad. Porque hay respectividad puede haber, en un momento consecuente, relación. Precisa aún más lo que en RR había dicho sobre respectividad y proceso intelectual: la unidad entre inteligencia y realidad no es relación sino respectividad. En efecto, inteligencia y realidad son respetos porque la realidad es a una el objeto formal de la inteligencia y la índole estructural del acto de la intelección. Lo que ya es de por sí y previamente respectivo puede después entrar en relación<sup>244</sup>. La respectividad acompaña, por así decir, el movimiento de todo el proceso intelectual. Del tal suerte, está en el punto de arranque del movimiento del logos, que abre el campo de realidad de las cosas, precisamente porque la realidad “queda”, es más, “está quedando” en la inteligencia. No es algo estático sino un dinamismo de realidad real que no implica ningún movimiento de actuidad, de contenido, sino de actualidad formal en respectividad<sup>245</sup>. Y lo propio sucede en el punto de arranque del movimiento de la razón, de la intelección «en hacia» el fundamento de la realidad. Para Zubiri, la intelección tiene dos fuentes, por así decirlo: la nuda inteligencia sentiente y la inteligencia modalizada (el entendimiento), pero no se trata de dos facultades, pues la segunda no es más que una modalización de la primera. Hay, por tanto, dos dimensiones de la intelección y la unidad viene dada por la respectividad de lo real. Es decir, el hecho de que lo real sea respectivo es el origen de la respectividad al interno del proceso intelectual que da lugar a las distintas

---

<sup>242</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Cf IRE, 250.

<sup>245</sup> Cf IL, 63.

modalizaciones que Zubiri entiende como simples modalizaciones de la intelección de lo real<sup>246</sup>.

Ya en IL, Zubiri conceptúa el mundo como «unidad de respectividad de lo real en cuanto real»<sup>247</sup>. Va a ser cuando hable del mundo en IRA donde la respectividad es tratada con mayor amplitud, como ya hemos visto en RR. En efecto, la apertura del mundo es el horizonte de la respectividad de lo real en cuanto tal. Ya no se trata del «entre» –esto ocurre en lo campal– de las cosas reales, es decir, su recíproca remisión, sino de la remisión de lo real en cuanto real. Aquí estamos hablando de una apertura en respectividad de alguna manera absoluta. Más que dinamismo o movimiento, en el mundo el proceso se configura, dice Zubiri, como «búsqueda»<sup>248</sup>. Por eso, es apertura a otros posibles modos de realidad:

«Esta apertura, precisamente por ser apertura mundanal, es ante todo apertura a otras cosas reales, pero es o puede ser también apertura a otra función y modos de realidad. Esta apertura es absoluta, porque por mucho que encontremos, la búsqueda jamás agota la apertura mundanal. Y esto es esencial<sup>249</sup>. [...] La realidad es abierta en cuanto realidad, porque su apertura no es sino su constitutiva respectividad. La tarea de la razón es indefinida no sólo en el sentido de que jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir, sino que es indefinida ante todo y sobre todo porque lo inteligido mismo, a saber lo real en cuanto real, es formal y constitutivamente abierto, y por lo tanto jamás clausurado. En este ámbito abierto, en este mundo, es en el que acontece la búsqueda intelectual de la razón: es búsqueda en la realidad»<sup>250</sup>.

Para quien conoce la biografía intelectual de Zubiri, no será difícil deducir que tal búsqueda indefinida, exigida por el carácter de la realidad misma, hacia otras funciones o modos de realidad, se articula en buena medida en torno a la ciencia actual y a la teología.

En síntesis, las categorías zubirianas de realidad, actualidad y respectividad, nos dan una visión de la realidad en su conjunto que desde una analítica teológica podremos calificar de trinitaria. En esta línea resulta esencial la afirmación de que la respectividad representa el carácter metafísico de la realidad. Desde luego, de la realidad intramundana. Pero, resulta que, como vimos en el capítulo V, para Zubiri unidad de respectividad es lo que constituye la misma vida del Dios uno y Trino. Tal unidad de respectividad incluye el «no» en Dios, pero

---

<sup>246</sup> Cf IRA, 343.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 356.

<sup>248</sup> «El movimiento afirmativo [movimiento del logos] es movimiento en un campo, pero la búsqueda, el movimiento racional, es un movimiento en el mundo, en la realidad. En esto es en lo que, formalmente, consiste la profundidad de lo real» (*ibidem*, 102). No cabe duda de que detrás de estas consideraciones que hace Zubiri, están sus conocimientos de la física actual. Por eso, cuando habla de realidad en el mundo, más allá del campo, no está profiriendo vaguedades metafísicas, sino realidades concretas que la ciencia puede constatar con parámetros propios, normalmente de carácter matemático, nos constatables campalmente. ¿Cuál es la realidad campal de una partícula elemental, por dar un ejemplo? Y sin embargo ningún científico duda de su realidad.

<sup>249</sup> «A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y eso no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresivamente sentido» (*ibidem*, 103).

<sup>250</sup> *Ibidem*, 103.

un «no» di implicación, un «no» respectivo o un «no» de respectividad. No es un momento de «no ser» en Dios, pues Dios está más allá del ser. Desde el logos teológico, como vimos, habría que hablar en cualquier caso de «ser no» de respectividad. Decía en el capítulo V que se trataba de un «no» extático. Dios es, pues, pura positividad. La teología contemporánea ha excavado en la negatividad del Dios uno y Trino a partir de la realidad «económica» del grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado» (Mc 15,34)<sup>251</sup>. Es el «viernes santo especulativo» de Hegel. Desde esta perspectiva, el grito de abandono representa la asunción en la historia por parte del Hijo de la carga de «negatividad» que es intrínseca al proceder de las personas en la Trinidad. Esa carga «negativa» intrínseca a la distinción de las Personas es la clave para una hermenéutica del dolor humano. En este sentido, solo el Hijo podía cargar con el peso de «no ser» Dios del hombre. Para Zubiri, no es posible en Dios una dialéctica de la negatividad, precisamente porque Dios es realidad absoluta. Lo que hay en Dios es «unidad de respectividad», que es algo distinto, en el «dar de sí» absoluto de la suidad del Padre. Lo que ocurre, entonces, en el despliegue «económico» de la vida trinitaria de Dios, es que el Hijo asume en sí mismo la «negatividad» del «ser no» de la respectividad campal y mundanal. Y asumiéndola la colma. El grito de abandono es el grito de la respectividad de lo real. El grito expresa el precio de ser en realidad y en la realidad. De cualquier forma, si quisiéramos conceptuar zubirianamente, la magnífica intuición de la teología contemporánea que ha reflexionado sobre el grito de abandono del Hijo en el centro de la historia, habría que, por un lado, explicitar que este se da en el plano del ser y no de la realidad de Dios; y, por otro, que, en el plano del ser, más de un «no ser» habría que hablar de un «ser no». La unidad de respectividad de la Trinidad inmanente, para usar un lenguaje ya clásico, es vivido por la suidad del Hijo, en la economía histórica de la Trinidad, como «ser no». La *kénosis* del Hijo consiste en experimentar crudamente toda la realidad de ese «ser no» despojado de realidad y de unidad. El Hijo, en definitiva, experimenta ese no ser toda la realidad en que consiste el «ser no» en realidad; en otras palabras, la no plena coincidencia entre lo que somos en realidad y lo que somos en la realidad.

Era necesario este *excursus* para enlazar lo que estaba diciendo sobre la unidad de respectividad, como esencia de Dios, y el discurso acerca del «no ser» de más arriba. Retomando ahora el discurso acerca de la respectividad como carácter metafísico de la realidad y de la unidad de respectividad de Dios mismo, podemos concluir que sólo un Dios trinitario que crea un mundo trinitizado puede ser coherente con esta visión metafísica. La realidad se actualiza en la inteligencia humana en su intrínseca respectividad. Es la misma

---

<sup>251</sup> Cf el ya citado estudio de P. Coda.

actualidad que es respectiva. Desde una analítica teológica que se inspira al misterio cristiano, podemos afirmar que la realidad es trinitaria y se actualiza en su trinitariedad en cuanto respectividad trinitaria. Como escribe Zubiri en HD: si pudiéramos ver la realidad real de un grano de arena veríamos a Dios y al Dios uno y trino<sup>252</sup>. No podemos ver ni vemos al Dios uno y trino, pero la realidad en su intrínseca y estructural respectividad lo actualiza como fundamento<sup>253</sup>.

### 6.3.2.2 *Transcendentalidad, apertura*

Me adentro ahora en la segunda constelación categorial que nos permite postular la estructura trinitaria de la realidad desde una analítica teológica.

A) TRANSCENDENTALIDAD. Transcendentalidad es un concepto fundamental en la filosofía de Zubiri. En su elaboración, Zubiri dialoga con la gran tradición filosófica occidental, desde Aristóteles hasta Husserl. Se confronta, además, con los medievales, especialmente Duns Escoto y posteriormente con Kant. No me voy a detener ahora en este diálogo, que, por lo demás, ha salido ya a lo largo de esta investigación. Me remito, pues, de manera particular al capítulo primero. Pondré evidencia, en cambio, los aspectos de mayor interés para una analítica teológica de carácter trinitario.

Para Zubiri el orden transcendental no es el orden del ser (escolástica), ni el orden de la verdad (Descartes) ni el orden de la objetualidad (Kant) sino el orden de la realidad. En cuanto tal, es anterior a cualquier orden ontológico, veritativo y objetual<sup>254</sup>. Es el orden de la realidad en cuanto realidad. Veremos después, que se trata de una orden estructural. En efecto, el de suyo, la realidad, el momento de realidad de la cosa real es transcendentalmente constructo. En definitiva, el de suyo es la constructividad entera en su aspecto transcendental. En diversos estudios, además, Zubiri pone la transcendentalidad de lo real en relación con el

---

<sup>252</sup> HD, 295, *apud* A. PINTOR-RAMOS, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid 1996b, 85.

<sup>253</sup> La teología clásica ha hablado de relación sustancial y subsistente para referirse a la Trinidad. Esto implica un “movimiento” dentro de la Trinidad, es decir, un dinamismo de actualidad que no salva del riesgo del triteísmo. Habría que ver si tal riesgo se salva, en cambio, con el concepto de respectividad. Por de pronto, parece ser un concepto más adecuado, según el logos teológico, para conceptualizar la Trinidad de Dios. En efecto, en la respectividad, afirma Zubiri, se da un “quedar” de la realidad, un quedar “en”, un “estar quedando”. Se trata de un dinamismo de realidad real que no implica ningún movimiento de actualidad, de contenido (cf IL, 63). Pone el ejemplo de hierro: «Al hablar del hierro puede aludirse no a sus propiedades, sino a que el hierro “sea”. Propiamente es este “ser” el que se contrapone al “estar”. Pero salta a los ojos que este “ser” no es un momento formal de la realidad férrea, porque es el hierro, él, la realidad férrea misma, la que “es”. No es “ser hierro” (ya hemos visto que es así) sino “el hierro es”» (*ibid.*, 351). Es a nivel ontológico que se puede hablar de relación. Pero ese nivel no atinge a la realidad de Dios. Dios es realidad, no ser. A nivel ontológico hay relación y por lo tanto actualidad y movimiento.

<sup>254</sup> Cf SE, 37ss.



carácter sistémico de la realidad. Lo transcendental en cuanto momento de la realidad de las cosas desde su talidad forma un sistema: el sistema de la realidad misma en respectividad<sup>255</sup>. En definitiva, el orden transcendental así entendido es un orden en respectividad, como vimos. La respectividad transcendental afecta al momento interno de la cosa real y a su momento campal y mundanal<sup>256</sup>.

En SE Zubiri distingue entre transcendentales simples y transcendentales complejos. Simples son aquellos que expresan la realidad en y por sí misma (*res e unum*). Complejos (*aliquid, verum, bonum*) son aquellos «que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales»<sup>257</sup>. Es decir, expresan el carácter real de una cosa en relación con otras cosas reales. Mundo es el principal transcendental complejo en cuanto orden de lo real. Pero es además de complejo, un transcendental disyunto en cuanto es el término que usamos para referirnos a una realidad que en sí misma en cuanto realidad expresa lo que es y lo que no es. En palabras de Zubiri, refiriéndose al “mundo”: «aquel carácter según el cual la realidad es forzosamente y por razón de realidad o bien respectiva (mundanal) o bien irrespectiva (extramundanal)»<sup>258</sup>. Así pues, “mundo” designa un carácter “disyunto” de la realidad. No se trata de división sino de disyunción. Este concepto de disyunción que Zubiri toma de Escoto resulta interesante desde el punto de vista de una analítica trinitaria. Veremos el juego que puede dar en ámbito antropológico. Por el momento, retenemos este carácter de disyunción según el cual un mismo término remite de alguna manera a algo que va más allá del mismo. Para Zubiri no se trata de un simple término sino de un carácter transcendental, esto es, de realidad. Es la realidad la que puede ser transcendentalmente disyunta.

La función transcendental, como decía hace un momento, emerge de la cosa en su misma talidad. Es lo que hace que esa tal cosa sea realidad, sea tal cosa en realidad. En este sentido la función transcendental es la génesis del de suyo<sup>259</sup>. Desde una analítica trinitaria,

---

<sup>255</sup> Cf EDR, 164.

<sup>256</sup> Cf SE, 477.

<sup>257</sup> *Ibidem*, 429.

<sup>258</sup> *Ibidem*, 431. «Si la llamamos “mundo” es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro y *quoad nos* el único inmediatamente innegable. Echando mano de una expresión que Escoto forjó para otras propiedades (Escoto nunca pensó en que “mundo” fuera transcendental), diré que mundo es un transcendental complejo pero, “transcendental disyunto”. En cambio a los otros transcendentales complejos, como el *aliquid*, el *verum* y el *bonum* podríamos llamarlos “conjuntos”. Una disyunción completa que concierte a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental» (*ibid.*, 431).

<sup>259</sup> «El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación» (EDR, 244). Acto seguido hablará del dinamismo, un concepto sobre el que volveré más adelante: «El dinamismo es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden transcendental en cuanto tal» (*ibid.*, 245; cf *ibid.*, 148).

esta idea resulta decisiva pues salva en “en sí” y la apertura de las cosas al mismo tiempo. Habría que ver esto en el hombre en lo hace a la relación cuerpo-psyque-persona.

Esta emergencia, sin embargo, no debe llamar a equívocos. La transcendentalidad, en efecto, no es un movimiento ascendente que terminaría en un concepto universal y común, sino como un movimiento descendente. Emergencia, en efecto, no significa movimiento ascendente hacia lo universal. La emergencia es física mientras que ese movimiento es simplemente conceptual. En realidad, la emergencia es el momento del *ex*, del *desde*. La impresión de realidad es transcendental desde la cosa real, abierta a ella, respectiva a ella. Es la transcendentalidad en las cosas y no a las cosas. Es un *más* que desciende, que es *ex*<sup>260</sup>. La transcendentalidad es el *más* de lo real o de la realidad en las cosas. Es decir, las cosas son *más*, por ser reales, que ser coloreadas o pesadas o sonoras. Este *más* no es un añadido extrínseco sino un carácter de las cosas mismas. La transcendentalidad es apertura respectiva de la realidad de las cosas a las cosas mismas y a las demás cosas. Es, en definitiva, transcendentalidad abierta<sup>261</sup>. Desde una óptica antropológica, la persona, a la luz de la idea de la transcendentalidad en Zubiri, se nos muestra como el carácter transcendental de la realidad humana. En cuanto tal, el hombre estaría transcendentalmente abierto a sí mismo y a los demás hombres. Por ser el hombre una esencia abierta, la apertura tendría un carácter reduplicativo.

En IL ve la transcendentalidad desde su dimensión campal. Como hemos visto, la transcendentalidad hace relación a la excedencia del momento de realidad de cada cosa. En esa línea, hace relación a la unidad supra-individual que constituye la unidad campal cuando la impresión de realidad contiene varias cosas reales. La transcendentalidad, pues, constituye el campo de realidad. De ahí los conceptos de respectividad campal y transcendental. A efectos de la analítica trinitaria, que es lo que ahora nos interesa, lo decisivo es ese momento de unidad supra-individual que se da en el ámbito de lo transcendental, ya que es la transcendentalidad la que lo constituye en respectividad. Es decisivo en todo orden de cosas, no perder de vista que transcendentalidad conlleva este momento de unidad y que esta unidad es respectiva. Por poner un ejemplo, a mi modo de ver es urgente seguir esta pista abierta por la filosofía zubiriana para fundamentar metafísicamente la experiencia de la comunión a todos los niveles. En efecto, vista desde esta perspectiva la comunión, o si se quiere la unidad, se constituye como una experiencia rigurosamente transcendental. Cristianamente hablando, la presencia de Cristo entre los suyos, según la promesa de *Mt* 19,20 sería esa experiencia

---

<sup>260</sup> Cf IRE, 113-123.

<sup>261</sup> Cf *ibidem*, 195 y ss.

transcendental que constituye la unidad supra-individual; es la transferencia de la unidad campal al nivel de la experiencia espiritual.

Como hemos podido constatar, si bien he decidido dividir las categorías zubirianas en diversas constelaciones, en rigor, constelación no hay más que una. Cada categoría remite intrínsecamente a las demás. En este punto, la que nos vuelve a salir es la categoría de la respectividad. En efecto, para Zubiri, respectividad es transcendentalidad y ámbito. Lo tematiza con precisión en IL. La respectividad lleva a casa cosa real desde sí misma hacia otras realidades (transcendentalidad); ámbito es el ambiente en el que se alojan las cosas reales. Unitariamente habría que hablar, pues, de “ámbito transcendental”<sup>262</sup>. La respectividad de lo real se despliega en ámbito transcendental: la apertura campal de lo real. Lo campal en sí mismo hace referencia a la respectividad de lo real, en cuanto fundamento de la ulterior relacionalidad. Por lo tanto, cuando se habla de ámbito transcendental se alude a una estructura dinámica y abierta de lo real. Es la realidad la que es o funda el ámbito transcendental<sup>263</sup>. Esto es importante para la razón teológica. Para Zubiri, en efecto, como vimos, Dios es la realidad; es Dios quien hace que las cosas sean reales, tengan realidad. Desde una analítica teológica trinitaria, si conceptuamos a Dios como Trinidad (suidad absoluta trinitaria) la coherencia con esta visión de la transcendentalidad campal de lo real resulta evidente. Desde el punto de vista antropológico, vuelvo a lo que decía hace un momento: la comunión o la unidad entre personas sería un ámbito transcendental. Hay ámbito transcendental en virtud del carácter abierto de lo real, del que me ocuparé enseguida.

Un último paso, antes de tratar *in recto* de la apertura. En IRA, Zubiri, en diálogo con Aristóteles y Kant, expone su idea de “categoría”. Como es sabido, el término “categoría” proviene del griego (*kategoréo*=acusar). Para Zubiri, las categorías son los modos que acusa la realidad en la intelección. No se trata de predicados, ni de predicamentos del ser. En efecto, no se trata del ser ni del logos en el (en sentido clásico)<sup>264</sup>. Para el filósofo vasco habría que distinguir dos tipos de categorías: categorías de realidad y categorías de actualización. Las categorías de realidad son como las dimensiones de la realidad; es decir, las dimensiones que la realidad muestra en cuanto realidad cuando es actualizada en la intelección<sup>265</sup>. Las categorías de actualización no son caracteres de la realidad sino «los modos de la realidad

---

<sup>262</sup> IL, 31.

<sup>263</sup> Cf *ibidem*, 265 y ss.

<sup>264</sup> «Las categorías, se nos dice, se fundan en la estructura del logos; constituyen su estructura formal (lógica) y son la base de toda nuestra gramática (sustantivo, adjetivo, preposición, etc.). Esta concepción ha corrido por toda la filosofía europea (Leibniz, Kant, Hege, etc.)» (IRA, 188). Para Zubiri esta concepción es insostenible por dos razones, que son dos de los grandes supuestos de su filosofía: lo inteligido no es ser; el logos no es más que un modo y no el más radical de intelección.

<sup>265</sup> *Ibidem*, 189, 190.

actualizada en cuanto actualizada»<sup>266</sup>. Pues bien, la unidad de estos dos tipos de categorías es unidad sistemática y unidad de comunidad transcendental. La sistematicidad (implicación recíproca) y la transcendentalidad (carácter respectivo y abierto) son la lógica de la realidad y de la intelección. Me parece que esta idea de Zubiri es de gran relevancia para una analítica trinitaria. Por un lado, por la conexión entre realidad *qua* realidad y realidad *qua* actualizada en un mismo proceso. Por otro, en virtud de su estructura sistemática y transcendental.

B) APERTURA. La categoría de *apertura* en la noología y en la metafísica zubirianas está intrínsecamente ligada al concepto de realidad y de transcendentalidad, como se ha podido comprobar. Lo vemos ahora más de cerca.

La impresión de realidad es transcendentalmente abierta. Al inteligir algo como real nos instalamos en ese algo real y en la realidad misma. Cada cosa real, en efecto, tiene como dos funciones: ser algo real y ser la realidad misma. La apertura transcendental es la apertura de la realidad a la cosa real y a las demás cosas reales. Por eso es transcendental. No sale de la cosa para quedar en el concepto sino que trasciende desde la cosa quedándose en ella en virtud de la apertura misma. Lo repito una vez más: para Zubiri, cada cosa real es más de lo que es por ser, por ejemplo, verde. Este más es apertura transcendental. La cosa está abierta al “más” de las demás cosas reales<sup>267</sup>.

Desde el punto de vista de la verdad, la apertura es la unidad de la verdad real y de la verdad dual. Esta apertura lo informa todo: la impresión de realidad es formalmente abierta (transcendentalidad); la intelección es constitutivamente abierta (campalidad); la verdad está abierta al cosmos; la verdad está abierta en el orden transcendental; «el saber humano es la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico-transcendental de lo real»<sup>268</sup>; el hombre es un animal abierto y su inteligencia actualiza la apertura de lo real; lo real mismo es apertura<sup>269</sup>. Desde una analítica teológica, la única visión que hace justicia a esta concepción es la que tiene su fundamento en un Dios uno y trino. O, dicho de otra manera: esta concepción de lo real encuentra un fundamento racional coherente en una analítica teológica de carácter trinitario. Zubiri llama ciencia a la «verdad de la unidad cósmica de lo real»; y filosofía a la «verdad de la unidad transcendental de lo real»<sup>270</sup>. En este sentido, la teología podría denominarse “la verdad de la unidad transcendente de lo real”. Y ya que se trata de verdad de la unidad (tal como Zubiri la concibe; lo veremos dentro de poco), esta conclusión

<sup>266</sup> *Ibidem*, 189. Son: el “en”, el “re”, el “entre”, el “por” y el “ob” de la actualización de la realidad en la intelección (cf *ibid.* 192).

<sup>267</sup> *IL*, 250 ss.

<sup>268</sup> *Ibidem*, 335.

<sup>269</sup> Cf *ibidem*, 332 y ss.

<sup>270</sup> *Ibidem*, 335.

es aceptable sólo si tal teología es una teología trinitaria. He aquí la concepción zubiriana de lo real *in totus* o *totaliter*, en sus dimensiones científica, filosófica y teológica, trinitariamente entreveradas.

En definitiva, la aperturidad de lo real es una categoría radical y fontal de la filosofía zubiriana. Hay que entenderla en su vinculación intrínseca a otras categorías como respectividad y trascendentalidad. Define a la realidad misma *qua* realidad. Zubiri huye siempre de cualquier sustancialización conceptual. Es así como nos dice que el espacio no existe sino solo la realidad o las cosas reales espaciales. Ni el tiempo, sino las cosas reales temporales. Lo que hemos llamado «campo» tampoco hay que entenderlo como algo que abarca a las cosas. El campo no es algo que abarca, sino que es algo que se abre desde cada cosa real. Es, por lo tanto, un aspecto de la aperturidad de lo real. Encuentro tremendamente sugerente esta visión desde una analítica trinitaria: una sola realidad, desde su radical apertura, se expresa en infinitos modos sin dejar de ser ella misma; una sola realidad se abre a infinitos modos de ser real y de actualizarse en la intelección. Hay siempre una permanente excedencia de todo lo real fundada en su esencial aperturidad<sup>271</sup>.

Lo real es abierto, repite constantemente Zubiri. Ello hace posible, por lo demás, la actividad pensante del hombre. Desde este punto de vista, el hombre es el ser evolutivamente capacitado por su estructura psico-orgánica para penetrar en la aperturidad de lo real. Por eso mismo es esencia abierta. Para el hombre, vivir en lo real es vivir en la apertura de la realidad. En la inmensidad del proceso de la evolución, la aperturidad de lo real se convierte con el hombre en intelección abierta (y por ende en sentimiento abierto y en voluntad abierta y libre). Gracias al hombre, lo real se concibe a sí mismo como lo que es: un proceso abierto. Lo que llamamos cultura no es no es sino esa actividad de constante penetración en la apertura de lo real que revierte sobre lo humano para constituirlo como tal. La relacionalidad es el dinamismo de la apertura de lo real en dimensión ontológica<sup>272</sup>.

En síntesis, Zubiri –como he mostrado repetidamente– conceptúa lo trans-físico no como algo que está allende lo físico sino como lo físico mismo en cuanto “trans”, es decir, en una formalidad distinta. Además, este “trans”, que es la realidad misma, no es algo cerrado o concluso, sino más bien algo abierto y dinámico. En esto consiste el dinamismo trascendental de lo real. Se trata de la realidad como tal que se abre a distintas formas de ser real: trascendentalidad dinámica. Sí, por otro lado, Dios es realidad absoluta, la creación (desde una analítica teológica) no sería otra cosa que la apertura de esta realidad absoluta a

---

<sup>271</sup> Cf IRA, 18.

<sup>272</sup> Cf *ibidem*, 30.

distintas formas de ser real. Todo nace de Dios y en Él permanece en cuanto lleva su impronta, que es su ser real. Eso significa, como consecuencia lógica, que la realidad misma es abierta y dinámica. Dios es “abierto” y “dinámico” en cuanto realidad absoluta. El carácter específico de esta apertura de Dios en sí mismo, teológicamente conceptuada, es la visión cristiana de la Trinidad, es la Trinidad de Dios, es su realidad trinitaria.

La aperturidad de lo real afecta, pues, al problema del fundamento. Es la realidad misma la que se abre a la fundamentalidad. Además, la realidad fundamento es esencialmente abierta por ser y para ser fundamentante<sup>273</sup>.

Desde una analítica trinitaria, transcendentalidad y apertura representan, pues, dos caracteres de lo real que muestran *ad extra* el dinamismo de la vida de Dios. Y viceversa, transcendentalidad y apertura nos conducen a una conceptualización teológica de Dios que no puede no ser sino aquella que la revelación de la Trinidad desvela.

### 6.3.2.3 Esencia-unidad-estructura-sistema

En la síntesis del párrafo anterior, decía que el dinamismo transcendental de lo real consiste en la apertura de la realidad a distintas formas de ser real. Pues bien, desde los años 60 o incluso antes Zubiri va a ir tematizando esa forma de ser real con el concepto de *esencia*, concepto que encuentra una sistematización particularmente completa en su estudio SE de 1962, pero que no abandonará nunca, como lo demuestran los párrafos que dedica a este concepto en el último volumen de la trilogía IRA<sup>274</sup>. En suma, en el concepto de esencia concentra Zubiri su visión definitiva de la realidad. Se trata de un concepto que tiene una larga tradición, que Zubiri no desconoce, en la cual el filósofo vasco se inscribe con una originalidad toda suya, hasta el punto de renovar radicalmente el significado. Es ya un tópico en los estudios zubirianos afirmar que SE representa el quehacer metafísico de Zubiri mientras que en la trilogía encontraríamos los presupuestos noológicos. Juntas las dos grandes obras, formarían lo que se podría denominar la filosofía primera zubiriana: una visión de la realidad anclada en una determinada concepción de la inteligencia humana. Desde la óptica que ahora me interesa –la analítica trinitaria– tomaré los aspectos de la conceptualización zubiriana de la esencia más atingentes a un puro análisis en la perspectiva indicada. De entrada, hay que decir que esencia, está en Zubiri íntimamente conectado con otro concepto

---

<sup>273</sup> Cf *ibidem*, 72.

<sup>274</sup> Cf *ibidem*, 114 y ss.

capital de su metafísica: sustantividad<sup>275</sup>. Esencia y sustantividad representan los dos polos del «giro zubiriano» en la metafísica occidental; un giro de radicalidad que acaba, por decirlo de alguna manera, con la visión sustancialista de la realidad de raigambre griega y más adelante con la onto-teología escolástico-medieval y el criticismo objetualista de la modernidad, hasta la transformación ontológica de Heidegger. Con su visión de la realidad, y sus pivotes en los conceptos de esencia y la sustantividad, Zubiri pretende superar en radicalidad esa tradición occidental de la cual, sin embargo, forma parte y es deudor. Por lo tanto, la esencia se sitúa más allá de la sustancia, del objeto y del ser. Realidad no es sustancia, ni ente, ni objeto, ni ser. Veamos en qué consiste para Zubiri, sin perder de vista el objetivo de esta parte de la investigación y, por ello, sin entrar en los minuciosos análisis a los que el filósofo vasco somete dicha temática.

A) ESENCIA. Esencia para Zubiri es «la unidad coherencial primaria de la realidad». Lo repite hasta la saciedad a lo largo de toda su producción filosófica. En definitiva, es la realidad de la cosa real. Cada cosa real es una forma y modo de realidad y tiene, por tanto, su esencia. La amplitud de la esencia es cósmica y mundanal. Zubiri repite a menudo que, en definitiva, sólo el cosmos tendría esencia<sup>276</sup>.

En las primeras páginas de SE Zubiri determina el concepto de esencia según 5 puntos<sup>277</sup>:

1. La esencia es un momento de una cosa *real*.
2. Este momento es unidad primaria de sus notas.
3. Esta unidad es intrínseca a la cosa misma.
4. Esta unidad es un principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa.
5. La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su *verdad*, la verdad de la realidad.

En estos 5 puntos queda descrita la estructura de la esencia y, por ende, la estructura de la realidad en esencia. Se trata de 5 puntos capitales de lo que sería, desde una analítica teológica, la metafísica trinitaria de raigambre zubiriana. Los elementos clave son: unidad, primaria e intrínseca y basal de las demás notas. Estamos lejos de la logificación de la esencia operada por la filosofía aristotélica. Para el estagirita, en efecto, la esencia tiene una función de especificación que viene precisamente determinada por el logos. Todo queda, pues,

---

<sup>275</sup> Cf capítulo primero.

<sup>276</sup> Cf p.e. para citar su última obra IRA, 114 y ss, donde trata estos temas.

<sup>277</sup> SE, 98.

subsumido, en la definición específica. En esa línea, la teología medieval va a tender a logificar la esencia divina<sup>278</sup>.

Zubiri distingue en la realidad de las cosas lo que él llama notas constitucionales y notas constitutivas. Notas constitucionales son aquellas atinentes a la índole de una cosa<sup>279</sup>. No son notas adventicias sino necesarias para que tal cosa sea de tal índole. Las notas constitucionales con aquellas que «componen la estructura primaria de dicha cosa»<sup>280</sup>. Todas estas notas son notas fundadas en otras. Entre las notas constitucionales existen algunas que tienen lo que Zubiri llama suficiencia constitucional, es decir, son infundadas, reposan sobre sí mismas:

«Evidentemente, son las que determinan la estructura del sistema constitucional. A fuer de tales son más que “constitucionales”; son “constitutivas”. No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a esta notas constitutivas es a las que llamo formalmente notas esenciales».<sup>281</sup>

Las notas infundadas con suficiencia constitucional son las notas constitutivas de la realidad de una cosa. El conjunto de notas constitucionales atañe a la sustantividad, como sistema de lo real. La esencia, en cambio, es el momento primario de la unidad constitutiva de la sustantividad:

«Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es [...]. Y el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia. Para ser exactos, añadamos que la esencia así entendida no es sólo el conjunto unitario de notas que la cosa posee necesariamente sino que en este conjunto unitario, su unidad reviste un carácter sumamente preciso, es decir, es una unidad tal que respecto de ella las notas no son sino momentos en que, por así decirlo, se despliega exhaustivamente dicha unidad».<sup>282</sup>

Si la sustantividad es sistema en cuanto tal, la esencia es el subsistema de notas esenciales dentro del sistema sustantivo<sup>283</sup>.

He aquí caracterizada la esencia: unidad primaria constitutiva de la realidad sustantiva<sup>284</sup>. Lo decisivo, repito, es ese momento de unidad primaria. La esencia, para Zubiri,

---

<sup>278</sup> Cf *ibidem*, 93.

<sup>279</sup> «Por ejemplo, la gordura misma, si a ella contribuye una disposición metabólica especial; el calor específico y la valencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez génicamente controladas, tanto de orden morfológico como funcional, etc» (*ibidem*, 136-137). O bien, los caracteres sexuales o raciales.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>281</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>282</sup> *Ibidem*, 17-18.

<sup>283</sup> Cf *ibidem*, 192-193.

<sup>284</sup> «Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no



es algo real y físico y no conceptual. Visto desde el logos aristotélico resulta algo fijo, estático y monolítico, conceptual. En la visión sustancialista, la esencia se parece más bien, como dice Zubiri, a una raíz de la que emergen propiedades o accidentes<sup>285</sup>. En la realidad no se da una raíz absoluta como punto de partida, sino que toda raíz (si de raíz se debe hablar) es respectiva. La unidad física esencial es dinámica, momentual, sistémica. En efecto, tal unidad se despliega en las demás notas constitucionales de la cosa informándola esencialmente. Las notas constitutivas del ser humano, por poner un ejemplo, tomadas como conjunto primario, se despliegan después en la realidad sustantiva de un hombre negro, o asiático. Por lo tanto, el principio de unidad esencial puede resistir una gran diversidad en despliegue desde ella misma. El carácter trinitario de esta concepción salta a la vista y sorprende.

En definitiva, la esencia tiene que ver con eso que hace que una realidad ser rigurosamente sustantiva. La esencia es constitución sustantiva<sup>286</sup>. ¿Cuál es, pues, el carácter final de la esencia?

- Es físico y no conceptual
- Es momentual y no cósmico (cosa o fuerza)
- Es entitativo y no operativo
- Es función propia individual de orden constitucional<sup>287</sup>.

La esencia no está por debajo (*hypokeimenon*) de la sustantividad sino que es un momento interno y formal del sistema en cuanto tal. Dado que la esencia coincide con el momento de unidad de la sustantividad, podemos concluir que tal unidad no es un *hypokeimenon* de ella sino algo interno y formal de la misma. La esencia no es determinación de un sujeto. Es momento físico de la sustantividad, que tiene el carácter formal de ser

---

confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es» (*ibidem*, 17). Los caracteres raciales, por ejemplo, forman parte de las notas constitucionales de esa sustantividad que llamamos “ser humano” y que nos permiten distinguirla de los demás animales. Pero no son esa clase de notas sin las cuales el ser humano deja de ser lo que es.

<sup>285</sup> Cf *ibidem*, 183.

<sup>286</sup> Cf *ibidem*, 176-177. Para Zubiri, la esencia puede ser materialmente algo sustancial, pero formalmente será siempre algo sustantivo. En este sentido la función de la esencia es en orden a la suficiencia constitucional del sistema. Una sustancia puede ser el punto de partida de una función constitucional sustantiva, pero, en cualquier caso, lo será siempre y sólo en cuanto forma sistema con las demás notas. «La sustantividad es, en efecto, la realidad esenciada en cuanto tal. Ahora bien, las sustantividad es, según vimos, la suficiencia en el orden constitucional, esto es, el sistema clausurado y total de notas constitucionales. Por consiguiente, la función física individual y constitucional de la esencia es en orden a la “suficiencia”, esto es, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional en cuanto tal. Si se quiere expresar la idea en términos clásicos, diremos que se trata de una teoría de la esencia física que no sea formalmente una teoría de la sustancia, y menos aún de una teoría forzosamente hilemórfica de ella» (*ibid.*, 185-186). Se podría decir, por ejemplo, que la humanidad es materialmente algo individual, pero formalmente algo comunitario. La individualidad corresponde al aspecto material sustancial, la comunitariedad al aspecto formal. Formalmente el hombre nunca es individuo. Su sustantividad es comunitaria, unitaria, forma sistema.

<sup>287</sup> Cf *ibidem*, 186.

sistema de notas. Es el carácter de la unidad de las notas y no de un sujeto por debajo de ellas. Como decía antes, es el subsistema fundamental de la sustantividad<sup>288</sup>.

La esencia es ultimidad constitucional. En cuanto tal su condición metafísica es la absolutez (desde el punto de vista de la suficiencia constitucional y no de la originación); su carácter entitativo es la individualidad (es una y no otra); su contenido constitutivo es la inalterabilidad<sup>289</sup>.

La esencia, en cuanto momento fundante de la sustantividad, tiene una determinación funcional con respecto a la totalidad de la cosa. Esta determinación funcional pone en juego al sistema entero. Zubiri dice que se trata de lo que en matemáticas se conoce como «función de conjuntos»: la totalidad de las notas es un *prius* respecto de cada una de ellas. Cada nota remite, pues, estructuralmente a las demás en virtud del *prius*. La esencia hace relación al sistema entero, es decir, hace que todas las notas en su conjunto lo formen. En síntesis, la esencia tiene una función sistematizadora de la sustantividad<sup>290</sup>.

La esencia tiene una función talificante y una función transcendental. Por lo que a la primera se refiere, la esencia es el *quid tale* de una cosa, de una sustantividad en estado constructo<sup>291</sup>. Por lo tanto, la función talificante es una función estructurante. La función transcendental es aquella según la cual lo esenciado es real<sup>292</sup>. Desde este según punto de vista, la esencia es un concepto transcendental; es igual a realidad. Se trata, pues, de algo anterior al dualismo esencia-existencia<sup>293</sup>. Decía que es igual a realidad y sin embargo se

---

<sup>288</sup> Cf *ibidem*, 343.

<sup>289</sup> Cf *ibidem*, 195 y ss. La determinación de la esencia es siempre un problema abierto. Desde un punto de vista que podríamos llamar científico, es así; esto no obsta para que, como dice Zubiri, «la meta sea filosóficamente clara» (*ibid.*, 190). Zubiri lo explica con el ejemplo del albinismo que había usado antes para explicar su idea de la unidad constitucional de la que hablaremos más adelante. Afirma: «Naturalmente, el albinismo en cuanto tal no es constitutivo, sino meramente constitucional, porque, como es sabido, es un carácter génicamente controlado. Lo constitutivo sería la o las notas génicas que fundan tal carácter. No basta para ello haber logrado “dar” con el gen que lo controla, porque a su vez este carácter del gen quizá no sea sino algo fundado en estructuras bioquímicas y biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albino. De ahí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana» (*ibid.*, 190).

<sup>290</sup> Cf *ibidem*, 266-268.

<sup>291</sup> Cf *ibidem*, 371.

<sup>292</sup> Cf *ibidem*, 456.

<sup>293</sup> Cf *ibidem*, 458-459. «Dicho negativamente, esta identidad [la identidad de esencia y de realidad] no es la identidad entre *res* y *ens* en la filosofía clásica. Porque en ésta, la *res* es el *quid* en cuanto connota la existencia actual o aptitudinal, al paso que *ens* es esa misma *res* en cuanto “calificada” por esta existencia. Aquí, en cambio, *res* no es idéntico a *ens*, ni por lo que concierne a *res* ni por lo que concierne a *ens*. No lo es por lo que concierne a la *res*, porque *res* no es el *quid* en orden a la existencia, sino el *quid* en orden al “de suyo”: *quid* no es lo apto para existir, sino lo “de suyo”. Tampoco existe aquella identidad por lo que concierne al *ens*. Y esto por dos razones: porque ser no es lo mismo que existir, y porque ser no es lo mismo que la realidad. La identidad de esencia y realidad nada tiene que ver, pues, con la identidad entre *res* y *ens*. Tampoco significa lo que pensó algún escolástico (Soto), para quien la esencia es el *quid* considerado “en absoluto” y no connotando existencia ni aptitudinal ni actual. Para Soto, en efecto, entre esencia y existencia hay, cuando menos, una distancia modal *ex natura rei*, de suerte que la esencia es tan solo un momento de la realidad, aquel momento que *ex natura rei*

distingue de ella. La realidad para Zubiri es la trascendentalidad misma, el carácter trascendental, mientras que la esencia es el *quid* «referido a la trascendentalidad del “de suyo”», es decir, la función trascendental<sup>294</sup>. En definitiva, Zubiri encuentra en este concepto de esencia, totalmente redefinido respecto de su larga tradición, un modo riguroso de referirse al *quid* de la realidad en función trascendental. Como veíamos antes, es el «mínimo» estructural y sistemático que define al interno la sustantividad. Ese «desde» interno, estructural y sistemático, se despliega en todas las notas de la sustantividad, esenciándolas. Tal carácter interno, constructo y sistemático en despliegue desde sí mismo, desde una analítica teológica, describe el dinamismo trinitario de la realidad.

Finalmente, Zubiri distingue entre esencias cerradas y esencias abiertas. La esencia cerrada es la esencia agotada en el de suyo, en sí. La esencia abierta, en cambio, está abierta a su realidad y a todo lo real. Son las esencias intelectivas: inteligentes y volentes<sup>295</sup>. Volveremos sobre este concepto en el capítulo VI de esta investigación.

Hemos caracterizado la esencia en Zubiri como unidad primaria de lo real. Pero, ¿qué entiende Zubiri por *unidad*?

B) UNIDAD. Lo primero que hay que afirmar es que para Zubiri la unidad tiene un aspecto constitucional. Lo hemos visto al hablar de la esencia. Estamos hablando de la estructura primaria de la cosa<sup>296</sup>. En efecto, la constitución en rigor es unidad constitucional, que no es unificación o unión sino algo previo y primario. En este sentido, la unidad es un

---

prescinde de la existencia. Ahora bien, lo que aquí hemos afirmado es que la esencia es idéntica a la realidad como algo “de suyo”. [...] La esencia así entendida no sólo es idéntica a lo real, sino que además es, en algún modo, anterior tanto a la esencia clásica como a la existencia. Ya dijimos que no se trata de una anterioridad causal ni natural, como si la esencia fuera el fundamento de la existencia; es decir, no se trata de una anterioridad de la esencia, entendida en sentido clásico, sobre la existencia. Fue la tesis de Hegel. Esto es imposible por dos razones. Primero, porque sería un ontologismo insostenible; si de los dos términos alguno hubiera de ser anterior al otro, habría de serlo la existencia y no la esencia. Pero, segundo, es que Hegel se mueve dentro del concepto clásico de esencia, a saber, la esencia entendida como un *quid* en orden a la existencia. Aquí, en cambio, nos estamos moviendo en un concepto de esencia que está allende tanto de la existencia como de la esencia clásica; esencia es aquí el *quid* en orden al “de suyo”. Y en este concepto *esta* esencia es anterior a los dos términos clásicos en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón. La razón formal es “fundamento”, pero tan solo en cuanto razón formal. Y en esta razón formal se incluyen los dos términos clásicos no confundidamente sino *indistintamente*: la esencia es tanto existencia como esencia clásica, porque ambas tienen que empezar por ser “de suyo”; y este orden al “de suyo” es justo la esencialidad misma de la esencia de que hablamos. La anterioridad de la esencia es negativamente indistinción de existencia y esencia clásica en aquel otro concepto de esencia. Y positivamente significa que el ser “de suyo” es la razón formal y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momento de algo *ya* real» (*ibid.*, 459-60. 461-462).

<sup>294</sup> Cf *ibidem*, 460. «Realidad, en efecto, significa el carácter de ser “de suyo”; es, pues, la propiedad, o, mejor dicho, el *carácter* trascendental de la cosa: es la trascendentalidad misma. Esencia, en cambio, es el *quid* real, el contenido determinado de la cosa *en función* trascendental, esto es, en cuanto que por ser “tal”, la cosa es *eo ipso* “de suyo”, es trascendentalmente real; es el *quid* referido a la trascendentalidad del “de suyo”. La diferencia entre realidad y esencia es formalmente sólo la diferencia entre propiedad o carácter trascendental y función trascendental» (*ibid.*, 460-461).

<sup>295</sup> Cf *ibidem*, 499-505.

<sup>296</sup> Cf *ibidem*, 137.

*prius* respecto de la posesión de las diferentes notas de una cosa. Por eso se habla de unidad constitucional primaria. Veremos más adelante que esa unidad primaria, a partir de las notas constitucionales, es lo que da lugar a los sistemas. Debemos retener este carácter de *prius* de la unidad en orden a lo que venimos investigando. Es precisamente el *prius* de unidad lo que confiere su realidad a las cosas. O, dicho de otra forma: en el *prius* de unidad está la realidad de las cosas<sup>297</sup>.

La razón formal de la unidad esencial es que es una unidad *per se* de carácter sistemático. Por eso mismo Zubiri va a decir que el término absoluto de las notas esenciales es la unidad misma. Las notas forman unidad directamente, *per se*. Esta unidad *per se* es una unidad de coherencia, de manera tal que la razón formal de la unidad de esencia es la coherencia. Se trata de un carácter físico metafísicamente interpretado, esto es, atingente a la realidad en cuanto realidad. La unidad coherencia es el «desde sí misma» de la unidad. Si lo miramos desde el punto de vista filético en la evolución de las esencias, la función propia de la unidad coherencial: unidad consigo misma –unidad de originación– unidad de comunicación. Por lo tanto, la unidad coherencial está desde sí misma vertida a los demás. Se trata de algo interno<sup>298</sup>. Es un concepto decisivo en orden a una analítica trinitaria: el dinamismo de la respectividad trinitaria es interno, parte desde dentro. Es la lógica de la Trinidad inmanente y de la Trinidad económica que se extiende a toda la realidad.

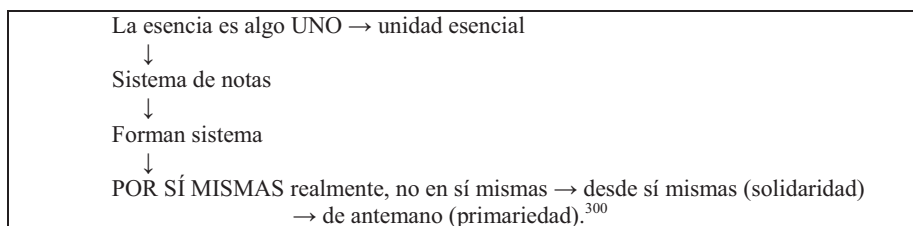
La unidad, por tanto, es primaria, esto es, está reclamada de antemano en las notas mismas de una cosa. No es sintética sino primaria. Es en el contexto de una visión objetiva o conceptiva cuando pierde esta primariedad. La síntesis, en cambio, es consecutiva. En este sentido, la unidad es lo que hace que las notas sean esenciales. La unidad, de hecho, se actualiza en las notas, no existe de por sí, ni es un ente de razón<sup>299</sup>. Precisamente por ello las dos características principales de la unidad son la solidaridad y el sistematismo. Podemos ver en un esquema, el razonamiento de Zubiri:

---

<sup>297</sup> Cf *ibidem*, 143-145.

<sup>298</sup> Cf *ibidem*, 320-321.

<sup>299</sup> Como afirma Ellacuría: «La unidad, en efecto, no es independiente de las notas que son sus analizadores; esto es importante para no entender la unidad esencial en términos idealistas o platónicos: la unidad es la unidad real en las notas y de las notas, de modo que la estructuración es real y no ideal. Más aún, el elemento formalmente unitario es un momento intrínseco de cada nota, el momento de versión a las demás. Lo que ocurre, sin embargo, es que cada en cada nota el momento de esencialidad estriba en su momento de versión, y no en su puro momento de realidad tal como lo expresa el concepto objetivo; es decir en cada nota prima su momento unitario y estructural» (ELLACURÍA, I., 1999, 94).



La clave aquí consiste en pensar que la unidad sea lo real, mientras que lo no unitario es sólo objetivo o conceptivo. Como he repetido, la metafísica zubiriana es un intento de pensar desde la realidad de las cosas, situándose en la realidad que es, en definitiva, situarse en la unidad; que no se da fuera de las cosas sino en y desde las cosas mismas. La entraña trinitaria de esta afirmación me parece evidente, en el sentido de que no sólo puede encontrar en el misterio trinitario su fundamentación teológica, sino que además sirve para conceptuarlo desde la realidad misma.

Detengámonos un momento en la idea de la primariedad de la unidad. Como hemos ya visto, significa que es ella la que funda las notas y no al revés. Es como decir que la unidad es anterior a las notas. Para Zubiri, en efecto, sólo mirando desde el uno puedo entender lo que es la cosa real. El *ev* es por ello un supuesto primario en el orden de todo conocimiento, en particular del conocimiento esencial: *prius κατά λόγος*. Pero es también primario o *prius* de la *τεκνε*. Así es la realidad. Por lo tanto, yo «tengo» la realidad sólo desde la mirada del uno<sup>301</sup>. Es una tesis fundacional de una noología y de una reología trinitaria. Por lo demás, esta conceptualización de la unidad que ocupa un lugar tan central en la metafísica zubiriana parece más adecuada para la conceptualización teológica de la Trinidad, ya sea que esta se haga en términos clásicos sustanciales, ya sea que se haga en términos personalistas.

Para Zubiri la unidad es término del estado constructo. Porque es física es más que relación. Si fuera relación no sería primaria. Lo que es primario y físico es la respectividad. Como vemos, Zubiri funda la relación en la respectividad y en la unidad. La debilidad del concepto de relación está en que no es física y por tanto tampoco metafísica. Es la ulterioridad de la relación con respecto a la respectividad. En esto estriba el paso de radicalidad de Zubiri frente a la metafísica y a la teología clásica y moderna. El déficit se constata tanto en un esquema sustancialista como personalista. Zubiri diría, pues, que no basta con hablar de comunión para superar el sustancialismo clásico, pues el concepto de comunión gira en torno a la relación, que no es primaria. Es impropio, por tanto, hablar de la Trinidad como

<sup>300</sup> Cf SE 283-286.

<sup>301</sup> Cf *ibidem*, 322-325.

comunidad sin más. Se trataría de una visión que adolece de radicalidad y de fundamentación metafísica. Es probable que esto ya lo viera santo Tomás<sup>302</sup>. El problema es que para él lo sólido y físico es la sustancia mientras que para Zubiri no se trata de sustancia sino de sustantividad. En definitiva, no puedo fundar lo relacional en algo que no sea unitario, primario y sistémico. La unidad, pues, no es sustancial sino sistémica. Lo uno no se sustantiva sino que es un momento de la sustantividad. La primariedad de la unidad es física pero no sustancial ni generativa<sup>303</sup>.

En su intento de llevar el análisis hasta sus últimas consecuencias, Zubiri especifica aún más: primariedad significa dominancia; esto es, la unidad domina en las notas<sup>304</sup>. Se trata de una dominancia exigencial, entitativa no operativa. Es la estructura positiva del «con» el otro. Si la razón formal de la unidad esencial es coherencia, la estructura positiva es exigencia. La unidad coherencial exige el todo por parte de cada nota. Y es por eso por lo que la unidad domina en cada nota. Es la unidad exigitiva de lo otro, desde sí mismo. En palabras de Zubiri:

«Si en el exigir nos fijamos no en que la acción *lleva* a un término distinto, sino que nos fijamos en el estado, mejor dicho, en el modo como está *constituido* formalmente el exigente mismo, entonces diremos que exigir es un momento del *modo de ser*, de algo. El *agere* operativo se torna en necesidad física. Es una necesidad interna, desde sí mismo (*ex*). Pero una necesidad no en el orden causal (necesidad de tener una causa para existir o cas similar). Exigir es *estar constituido* en la plenitud concreta de su propia realidad formal, tan solo estando desde sí mismo, formal y positivamente, necesitado de la formalidad de otro, esto es, envolver por necesidad física en su propia realidad formal la realidad formal de otro, de suerte que sin esta sería físicamente imposible aquella. Este exigir entitativo es el carácter positivo de esa unidad *per se* que es la unidad coherencial: no es solo unidad indisoluble *por sí misma*, sino unidad exigitiva de lo otro desde sí mismo. La razón formal de la unidad esencial es “coherencia”, y la estructura positiva de este “con” es exigencia. La unidad coherencia es la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota. Y en cuanto esta exigencia es intrínseca a cada nota, la unidad está en cada nota como momento dominante y previo en ella. Por eso, el modo de estar presente la unidad en cada nota no es nuda presencia (*παρουσία*), sino presencia en modo de exigencia; es dominancia exigencial».<sup>305</sup>

No cabe duda del juego que esta idea de dominancia exigencial puede dar en el ámbito de la antropología trinitaria. Basta pensar en la idea de que el estar constituido en la plenitud

---

<sup>302</sup> Cf EM, 3-29. Una visión de conjunto del pensamiento trinitario de Tomás de Aquino, en: R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010; Id., «Teologia “in” Gesù secondo Tommaso d'Aquino», en P. CODA-V. DI PILATO (ed.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova, Roma 2012, 131-149; M. MANTOVANI, «Quale “ontología trinitaria” in Tommaso d'Aquino? Una discussione aperta», en *Trinità in relazione. Percorsi di ontología trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco* (a cura di C. Moreschini), Feeria, Panzano in Chianti 2015, 229-239; G. MARENCO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990. Cf también G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropología* (Verbum 6), Rubbettino, Messina 2009.

<sup>303</sup> Cf SE, 326-327.

<sup>304</sup> Cf *ibidem*, 328.

<sup>305</sup> *Ibidem*, 331.

formal de la propia realidad implica estar *necesitado* de la formalidad de otro. En este momento, nos interesa subrayar la extensión de esta dominancia a la realidad toda. Desde una analítica trinitaria es difícil encontrar una constatación de mayor transcendencia. Lo repito una vez más: la misma idea de dominancia exigencial remite, como puro análisis, al misterio trinitario que, recíprocamente, la desvela.

Para Zubiri la primariedad de la unidad, entendida como dominancia exigencial, atañe al orden constitutivo de las cosas<sup>306</sup>. Cuando hablamos de orden constitutivo nos estamos refiriendo al orden esencial, a la constitución de las esencias. En este sentido, se puede decir que la unidad nace de la esencialidad de cada nota. Unidad es esencialidad: cada nota se esencializa siendo «nota-de». Es la unidad la que hace esencial cada nota<sup>307</sup>.

Esto no significa, sin embargo, que la unidad sea fontanal como si fuera algo que está por debajo de las cosas. No es fuente porque es el sistema mismo en su interna respectividad. Zubiri usa aquí el ejemplo del reloj. El reloj, en efecto, viene antes que sus piezas, pero no existe por debajo de ellas, sino en ellas<sup>308</sup>. La unidad es unidad estructural en interna respectividad. Pero:

«Incluso cuando se trata de la respectividad externa, esto es, del mundo, decía ya en uno de mis cursos hace muchísimos años: “Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás”».<sup>309</sup>

Pienso que no sería forzar el pensamiento de Zubiri, si concluimos que esto es así sencillamente porque el mundo no es otra cosa que la proyección *ad extra* de la vida trinitaria. Recurre nuevamente la circularidad conceptual a la que me he referido ya en diversas ocasiones: la Trinidad aparece como fundamento teológico de la respectividad estructural del mundo y de la realidad; recíprocamente, la respectividad estructural de la realidad muestra, desde una analítica trinitaria, la coherencia de tal remisión fundante con la estructura metafísica del mundo. Zubiri diría que habría que reescribir el tratado *De Deo uno* desde esta concepción de la unidad. De este modo, no habría dos tratados (*De Deo uno* y *De Deo trino*)

---

<sup>306</sup> Cf *ibidem*, 333.

<sup>307</sup> Cf *ibidem*, 334.

<sup>308</sup> «si los hombres pudiéramos hacer un reloj que fuera real, al modo como son reales las cosas de la naturaleza, esto es, si pudiéramos hacer un reloj de golpe, por así decirlo, tendríamos que hacer ciertamente de golpe las piezas en sí mismas, pero no por eso dejarían estas piezas de estar constituidas “en respectividad”; habría, en lo que ellas mismas son cada una de por sí, una especie de anterioridad de su integridad horológica respectiva sobre cada una de las piezas que componen el reloj. Si produjera relojes, lo “primero” que en su hacer haría la naturaleza sería justamente el reloj “antes” que las piezas, con una anterioridad no temporal ni causal, sino meramente “momentual”: la razón de ser de la realidad de cada pieza es la unidad estructural del reloj, su respectividad interna» (*ibidem*, 335).

<sup>309</sup> *Ibidem*, 335.

sino un único tratado que comprendería a Dios como realidad única en su dinamismo un-trinitario.

Esta articulación uni-trinitaria<sup>310</sup> se da en el entreveramiento del *en* y el *de*. En efecto, la unidad es actual *en* las notas, mientras que las notas son actuales siendo *notas-de*. Es la articulación del *en* y el *de* en la primariedad de la unidad. Se trata de dos momentos de la actualización de la esencia. Obviamente, el *en* tiene el carácter de *prius*<sup>311</sup>.

En las últimas líneas ha vuelto a aparecer el concepto de «actualización». En este contexto, actualizar es el hacer de la unidad exigencial. En este sentido, la unidad no es unificación sino momento de actualización<sup>312</sup>. He aquí otra distinción en la tarea de radicalización que la metafísica zubiriana acomete a todos los niveles: unidad no es unificación, no es unión. La unidad es anterior y, eventualmente, funda la unificación. La unidad está ya dada de antemano: «La unidad no es “uni-ficante”; es actual, pero no es activa, por tanto, es meramente un “momento”, el momento de actualidad; como momento es un acto que está reposando sobre sí mismo y que por estarlo es la actualización del “ser-esencial” de las notas»<sup>313</sup>. En definitiva, «La esencia es la actualización entitativa de su unidad coherencial»<sup>314</sup>. Por su razón formal, la esencia es unidad coherencial; por su rango entitativo es unidad primaria<sup>315</sup>.

La unidad esencial, no obstante, su carácter transcendental, va siempre con la talidad, es más, es «auto-talidad». La unidad, por tanto, esencia y talifica. Como dice Zubiri, no es algo huero o indiferenciado. Tiene, pues, un momento de estricta individualidad. Cuando se habla de una unidad esencial se habla de «tal» unidad (la de un hombre, la de un animal). Todo ello, en estado constructo, de manera tal que cada nota implica necesariamente a las demás:

«Por ejemplo, en un animal superior cualquiera, su quimismo biológico, tomando en su plenitud, es un quimismo que es tal como *es en cuanto quimismo*, implicando, por ejemplo, la sensibilidad óptica, y en el caso del hombre, implicando la racionalidad. Implicar, no en el sentido de que *in casu* la racionalidad fuera un fenómeno químico, o al revés, que la racionalidad interviniera en el mecanismo atómico del quimismo –cosa absurda si la hay–, sino implicar en sentido constructo, esto es, en el sentido de que la estructura misma del quimismo está intrínsecamente constituida sólo siendo exigencialmente “de” la racionalidad».<sup>316</sup>

---

<sup>310</sup> Zubiri no se expresa en estos términos, lo hago yo en el contexto de la analítica trinitaria que estoy elaborando.

<sup>311</sup> Cf SE, 337.

<sup>312</sup> Cf *ibidem*, 340.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

<sup>314</sup> *Ibidem*, 342.

<sup>315</sup> Cf *ibidem*.

<sup>316</sup> *Ibidem*, 362.



Como podemos comprobar, la concepción zubiriana de la unidad con su apelación al estado constructo, permite superar el riesgo de todo reduccionismo epistemológico y ontológico en la realidad. Es el implicar en sentido constructo. Lo decisivo es el carácter talitativo de la unidad esencial que puede exigir o implicar contenidos de la realidad que no son reducibles a sus estructuras más básicas. Todo esto depende de la talidad en cuestión y del estado constructo en que se encuentra. Cada nivel es respetado en su propio carácter sin excluir la transcendencia. A este elemento de transcendencia es a lo que Zubiri llama «desgajamiento exigitivo»<sup>317</sup>. El «desgajamiento exigitivo» de una nota, en un salto que podríamos llamar de transcendencia, es lo que permite al todo, también en sus niveles llamémosle inferiores, seguir siendo «tales». En el hombre, por ejemplo, es la nota de racionalidad la que, desgajada y exigida por las demás, le permite sobrevivir biológicamente.

En definitiva, la talidad, en Zubiri, es constructividad: es constructividad en la línea de la talidad. Y esto es anterior al hecho de poseer tales o cuales notas. Vuelve a aparecer aquí el *prius* del momento de unidad<sup>318</sup>. Obviamente, la unidad coherencial primaria en su forma talitativa es clausura talitativa. Hay, por tanto, una co-limitación mutua de las notas en su talidad. En esto consiste la clausura<sup>319</sup>. Toda unidad talitativa es constructa y clausurada, lo cual no quiere decir que sea cerrada, no en el mundo. Cuando Zubiri habla de esencias cerradas y esencias abiertas (el hombre), lo hace en el ámbito de la talidad en sí misma.

Finalmente, es importante subrayar que la unidad se da fundamentalmente en el plano noérgico, precisamente por ser estructural y porque atañe a la aprehensión. Porque es noérgica puede ser luego también noética<sup>320</sup>. Esto quiere decir que estamos de alguna manera «aferrados» por la unidad estructural de la realidad. La unidad estructural se nos impone. Es una experiencia intelectual de aprehensión primordial.

Con lo anterior, considero que ha quedado suficientemente explicada la categoría de unidad y el juego que puede dar desde la óptica de una analítica trinitaria. Zubiri, como hemos

---

<sup>317</sup> «si pudiéramos ver en esta su última y plena realidad cualquier nota de un ser vivo, estaríamos viendo que esa nota no es “tal” como es sino en y por su unidad exigencial con las demás, es decir reclamándolas, y que esta “reclamación” es un momento de la constitución intrínseca completa de la nota en cuestión.

Esta estructura entitativa se manifiesta claramente de mil maneras en el orden operativo; por ejemplo en lo que tantísimas veces he llamado en mis cursos, ya lejanos, “desgajamiento exigitivo” de unas funciones por otras en los seres vivos. En la actividad de los seres vivos, llega un momento en que el quimismo de un animal superior, como el perro, no puede seguir en su “normal” funcionamiento químico más que si el perro percibe ópticamente unos estímulos; en efecto, sólo por estas percepciones puede dar una respuesta química adecuada, es decir llevar el quimismo por la línea del equilibrio estable, que es en lo que consiste la normalidad, y en función de la cual, el quimismo del perro es “tal” en el sentido explicado» (*ibidem*, 363).

<sup>318</sup> Cf *ibidem*, 365.

<sup>319</sup> Cf *ibidem*, 367.

<sup>320</sup> «La unidad en cuestión no es, pues, unidad de conocimiento objetivo, sino que es una unidad rigurosamente estructural. Por ser estructural, es ante todo una unidad no noética sino noérgica: es unidad de aprehensión. [...] no es “unidad de síntesis” sino “unidad de despliegue”» (IL, 250).

visto, tiene una visión unitaria de la realidad que no es forzado conectar con el misterio trinitario, ya que tal unidad es una unidad en constructividad. Es un carácter metafísico de la realidad que encuentra en la revelación trinitaria su razón teológica. Por otra parte, funda metafísicamente con mayor rigor la teoría medieval de los *vestigia trinitatis*, que, sin tal fundamento pueden parecer un conjunto de vaguedades relacionales. Sí, se puede afirmar que en la realidad todas las cosas están en relación unas con otras y que esto es un reflejo de la Trinidad. Pero, sin especificar rigurosamente de qué manera están en relación y si es la relación la que define realmente su intrínseca conexión, todo queda demasiado en el aire. Lo propio sucede con el concepto de comunión, sobre el que volveré más adelante. Zubiri aporta, en este sentido, una visión de la unidad metafísicamente fundada. Si lo miramos bien, en definitiva, es otra forma de hablar de la respectividad de lo real. Transcribo un texto interesante de Zubiri en SE, a propósito de respectividad y unidad:

«es cierto que Dios pudo crear realidades que nada tengan que ver entre sí; no me complacen estas consideraciones de *potentia Dei absoluta*, pero en este caso admitámoslas. Esas realidades nada tendrían que ver entre sí “cósmicamente”, pero coincidirían en ser reales; y esto, que parece no ser sino una simple coincidencia, es algo más, porque al ser efecto de una sola realidad creadora, esencialmente existente, *eo ipso* aquellas realidades creadas, aunque por su talidad nada tengan que ver entre sí, están sin embargo, en respectividad por lo que concierne a su carácter de realidad. Si se quiere, Dios las ha creado en esa forma de respectividad que es no tener que ver cósmicamente entre sí. En su virtud, esas cosas que carecen de unidad cósmica son respectivas en cuanto su carácter de realidad; es decir, tienen unidad de mundo».<sup>321</sup>

El Dios uno y trino de la fe cristiana solo crea realidades en respectividad. La última frase nos dice cuánto para Zubiri unidad y respectividad, van juntas como categorías metafísicas.

Hacia el final de su estudio SE, Zubiri aborda el tema del carácter principal de la esencia. Lo traigo a colación aquí porque tiene mucho que ver con la categoría de unidad. A diferencia de Aristóteles y en general de la filosofía griega, pero desde esa tradición, cuando Zubiri habla de principio (*ἀρχή*) se refiere a principio de realidad. Principio es el *de donde*, el *de suyo*. La esencia es, pues, principio de la sustantividad. El *de donde* de la esencia es una determinación funcional de las notas de una sustantividad. Es lo que determina que cada una implique a las demás, como vimos. En esta línea, no sorprende que Zubiri afirme que «Lo esencial como principio es un principio estructural»<sup>322</sup>. La esencia es estructura y no forma sustancial informante. Y esto tiene que ver con la unidad, porque la unidad de lo real es unidad estructural. Esto es clave desde el punto de vista de una analítica trinitaria. «La

---

<sup>321</sup> SE, 431.

<sup>322</sup> *Ibidem*, 512.

máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad», afirma Zubiri<sup>323</sup>. Esto intra-mundanalmente. Extra-mundanalmente habría que hablar de una sustantividad plenaria, que desde la razón teológica sería la Trinidad. A ella llegamos por elevación desde la esencia como estructura. El esquema sería el siguiente<sup>324</sup>:

*Dios* → sustantividad plenaria (Trinidad).  
*Creado*, cosmos, mundo → sustantividad estructural.  
*Hombre* → sustantividad abierta.  
↓  
*Personeadad trinitaria*: interiormente, verticalmente y horizontalmente.  
El hombre la vive como posibilidad: libertad, evento, suceso.  
La esencia humana abierta es principio *de donde* algo es suceso.  
La unidad en el hombre es siempre un evento.

El esquema resulta coherentemente trinitario desde el método, típico de Zubiri, de la analogía de lo absoluto, que es como una analogía de la «plenariedad». No es *analogía entis* sino *analogía trinitatis*<sup>325</sup>. La peculiaridad de Zubiri es que su metafísica permite fundarla desde el análisis (la analítica trinitaria). En realidad, la *analogía trinitatis* al uso, no se funda en ningún análisis ni en ninguna metafísica, salvo en el caso de los estudios de «ontología trinitaria» que se han venido desarrollando en los últimos decenios y que representarían sin duda la “mansion epistemológica” más acogedora para la propuesta zubiriana.

Zubiri no concibe la unidad como algo monolítico. Como hemos repetido, el *prius* no es un *prius* ni sustancial, ni subjetual ni fontanal. En este sentido, la unidad, tal como nuestro filósofo la concibe, admite y soporta, es más, implica la diferencia. De hecho, para Zubiri diferir no es dividir sino constituir en realidad:

«en la concepción predicativa de la esencia como quiddidad, la diferencia desempeña una precisa función sumamente especial: la función de dividir. La diferencia es un “divisor”, y a fuer de tal, toda diferencia quidditativa es *eo ipso* una diferencia de “esencia” específica; en este sentido, dos hombres esencialmente diferentes serían dos realidades de especie distinta. Pero esta función divisora es solamente una de tantas funciones que puede tener la diferencia, pero nada más».<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup> *Ibidem*, 514.

<sup>324</sup> «Tratándose de una realidad “de suyo” esencialmente extramundana, el concepto de esencia ya no es unívoco. Pero aún en este caso, en el orden de los conceptos, no podemos concebir esa esencia más que partiendo de la idea de estructura y concentrando sus momentos por elevación, hasta reducirlos en el límite a algo así como un simple punto. Sería la sustantividad plenaria» (*ibidem*, 514).

<sup>325</sup> G. GRESHAKE, 2001, 63.

<sup>326</sup> SE 225-226.

Función diferencial y función divisora, pues, no son equivalentes. Por tanto:

«Desde el punto de vista físico, diferir no es idéntico a dividir, porque no toda diferencia es un “añadido”; al individuo se le pueden añadir y se le añaden determinaciones, pero tan sólo en el orden de la concreción; pero la individualidad misma no es un añadido sino el carácter de la realidad en cuanto tal de la cosa individual. Diferir no es “dividir” ni es forzosamente “añadir”; es también “constituir” algo en realidad. Tal es el caso de nuestras diferencias. En su virtud no son diferencias “de” esencia quidditativa, sino diferencias “en” la esencia quidditativa, dentro de la misma quiddidad. No toda diferencia esencial, pues, es una diferencia “de” quiddidad, sino que puede ser una diferencia “en” la quiddidad»<sup>327</sup>.

De hecho, dos hombres pueden ser diferentes *en* su quiddidad y tener la misma quiddidad. Una cosa es el momento quidditativo-individual y otra la realidad constitutiva-individual. En definitiva, la diferencia es un momento estructural de toda esencia, sin ser un momento quidditativo: «Diferencia esencial no es diferencia “de” sino diferencia “en”»<sup>328</sup>. Lo decisivo aquí es la diferencia entre concepción física y concepción conceptiva de la realidad. Considero que la articulación entre el *en* y el *de* puede ser de gran fecundidad en el juego de la respectividad trinitaria, o, en términos ontológicos, de las relaciones trinitarias.

C) ESTRUCTURA. Zubiri, como hemos visto, tiene una visión estructural de la realidad. Se trata de una visión estructural y unitaria en respectividad. Los conceptos se remiten recíprocamente. Nos toca ahora abordar esta visión desde la perspectiva estructural.

El concepto de estructura es capital en la filosofía de Zubiri. Estrechamente ligado a él está el concepto de sistema. Ignacio Ellacuría ha dedicado un importante trabajo a este tema zubiriano, publicado en *Realitas* en los años 70 y que sigue siendo un punto de referencia ineludible<sup>329</sup>. Sobre la importancia del concepto de estructura en Zubiri escribe:

«Sobre tres pilares me atrevería a decir que está fundada su filosofía primera: su intelección de la realidad como aquello que *primo e per se* es lo transcendental (en lo cual va incluida su teoría de la inteligencia y lo que debe ser una consideración dinámica de la realidad); su intelección de la esencia como principio de la realidad, y su análisis de la estructura como conceptualización adecuada de lo que es la esencia».<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, 226.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> I. ELLACURÍA, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en *Realitas I 1972-1973*, 1974, 71-139.

<sup>330</sup> *Ibidem*, 72. Por lo demás, Ellacuría aclara enseguida el eventual vínculo de la visión estructural de Zubiri con el llamado estructuralismo: «El concepto presupone una visión. ¿Dónde ha podido adquirir Zubiri esta inclinación a una visión estructural de la realidad? Desde luego, esta visión es anterior al manejo conceptualista del estructuralismo y ajena cronológicamente y temáticamente a ella. Ha podido surgir de lo que es connatural a su modo de pensar: por un lado, una apreciación realista y concreta de las cosas, una pasión por acercarse a ellas, no desde el concepto, sino desde su concreta realidad, a cuyo momento de concreción pertenece siempre un momento de conexión; por otro, un estilo de pensar riguroso, concatenado en busca más de la totalidad que de las partes. Se debe también a un previo trato científico con la realidad; no se trata de elevar a categoría filosófica conceptos científicos, sino de acercarse científicamente a las cosas –matemáticas, física teórica, biología,

A efectos de esta investigación, me interesa sólo subrayar algunos aspectos que considero fundamentales para una analítica trinitaria.

En primer lugar, la idea de «estado constructo». Se trata del carácter genitivo de las notas de una cosa en el sistema sustantivo de la misma. Es el carácter de *nota-de* que cada nota posee. En este sentido, decimos que ninguna nota es sustantiva de por sí. El carácter genitivo de las notas atañe a su respectividad física y real. Y esto es precisamente lo que en las lenguas semíticas se conoce como logos constructo y estado constructo. El genitivo constructo es la respectividad interna de cada nota: cada nota está en estado constructo con las demás. En la vida humana, esto tiene que ver con lo que Zubiri llama «cosas-sentido», es decir, el «sentido» que las cosas revisten para la existencia<sup>331</sup>. Lo construido es el constructo en la unidad sistemática de la esencia. En esta línea, hay que decir que todas las notas tienen carácter físico constructo. Carácter constructo absoluto lo tiene sólo el sistema mismo. La unidad, pues, sería un estado constructo. Se trata de una dimensión metafísica de la realidad. Desde el punto de vista de la analítica trinitaria, ciertamente esta idea es clave. El estado constructo nos permite caracterizar con rigor el carácter pre-relacional de la reología trinitaria. En efecto, de lo que se trata no es de eliminar la relación, que es importante, sino de fundarla. Parfraseando a Zubiri, podríamos decir que el ser *nota + de* es lo relacional, mientras que el ser *nota-de* es lo constructo. Puede haber *nota + de* porque previamente hay *nota-de*. En efecto, el ser *nota-de* dice una articulación estructural sin yuxtaposiciones en la que el *de* es constitutivo del ser *nota*. En ser *nota + de* implica una articulación adicional, que es distinto<sup>332</sup>. Por eso resulta tan complejo aplicar la categoría de la relación a la vida intra-

---

lingüística— como presupuesto realista para saber cómo son. Ante las cosas aproximadas científicamente ha comenzado su trabajo de análisis filosófico y conceptualización metafísica» (*ibid.*). Se pueden consultar también las páginas siguientes acerca de las raíces biológicas de un pensar constructo, sobre todo por lo que atañe al proceso biológico de la formalización. Una afirmación por todas: «Lo importante, entonces, para nuestro propósito no es que el cerebro estructure los contenidos logrando unidades autónomas y clausuradas, sino que este hacer formalizador sea un dinamismo de la realidad misma. Responde a un proceso físico que ha llevado a la realidad material a ser cerebro, es decir, a formalizar. Ya aquí podemos vislumbrar que el cerebro formaliza porque la realidad es, en alguna medida, estructurada y estructurante» (*ibid.*, 77).

<sup>331</sup> «El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter constructo se constituyen las posibilidades de la vida» (SE, 291).

<sup>332</sup> Zubiri pone el ejemplo de la sensibilidad humana: «La realidad de la sensibilidad humana es unitariamente “sensibilidad-de”; el “de” le pertenece constitutivamente. La nota no es “nota” + “de” las demás, sino ue es “nota-de” las demás. De suerte que este “de” no sólo no es un añadido, por ejemplo, a la sensibilidad humana, sino que la distinción entre “nota” (sensibilidad) y “de” (humana) es una mera distinción de razón abstractiva *cum fundamento in re*, pero no una distinción real, como lo sería si fuera un “añadido”. [...] Lo que con mayor claridad expresa este carácter unitario de la nota y del “de”, es tal vez la forma gramatical en que se expresa muchas veces el genitivo en algunas lenguas semíticas. En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar esta “relación” se pone en genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto “de” quien es la cosa. Por ejemplo, para decir “casa de Pedro” se dirá *domus Petri*, que literalmente es “casa de-Pedro”; el “de” afecta morfológicamente a Pedro y no a casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá “casa-de Pedro”. Es lo que se llama “estado constructo” del nombre (casa), a diferencia del “estado absoluto” en que

trinitaria. Desde una óptica zubiriana, resulta mucho más apta la categoría de la respectividad estructural. La dinámica estructural es lo constructo, lo unitario, lo trinitario<sup>333</sup>.

El estado constructo va de la mano con el «logos constructo». Como hemos visto, en el estado constructo se conceptúa y expresa la realidad como un sistema unitario. La conexión es sistema intrínseco y no flexión ni relación que, no obstante, no se excluyen (como la sustantividad no excluye la sustancialidad). Lo decisivo es que lo primario no son las cosas sino su unidad sistémica, supuesto que es la realidad la que está en estado constructo. Pues bien, el logos clásico predicativo no sirve para conceptuar el estado constructo. Zubiri recurre, pues, al logos nominal constructo. Efectivamente, la esencia se expresa no en función de la definición, ni tampoco en función relacional sino en función de constructividad intrínseca. Hay aquí un paso de radicalidad con respecto a la filosofía dialógica y relacional. Repito, para expresar la realidad no sirve, *in primis*, el logos predicativo sino el logos nominal constructo, en cuanto la esencia es un sistema de notas intrínsecamente constructo: el *de* y el *en*, del que ya hemos hablado (en efecto, el *de* mismo está construido sobre el *en*; en eso está precisamente la constructividad). Y bien, esta perspectiva cambia la visión del logos y, en consecuencia, la manera de pensar y de hacer filosofía. Desde una analítica trinitaria, podríamos decir que el logos nominal constructo, apto a conceptuar la constructividad, es un logos «trinitizado». El estado constructo necesita, *in primis*, un logos distinto capaz de pensar la unidad: el logos nominal constructo<sup>334</sup> que capta las conexiones y mira desde el *ev*<sup>335</sup>. He repetido varias veces *in primis* porque, efectivamente, el logos no es el último estadio del proceso intelectual. Hay una modulación sucesiva de la intelección primaria, que es la razón. Lo importante es que la razón pueda edificar sus construcciones a partir del logos constructo.

---

quedará Pedro. La casa no es casa “sin más” sino que es formalmente “casa-de” Pedro [...]. En el ejemplo citado, tratase de una “relación” de pertenencia a Pedro, relación que es extrínseca a la casa en sí misma, pero que *hic et nunc* es intrínseca a su condición jurídica actual. Pero si trasladamos estas consideraciones a la realidad física de algo, entonces el estado constructo “nota-de” no expresaría una “relación” sino algo *toto caelo* distinto: la respectividad interna. Expresa que la realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, esto es, constitutivamente, es “realidad-de” las demás notas del sistema. Cada nota es *ab intrinseco* una nota de carácter físico “constructo” en cuanto realidad. “Genitivo” no significa, pues, “generante”, ni “modificante” (flexivo), sino Constructo» (*ibidem*, 288-290).

<sup>333</sup> Cf *ibidem*, 289-293.

<sup>334</sup> Cf R.A. ESPINOZA LOLAS, «El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri», en *XZR*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 121-132.

<sup>335</sup> Cf SE, 355-356. El conocimiento de las lenguas semíticas ha ayudado a Zubiri a conceptuar rigurosamente el logos constructo. Dice Elacuría: «Las lenguas semíticas, por su parte, expresan la sintaxis de la realidad de modo más vigoroso a través del estado constructo. Lo que de él nos importa, dice Zubiri, “no es la morfología nominal, sino la conceptualización de la realidad que en ella transparece” (*ibid.*, 355). El estado constructo descubre la conceptualización de la realidad como estructura, como unidad sistémica» (I. ELLACURÍA, 1974, 81). En otras lenguas y, por ende, en otras mentalidades hay como una suerte de miopía respecto de esta visión estructural o sistémica de la realidad.

En este sentido, la razón se convierte también ella en razón constructa. Lo predicativo no va eliminado sino simplemente fundado.

En definitiva, la visión estructural de la realidad en Zubiri implica: un estado constructo, un constructo lingüístico, un logos constructo y una mentalidad constructa.

Un segundo aspecto es el paso desde la subjetualidad-sustancialidad a la estructuralidad sistemática. La genitividad de la esencia está precisamente en el hecho de que las notas no son notas inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí. La unidad de la esencia la da el sistema constructo<sup>336</sup>.

Un tercer aspecto concierne a lo que Ellacuría llama la diferencia metafísica entre estructura talitativa de la realidad y estructura transcendental<sup>337</sup>. Son dos planos distintos, aunque íntimamente conexos.

Como ya sabemos, Zubiri distingue en la intelección de la realidad el aspecto talitativo del aspecto transcendental. El aspecto talitativo hace relación a la realidad *tal* y como ella se actualiza en la inteligencia. El aspecto transcendental se refiere a la actualización de la realidad en cuanto realidad. Por ejemplo, una cosa en la actualización en la inteligencia de *tal* hombre y otra su actualización en cuanto realidad. La consideración transcendental de la realidad es, por tanto, reduplicativa. Es en rigor una reactualización. La consideración transcendental de la realidad no es más que la consideración talitativa en función transcendental<sup>338</sup>. Pues bien, en esta línea, cabe una consideración talitativa de la estructura y una consideración transcendental de la estructura, íntimamente conexas. No es pertinente ahora entrar en la prolijidad del análisis zubiriano<sup>339</sup>. Basta con afirmar que la estructura talitativa de la realidad coincide con la estructura de la sustantividad y de la esencia, mientras que la estructura transcendental afecta a esa estructura en función transcendental, es decir, en cuanto realidad. En ambos planos, es posible descifrar una verdadera constructividad estructural.

Un esquema posible de la estructura talitativa sería la siguiente:

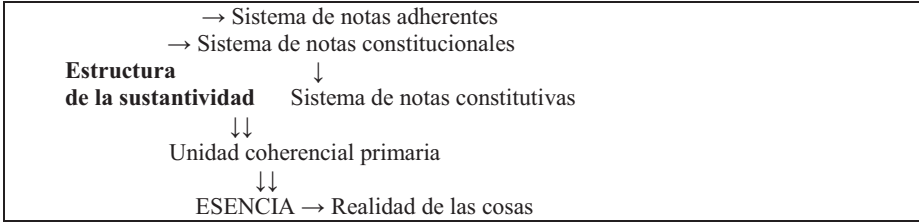
---

<sup>336</sup> Cf EDR, 42.

<sup>337</sup> Cf I. ELLACURÍA, 1974, 123.

<sup>338</sup> «Zubiri hace una doble consideración metafísica de lo que es la realidad. Una consideración talitativa, con la que se acerca a la realidad en cuanto es tal realidad. Pero además –y en este “además” se esconde un gravísimo problema metafísico–, una consideración transcendental con al que se acerca a la realidad en cuanto es realidad. La talidad incluye la realidad, y la realidad incluye la talidad, pero en el primer caso la consideración se centra – sólo se centra– en la talidad de la realidad, y en el segundo caso se centra en la realidad de la talidad» (*ivi.*).

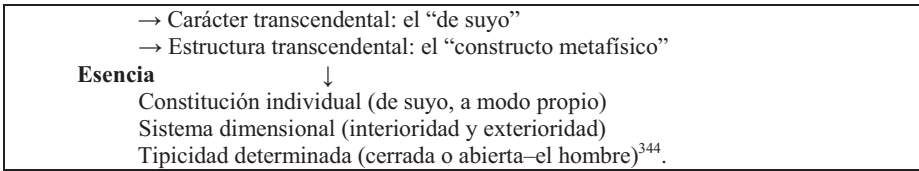
<sup>339</sup> Cf SE, 343-508. Y también I. ELLACURÍA, 1974, 82-139.



La estructura transcendental de la esencia es la estructura del de suyo. Ya vimos que el de suyo es el carácter de realidad de las cosas. Pues bien, para Zubiri el de suyo es estructural o transcendentalmente constructo<sup>340</sup>. Ellacuría sintetiza de este modo el pensamiento del filósofo vasco:

«La realidad es interpretada por Zubiri desde la esencia como principio, desde la esencia como estructura. No es primariamente un concepto al que responda algo fuera de la mente; no es tampoco ningún horizonte *a priori*; es un carácter físico de las cosas reales, que se podrá conceptualizar mejor o peor. Y la conceptualización del de suyo alude a los dos momentos formales del “de” y del “en” constructivamente considerados. Dicho en términos más graves: lo que no es estructura no es realidad».<sup>341</sup>

Efectivamente, no cabe decirlo con mayor gravedad: lo que no es estructural simplemente no es real. Más adelante, Ellacuría desarrolla el pensamiento de Zubiri afirmando que el carácter estructural del de suyo afecta a la totalidad de lo que la cosa es: unidad, notas y realidad<sup>342</sup>. En definitiva, lo real es un constructo primario y unitario. Así pues, la estructura transcendental de la realidad puede definirse como la unidad transcendental en cuanto «actualidad del de suyo como constructo metafísico»<sup>343</sup>. En síntesis: la esencia, en cuanto unidad coherencial primaria de lo real, en función transcendental es el constructo metafísico del de suyo. Dicho en un esquema:



<sup>340</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>341</sup> *Ivi*.

<sup>342</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>343</sup> SE, 483. Entrando en detalles, habría que mencionar además los tres momentos del sistematismo del de suyo y su articulación en constitución, dimensionalidad y tipicidad (cf *ibid.*, 482).

<sup>344</sup> Cf *ibidem*, 508.



A propósito de la dimensionalidad (cuarto aspecto), un concepto rico de sugerencias desde el punto de vista de una analítica trinitaria, me interesa poner en evidencia la dinámica de interioridad y exterioridad del de suyo de la cual proviene. Dice Zubiri:

«La esencia transcendentamente, esto es, lo real, el “de suyo”, es algo que no sólo se pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que “de suyo) es un *intus* de su propia realidad, es “interioridad”»<sup>345</sup>.

No se trata de algo oculto, tampoco intimidad. Y continúa:

«Las cosas materiales carecen de intimidad; pero poseen esa interioridad que no es sino el carácter transcendental del “en” talitativo de la esencia [es el “en” de la unidad], el sistematismo en función transcendental. El “de suyo” es en este aspecto un “desde sí mismo”. Correlativamente, en la constructividad transcendental, las notas no son sino la unidad *sida*, esto es, la interioridad *sida*. Y esto es justamente un *extra*, una “exterioridad”»<sup>346</sup>.

Enseguida, afirma que exterioridad no es exteriorización ante otras realidades. En cualquier caso, si algo puede exteriorizarse es porque previamente es exterioridad. Por lo tanto:

«Exterioridad es un momento transcendental del “de suyo”; no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo. La esencia, lo real, es algo, si se me permite la expresión, “auto-plasmado”. La constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad. Lo interior se halla actualizado en exterioridad; y recíprocamente, lo exterior no sería exterior sino siendo el *ex* de la propia interioridad. Talitativamente, la esencia es el “en” de la unidad y el “de” de las notas. Transcendentamente, en cambio, la esencia como realidad *simpliciter* es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico que es el “de suyo”»<sup>347</sup>.

Y concluye:

«Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto formal del *ex*, es lo que constituye lo que yo llamo “dimensión”. Dimensión es un carácter estrictamente transcendental; es el *in* en el *ex* como momento del “de suyo” mismo»<sup>348</sup>.

A mi juicio, esta dinámica de interioridad-exterioridad está llamada a jugar un rol importante en la perspectiva de una antropología trinitaria. Por lo demás, es tremendamente sugerente como caracterización de la vida de Dios como apertura en el amor y como desbordamiento de su ser *ad extra* en la creación. Lo decisivo, a mi entender, desde una

---

<sup>345</sup> *Ibidem*, 492.

<sup>346</sup> *Ibidem*, 493.

<sup>347</sup> *Ivi*.

<sup>348</sup> *Ibidem*, 493-494.

óptica trinitaria, es la distinción entre exterioridad y exteriorización y la radicación de ésta en aquella. Lo verdaderamente clave, por tanto, es que el *ex* no pueda darse sino desde el *in* y, recíprocamente, que el *in* sea constitutivo del *ex*. La importancia del concepto de estructura que estoy describiendo, estriba, precisamente en que para Zubiri la dinámica de interioridad-exterioridad se configure como estructura y se enmarque dentro de la constructividad trascendental. Denota cuanto el pensamiento del filósofo vasco puede bien caracterizarse como un pensamiento radicalmente estructural.

Por lo demás, es fundamental que en cada dimensión esté la cosa entera y todas las demás dimensiones: «Como la cosa real está entera en cada dimensión se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de inhesión, las dimensiones se implican mutuamente»<sup>349</sup>. Este concepto de dimensión no es asimilable –aclara Zubiri– a las llamadas dimensiones físicas o geométricas, que son independientes entre sí<sup>350</sup>. En rigor, para Zubiri, la dimensión es el respecto formal de la actualidad de una cosa. Por eso, se puede decir que en cada cosa está toda la cosa; y que todas las dimensiones se implican entre sí. La implicación alude a la unidad primaria de la cosa. En esto consiste la unidad primaria dimensional de la realidad, que es una unidad estructural y estructurada. A mi modo de ver, desde esta perspectiva y a la luz de una analítica trinitaria, se podría hablar de unidad dimensional trinitaria de la realidad. En la realidad extramundana de Dios.

Mención aparte (quinto aspecto), merecen los llamados trascendentales de la tradición clásica, doctrina que Zubiri reelabora según su propia concepción metafísica. De partida, no se trata de trascendentales del ser, sino de la realidad. También aquí cabe hablar de estructura. En otras palabras, el orden trascendental es un orden estructurado:

«el orden trascendental es el orden de las cosas reales, esto es, como algo “de suyo”. Estas cosas son “de suyo” en y por sí mismas; son los trascendentales simples (*res* y *unum*). Y son también “de suyo” respectivas; son los trascendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Ésta es la estructura trascendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en “función” trascendental. Esta estructura trascendental reposa, pues, sobre dos trascendentales primeros: realidad y mundo; trascendental simple aquél, trascendental complejo éste»<sup>351</sup>.

Resulta sumamente interesante que Zubiri hable de trascendentales respectivos. Probablemente, la unitariedad de los trascendentales no era algo ajeno a la doctrina clásica,

---

<sup>349</sup> SE, 126.

<sup>350</sup> Cf *ibidem*.

<sup>351</sup> *Ibidem*, 432.

pero es indudable que vista desde la respectividad tal unitariedad adquiere una fundamentación metafísica mayor. Si nos situamos en un contexto estrictamente ontológico – Zubiri no hace– la visión respectiva del ser logra una trabazón trinitaria de gran relevancia para la investigación actual en el ámbito de la ontología trinitaria.

Un último aspecto alude a la visión sintáctica de la realidad, estrechamente unidad a lo estructural. Zubiri habla de ello cuando trata de la índole propia de la esencia. Para el filósofo vasco, sintaxis es sinónimo de respectividad y de estructura:

«Ciertamente, toda realidad es, desde cierto punto de vista, “respectiva” como he solido decir en mis cursos. La realidad es “sintáctica”. Pero esto no quiere decir que esta respectividad o sintaxis sea el “orden resultante” de las acciones o pasiones. Todo lo contrario. Las acciones o pasiones son consecutivas a la respectividad en que se hallan las cosas reales por su propia constitución entitativa. Precisamente porque la realidad es respectiva, cada una de las cosas reales tiene su constitución “propia” en orden a la respectividad. Por esto la sintaxis o respectividad es una estructura que afecta a la constitución propia de cada cosa. Y es esta última a la que concierne el momento formal y propio de la esencia»<sup>352</sup>.

El *ordo realis* es pues sintáctico, respectivo y estructural. Esto afecta a todas las cosas, a lo esencial de ellas. Vale pues para lo intra-mundano, pero, como ya hemos visto, en Zubiri nada impide dar el salto hacia lo extra-mundano donde lo que encontraríamos es una sintaxis de absoluta simplicidad. Hay pues, en Zubiri, desde una analítica trinitaria, eso que podríamos llamar una “sintaxis trinitaria”<sup>353</sup> en cuanto configuración estructural de la realidad toda.

D) SISTEMA. Ni que decir tiene que esta concepción es, por lo demás, una concepción sistémica de la realidad. No me parece necesario abundar demasiado en este aspecto que ya ha aparecido en repetidas ocasiones en el transcurso de la investigación.

Una pregunta previa: ¿toma Zubiri el concepto de la teoría general de sistemas? Puede ser. Lo cierto es que en su biblioteca personal hay tres obras del fundador de dicha teoría, el

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, 181.

<sup>353</sup> Cf G.M. ZANGHÌ, «Per una cultura», en *NuUm* I, marzo-aprile 1979-2, 20 (también en: Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, 82): «La cultura dovrebbe darci il comporsi delle persone secondo la sintassi trinitaria, che il Cristo ha espresso nell' “amatevi gli uni gli altri”, e dietro la quale sta la logica trinitaria del “che tutti siano Uno come Io e Te, Padre”! Insomma, a una cultura di parole dobbiamo sostituire una cultura di persone». Cf anche BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, trad. it. de G.A. Bernardelli, en BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1998; P. CODA, «Prefazione», en E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009c, 5; GIOVANNI PAOLO II, 1988 (a o b?); J.P. LIEGGI, «Il paradigma della *syn-taxis*. La riscoperta di un concetto chiave per la teologia trinitaria», en *Path*, Vol. 11, 2012/2, 417-438; Id., *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Ariccia 2016; A. CLEMENZIA, «Dalla “sintassi” trinitaria alla sinodalità ecclesiale», en <http://www.ilmantellodellagiustizia.it/articoli-mese-di-agosto-2016/dalla-sintassi-trinitaria-alla-sinodalita-ecclesiale>.

biólogo austríaco Von Bertalanffy<sup>354</sup>. Y sabemos la atención que Zubiri siempre prestó a los desarrollos de la ciencia. De cualquier modo, el concepto en nuestro autor adquiere un cariz estrictamente filosófico.

Desde el punto de vista metafísico, «sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes»<sup>355</sup>. Sistema dice, pues, unidad constitucional y, por lo tanto, realidad sustantiva. El resultado del sistema constitucional es lo que llamamos sustantividad. Para Zubiri el concepto de sistema está íntimamente ligado al de estado constructo. Mientras que el estado constructo alude al carácter del *de (nota-de)* de cada nota de manera que toda nota es *nota-de* el conjunto, el sistema es el conjunto no como mero conjunto sino como «la unidad posicional y constructa de sus notas»<sup>356</sup>.

Visto desde una perspectiva noológica:

«La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación. Y lo así impresivamente inteligido es sistema. Es decir, cuando tiene la formalidad del “de suyo”, la formalización de las notas como constelaciones cobra el carácter de *sistema sustantivo*: es unidad de sistema. La unidad del sistema es unidad constructa. Sólo el sistema tiene ahora suficiencia constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como “cosas” [...], sino como unidades de sustantividad sistemática. No se trata de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión misma de lo real»<sup>357</sup>.

Zubiri aborda el tema clásico de las «categorías» de la realidad desde su concepción sistémica. Obviamente, la perspectiva es radicalmente diferente y singular. Para el filósofo vasco, Aristóteles, y a su séquito Kant y Hegel, ven las categorías desde el logos. Se trata de determinaciones del sujeto, una visión de afuera a dentro. Lo que no es sujeto es inherente a él y por lo tanto, accidente. La diferencia entre Aristóteles, Kant y Hegel, es que para el estagirita el logos es un logos que declara un sujeto ya determinado, mientras que para los dos filósofos alemanes, aún con diferencias, el logos constituye afirmativamente al sujeto. En cambio:

«lo real no es sujeto sino sistema. Es un sistema constructo: cada nota, por ser “nota-de”, envuelve el sistema entero de quien es nota y consiste por tanto en la actualidad del sistema en dicha nota. La esencia de una nota no es “inherir” sino “co-herir”. En su virtud el sistema es una *unidad* que está actualmente *presente en cada nota* haciendo de ésta “nota-de”. Esto es esencial»<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Una aplicación de la teoría general de sistemas a algunos desafíos del presente se puede ver en J. MARJANEDAS, *Le sfide di oggi alla luce della Teoria Generale dei Sistemi*, Città Nuova, Roma 2016.

<sup>355</sup> SE, 146.

<sup>356</sup> IRA, 203.

<sup>357</sup> IRE, 203.

<sup>358</sup> IRA, 190.

Luego, la visión es totalmente al contrario: no de fuera a dentro, sino de dentro a fuera<sup>359</sup>. «Las categorías no son la acusación<sup>360</sup> de los caracteres del ser en el logos, sino que son acusaciones de lo real en la intelección»<sup>361</sup>. Son las famosas dimensiones numéricamente distintas (como las dimensiones geométricas) y cualitativamente distintas, que se implican entre ellas. Las categorías de la realidad son las dimensiones de la realidad, del de suyo. Desde la óptica de una analítica trinitaria, en cuanto categorías de la realidad, podríamos hablar, en un plano realógico, de categorías trinitarias de la realidad o de categorías realógico-trinitarias.

Pero, además, en cuanto la actualización de la realidad se da en la intelección, cabe hablar de «categorías de actualización o intelección». Entramos en el plano noológico. No son las dimensiones de la realidad sino modos de actualización de la misma. Tampoco ellas, afirma Zubiri, «son predicados o predicables ni predicamentos: son simplemente modos de actualización de lo real acusados en la intelección»<sup>362</sup>. Estas categorías de actualización de la realidad en la intelección serían cinco, para Zubiri:

- *en* («mera actualización de la realidad en la intelección»)
- *re* (la “afirmación” en cuanto re-actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia como real desde otras: «actualización reduplicativa. La A ya actualizada como real, se vuelve a inteligir como siendo realmente B»).
- Del *re* se deducen:
- *entre* («Se intelige una cosa real desde otras “entre” las cuales está. [...] Es un “re” pero “entre”»).
- *por* (la cosa en este “entre” «queda actualizada en función de otras»)
- *ob* («la cosa está presente “entre” y “por”, pero ahora no respecto de otras cosas, sino como proyección de lo real tan sólo como momento del mundo»)<sup>363</sup>.

Acto seguido, Zubiri afirma que «cada una de estas categorías comprende modificaciones categoriales diversas»<sup>364</sup>.

---

<sup>359</sup> «Pues bien, esta unidad del sistema es un “in”, un “en”. Lo real es un “intus”. Las notas son tan sólo aquello en que el sistema está proyectado desde sí mismo, desde el *intus*. El *intus* tiene así también un momento de “ex”: es justamente el “desde sí mismo”. De donde resulta que lo real no es sólo *intus* sino que es también un *ektós*, un extra. Es una visión de dentro a fuera. Y entonces lo que ha solido llamarse categorías no es la manera como un sujeto está determinado por notas que de él se predicán, sino que son los respetos formales según los cuales el “in” está proyectado en un “ex”. Y a este respecto formal es al que llamo *dimensión*» (*ibidem*, 190-191).

<sup>360</sup> Eso es lo que etimológicamente significa categoría, del griego *katagoreo* (acusar). Nota mía.

<sup>361</sup> IRA, 191.

<sup>362</sup> *Ivi*.

<sup>363</sup> Cf *ibidem*, 192.

<sup>364</sup> *Ibidem*, 193.

Desde una analítica trinitaria, podríamos hablar, entonces, de categorías trinitarias de la intelección, o bien de categorías noológico trinitarias.

Obviamente, categorías de realidad y categorías de actualización no son independientes. En efecto, por un lado, forman un sistema: el sistema de las categorías. Por otro, tienen una unidad de actualización que en cuanto tal es de índole trascendental<sup>365</sup>. Concluye Zubiri: «Las categorías de realidad y de actualización tienen, pues, una intrínseca unidad según dos caracteres: unidad sistemática, y unidad de comunidad trascendental»<sup>366</sup>.

Tomadas a una, ambas clases de categorías, y dado que Zubiri las sitúa en el ámbito de la estructura racional del conocer, podríamos hablar simplemente de categorías trinitarias del conocer<sup>367</sup>.

En definitiva, sistema es, una pieza clave de eso que vengo llamando una noología y una realología trinitarias.

#### 6.3.2.4 *Dinamismo -«Dar de sí»*

En el punto anterior, he terminado desentrañando el sentido de la categoría de estructura en la metafísica zubiriana. Lo que ahora me propongo es hacer ver que esa concepción estructural de la realidad no es un esquema fijo para Zubiri, sino un dinamismo.

«Estructura dinámica de la realidad» es el título del curso dictado por Zubiri entre noviembre y diciembre del año 1968. Como afirma D. Gracia, en la presentación del volumen homónimo publicado en 1989, el intento de Zubiri fue salir al paso de la crítica de estaticidad que había sido dirigida a SE, publicado seis años antes. Si en SE la filosofía de referencia es, sobre todo, aunque no exclusivamente, Aristóteles y la escolástica, en EDR Zubiri dialoga en mayor medida con Hegel. En este sentido, EDR es una propuesta rigurosa y alternativa a la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana y a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels<sup>368</sup>. La tesis fundamental del curso (y, por tanto, del libro posterior) la sintetiza Gracia de la manera siguiente:

---

<sup>365</sup> Zubiri hace aquí una severa crítica a Kant: «Kant decía que la estructura del entendimiento confiere contenido trascendental (*transzendentaler Inhalt*) a lo entendido. No es así. La trascendentalidad no es un carácter del entendimiento sino de la intelección en tanto que determinada por lo real mismo en actualidad común por lo real. Esta actualidad es pues, no sólo común sino trascendental, Es, si se quiere, actualidad común trascendental. Es decir, la actualidad es una comunidad en que la intelección está respectivamente abierta a lo real inteligido. Y por esto es por lo que la intelección misma es trascendental. [...] La trascendentalidad como apertura respectiva de la intelección es el fundamento radical de toda "lógica" de la intelección» (*ibidem*, 194-195).

<sup>366</sup> *Ibidem*, 195.

<sup>367</sup> Recordemos que, para Zubiri, el conocimiento es lo que constituye la intelección racional en cuanto búsqueda de fundamento.

<sup>368</sup> Cf SE, iii-v.

«La tesis general de *Sobre la Esencia* es que la realidad no es “en sí”, ni “para sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo”. La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad “da de sí”. El problema de este libro no es otro que el modo de articular el “de suyo” con el “dar de sí”. La respuesta de Zubiri es que ambos términos no se relacionan como lo “constitutivo” con lo “operativo”, sino de un modo mucho más radical y profundo, como “sustantividad” y “respectividad”. Por tanto, no es que el “de suyo” dé consecutivamente “de sí”, sino que el “de suyo” es constitutivamente un “dar de sí”. Cabría decir que las realidades son estructuras que “de-suyo-dan-de-sí».<sup>369</sup>

Desde mi planteamiento, podría afirmar que la articulación entre el de suyo y el dar de sí no es más que la expresión metafísica de la Uni-trinidad de Dios. En efecto, el Dios uno y trino es un dinamismo absoluto, simple, eternal y eterno que da de sí el juego de la tri-personeidad divina. El «de-suyo-dar-de-sí» absoluto del Dios de Jesucristo es la Trinidad misma: es el de suyo de la Trinidad que no puede no dar de sí, a partir del Padre como origen personal, la persona del Hijo y la persona del Espíritu. Es como decir que Dios uno de suyo es trino, da de sí. He aquí la nueva articulación zubiriana del tratado *De Deo uno* con el tratado *De Deo trino*. Y ésta es la estructura que la realidad muestra en su esencial dinamismo. Pero veamos el dinamismo y del dar de sí con mayor atención.

Como ya sabemos, para Zubiri la realidad es estructura. No es subjetualidad sino estructuralidad. La estructuralidad alude el hecho de que las notas de una realidad no son inherentes a un sujeto sino coherentes entre sí. Es el sistema constructo. La unidad es, por tanto, primaria, pues es la unidad la que hace el sistema. Las notas no hacen más que manifestar el carácter de esa unidad radical: son un *ex-tructo, estructura*<sup>370</sup>. Zubiri distingue, dentro de la sustantividad, la esencia, o el momento esencial. Es la unidad coherencial primaria de las notas constitutivas, es decir, las notas «cuyo sistema unitario, coherencial y primario, es necesario y suficiente para que una cosa tenga todas sus notas constitucionales, y pueda tener todas las notas adventicias»<sup>371</sup>. En EDR Zubiri se refiere a la esencia como al «*ex-tructo* “de suyo”»<sup>372</sup>. Es decir, la esencia es estructura, es más, es la estructura básica, constitutiva, de la realidad. En este sentido, afirma, es el *sí* del dar de sí<sup>373</sup>. ¿Qué es, entonces, el *dar* de sí del *sí* de la esencia? Es el dinamismo de la esencia. La esencia de por sí *da* de sí, es un dar de sí. Y esto está ligado a la intrínseca apertura de la realidad, de la que ya hemos hablado anteriormente. La esencia no puede no dar de sí por su intrínseca apertura. Y la apertura depende de la respectividad de lo real. El dar de sí representa el momento accional de

---

<sup>369</sup> EDR, v.

<sup>370</sup> Cf *ibidem*, 37.

<sup>371</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>372</sup> *Ivi*.

<sup>373</sup> Cf *ibidem*.

las cosas desde su intrínseca estructura. Por lo tanto, es un momento de la estructuralidad de las cosas. El dinamismo va unido a lo que las cosas son. Las cosas son lo que son y lo que dan de sí a una. Dinamismo es un dar de sí accional. Dinamismo no equivale a cambio. Puede darse sin dinamismo sin cambio. Es el caso de Dios, dice Zubiri: Dios da de sí sin cambio, por ejemplo, creando. El cambio no constituye el dinamismo, sino al revés<sup>374</sup>.

A juicio de Zubiri, otro tanto habría que decir del amor. El amor es un dinamismo que consiste en devenir en otro, pero sin cambio. El caso supremo acontece en el amor divino. En el amor no se deviene en sí mismo, sino en otro<sup>375</sup>. Esta es la dimensión metafísica del amor. También aquí me parece evidente la estructura trinitaria. Por lo tanto, devenir no implica necesariamente cambio. Puede haber un gran cambio con un mínimo de devenir, y viceversa. En efecto, a medida que se sube en la escala de las realidades hay más devenir con menos cambio. Como decía más arriba, el caso máximo se da en Dios: máximo devenir sin cambio<sup>376</sup>. Desde el punto de vista que sostengo en esta parte de la investigación, el dinamismo, pues, en Dios es Trinidad. *Ad extra* es la creación o la realidad misma con su impronta trinitaria.

En definitiva, el dinamismo de lo real se funda en la respectividad de lo real. Como hemos visto, este dinamismo en respectividad no es igual en las esencias cerradas que en las esencias abiertas, pero esto es ya otro tema<sup>377</sup>.

Zubiri, somete el dinamismo de lo real a un análisis minucioso e implacable. No es de incumbencia de esta investigación entrar en tantos detallarlo. Resumo, pues, los resultados más interesantes.

A) ¿Qué es lo que es dinámico? La respuesta de Zubiri parece clara: las cosas reales en tanto que reales<sup>378</sup>. Y dado que las cosas reales son estructuralmente respectivas a las demás, resulta que «todas ellas tienen una unidad de respectividad»<sup>379</sup>. Es decir, las respectividades de todas las cosas reales forman una unidad de respectividad. Es como decir, que hay una sola respectividad. Hablando del mundo (que es precisamente el ámbito de la respectividad de lo real) tendríamos que decir que respectivo en cuanto tal es el mundo. Dicho esto, hay que

---

<sup>374</sup> Cf *ibidem*, 60-62.

<sup>375</sup> Cf *ibidem*, 62.

<sup>376</sup> Cf *ibidem*, 104.

<sup>377</sup> Para Zubiri la apertura de la esencia abierta ni es un añadido relacional al en sí de la esencia (subjetivismo), ni reposa sobre sí misma (existencialismo de corte heideggeriano).

<sup>378</sup> Dejemos de lado la distinción entre dimensión talitativa del dinamismo y dimensión transcendental. De cualquier forma, si decimos que lo que es dinámico es lo real en cuanto real, aludimos a la dimensión transcendental.

<sup>379</sup> EDR, 314.



afirmar que las cosas reales respectivas en tre sí constituyen una «respectividad dinámica»<sup>380</sup>. Lo que es dinámico es precisamente la unidad de respectividad<sup>381</sup>.

B) ¿En qué consiste el dinamismo? Zubiri responde: es un devenir, sin duda; es una actuación, no consecutiva sino constitutiva<sup>382</sup>; en cuanto formalmente constitutivo de lo real, el dinamismo «consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente»<sup>383</sup>.

C) ¿Y el carácter del dinamismo? Es causalidad entendida como funcionalidad de lo real<sup>384</sup>. «La causalidad en cuanto tal reside en la unidad radical del mundo en tanto que unidad respectiva de lo real en tanto que real»<sup>385</sup>. Y acto seguido, Zubiri introduce un concepto clave visto desde una analítica trinitaria:

«Cada realidad es respectiva, y según esa su respectividad cada realidad es un momento del mundo. Como cada cosa es activa por sí misma, resulta que en esta respectividad están las cosas dando de sí. Pues bien, la constitutiva respectividad de un dar de sí es lo que temáticamente he llamado tantas veces *éxtasis*.

El *éxtasis* es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí. Cada una de las esencias reales da de sí, y en tanto en cuanto este dar de sí está constitutivamente referido respectivamente al resto de la realidad del mundo, cada una de esas realidades sustantivas es constitutivamente extática. El *éxtasis* es pura y simplemente la respectividad del dar de sí.

La causalidad es un constitutivo *éxtasis* precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad»<sup>386</sup>.

Y más adelante, apunta:

«Es un carácter [la causalidad] extático. Y se es tanto más causa cuanto se sea más extático. Ahora bien, todas las realidades físicas son extáticas en el sentido de que están en respectividad las unas respecto de las otras, en un dar de sí. Ninguna realidad está aislada del mundo, del resto

---

<sup>380</sup> *Ivi*.

<sup>381</sup> «Lo que sucede es que cada cosa, cada una de ellas es constitutivamente respectiva a las demás. Y esta respectividad es la que constituye la unidad dinámica. La unidad dinámica del mundo entero no es la unidad dinámica de una sustancia que fuera evolucionando o produciendo entes, o realidades particulares dentro de ella; es pura y simplemente una unidad dinámica en que están constituidas todas las cosas por razón de su intrínseca y de su formal respectividad. La unidad del dinamismo no es formalmente la respectividad. Pero la respectividad funda el dinamismo en ésta» (*ibidem*, 314).

<sup>382</sup> «No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa» (*ibidem*, 315).

<sup>383</sup> *Ibidem*, R 316.

<sup>384</sup> En EDR causalidad y funcionalidad de lo real con prácticamente sinónimos. Aquí la distinción es entre causalidad y causa, en el sentido de que causa sería sólo una forma de causalidad. Más adelante, en la trilogía (cf IL, 39-40) distingue entre funcionalidad y causalidad. Esta última sería sólo una forma de la funcionalidad de lo real.

<sup>385</sup> EDR, 317.

<sup>386</sup> *Ibidem*, 318. Hay aquí una suerte de determinación de la causalidad. Dice Zubiri que se trata de una determinación funcional. Determinación que no es determinismo. Para Zubiri, en efecto, el determinismo es sólo «la forma inferior y degradada de la causalidad» (*ibid.*, 319). Por dos razones: porque con respecto al efecto parte sólo de la determinación; y porque con respecto a la causa hace de ella un antecedente temporal, lo que no es esencial a la misma (cf *ivi*).

de las realidades del mundo, sino que está constitutivamente referida respectivamente en intrínseca constitución a las demás realidades»<sup>387</sup>.

Esa respectividad es un estado constructo. En las personas acontece en libertad que es «la forma suprema de causalidad porque es la forma suprema del éxtasis»<sup>388</sup>.

Con el lenguaje de la trilogía noológica quizás deberíamos hablar del carácter extático de la funcionalidad de lo real. Sea como fuera, lo decisivo para nuestro estudio es la afirmación de que el dinamismo de la realidad es un dinamismo extático. En el mundo de las personas aparece, además, el tema de la libertad. Para Zubiri, también en el mundo de las personas hay causalidad en tanto que hay respectividad y estado constructo. Lo que ocurre es que la persona pone los antecedentes por sí misma de la causalidad. Por ello, «se es tanto más causa cuanto se es más libre. Y la libertad es la forma suprema de la causalidad, porque es la forma suprema del éxtasis»<sup>389</sup>.

Finamente, además de la causalidad en cuanto funcionalidad de lo real, el carácter del dinamismo es poder en cuanto dominancia de lo real. Para Zubiri, «Esta idea de poder, de la Macht, es cosa completamente distinta de la *dynamis* griega, y de la Kraft, de la fuerza de las cosas. El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura del mundo»<sup>390</sup>. Concluye Zubiri: «El dinamismo tomado sintéticamente en los dos aspectos, de causalidad y de poder, es el poderío causal de la realidad en tanto que realidad»<sup>391</sup>. Sabemos cuánto esta categoría del poder de lo real, es decisiva en la filosofía de Zubiri, en particular en su dimensión estrictamente teológica.

C) ¿Cuál, pues, la estructura dinámica de la realidad? De partida, dice Zubiri que no se trata de la *taxis* aristotélica de las cuatro causas. Aquí no se habla de sustancia sino de estructura del Universo; de estructura en respectividad con las estructuras de las realidades

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, 319. En AM, el texto de 1960, por lo tanto anterior de varios años a EDR, Zubiri expone ya el concepto de causalidad como éxtasis hasta llegar a la causalidad libre. La causalidad divina, dice ahí se da en libertad absoluta, presidida por el amor. La creación es un acto de amor en la lógica del don. Dios ama puramente lo finito. El mundo tiene su razón formal en el ser sí mismo como pura realidad por voluntad de Dios. Dios se complace en crear algo para que esta algo simplemente sea real. En el cristianismo Dios se da a sí mismo al mundo, es decir, dona al mundo su realidad personal. Dios, en definitiva, se complace en crear el sol y las estrellas para que sean simplemente solo y estrellas (cf AM, 234 y ss). Se podría decir, siguiendo a Zubiri, que en Jesús de Nazaret no vemos la forma como Dios en sí mismo es persona sino la forma como el ser persona de Dios (en este caso, la segunda persona de la Trinidad) puede ser vivida por un hombre, en la naturaleza humana.

<sup>388</sup> *Ivi*.

<sup>389</sup> EDR, 319.

<sup>390</sup> EDR, 320. Según Zubiri, así nació la filosofía. En efecto, el Poder para los griegos es la unidad de tres dimensiones del apeiron primigenio del que habla Anaximandro: la función arcaica, como comienzo del mundo; la función arquica, como principio interno del mundo, tan cara a Aristóteles; la función armónica de la que hablará Heráclito (el ensamblaje que no se ve es más fuerte que el que se ve). El poder así entendido es el que «da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo, y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo» (*ibidem*, 320-321).

<sup>391</sup> *Ibidem*, 321.

sustantivas. No cabe pues ordenación sino estructura. Pues bien, en esta estructura, los dinamismos que Zubiri identifica son dinamismos organizados, de manera que unos se apoyan en otros. Son los siguientes<sup>392</sup>:

- *Dinamismo de la variación*, que es el más básico. Es el dar de sí de las notas adherentes.
- *Dinamismo de la transformación*, cuando la variación afecta a las estructuras.
- *Dinamismo de la generación*, fundada en la transformación cuando se producen mutaciones que generan seres constituyentes o quiddificantes.

Estos dinamismos están dentro del fenómeno de la vida, que es la sede del dinamismo de la mismidad. Para Zubiri, el de suyo de la materia es lo que él llama «lo mismo», mientras que de suyo de la vida es «el mismo». El dinamismo, pues, de la vida consiste en devenir (no ser lo mismo) para seguir siendo el mismo<sup>393</sup>. También aquí podríamos decir que en Dios este carácter alcanza una cota máxima. La vida de Dios es un sí mismo absoluto en dinamismo absoluto: Trinidad.

- Con las esencias abiertas se inicia el *dinamismo de la sudad*, la comunidad y la mundanidad.

Son dinamismos organizados, es decir, apoyados los unos en los otros, pero, además, forman una unidad que es la unidad metafísica del dar extáticamente de sí.

En estos dinamismos hay un momento de *paso de la potencia al acto* (por ejemplo en la variación), pero no sólo eso. Hay un momento también de *desarrollo* de virtualidades (generación). Y, en esa línea, hay además una *potenciación* que consiste en la producción de las mismas virtualidades (por ejemplo la evolución). En la potenciación se pone en acto el sistema de las virtualidades. Por último, la potenciación da paso a la *posibilitación*. Aquí las acciones adquieren el carácter de cuasi-creación, dado que se ponen las posibilidades mismas antes incluso de la realidad. Como concluye Zubiri, en este proceso desde el paso de la potencia al acto a la posibilitación «va transcurriendo el complejo, insondable dinamismo del mundo real»<sup>394</sup>.

Se trata de un proceso, donde cada paso supone el anterior. Desde el punto de vista talitativo se describe con los dinamismos que hemos mencionado. En función transcendental es el dinamismo de la *innovación*: «El mundo, gracias a su dinamismo está en constante innovación. Es constitutiva innovación»<sup>395</sup>. Innovación es el dar de sí en función

---

<sup>392</sup> Cf para todo lo que sigue *ibidem*, 322-327.

<sup>393</sup> Cf *ibidem*, 193.

<sup>394</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>395</sup> *Ivi*.

transcendental. Desde este punto de vista asistimos a un gigantesco proceso de diversificación que comienza con que la realidad es activa por sí misma para después ir entrando en sí misma (la realidad como *misma*, la vida) y terminar con que no sólo es misma sino además *suya* (la suidad de la esencia abierta, la persona). El dinamismo transcendental de la suidad se despliega en *comunidad e historicidad*.

Lo decisivo, según Zubiri es no pensar este gigantesco proceso como el dinamismo de un Todo que aletearía por encima de las cosas reales. Muy por el contrario:

«Cada uno de estos pasos acontece en primer lugar *solamente en las cosas reales*. La unidad respectiva es la sede de la causalidad. Y en la respectividad de las cosas, de las unas con las otras, acontece lo que he descrito acerca de la realidad en tanto que realidad, pero *en cada una*, y solamente en cada una de las cosas reales.

Y, en segundo lugar, no solamente acontece en cada una de las cosas reales, sino que acontece a la vez en millones de cosas reales. Millones de seres vivos, millones de personas, millones de formas sociales en las que ciertamente acontece lo que aquí acabo de exponer.

Tercero, esto acontece siendo efectivamente lo que son respectivamente en el mundo, y por consiguiente teniendo el carácter de tiempo, siendo *tempóreamente* en el mundo»<sup>396</sup>.

Me detengo un momento en la concepción zubiriana del tiempo<sup>397</sup>. En síntesis, se puede afirmar lo siguiente. De partida, dinamismo es la manera estructural de estar en el mundo<sup>398</sup>. Esto nos debería resultar ya familiar, pero es importante subrayarlo una vez más. Sobre esta base, Zubiri habla de la estructura topológica del tiempo: continuidad, ordenación y fluencia<sup>399</sup>. Non son las únicas estructuras. El tiempo tiene también estructuras direccionales y métricas<sup>400</sup>. La esencia del tiempo es dar de sí; por lo tanto compete a la respectividad de lo real. El tiempo tiene, en definitiva, una estructura respectiva: es temporalidad en respectividad<sup>401</sup>. Desde una analítica trinitaria, podríamos decir, en esta línea y muy agustinianamente, que el tiempo «arranca» con la proyección *ad extra* de la respectividad trinitaria. Dios no tiene tiempo, pero sí respectividad absoluta, que es el fundamento del tiempo creacional. La eternalidad no es otra cosa que la entrada del tiempo en la respectividad trinitaria.

Decíamos que la esencia del tiempo es dar de sí. Esto es cierto, pero más que el puro dar de sí, el tiempo es el «estar dando de sí». El tiempo es el ser del dar de sí; por lo tanto, la actualidad en la respectividad del mundo del dar de sí. El tiempo, dice Zubiri es estar

---

<sup>396</sup> *Ibidem*, 325-326.

<sup>397</sup> Me limito a EDR. Se puede consultar también X. ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008, 209-329.

<sup>398</sup> Cf EDR, 279.

<sup>399</sup> Cf *ibidem*, 287.

<sup>400</sup> Cf *ibidem*, 288.

<sup>401</sup> Cf *ibidem*, 293.

efectivamente dando de sí y en fluencia. Así pues, no es el ser el que se funda en el tiempo, sino el tiempo el que se funda en el ser. He aquí el giro zubiriano al pensamiento de Heidegger<sup>402</sup>. En palabras de Zubiri: «El tiempo es el ser del dinamismo»<sup>403</sup>. Es el «ser gerundial»<sup>404</sup>. El tiempo es el acontecer, el ser del momento dinámico de la realidad.

En extrema síntesis: el tiempo es el ser del dinamismo de la realidad; es ser gerundial (estar dando de sí); es la unidad del siempre, unidad gerundial. Los modos del tiempo: duración, perduración, duración fluente y duración en esfuerzo<sup>405</sup>, «la duración en repliegue para ser sí mismo»<sup>406</sup>. «La unidad del tiempo –concluye Zubiri– es la actualidad de la unidad dinámica de la respectividad en el mundo en cuanto tal»<sup>407</sup>. Es la realidad que es tempórea. El tiempo no existe como una sustancia en sí<sup>408</sup>. Con una magnífica frase, Zubiri sintetiza: «El tiempo es siempre y solamente tiempo de plenificación de sí mismo: es justamente estar dando de sí»<sup>409</sup>. Ciertamente, para todos los humanos llega el momento de la pérdida completa (la muerte): es la realidad que devora todo nuestro tiempo<sup>410</sup>. Desde una analítica trinitaria, podríamos decir que el tiempo es un estar dando de sí trinitario. El tiempo es la estructura gerundial del dar de sí trinitario. El tiempo es el ser gerundial trinitario. Esto afecta a la realidad toda y en particular al ser del hombre, a la dinámica de la realización del yo, de la personalidad.

En definitiva, lo que tenemos es un dinamismo procesual y tempóreo: «la realidad dando de sí en tanto que realidad»<sup>411</sup>. Se trata de una unidad dinámica, una estructura de realidad en «subtensión dinámica»<sup>412</sup>. Es un dinamismo que afecta a la estructura no a la sustancia y que consiste simplemente en que la realidad es activa por sí misma y desde sí misma. Por último:

«Cuarto: activa y dinámica por sí misma, esta realidad a medida que va dando más de sí va siendo cada vez más realidad. No hay duda ninguna de que es cada vez más realidad. Lo cual no quiere decir que sea realidad más perfecta –eso es otra historia–. Pero innegablemente, insisto, es más realidad. Sin duda, es más imperfecta la realidad de un viejo que la de un hombre

---

<sup>402</sup> Cf *ibidem*, 296.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> *Ibidem*, 297.

<sup>405</sup> Cf *ibidem*, 299-301.

<sup>406</sup> *Ibidem*, 301.

<sup>407</sup> *Ibidem*, 303.

<sup>408</sup> De sumo interés para una antropología trinitaria, las consideraciones de Zubiri sobre cómo se está en el tiempo: constituir el tiempo, ocupar el tiempo, contar con el tiempo, dar tiempo al tiempo, hacer tiempo, pasar el tiempo, perder tiempo, recuperar el tiempo (cf *ibidem*, 304-309).

<sup>409</sup> *Ibidem*, 308.

<sup>410</sup> Cf *ibidem*, 309.

<sup>411</sup> *Ibidem*, 326.

<sup>412</sup> *Ivi*.

maduro, pero es más realidad. Esto no lo olvidemos. Se tiene en la vida cada vez más realidad»<sup>413</sup>.

Sólo hay un límite: «la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real»<sup>414</sup>. ¿Es posible superar ese límite –me pregunto yo– ? Más allá del límite quizás lo que nos espera no es otra cosa que el encuentro final con la Realidad. Ese encuentro no será tempóreo sino eterno.

Desde la perspectiva de una analítica trinitaria, lo que podemos afirmar es que la dinámica de la realidad, en cuanto *extático dar de sí*, es un dinamismo trinitario. Lo es porque se verifica siempre en el ámbito metafísico de la unidad de respectividad y de sistema. En este sentido, la «subtensión dinámica» de la que habla Zubiri es una *subtensión trinitaria*. Se trata de una subtensión que brota del interno de la realidad y que forma el sistema de la realidad misma. Toda la realidad está impregnada e impulsada por esta subtensión. No se trata de *vestigia trinitatis*, precisamente porque hemos abandonado el esquema sustancialista y subjetual. No se trata, pues, de que la Trinidad vaya dejando huellas de su ser en la realidad del cosmos y del mundo. Lo que es trinitario es el dinamismo mismo. No hay un sujeto por debajo que sea reflejo de la Trinidad, una suerte de *hypokeimenon* trinitario. Lo que hay es un *poderío*, por usar un término zubiriano, un poder, el poder de lo real que en cuanto tal crea continuamente estructuras trinitarias. Es el *poder de innovación trinitaria* de la realidad creada. Conjugando éxtasis y sintaxis, lo que podríamos concluir es que el *éxtasis trinitario crea la sintaxis trinitaria de la realidad*. Zubiri sostiene que Dios ha querido formar un mundo de realidades distintas de Él, pero de manera que esas realidades se comporten lo más divinamente posible, es decir, «dando de sí lo que son en sí mismas en su propia realidad»<sup>415</sup>. En esto consiste, pues, los *vestigia trinitatis*, en la estructura dinámica de la realidad. Comportarse estructural y dinámicamente es comportarse trinitariamente.

En el capítulo IV vimos como Zubiri aplica el dinamismo del dar de sí a la conceptualización de la Trinidad inmanente. Retomémoslo un momento.

Zubiri conceptualiza la Trinidad apoyándose fundamentalmente en tres pivotes: el concepto de persona, como suidad; el dinamismo de la suidad como éxtasis; la configuración del éxtasis como dar de sí. Dos textos ya citados lo muestran con claridad. Con respecto a la procesión del Hijo:

---

<sup>413</sup> *Ibidem*, 326-327.

<sup>414</sup> *Ibidem*, 327.

<sup>415</sup> *Ibidem*, 157.

«En una palabra: el Padre da de sí una segunda “suidad” realmente distinta de la suya propia. Y esta segunda “suidad” es “suidad” de verdad. En su virtud, el “qué” de esta segunda “suidad” es numéricamente idéntico al “qué” de la primera: son consustanciales. Lo radical es que el Padre da de sí una segunda “suidad” y que esta segunda “suidad” (la verdad) se realiza en la misma esencia que aquella en que se realiza la “suidad” del Padre. Que el Padre dé de sí esta segunda “suidad” *qua* “suidad” es el misterio. *A mi modo de ver* esta procesión no se funda en la esencia del Padre, sino que es directa y formalmente una procesión de persona (Padre) a persona (Hijo)»<sup>416</sup>.

Y con respecto a la procesión del Espíritu:

«Es una “suidad” absolutamente absoluta, el Padre, que da de sí la “suidad” como actualidad de su verdad real (ése es el Hijo) y que ratifica en “suidad” la identidad de esa verdad real con el principio de donde procede y en esa ratificación consiste el Espíritu de la Verdad, el Espíritu Santo. Un Espíritu que es Espíritu de la Verdad y que, precisamente por serlo, es por lo que es principio de amor»<sup>417</sup>.

Zubiri, por tanto, lo que conceptúa –decía yo en ese capítulo– es la estructura procesual de la Trinidad, su éxtasis, su dar de sí.

Y lo mismo sucede cuando se refiere a la vida trinitaria de Dios. Aquí el concepto clave va a ser respectividad. Zubiri habla, incluso, de «la estructura formal de la realidad trinitaria de Dios»<sup>418</sup> que se despliega en respectividad. Una interna respectividad que no es consecutiva sino constitutiva de la procesualidad trinitaria misma. Zubiri se inclina a pensar que la respectividad no es otra cosa que lo que los Padres griegos llamaron *perijóresis*. La *perijóresis* es, en este sentido, una estructura de co-implicación de las personas o de compenetración. No se trata de una *perijóresis* de naturaleza sino de una *perijóresis* de suidad<sup>419</sup>. En definitiva, Dios es un dar de sí absoluto, respectivamente o *perijóricamente* configurado. En este dinamismo cada suidad da de sí la otra y las tres dan de sí la única esencia. Desde las categorías zubirianas de respectividad, unidad sistemática, estructura y dar de sí, podemos comprender porqué es la implicación mutua las que «generan» la esencia divina y no al revés. No hay, en efecto, esencia divina fuera de las personas. La esencia se funda en las personas. Como anunciaba más arriba, en el capítulo IV, si quisiéramos hablar de Dios como acto puro, visto desde la suidad deberíamos llegar a la conclusión de que «la pureza de su acto, hablando humanamente, está constituida por la procesualidad trinitaria de sus personas»<sup>420</sup>. Es el giro copernicano de la teología zubiriana: el acto puro de Dios no es más que «el precipitado de esa maravillosa procesualidad trinitaria en que consiste justamente

---

<sup>416</sup> PTHC, 132.

<sup>417</sup> *Ibidem*, 136.

<sup>418</sup> *Ibidem*, 139.

<sup>419</sup> Cf *ibidem*, 141.

<sup>420</sup> *Ibidem*, 142.

la “suidad” divina, en sus tres “suidades”: ser suyo como realidad fontanal, ser suyo como verdad actual, y ser suyo como idénticamente verdad y realidad en el Espíritu de la Verdad»<sup>421</sup>. Por eso, la unidad de Dios coincide con la misma vida trinitaria. No hay vida de Dios fuera de esta estructura de respectividad e implicación recíproca. En Dios lo que hay es una vida *una* trinitariamente personal. Por lo tanto, el concepto clave para conceptualizar la vida trinitaria de Dios es unidad de respectividad. Esto incluye el *no* en Dios, pero un *no* de implicación, de respectividad, como ya vimos anteriormente. No es negatividad, es suma positividad en el despliegue del dinamismo absolutamente creativo e innovador de la realidad de Dios. Este despliegue podría muy bien calificarse como el despliegue infinito e inefable del amor.

### 6.3.3 RECAPITULACIÓN Y PERSPECTIVAS: ¿UNA NOERGIA TRINITARIA?

He agrupado las categorías de una posible analítica trinitaria en cuatro constelaciones:

1. actualidad-realidad-respectividad.
2. transcendentalidad-apertura.
3. esencia-unidad-estructura-sistema.
4. dinamismo-dar de sí.

La cuestión, ahora, es la siguiente: ¿Cómo acontecen tales categorías en la visión cristiana de la realidad, que pivota sobre el Dios uno y trino de Jesucristo? Algo de esto ya he dicho a lo largo de los desarrollos precedentes. Intento, en este punto, una recapitulación en forma de una serie de enunciados.

- a) La estructura trinitaria de Dios consiste en la *unidad de respectividad de la suidad divina*. Dios es persona absoluta, es decir, suidad absoluta. Dios es absolutamente suyo. Dios es realidad absoluta y no ser absoluto. La unidad en Dios, en cuanto unidad, es respectiva, es decir, existe sólo en las personas divinas. La unidad de Dios es tri-personal. Dios, por tanto, no es comunión de personas, sino unidad tri-personal. La unidad de Dios consiste en un orden estructural interno a Él mismo. Dios es *respectividad trinitaria*. Dios es apertura absoluta, suidad absoluta constituida por una absoluta respectividad.
- b) Las llamadas procesiones trinitarias expresan el *dinamismo de la suidad divina como dar de sí*. Se trata de una «actividad» en Dios por sí misma y desde sí misma. Es el

---

<sup>421</sup> *Ibidem*, 143.



*éxtasis trinitario* de Dios articulado como *sintaxis trinitaria* a partir de la suidad del Padre. Dios es un *dar de sí absoluto y trinitario*.

- c) La esencia en Dios es una *esencia trinitaria* y no subjetual. Por eso mismo, la esencia es absolutamente existente en la sintaxis de la unidad tri-personal. La unidad de esencia en Dios es unidad de respectividad trinitaria.
- d) La perijóresis de las personas divinas consiste en la *estructura de co-implicación o compenetración de las personas*.
- e) Dios es actualidad absoluta en la unidad de respectividad trinitaria. La vida trinitaria de Dios consiste en la *plenaria actualidad de su esencia trinitaria*. Sólo a eso podemos llamar *amor* en Dios.
- f) La trinidad de Dios no es relación subsistente sino *actualidad de respectividad*.
- g) El éxtasis de Dios en la sintaxis trinitaria tiene una dimensión *ad intra* en la unidad de esencia respectiva o en la perijóresis esencial. Y una dimensión *ad extra* que es la voluntad de creación como voluntad de autoformación del mundo. *La creación es la estructura trinitaria de Dios ad extra*.
- h) En el ámbito de las esencias abiertas, la voluntad de autoformación se transforma en voluntad de *deiformación trinitaria*.
- i) La encarnación consiste en la *donación ad extra de la realidad tri-personal de Dios*. En Cristo, la humanidad entra a participar en el éxtasis trinitario de Dios. En Cristo se actualiza en el mundo la donación esencial y perijorética de las personas divinas.
- j) La Iglesia consiste en la *unidad coherencial primaria de todos los hombres en Cristo*. Por eso, la Iglesia es la esencia de la humanidad en Cristo concebida como sintaxis trinitaria. El pueblo de Dios es la *actualidad de la sintaxis trinitaria ad extra*.
- k) El Reino de Dios es la profecía de la plena *actualización histórica de la sintaxis trinitaria* que camina hacia su consumación al final de los tiempos. La historia es la *actualización en la libertad de la Obra de Cristo* concebida como fuerza o poderío de unidad coherencial primaria de la humanidad en la sintaxis trinitaria. La obra de Cristo e *la apertura de la posibilidad de la vida trinitaria de Dios en la humanidad*.

Esto requiere aún, algunas precisiones y una cierta síntesis. Por el momento, reitero que las categorías metafísicas y noológicas zubirianas acontecen en el Dios uno y trino del cristianismo con una singular coherencia. Por eso, se trata de categorías (en sentido lato, no en

cuanto categorías de realidad) que configuran el contenido de una analítica a la luz del misterio trinitario. Es decir, categorías que desde tal misterio tienen una entraña trinitaria.

Advertí al inicio del capítulo, que no siempre habría podido distinguir el nivel propiamente analítico del nivel metafísico. Comprendo ahora que aquella advertencia tenía amplios visos de razonabilidad. Me temo, en efecto, que el logro de tal objetivo ha sido más bien precario. Es la famosa “fusión de perspectivas” de la que hablaba Torres Queiruga, un límite casi insuperable cuando se aborda el tema de la realidad en general, y en particular el pensamiento de Zubiri sobre ella. Me tranquiliza el pensar que el mismo Zubiri no haya podido restringirse al nivel puramente analítico ni siquiera en sus obras más maduras, como la trilogía sobre la inteligencia y la primera parte de HD. Lo que ocurre es que es la misma realidad a dictar norma desde su intrínseca unitariedad. El plano analítico, a juicio de algunos expertos del pensamiento de Zubiri, sería obra del logos. De tal forma, la trilogía noológica sería puro logos, mientras que SE sería obra de la razón, metafísica. Pero, ¿es realmente así? Se me permita expresar mis dudas al respecto. Sea como sea, no voy a entrar en una discusión que excede los límites impuestos a la presente investigación. Lo que puedo afirmar es que sí, como dice A. González, el requisito fundamental de una teología analítica o de una analítica teológica sería estudiar el modo concreto como acontece, la fundamentalidad en una determinada religión, mi intento no ha sido otro que estudiar el modo concreto como acontece la respectividad, en cuanto hecho, en la religión cristiana. Ese acontecer es trinitariedad. Por lo tanto, he extraído un concepto clave de la metafísica y de la noología zubirianas para ver desde él como se da en la religión cristiana. Si lo he hecho es porque considero que la respectividad atañe al ámbito de la fundamentalidad de lo real. Y por ello he hablado de analítica teológica trinitaria. Esto significa que, desde una hermenéutica particular del pensamiento de Zubiri, es legítimo pensar que la estructura respectiva de lo real, tal como aparece en el pensamiento metafísico de Zubiri y en su teoría de la inteligencia, corresponde a lo que en el cristianismo se podría denominar: estructura trinitaria de la realidad. En definitiva, el intento parte del presupuesto de una *epojé* particular: la que consiste en poner entre paréntesis si realmente Dios es uno y trino o no lo es y partir de los hechos en cuanto tales. Mi opción de fe me lleva a afirmarlo, pero el punto de partida no ha sido la demostración de ese postulado. No obstante, no tengo empacho en reconocer que en el caso de esta investigación la «fusión de perspectivas» es reduplicativa, porque si bien he tratado de mantenerme al nivel del análisis, constantemente he indicado no sólo que la respectividad acontece en el cristianismo como trinitariedad, sino además que el misterio trinitario es la clave de lectura de la respectividad. Tratándose esta investigación de una tesis de teología

dogmática, de alguna manera me he visto obligado a ello. Por lo tanto, hay en lo expuesto un análisis teológico trinitario con ciertos o no tan ciertos rasgos de metafísica trinitaria y de teoría teológica trinitaria. Por otra parte, los rasgos de teoría teológica se situarían en la frontera entre la teología fundamental y la teología sistemática. La perspectiva metodológica se mueve dentro de la denominada «analogía de lo absoluto» en clave trinitaria (*analogía absoluti trinitatis*) desde su momento analítico<sup>422</sup>.

Una cosa me parece cierta: el análisis mismo conduce a rebasar el nivel analítico<sup>423</sup>. Eso significa, en el caso de esta investigación, que la analítica teológica trinitaria que he propuesto conduce –intrínsecamente y desde sí misma– para usar la terminología zubiriana, a una metafísica trinitaria, a una ontología trinitaria. Desde ahí es posible elaborar una teología sistemática trinitaria de raigambre zubiriana. La clave sería el concepto de respectividad y de actualidad, o mejor, el concepto de actualidad leído a la luz de la respectividad. Esta es la precisión y la síntesis a la que aludía algunos párrafos atrás. Detengámonos por un momento en este punto esencial.

Actualidad, como ya sabemos, es el «estar» presente de una cosa desde sí misma por ser real, es decir, en cuanto real. Lo decisivo es el “estar” del estar presente. En efecto, como subraya Zubiri, «Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que está»<sup>424</sup>. Y la cosa está presente desde sí misma. La actualidad que Zubiri estudia por su interés noológico y metafísico es la actualidad de las cosas en la intelección, sin olvidar que en la voluntad y el sentimiento hay también proceso intelectual, aunque de manera distinta. Pues bien, cuando nuestro filósofo analiza el carácter de la actualidad en la intelección, explica que actualidad o actualización es un tipo de respectividad: «Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad y, como hemos visto, esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. [...] la actualidad no es sino respectividad de algo formalmente abierto»<sup>425</sup>. En la actualidad o actualización hay un *prius* de la realidad sobre la intelección

---

<sup>422</sup> Además de la analogía de lo absoluto, Jesús Sáez propone en Zubiri una analogía del fundamento y una analogía de la causalidad personal. Siempre como problemas abiertos en el pensamiento de Zubiri (cf J. SÁEZ CRUZ, 1995a, 311-313). Ni que decir tiene, que la mía *analogía absolutum trinitatis* es también un problema abierto. Conviene reafirmar aquí la afinidad de mi investigación con el estudio de este autor. En particular, resulta particularmente sintónica la idea de hacer una hermenéutica teológica del pensamiento de Zubiri desde lo que él denomina una «metafísica integral de lo real intramundano» que abarcaría la creación y la deificación (*ibid.*, 274).

<sup>423</sup> Como afirma I. Ellacuría, el tratamiento de los hechos, en el mismo Zubiri, «sobrepasa en alguna manera el mero análisis de los hechos, tal como se nos dan en la aprehensión primordial de la realidad» (I. ELLACURÍA, 2001, 317).

<sup>424</sup> IRE, 139.

<sup>425</sup> *Ibidem*, 143-144.

misma. Es el *prius* de lo que está presente de suyo, en propio. Por eso, Zubiri va a decir que si bien actualidad y realidad son los dos momentos que componen la intelección, no tienen, sin embargo, el mismo rango, pues la actualidad es actualidad de la realidad misma. La actualidad está fundada en la realidad. Esto no hay que entenderlo según los cánones del realismo ingenuo, pues, en efecto, la realidad de la que aquí estamos hablando es pura formalidad. No es que la realidad se actualiza en la intelección con su contenido material. En definitiva, en la intelección:

- lo inteligido está presente como real
- «sólo está» presente
- está presente «en y por sí mismo»

Estos tres momentos a una forman la actualidad de lo real en cuanto real<sup>426</sup>.

En RR Zubiri afirma que «La respectividad constituyente es el fundamento de toda actualidad»<sup>427</sup>. ¿Qué entiende Zubiri por respectividad constituyente? Veámoslo en el texto con el que concluye RR:

«Respectividad constituyente es, en definitiva, la estructura transcendental de la apertura de lo real como “realidad mundanal suya”, de lo real como “realidad actual” en el mundo, y de lo real mundanal como “meramente actual” en la intelección. Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica»<sup>428</sup>.

Si hay actualidad es, por tanto, porque hay respectividad constituyente. Y se funda en estructura transcendental de la apertura de lo real. En última *ratio*, se da un proceso que arranca de la apertura de lo real que funda la respectividad en virtud de la cual la realidad se actualiza en la intelección. Porque la realidad es estructuralmente abierta hay respectividad y actualidad. Importante, anotar que para Zubiri el ser es la actualidad de lo real en el mundo.

Ahora bien, si, como hemos visto, la apertura de la realidad puede ser concebida, desde una analítica trinitaria, como una estructura trinitaria de la realidad, es posible colegir que lo que se actualiza en la intelección, en virtud de la respectividad constituyente, es justamente la estructura trinitaria de lo real. En extrema síntesis:

- la realidad es trinitaria;
- la trinitariedad de la realidad se articula como respectividad trinitaria constituyente;
- la respectividad trinitaria constituyente funda la apertura de lo real;

---

<sup>426</sup> Cf *ibidem*, 149.

<sup>427</sup> RR, 42.

<sup>428</sup> *Ibidem*, 43.

- la apertura de lo real funda, a su vez, la actualidad de lo real en la intelección.

Tal realidad trinitaria es suya; es realidad trinitaria actual en el mundo; es meramente actual en la intelección. A la luz del pensamiento de Zubiri, la primera dimensión (la realidad trinitaria como suya) sería la *ratio formalis* de la metafísica trinitaria. La segunda dimensión (la actualidad de la realidad en el mundo) la *ratio formalis* de la ontología trinitaria; y la tercera dimensión (la actualidad de la realidad en la intelección) la *ratio formalis* de la noología trinitaria. Metafísica trinitaria, ontología trinitaria y noología trinitaria serían –según la hermenéutica particular del pensamiento de Zubiri que he tratado de conducir en esta parte de la investigación– los presupuestos sobre los cuales elaborar una teología fundamental y sistemática trinitaria a partir de una analítica teológica de hechos<sup>429</sup>. Una teología de este tipo me parece más cercana a la praxis evangélica que otras tematizaciones al uso.

Una objeción inmediata consistiría en afirmar que, en el fondo, lo que se propone es una suerte de reedición del realismo ingenuo clásico en clave trinitaria. Pero, para Zubiri, realidad es mera formalidad. Estamos lejos, pues, de la perspectiva medieval de los *vestigia trinitatis*. Lo que aquí propongo sería eventualmente un «reísmo» trinitario, utilizando un término que en algún momento usó el mismo Zubiri para distinguir su filosofía del realismo clásico<sup>430</sup>.

Una teología sistemática trinitaria que se inspirase en Zubiri encontraría en la entraña misma de su pensamiento un fundamento metafísico y ontológico riguroso en aras de una conceptualización del misterio cristiano. Tendría la ventaja de ser una fundamentación libre de lo que el mismo Zubiri llama presupuestos metafísicos griegos<sup>431</sup>. El punto de partida sería, como he señalado repetidamente, un análisis de hechos o si se quiere un análisis fenomenológico. Por otra parte, desde el punto de vista metodológico, la noología zubiriana permitiría anclar la intelección teológica y por lo tanto el quehacer teológico como tal, en una sólida teoría de la inteligencia. En definitiva, un proyecto teológico de esta naturaleza

---

<sup>429</sup> Como afirma I. Ellacuría, el método de Zubiri en su quehacer filosófico, que llega a su plena madurez con la trilogía noológica, fue siempre partir de los hechos. Lo dice ya el mismo Zubiri en IRE (cf 14). Comenta Ellacuría: «Lo primero, incluso para fundamentar esos estudios ulteriores [de carácter psicológico, sociológico, etc.] es un enfrentamiento con la estructura de los hechos primarios y formales de intelección y no con sus presupuestos y condicionamientos psicológicos, sociológicos o históricos» (I. ELLACURIA, 2001, 316).

<sup>430</sup> Si quisiéramos usar la terminología clásica habría que decir que la verdadera huella (*vestigia*) de Dios se da al nivel de realidad. A nivel ontológico hay analogía y diferencia en la línea de la *analogia entis*.

<sup>431</sup> «En los siglos medievales, la inteligencia poseía casi exclusivamente los saberes metafísicos de Platón, Aristóteles y Plotino. Con lo cual la razón metafísica detentaba, por así decirlo la *ratio deitatis*. Pero hoy la situación ha cambiado. Porque la propia filosofía se ha enriquecido desde la época griega y la revelación y los dogmas no son solidarios de ninguna filosofía determinada; como es bien sabido, aún en aquellos casos en que los vocablos utilizados por la Iglesia procedan de una determinada filosofía, la Iglesia los utiliza en su sentido vulgar y no en el sentido estrictamente filosófico que tenían en los sistemas que los gestaron» (EM, 244). Dejo consigado que este texto data del año 1965.

supondría un giro importante en el panorama de los estudios teológicos actuales. Este giro se apoyaría en los siguientes pilares:

- la realidad y no el ser en (plano metafísico);
- la respectividad y no la relación (plano ontológico)<sup>432</sup>;
- la razón sentiente y no la razón conceptiva (plano noológico).

De este modo, la inteligencia del misterio sufriría una suerte de liberación de esquemas que la amordazan con conceptualizaciones que no parten de la realidad o del poder de lo real, como diría Zubiri, que no es otra cosa que el poder de los hechos. Ciertamente, una teología de este tipo está más cercana de la praxis evangélica que otras tematizaciones al uso.

Ahora tenemos que dar un paso más. La teología es la ardua labor de inteligir la realidad de Dios desde la revelación que Él ha hecho de sí mismo. Como vimos, para Zubiri no se trata de una intelección acerca de Dios sino más bien de una intelección *en* Dios. Lo vimos en el capítulo IV: la teología no es tanto un *itinerarium mentis in Deum*, como decía san Buenaventura, no es «un camino *hacia* Dios sino un camino *en* Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad»<sup>433</sup>. Quizás ahora estamos en condiciones de entender mejor el alcance de esta afirmación. La cifra parece ser el concepto de actualidad. El poder de lo real es precisamente quien desencadena la intelección «en hacia» que nos tiene religados a ese poder. Es la dimensión teologal de lo humano. Visto desde la actualidad, podríamos decir sin ambages, que Dios se actualiza ya incoativamente en el poder de lo real, es decir, en el momento mismo en que la realidad de suyo está presente en la inteligencia humana. Esa percepción concreta de lo real es ya una experiencia de Dios, si bien un tanto «confusa» en el sentido etimológico del término. Dios nos tiene religados en cuanto es el fundamento de lo real. Si la estructura de lo real es la respectividad constituyente que hemos descubierto como trinitaria, no hay óbice para afirmar que el poder que lo real ejerce sobre el ánimo humano es una experiencia del Dios uno y trino. Por eso mismo, en rigor, habría que sostener que Dios se

---

<sup>432</sup> Esta afirmación de Zubiri puede parecer un tanto categórica. En efecto, parece despachar la categoría de la relación con demasiada celeridad. Ya hemos analizado, anteriormente, con minuciosidad el paralelo respectividad-relación en la metafísica zubiriana. Obviamente, los estudios sobre la categoría de la relación han ido adelante, sobre todo en campo teológico, pero no sólo en ese campo. Hoy en día habría, pues, que matizar la visión de Zubiri. Como muestra de los desarrollos a los que aludo se puede consultar: *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, a cura di C. Moreschini, Feeria, Panzano in Chianti 2015; C. GUERRIERI, «Dall'io agli altri. Verso una antropologia filosofica della relazione», en *NuUm XVIII* (1996) 104, 233-248; Id., «Dagli altri al noi. Per una antropologia filosofica della relazione», en *NuUm XX* (1998) 117-118, 449-464; M. SODI-L. CLAVEL (a cura di), «Relazione»? *Una categoria che interpella*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012; CH. THEOBALD, «"Dio in relazione"». A propósito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità», en *Concilium* 37 (2001), 62-78; E. BACCARINI - M. D'AMBRA-P. MANGANARO-A.M. PEZZELLA, *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale*, Città Nuova, Roma 2011; A. GANOCZY, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>433</sup> EM, 243.

actualiza como realidad en el hombre no tanto noológicamente cuanto *noérgicamente*<sup>434</sup>. En definitiva, lo ultimidad de la experiencia de Dios, que representa la unidad del momento noológico, metafísico y ontológico, es de tipo noérgico. La experiencia trinitaria de Dios es, por tanto, el *orto* de eso que podríamos llamar una *noergia trinitaria*. La noergia trinitaria sería pues el momento de unidad de una noología, una metafísica y una ontología trinitarias que se resuelven en experiencia de Dios. Dios, pues, se actualiza noérgicamente en la inteligencia humana. Y ese Dios es el Dios uno y trino. Desde una analítica trinitaria, lo que podríamos decir es que la respectividad de lo real y el poder que ejerce sobre la inteligencia humana acontece de manera singular en la revelación cristiana de la Trinidad. En definitiva, el momento unitario de la experiencia de Dios en el ánimo humano se configura como una noergia trinitaria en la cual quedan insertas una noología, una metafísica, una ontología y una teología trinitarias. Por eso decía anteriormente que esta perspectiva acerca la conceptualización de Dios a la praxis evangélica. Con una cierta audacia, se podría incluso decir que la experiencia de Dios es fundamentalmente noérgica precisamente por su trinitariedad. Lo trinitario, en cuanto estructura fundamental de lo real, representa el más alto grado de poderosidad de lo real. Solo un Dios trinitario puede imponerse desde sí y de por sí. Por lo demás, solo un Dios trinitario es verdaderamente Dios. Como dice Zubiri, solo cuando llegamos al Dios personal Dios es Dios<sup>435</sup>. Y Dios es persona porque es trino. No se trata de un antropomorfismo. En efecto, la personeidad de Dios se nos escapará siempre. Lo único que podemos decir, con un lenguaje clásico, es que Dios es infinitamente subsistente en su subsistir, es decir: su existir y no sólo su consistencia le pertenece en propio por radical identidad<sup>436</sup>. Es la via zubiriana de la realidad hacia Dios. Una via que no es ni antropológica ni cósmica<sup>437</sup>.

Una propuesta de este dechado podría contribuir, desde Zubiri mismo, a lograr esa unidad de la teología que Zubiri se auguraba ya en el año 1965:

---

<sup>434</sup> Recordemos que para Zubiri noergia representa la índole unitaria de la aprehensión de realidad. Dice Zubiri: «La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamar noergia. [...] en la aprehensión se nos “actualiza” lo aprehendido. [...] El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de “actualidad”, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico» (IRE, 64). Y en IRA: «El noeín es un ergon y por esto su estructura formal es Noergia. Noergia significa “a una” que la noesis es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el noema tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad» (IRA, 94). Para el concepto de noergia desde la razón religiosa (cf E. SOLARI, «La razón religiosa según Zubiri», en *TyV LX* (2010b), 109 y ss). La actualización tiene una raigambre o un carácter fundamentalmente noérgico.

<sup>435</sup> Cf AM, 258; HD, 150-172.

<sup>436</sup> Cf EM, 232-233.

<sup>437</sup> Cf HD, 151.

«La teología no puede constituirse como una superposición de muchas disciplinas, sino que con todas ellas ha de constituirse como una ciencia intrínsecamente “una”. La escolástica llevó a cabo la ingente labor de constituir una teología “una” con el órgano de la filosofía clásica. Hoy es necesario constituir la con todos los saberes dispersos en muchas disciplinas especiales. No ha nacido aún el genio teológico capaz de realizarlo. Es, sin embargo, imprescindible sentir el problema y orientar hacia él todos los esfuerzos. Por lo pronto, reordenando de nuevo la división de las partes o tratados que integran la ciencia teológica, y reordenando *unitariamente* cada uno de los tratados según los conocimientos actuales. Pero, sobre todo, creando tratados distintos de los clásicos que se propongan como problema algo así como descubrir las nervaduras que confieren su unidad al rico follaje de las diversas disciplinas teológicas»<sup>438</sup>.

Esas nervaduras podrían reducirse, en definitiva, a una sola: la estructura transcendental de lo real. En esta línea, la teología se articularía epistemológicamente como un saber transcendental o bien como el saber transcendental del fundamento trinitario de lo real o bien, la ciencia de la estructura transcendental de lo real en su fundamentalidad trinitaria.

## 6.4 NOERGIA TRINITARIA Y TEOLOGÍA TRINITARIA

En este cuarto punto del presente capítulo, trataré de situar, contextualmente, la propuesta apenas esbozada de una noergia trinitaria en el panorama de algunos estudios teológicos. Pretendo cumplir este cometido confrontando en primer lugar (brevisísimamente) la hermenéutica trinitaria de Zubiri con dos autores que han publicado monografías, en un tiempo relativamente reciente, en el campo de la teología sistemática trinitaria y que considero de sumo interés para esta investigación. En un segundo momento (y también en forma sumaria), haré lo propio con un estudio de teología trinitaria de la liberación. Y en un tercer momento (y también en forma sumaria), pondré en relación los tres estratos de la noergia trinitaria zubiriana, a saber: el estrato metafísico, el estrato ontológico y el estrato noológico, con algunas áreas de investigación en el campo de la epistemología teológica que considero particularmente promisorias.

### 6.4.1 DOS TEOLOGÍAS TRINITARIAS CONTEMPORÁNEAS<sup>439</sup>

No cabe duda de que la hermenéutica trinitaria del pensamiento de Zubiri, que he propuesto en este capítulo, lo situaría en directa relación con algunos de los estudios que

---

<sup>438</sup> *Ibidem*, 244.

<sup>439</sup> Una buena síntesis de algunos de los temas y perspectivas de la teología trinitaria contemporánea puede consultarse en G.J. ZARAZAGA, «Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea», en *Soph* (2015-2) 158-178.



desde hace algunos decenios se vienen cumplimentando en el campo de la teología trinitaria<sup>440</sup>. La pertinencia de tales investigaciones y la necesidad de operar una suerte de giro conceptual viene muy bien descrita por Nicola Ciola en el siguiente texto:

«La teología trinitaria se non vuole essere soltanto ripetizione positivista di dati (mutuati dalla Scrittura e dalla Tradizione) o ermeneutica all'infinito distaccata da ogni fondamento veritativo, deve porsi il problema di che cosa rende possibile il pensare sé stessa come scienza teologica speculativa. Se questa strada viene percorsa fino in fondo ci si accorgerà che ancora una volta si pone il problema dell'*analogia entis et fidei* riletto in termini nuovi e cioè attraverso l'*analogia Christi*. Gesù Cristo diventa criterio veritativo per discernere all'interno della domanda religiosa

---

<sup>440</sup> Para un panorama general y ciertamente no completo de la teología trinitaria a lo largo de la historia remito a la bibliografía general (sección n. 4). Además de los ya clásicos modernos: K. BARTH con su *Kirchliche Dogmatik* y la idea central de que la revelación de la Trinidad es lo que caracteriza a la doctrina cristiana sobre Dios; J. MOLTMANN, y su teología de la cruz, donde se postula la identidad entre la teología de la cruz y la doctrina de la Trinidad, *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010<sup>2</sup>; E. JÜNGEL y su *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, quien, en la línea de Barth, pretende recuperar la unión entre el discurso ontológico y el discurso cristológico en aras a la credibilidad de la doctrina sobre Dios, a la misma posibilidad de pensarlo, y por lo tanto la unidad entre evento cristológico y evento trinatrio en su verdad; K. RAHNER, con su *Il Dio trinitario come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, en J. FEINER–M. LÖHRER, (a cura di), *Mysterium salutis*, III, Queriniana, Brescia 1971, 401-507, y su famoso *Grundaxiom* y además su rechazo a transferir el concepto de persona *tout court* a la realidad intradivina; H.U. VON BALTHASAR, que ha desarrollado su teología trinitaria en varias obras: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004; *La teología de los Tres días*, Ed. Encuentro, Madrid 2000; *Teodramática*, Ed. Encuentro, Madrid 1992, de alguna manera de raigambre rahneriana pero cercana a la teológica latina (Agustín, Ricardo de san Víctor), con su fuerte énfasis en el aspecto kenótico de la relacionalidad y la lógica dramática del descenso de Dios al encuentro del hombre; además –decía de estos grandes tratados– en ámbito católico y protestante (del mundo ortodoxo hablaré más adelante), habría que considerar estudios más recientes: B. Forte y su notable *Tritità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Milano 1985, de sabor profundamente espiritual y místico, con la circularidad desde el exilio de la Trinidad al retorno a la patria trinitaria, remitiendo a la historicidad del misterio pascual, como prenda de esperanza y al mismo tiempo impulso crítico y profético hacia la construcción del Reino que rescate de manera particular a los pobres y a los descartados de la historia; N. CIOLA y su *Teologia Trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive* (2002). Muy sugerente la idea de considerar a la Trinidad como «la sorgente e la forma epistemológica dell'intera teologia», quindi come «la grammatica dell'intera teo-logia» (*ibidem*, 198), así como la propuesta de una «ontología o la metafísica trinitaria de la carità» (*ibid.*, 251); completo y de gran interés el *Manuale di dottrina trinitaria* (2009) di A. COZZI; por su parte L. LADARIA ha continuado la reflexión sobre la doctrina de la Trinidad comenzada en *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000<sup>2</sup>; *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, de sabor más tradicional y, como el mismo título indica en la línea de la comunión. Ladaria parece pedir cautela al hablar de *analogia trinitatis* (*ibid.*, 37). Por lo demás, como ya es común en la teología actual, se muestra remiso a tomar demasiado literalmente el *Grundaxiom* rahneriano: «Si no hay un cierto “a la inversa” no podemos decir que la Trinidad económica sea la inmanente. [...] Por otra parte, la libertad y la transcendencia de Dios, que hay que poner de relieve en la recta interpretación de la segunda parte del axioma, nos previenen contra una interpretación demasiado unívoca del *es*. El ser trinitario de Dios se nos revela en la economía de la salvación y no constituye en ella» (*ibid.*, 63). Es por eso mismo por lo que invita a desterrar e lenguaje mismo que de alguna forma atribuye una posible kénosis a la vida intratrinitaria de Dios, por estar plagada de ambigüedades: «El amor de Dios es la primera y la última palabra tanto ad intra como ad extra, en su identidad eterna que no puede ser cambiada por ningún evento histórico. [...] La forma económica que el amor adopta en la kénosis del Hijo tiene su razón de ser y su condición de posibilidad en la Trinidad misma, pero no es la reproducción temporal de la forma eterna del amor» (*ibid.*, 169). Interesante además el trabajo de C.L. García Andrade sobre la comprensión de Dios Amor en relación con Tomás de Aquino, G. Lafont, G. Greshake y H.U. Von Balthasar (cf. C.L. GARCÍA ANDRADE, *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dio Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*, Publicaciones Claretiana, Madrid 2015).

e la domanda metafísica. Parlare di Dio è possibile perché Dio ha parlato agli uomini in Cristo, ma Gesù Cristo ha scelto il linguaggio umano per manifestarsi»<sup>441</sup>.

La hermenéutica que estoy proponiendo, desde Zubiri, podría colocarse en el marco de ese re-situarse de la teología como ciencia especulativa a partir del evento de Jesucristo.

A continuación, reseñaré algunos de los elementos fundamentales de dos autores y, por tanto, de dos teologías trinitarias contemporáneas que, de manera particular, podríamos situar en la perspectiva de la propuesta epistemológica que guía la presente investigación<sup>442</sup>.

---

<sup>441</sup> N. CIOLA, 2000<sup>2</sup>, 250.

<sup>442</sup> Siempre mantiene su interés el tratado ya clásico de G. Greshake, *El Dios Uno y Trino, Una Teología de la Trinidad*. En Greshake destaca la perspectiva comunal de la inteligencia de la Trinidad (para una evaluación global de la teología trinitaria de Greshake, cf R. FERRI, *Essere e comunione. A confronto con la proposta teológico-trinitaria di G. Greshake*, Lateran University Press, Roma 2015, especialmente el capítulo 3). Interesante en el estudio del teólogo alemán el punto final sobre la perspectiva de ontología trinitaria que podría desarrollarse radicalizando el concepto de comunión. «Establezcamos la siguiente tesis: Dios es uno y trino significa tanto como Dios es aquella comunión en la que las tres personas divinas, en un intercambio dialógico de amor, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí misma. No es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) “previa” al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, comunión es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (o, en el lenguaje filosófico, del *actus purus* uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como “comunicativo”, vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca y, con ello, tanto la unidad como la pluralidad. Con todo, al transferir a Dios la realidad de la comunión que conocemos a partir de la experiencia, ha de respetarse estrictamente el carácter analógico del discurso, de la representación y de la comprensión» (G. GRESHAKE, 2001, 223). El teólogo alemán se mueve en el ámbito de una visión (precisamente la comunión) que, de entrada, Zubiri juzgaría ulterior y, por lo tanto, no suficientemente radical para una conceptualización adecuada de la Trinidad. La analogía sigue siendo una *analogia entis*, si bien concebida como *analogia trinitatis* (cf *ibid.*, 248 y ss). Ciertamente la enunciación del «intercambio dialógico del amor» para referirse a la relacionalidad trinitaria, no encontraría eco en Zubiri. Para el filósofo vasco, en efecto, en Dios no hay relacionalidad dialógica sino unidad de respectividad tri-personal. Desde la perspectiva zubiriana, en cambio, resultan sumamente interesantes en este autor los desarrollos atinentes a una estructura trinitaria (siempre analógica) de la realidad y del hombre en particular, entre los que cabe destacar: los esquemas ternarios y ritmos triádicos (cf *ibid.*, 299), la comunalidad de lo creado (cf *ibid.*, 302), la trinitariedad de las operaciones del espíritu y pronominales (cf *ibid.*, 309 ss), de los elementos constitutivos del hombre (cf *ibid.*, 313s), la analogía trinitaria de lo sexual (cf *ibid.*, 314 ss), la antropología ontológico-estructural rombachiana (cf *ibid.*, 200); así como el devenir trinitario de la evolución y de la historia (cf *ibid.*, 324 ss – 335 ss). Greshake se plantea con rigor el problema de una posible ontología trinitaria, bajo el signo del ser personal, que podría conducir a una re-significación del concepto de sustancia. Juzga que los estudios en este campo (estamos en el año 1997) son todavía fragmentarios y poco sistemáticos (Cf *ibid.*, 536). En la misma línea de Greshake, se pone el estudio de Zarazaga, proponiendo la comunión como el nuevo paradigma trinitario (cf G.J. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004). El jesuita argentino lleva a cabo una fuerte crítica de la perspectiva esencialista. Del mismo modo, rechaza la concepción de los Capadocios con su insistencia en el Padre como origen de las procesiones trinitarias, lo cual, según él, sigue siendo un pensamiento unitario, poco acorde con el misterio de la trinitariedad de Dios al colocar el punto de partida en algo uno (cf *ibid.*, 259). Zarazaga aboga por superar igualmente la perspectiva dialógica interpersonal para alcanzar un paradigma realmente comunal donde «diferencia personal y comunión puedan pertenecer a las estructuras mismas del ser» (*ibid.*, 295). En esta línea, se muestra partidario de desarrollar una ontología trinitaria de raigambre hemmerliana, que entienda «la misma realidad como un todo plural-comunal» (*ibid.*, 296). Obviamente, Zubiri apelaría que no hay que confundir realidad y ser. Si hablamos de realidad no nos situamos en un plano ontológico, sino rigurosamente metafísico. Así mismo, el teólogo argentino encuentra afinidades de su propuesta con la fenomenología de la donación de Marion, como premisa ontológica a la comunión. Al final, menciona el concepto zubiriano de persona como un concepto apto a fundar una verdadera estructura de comunión (cf *ibid.*, 303 ss). En esta línea, el horizonte conceptual definitivo parece ser el de la «perijóresis de amor interpersonal» (*ibid.*, 306).

#### 6.4.1.1 J. Zizioulas

En el panorama teológico contemporáneo la teología trinitaria del teólogo ortodoxo Zizioulas reviste gran importancia. Se trata, la suya, de una conceptualización trinitaria de corte personalista, fiel a la más pura tradición de los Padres griegos (en particular los capadocios), en particular los capadocios, Máximo el confesor y Gregorio Damasceno. Me interesa subrayar sólo un par de puntos. Zizioulas comparte con los teólogos anteriores su rechazo de la perspectiva sustancialista, pero desde parámetros distintos, al menos en parte<sup>443</sup>. Zizioulas admite el paradigma de la comunión, pero lo hace proceder de una hipóstasis<sup>444</sup>. He aquí, en síntesis, su pensamiento:

«La discusión sobre el ser de Dios lleva al pensamiento patrístico a las siguientes tesis, que están fundamentalmente unidas tanto a la eclesiología como a la ontología:

a) No hay ser verdadero sin comunión. Nada existe como un “individuo”, concebible por sí mismo. La comunión es una categoría ontológica.

b) La comunión que no surge de una “hipóstasis”, es decir, de una persona libre y concreta, y que no conduce hacia otras “hipóstasis”, es decir, hacia otras personas libres y concretas, no es “imagen” del ser de Dios. La persona no puede existir sin comunión; pero toda forma de comunión que niegue o suprima a la persona es inadmisibles<sup>445</sup>».

Ese surgir de una hipóstasis se concreta después en la persona del Padre. Para Zizioulas, como para toda la tradición griega – de la cual parte el mismo Zubiri en su conceptualización de la Trinidad – sólo el surgimiento desde la persona del Padre garantiza la superación del horizonte sustancialista y por lo tanto la comunión. Se trata de un dato para él incontrovertible: «lo que resulta importante en la teología trinitaria es que Dios “existe gracias a una persona, el Padre, y no gracias a una sustancia»<sup>446</sup>. Del Padre que, en cuanto tal, engendra al Hijo y al Espíritu (si no, no sería la persona del Padre) depende la libertad ontológica de Dios. La generación personal desde el Padre configura el éxtasis de Dios:

«Este carácter extático de Dios, el hecho de que su ser es idéntico con un acto de comunión, asegura la transcendencia de la necesidad ontológica que su sustancia hubiera requerido – si la sustancia fuese el predicado ontológico principal de Dios – y sustituye esta necesidad con la libre afirmación de la existencia divina. Esta comunión es un producto de la libertad como resultado no de la sustancia de Dios, sino de una persona, el Padre –obsérvese por qué este detalle doctrinal es tan importante– que es Trinidad no porque la *naturaleza* divina sea extática,

<sup>443</sup> Greshake lo menciona y lo incorpora a su teología.

<sup>444</sup> Interesante que el traductor español de la obra de Zizioulas *Being as communion*, que lleva como subtítulo, *Studies in Personhood and the Church*, haya optado por traducir el término inglés “Personhood” como personabilidad, un término que en español utiliza Zubiri casi exclusivamente o que, al menos es de un uso muy poco frecuente. En efecto, “personabilidad” hace relación a la condición de persona, precisamente la “Personhood”.

<sup>445</sup> I.D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 32.

<sup>446</sup> *Ibidem*, 55.

sino porque el Padre como *persona* libremente desea esta comunión. Así, es evidente que el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*»<sup>447</sup>.

Como vimos, también para Zubiri todo tiene su punto de partida en la suidad del Padre. El éxtasis de Dios no es de naturaleza sino de personas: es el éxtasis de las suidades divinas en la sintaxis trinitaria. La diferencia entre la concepción de Zizioulas y la de Zubiri está en que la metafísica de éste subraya mayormente la sintaxis, por encima de la *taxis*<sup>448</sup>, a la que queda aferrado el teólogo ortodoxo.

En definitiva, Zizioulas ve la comunión desde el horizonte de la alteridad, en cuanto horizonte intrínsecamente personal. Según el teólogo de origen griego, la doctrina de la trinidad arroja un concepto de alteridad según el cual ésta es: constitutiva de la unidad, absoluta (las tres personas de la Trinidad son absolutamente diferentes), ontológica e inconcebible fuera de la relacionalidad<sup>449</sup>. En definitiva, persona es «alteridad en comunión y comunión en alteridad»<sup>450</sup>. La ontología de la alteridad despliega una ontología del amor apta para conceptualizar la relacionalidad trinitaria<sup>451</sup>. Por lo demás, la alteridad es constitutiva del universo en cuanto tal, como se desprende de la doctrina de Máximo el Confesor<sup>452</sup>. Hay en Zizioulas un concepto de causalidad que se asemeja a la zubiriana causalidad personal, es decir, en términos de funcionalidad y no de sustancialidad. La *arché* personal del Padre permite pensar su relación con las demás personas como causalidad, antes y fuera del tiempo y a nivel hipostático y no sustancial. Es el gran mérito de los capadocios quienes, de esta guisa, introdujeron la libertad en ontología<sup>453</sup>. El lenguaje causal hace referencia al *cómo* y no al *qué* de Dios. No hay pues causalidad de sustancia (*οὐσία*) sino de persona. En definitiva, lo que «el Padre “causa” no es una transmisión de *ousía*, sino de alteridad personal (el cómo del ser)»<sup>454</sup>. En definitiva, desde una óptica zubiriana, el teólogo ortodoxo se mueve en un horizonte ontológico, heredado de la patrística griega, y si bien entiende la causalidad en

---

<sup>447</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>448</sup> Cf *ibidem*, 176: «*Se da*, de hecho, un orden o *τάξις* en la Trinidad, de manera que el Padre es *siempre* primero, el Hijo segundo y el Espíritu tercero en todas las referencias bíblicas y patrísticas a la Santísima Trinidad. Resulta sumamente significativo que no podamos revertir o forzar este orden para colocar algunas de las otras personas antes que el Padre. Gregorio Nacianceno es explícito al hablar del orden (*τάξις*) en la Trinidad inmanente: “la unión (*ἔνωσις*) es el Padre de quien y hacia quien se dirige en su curso el *orden* (*τάξις*) de las personas” (GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 42, 15). Relacionar este orden sólo con la Trinidad económica y la soteriología, como V. Lossky y otros autores parecen hacer, es forzar los textos patrísticos como, por ejemplo, el que acabamos de mencionar –que se refiere a la Trinidad inmanente, tal como indica claramente el contexto–, así como disociar demasiado la Trinidad económica del ser eterno de Dios».

<sup>449</sup> Cf I.D. ZIZIOULAS, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, 18.

<sup>450</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>451</sup> Cf *ibidem*, 43.

<sup>452</sup> Cf *ibidem*, 49.

<sup>453</sup> Cf *ibidem*, 154-155.

<sup>454</sup> *Ibidem*, 167.

términos personales y no sustanciales, no puede evitar hablar (con un lenguaje, también aquí tomado de los Padres) de movimiento dentro de la Trinidad<sup>455</sup>. El concepto de causalidad personal en Zubiri está más desprendido de su contaminación ontológica y por ello mismo más que de movimiento en la Trinidad habla del dinamismo de la suidad, un dinamismo en respectividad que no implica cambio alguno.

#### 6.4.1.2 A. González

Me sitúo ahora en el terreno de la teología de la liberación. A este respecto, sería sin duda casi obligatorio repasar algunos de los escritos más representativos del pensamiento de I. Ellacuría, discípulo privilegiado de X. Zubiri. Ello, sin embargo, nos llevaría demasiado lejos. Por lo demás, hay que anotar que la perspectiva del jesuita español, trágicamente asesinado en el Salvador en 1989, es más filosófica que teológica. Por esta razón, he optado en este punto por remitirme a una obra que tiene ya sus años pero que considero muy actual desde el punto de vista de esta investigación. Se trata del libro de González: *“Trinidad y Liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación”*<sup>456</sup>. También en este caso, me centraré en los puntos más significativos de la obra en orden a los objetivos que me he propuesto<sup>457</sup>.

La inspiración zubiriana del texto se deja notar, prácticamente, a lo largo de todos los capítulos que lo componen, pero de manera particular en los dos últimos, cuando A. González aborda el tema de la persona y de la unidad en la Trinidad<sup>458</sup>. Además de un buen conocimiento del desarrollo de la teología trinitaria a lo largo de los siglos, desde la patrística griega hasta la actualidad, el filósofo y teólogo español usa profusamente el aparato conceptual zubiriano, en particular nociones que ya hemos visto como, suidad, respectividad y esencia. Además de ello, la teología trinitaria de Boff<sup>459</sup>, representa el segundo polo de inspiración de su propuesta.

Para González, siguiendo a Zubiri, persona es autoposición. El punto de partida es la concepción de la realidad como estructura dinámica. Persona es suidad y el “yo” no es más que la actualización mundanal de la suidad personal. Eso significa que el “yo” no es un punto de partida sino de llegada. La persona, además, no se concibe separada de sus acciones sino a

---

<sup>455</sup> Cf *ibidem*, 154.

<sup>456</sup> A. GONZÁLEZ, 1994.

<sup>457</sup> La cercanía del pensamiento de González con Zubiri me obliga a concederle mayor atención que la otorgada a Zizioulas.

<sup>458</sup> Cf *ibidem*, 167-202 y 203-238 respectivamente.

<sup>459</sup> Especialmente: *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1986.

partir de ellas, lo cual conduce a la aseveración de que «toda actividad personal de autoposición está constituida *socialmente*»<sup>460</sup>. Esto va a ser decisivo para lo que más tarde el mismo González desarrollará como teología de la praxis evangélica<sup>461</sup>. Con respecto a las personas divinas, González remite a Zubiri cuando afirma que concebir a Dios como persona implica sencillamente sostener que es una realidad que se autoposee a sí misma absolutamente, esto es, plenariamente. Es la famosa “analogía de lo absoluto” de la que hemos hablado repetidamente<sup>462</sup>.

Esta forma de entender la persona, que supone la distinción entre personeidad y personalidad, entre persona y “yo”, conduce a la tesis de que en la Trinidad en sí misma, no hay un “Yo”, ni un “Tú”, ni un “Nosotros”, dado que estas categorías se aplican sólo a nivel mundanal e histórico. No obstante:

«Eso no significa, claro está, una excepción a nuestra tesis sobre la identidad de la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Lo que sucede es que, siendo las mismas e idénticas personas las que actúan en la historia de la salvación y las que constituyen la Trinidad inmanente en sí misma, éstas personas solamente pueden ser consideradas como un Yo o un Nosotros en cuanto presentes en el mundo en virtud de la encarnación o de la inhabitación del Espíritu en los hombres».<sup>463</sup>

El Verbo en la Trinidad inmanente no es, en rigor, el Tú del Padre, porque no es un Yo. Sin embargo, podemos hablar del Yo del Verbo encarnado. Del mismo modo, como afirma González,

«El Espíritu es persona en un sentido estricto y no derivado: en el mismo sentido en que lo son el Padre y el Hijo. Lo cual no significa ni que el Espíritu sea sujeto, ni que sea un Yo. En la historia de la salvación, el Espíritu es un “nosotros”<sup>464</sup>, pero en la Trinidad, tomada en sí misma, él es una persona, y no simplemente la “unidad” entre el Padre y el Hijo, o el “nosotros” de las dos personas antedichas. En realidad, si se quiere entender la unidad entre el Padre y el Hijo como unidad de amor, no es necesario convertir al Espíritu en una etérea “unidad” o “nosotros” de los dos amantes, pues, como muy bien observó, Ricardo de San Víctor, la unidad entre los amantes no queda mejor asegurada que *mediante una tercera persona*. La unión de amor no se logra mediante una naturaleza, identificada ahora con el amor como esencia de la humanidad

---

<sup>460</sup> A. GONZÁLEZ, 1994, 191.

<sup>461</sup> Cf A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999, especialmente el capítulo II sobre la praxis humana, 71-112. Desde el punto de vista cristológico, la consecuencia es que no se puede pensar la praxis de Jesús «como algo meramente externo a la personalidad divina, sino que es parte integrante de su ser personal y por tanto también pertenece a la autoposición en que su realidad divina de persona consiste» (*ibid.*, 194).

<sup>462</sup> Cf *ibidem*, 192. «Según este concepto de analogía, los caracteres que se predicán de la realidad divina no se obtienen “inductivamente” por una “ampliación” de la realidad humana, sino más bien “deductivamente” de la afirmación de una realidad absolutamente absoluta» (*ibid.*).

<sup>463</sup> *Ibidem*, 201.

<sup>464</sup> Cf *Hech* 15,28.

(Pannenberg) ni mediante un “nosotros” (Mühlen), sino *personalmente*, mediante una tercera persona, mediante un “condilecto”»<sup>465</sup>.

González piensa la unidad de la Trinidad a partir del concepto de persona, que toma de Zubiri. El concepto de autoposición podría inducir a pensar en la *incomunicabilis*, que es el escollo con el cual Ricardo de San Víctor se topó a la hora de liberarse de la noción de sustancia<sup>466</sup>. Ahora bien, para González, la autoposición no atenta contra la comunión en Dios. Es decisivo dirimir bien esta cuestión pues la afirmación «decidida de la unidad de la Trinidad es el horizonte último de esa esperanza en la comunión definitiva de la humanidad»<sup>467</sup> a la luz del llamado Testamento de Jesús. Lo que hay que hacer, entonces, es superar el esquema dialógico (lógico-lingüístico) que no representa el estrato más radical de la relacionalidad. La *comunicabilis*, afirma González, no reside primariamente en el lenguaje, idea que se remontaría a la *Politica* de Aristóteles y su noción de logos. Parece obvio que esto no es aplicable a las personas divinas. No sólo porque supone un antropomorfismo inaceptable, sino además porque en Dios, por ser realidad absoluta, no hay logos ni razón, si aceptamos la noología zubiriana. Dios es suidad absoluta dotada de una vida intelectual anterior a todo momento de logos y razón<sup>468</sup>. Por lo demás, incluso a nivel humano la comunicación se da originariamente a un nivel más radical que el meramente lógico-lingüístico<sup>469</sup>. La persona humana es esencialmente versión a los demás en tres formas: filética (por formar parte biológicamente de un mismo *phylum* o especie; social (por formar parte de una sociedad); y comunitaria (por la determinación intrínseca de las esencias abiertas a la “comunión personal”)<sup>470</sup>. Pues bien, es esta tercera forma de versión la que podría aplicarse, analógicamente, a la realidad divina. En palabras de González, «*esta primaria interpenetración de las personas en comunión personal es lo que ha de constituir la comunicación intratrinitaria*»<sup>471</sup>. Esta interpenetración es lo que el Nuevo Testamento describe como relaciones de amor entre las personas divinas: Cristo como “Hijo querido” del Padre<sup>472</sup> en quien el Padre se complace; el Hijo que ama al Padre al cumplir la misión por la que ha sido enviado<sup>473</sup>. El amor es lo que hace que el Padre sea Padre del Hijo y viceversa. En

---

<sup>465</sup> A. GONZÁLEZ, 1994, 202.

<sup>466</sup> Cf *ibidem*, 203.

<sup>467</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>468</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1994, 204-205.

<sup>469</sup> Cf *ibidem*, 205.

<sup>470</sup> Cf *ibidem*, 208.

<sup>471</sup> *Ibidem*, 209. El texto está en cursiva en el original. González sostiene que esta dimensión previa a lo estrictamente dialógico es lo que suscita mayor interés en la teología de la liberación (cf *ibid.*, 209).

<sup>472</sup> *Mc* 1,11y par.; 9,7 par.; 2 *Pe* 1,17.

<sup>473</sup> *Jn* 14,31; 15,10. Cf A. GONZÁLEZ, 1994, 210.

términos zubirianos, lo que hay que afirmar es la respectividad recíproca de las personas divinas como constitutiva del amor. Por lo tanto, el amor no es anterior a las personas ni éstas al amor:

«sin el amor del Padre el Hijo nunca llegaría a autopoerse como Hijo. Sin el amor del Hijo, el Padre nunca se autopoería como Padre del Hijo. Esto mismo puede decirse sobre la revelación histórica del Espíritu Santo en relación con las otras personas. La teología trinitaria de Boff ha intentado subrayar ambos aspectos apelando al concepto de “comunidad *perijorética*»<sup>474</sup>.

Por lo tanto, interpenetración o compenetración –que diría mejor Zubiri– es *perijóresis*, en la recepción griega de *circumincessio*:

«como bien formuló el primer traductor de san Juan Damasceno, el juez de Pisa Burgundio a mediados del siglo XII: el *sedere* de unas personas en otras es el resultado de un primario *cedere* activo, que traduce correctamente el griego *foréo*. En este sentido bien se puede decir que la “comunidad perijorética” de la que nos habla Boff *no es otra cosa que el amor*. Naturalmente, esto supone una concepción activa del amor, no como mera fruición contemplativa en el amado, sino como verdadera interpenetración activa en apertura esencial y en autoentrega permanente»<sup>475</sup>.

González entiende el amor zubirianamente, en términos de causalidad personal. Por lo tanto, no se trata de una «simple relación categorial»<sup>476</sup> que no afecta sino superficialmente a los relatos, es decir, a lo que se relaciona. Tampoco sería fruto de la causalidad eficiente entre dos sustancias. Visto desde la causalidad personal, el amor «es justamente un modo de causalidad personal, en virtud del cual una realidad no deviene en sí misma, sino que deviene *en otro*»<sup>477</sup>. Es como *l'inoggettivazione* e *l'inltrarsi*, en términos rosminianos (lo veremos enseguida)<sup>478</sup>. Con una fórmula eficaz y hermosa, González concluye que el amor «es entonces un acto personal, es poseerse en otro. [...] el amor no es consecuencia de una imperfección, como el *éros* aristotélico, sino expresión de la *plenitud de la realidad personal en la entrega total de sí misma*»<sup>479</sup>.

Así pues, la categoría de autoposesión que nos podría llevar por los derroteros de la *incomunicabilis* y, por ello mismo, hacia una individualidad cerrada sobre sí misma, vista desde la respectividad e iluminada por la perijóresis trinitaria se resuelve en un autopoerse

---

<sup>474</sup> *Ibidem*, 210. Para Boff, dice González, esta comunión no es resultado de las personas sino simultánea a ellas y como tal originaria (cf *ibid.*, 210-211).

<sup>475</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>476</sup> *Ivi*.

<sup>477</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>478</sup> González cita aquí un texto de Zubiri, tomado de EDR: «Y si precisamente se ha dicho, y con razón, en la metafísica medieval, que el amor va disparado no a las cualidades del amado, sino a la realidad física de éste, es precisamente por eso, porque el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva de otro. Es algo que no podría acontecer si el devenir fuese formante un cambio» (EDR, 62-63).

<sup>479</sup> A. GONZÁLEZ, 1994, 212. Los subrayados son del original en español.



en otro como realización plenaria de la comunión personal. Esto, que en la persona humana constituye un desafío permanente, dado que la esencia abierta nunca lo es en plenitud, en Dios constituye la relacionalidad misma de las personas en la uni-trinidad.

En Dios, continúa González, no hay unidad «desde las hipóstasis, sino una unidad *en* hipóstasis»<sup>480</sup>. Para san Juan Damasceno –argumenta González– esta afirmación postularía la existencia de una substancia o naturaleza común:

«que se realiza a sí misma en las hipóstasis, pues no es pensable que las hipóstasis y sólo éstas, por sí mismas, constituyan la unidad. Esa argumentación, claro está, pierde su fuerza desde el momento en que se afirma la posibilidad de una unidad de amor, en virtud de la cual cada persona deviene en la otra no por una insuficiencia intrínseca, sino más bien *por la plenitud efusiva de su propia perfección*. Desde esta perspectiva, la unidad no es consecuencia de una necesidad y para su garantía no se necesita entonces una comunidad de substancia»<sup>481</sup>.

El amor es, pues, efusión donante de la propia perfección que nos hace *ser en otro* por el impulso intrínseco de la dinámica personal de la autoposición. La persona, plenariamente en Dios, imperfectamente en la humanidad, se “suífica” deviniendo en otro. La persona es, como decía en el capítulo segundo de esta investigación, un misterio creciente de no auto-pertenencia. En esta no auto-pertenencia –que, metafísicamente, es lo que quiere decir devenir en otro– la persona se autoposee.

La naturaleza o esencia (*ousía*) en Dios es la *perijóresis*, la cual no tiene otra función que la *perijóresis misma*<sup>482</sup>. González no tiene empacho en aplicar la metafísica estructural zubiriana a la conceptualización de la Trinidad. Así, habla del “de” constitutivo del vínculo entre las personas divinas, lo que hace que la *perijóresis* se convierta en el carácter constitutivo de la Trinidad. No hay pues, dualidad entre «un orden de la constitución y un orden de las relaciones, como proponía Moltmann: solamente hay un orden, el orden de la *perijóresis* [...]»<sup>483</sup>. Y habla también, como consecuencia de lo anterior, del carácter de la unidad divina en cuanto sistema constructo. Obviamente, la noción de estructura necesita una adecuada corrección analógica para ser aplicada a lo humano y a lo divino. En la comunión personal a nivel humano, pueden formar verdaderas estructuras de comunión. Ello, sin embargo, no conlleva en ningún caso la pérdida de la individualidad física. En Dios la *perijóresis* es constitutiva de las personas:

---

<sup>480</sup> *Ibidem*, 213.

<sup>481</sup> *Ivi.*

<sup>482</sup> *Ibidem*, 214.

<sup>483</sup> *Ibidem*, 215.

«no porque para ser persona se necesite estar en *perijóresis*, sino porque por el libre amor de unas personas divinas a otras éstas son lo que son (personas divinas) siendo para los demás, deviniendo totalmente en las otras y siendo afectadas por ellas. Cada una de las personas se autoposee libremente en las demás, *de modo tal que su ser persona divina*, esto es, su autoposeerse, *es por su entrega total inseparable de las otras*. Y lo está hasta el punto que sin el amor no habría personas divinas»<sup>484</sup>.

Finalmente, González habla de respectividad para oponerla a subjetualidad. La respectividad se mueve en un plano estructural, con la sospecha de que esto pueda atentar contra la simplicidad divina. La subjetualidad, aparece en cambio en el ámbito de lo relacional. González piensa la ecuación: *relación no sustancial = simplicidad* es una tremenda ingenuidad, pues, como afirma Zubiri, la relación implica siempre una alteridad física que no asegura absolutamente la unidad. Por eso:

«no es suficiente decir sin más que “persona es relación” o que las personas, en su entrega de amor, acaban identificándose con las relaciones, como parece sugerir Pannenberg, sino que más bien hay que decir que la absoluta simplicidad niega tanto las sustancias en la Trinidad como las relaciones»<sup>485</sup>.

En definitiva, González propone del concepto de *entrega*, tematizado por Boff, para enuclear la respectividad intratrinitaria, en cuanto tal concepto presupone la alteridad personal al mismo tiempo que la supera. En esto, pretende colocarse en la línea de pensamiento de san Gregorio Nacianceno que hablaba de la dinámica de las personas divinas que en marcha «hacia el uno (*prós hen*)»<sup>486</sup>. En cualquier caso, el amor intra-divino permanece siempre en su carácter de misterio. Desde el punto de vista metafísico, lo que Boff llama *entrega* habría que conceptualarlo no como relación, sino como «una forma de respectividad»<sup>487</sup>. Como vimos en Zubiri, respectividad es apertura de una realidad a otra, incluso independientemente de la existencia de ésta. En la respectividad no hay dualidad. La respectividad es más radical que la alteridad<sup>488</sup>.

No hay, pues, unidad subjetual en Dios. No hay, un sujeto con tres «autoposiciones» o «tres formas de autoposeerse» dice González, sino de tres personas, ni substantes ni subjetuales, sino simplemente personas, «realidades que se autoposeen»<sup>489</sup>. Es lo que Zubiri

---

<sup>484</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>485</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>486</sup> *Ivi*.

<sup>487</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>488</sup> Cf *ibidem*, 219.

<sup>489</sup> *Ibidem*, 219.

entiende por tres suidades. En la famosa teología latina de las «apropiaciones» éstas no habría que entenderlas, pues, como algo externo a la comunión entre las personas divinas<sup>490</sup>.

Esta conceptualización, con énfasis en la *perijóresis*, podría ayudar a resolver el problema teológico del *Filioque*. En definitiva, se trata de pensar que, en la Trinidad, a partir de la comunión de personas, «todo es ternario»<sup>491</sup>. No puede haber «espiración» que no implique al Hijo, aunque la implicación de éste pueda ser distinta que la del Padre (de hecho, en la «espiración» el Hijo recibe, no envía). Por ello, Boff, con P. Evdokimov, propone junto al *Filioque* también el *Spirituque*<sup>492</sup>.

La concepción estructural de la realidad de raigambre zubiriana, como vimos, comporta la idea de causalidad como funcionalidad. Si hablamos de causalidad en un contexto estructural, tal causalidad se configura como «interfuncionalidad». La implicación teológica inmediata es que en la Trinidad no hay estricta anterioridad de unas personas con respecto a otras, sino respectividad estructural de cada una de ellas. Esto no atenta contra la idea de que el Hijo y el Espíritu procedan del Padre. Se pueden mantener ambos enunciados precisamente porque causalidad no es causalidad sustancial sino funcional. Por lo tanto, aquel (el Padre) de quien proceden el Hijo y el Espíritu no es Dios sin el Hijo y el Espíritu<sup>493</sup>.

¿Qué significa, entonces, la sentencia neotestamentaria: «Dios es amor» (1 Jn 4,8)? González, afirma que, desde el concepto de unidad que él esboza, habría que interpretarla desde la identidad entre el amor y la realidad de Dios. No se trata de un sujeto que ama, ni tampoco (Moltmann) de «tres sujetos del acto de amar»<sup>494</sup>. Por el contrario, el amor – puntualiza, citando a Zubiri– «en que Dios consiste no es un acto de un sujeto ni “una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad”»<sup>495</sup>. Es el amor (*ágape*), como «estructura “ontológica” de la realidad»<sup>496</sup> y no como la operación de un

---

<sup>490</sup> *Ivi*. En una suerte de analítica trinitaria, del estilo de la que se propone en esta investigación, González afirma: «Si un acceso filosófico a la realidad de Dios nos puede sugerir que éste es personal, esto no significa que, presupuesta la revelación, se pueda pensar que la personabilidad es un carácter de la “naturaleza” de Dios prescindiendo de las personas. En Dios no hay una naturaleza fuera de las personas, y si la filosofía nos proporciona un concepto de Dios personal, desde la historia de la revelación hay que decir que la personabilidad de Dios es trinitaria y sólo trinitaria: Dios se autoposee trinitariamente; y si Dios actúa en el mundo, actúa sólo trinitariamente. Dios no es un sujeto que se relacione con el mundo como su objeto, sino tres personas que se relacionan con el mundo como una comunidad: incluyéndolo en su comunión, conduciéndolo hacia una unidad que no es otra cosa que la participación en el amor en que consiste la vida divina. Por eso insiste Boff repetidamente, en que el evangelio de san Juan (10,30) no nos dice “El Padre y yo somos un solo sujeto o una sola persona (*heís*), sino que “El Padre y yo somos una misma cosa (*hén*)”. La relación de Dios con el mundo no es solamente una relación de alteridad, sino primariamente una relación de inclusión» (*ibid.*, 220).

<sup>491</sup> *Ivi*.

<sup>492</sup> Cf *ibidem*, 221.

<sup>493</sup> Cf *ibidem*, 222.

<sup>494</sup> *Ibidem*, 223.

<sup>495</sup> *Ivi*.

<sup>496</sup> *Ivi*.

sujeto. En este sentido, la sentencia bíblica nos habla de la realidad de Dios, de la realidad en la que Dios consiste. Dios amor se puede concebir, desde la metafísica griega, como «actividad pura». Zubiri ha profundizado bien este tema en su escrito temprano NHD y más adelante en EDR, como tuvimos oportunidad de ver. Mientras que una cierta hermenéutica del concepto griego de potencias (*dynámeis*) y de acto (*enérgeia*), no permitía a la teología clásica hablar de dinamismo (sinónimo de imperfección) en Dios, Zubiri siguió siempre otra línea hermenéutica, atribuible a la Patrística griega, que se movía en el campo de los seres vivos, según la cual el acto o *enérgeia* consistía en actividad constitutiva y no en inmovilidad. Eso quiere decir que la actividad no siempre significa imperfección. Como vimos al hablar de dinamismo en Zubiri, puede haber estricto dinamismo sin cambio alguno. Por el contrario, cuanto más perfecta es una realidad más actividad encontramos en ella con menos cambios. Es lo que ocurre en la realidad divina: un dinamismo que es actividad pura en cuanto expresión de la plenitud de su realidad y de su vida. Es lo más propio de la realidad absolutamente absoluta<sup>497</sup>. La actividad pura de Dios es amar. Y esto sólo puede colegirse de una trinitariamente configurada<sup>498</sup>. Dios es su propio e intrínseco dinamismo de amor.

¿En qué sentido se puede decir que el Dios uno y trino es el «Dios de los pobres», postulado básico de toda teología de la liberación? González responde desde la economía de la salvación. La historia de la salvación, en efecto, nos habla elocuentemente de la solidaridad de Dios con el sufrimiento de los hombres. Dios ama el mundo que ha salido de él asumiendo el dolor de la historia. Lo atestigua el AT y sobre todo la vida y las palabras de Jesús de Nazaret. Es el núcleo del misterio pascual. Si las acciones de Dios en la historia no son meros accidentes de Dios, meras acciones externas, entonces podemos deducir que tal solidaridad pertenece a su realidad misma. La solidaridad y la preferencia de Dios por los pobres (en el sentido más amplio, pero más concreto posible) tiene su clave hermenéutica definitiva en la misma vida intratrinitaria, es decir, en el dinamismo del amor con el que se aman las personas divinas. Por eso, dice González, el postulado anterior no es una aseveración de carácter ascético, ni siquiera un aserto de epistemología teológica, sino una afirmación estrictamente ontológica o metafísica que atañe a la realidad divina<sup>499</sup>:

«En este sentido, no cabe duda de que la persona del Hijo sufre en su solidaridad hasta la muerte con las víctimas de la historia: la praxis de Jesús, su pasión y muerte, pertenecen constitutivamente a la autoposición de la segunda persona de la Trinidad. Por extensión, puede decirse lo mismo de la solidaridad del Espíritu: la persona del Espíritu se autoposee en

---

<sup>497</sup> Cf *ibidem*, 225.

<sup>498</sup> Cf *ibidem*, 226.

<sup>499</sup> Cf *ibidem*, 227-230.

solidaridad con los gemidos de las víctimas de la historia, por más que esta solidaridad “según el Hijo” esté cualificada por el dinamismo de la resurrección y sea por ello cualitativamente distinta a la solidaridad que se expresa en la cruz»<sup>500</sup>.

Como consecuencia, si aceptamos que la realidad de Dios no es una realidad subjetual ni sustancial, sino que consiste en la perijorética «autoposición de las personas en autoentrega»<sup>501</sup>, entonces:

*«el amor de Dios está afectado por la entrega hasta la muerte del Hijo. Aquí el “amor” no tiene un sentido meramente sentimental o voluntarista, sino estrictamente “metafísico”, si así se quiere hablar. Dios es afectado en su realidad misma: en el Hijo, como amor anonadado, en el Espíritu, como dolor gimiente y resucitador en Jesús y en la historia, en el Padre, como ultimidad condoliente y solidaria»*<sup>502</sup>.

Es el sentido último de la encarnación. Hay que pensar que la autoposición de la suidad personal del hombre Jesús es la misma autoposición del Verbo del Padre en la Trinidad. Autoposición que, como decíamos, consiste en autoentrega en el amor:

*«No hay un sujeto de dos sustancias o naturalezas, sino una autoposición personal como amor encarnado. La autoposición finita de Jesús (que incluye su entrega en la cruz) es la misma autoposición del Hijo eterno, y por eso decimos que hay una sola persona. [...] La diferencia que permite hablar de dualidad está solamente en el modo (*sit venia verbo*) de tal autoposición. La autoposición de Jesús de Nazaret es una autoposición finita y temporal, la autoposición del Hijo es una autoposición eterna. Son dos modos completamente heterogéneos [...] de la misma autoposición en que la realidad de Dios como amor consiste: la autoposición como entrega del Hijo a las otras personas divinas y la autoposición como autoentrega a los hombres en la historia»*<sup>503</sup>.

Lo que se puede colegir es que la solidaridad de Dios con los pobres brota precisamente, del carácter de la misma autoentrega, que, como es obvio, resulta tanto más intensa y metafísicamente cualificada, en cuanto realidad, cuanto más se dirige a los más necesitados de amor.

El dinamismo de la encarnación es el dinamismo de la *kénosis* del Hijo. González apela, en este punto, a un texto importante de Zubiri:

*«La idea de kénosis explica o apunta a esta dimensión de Cristo, que consiste en esa anulación concreta de ser finita y humanamente, palestinamente, y en aquella época, un hijo de José y de María, carpintero que anda por las calles de Nazaret, para de esa manera experimentar su propia filiación divina. Estamos habituados a pensar que “la otra vida” deja de ser lo que es esta vida, pero no se insiste en que fundamentalmente no hay más que una vida, divinamente vivida de*

---

<sup>500</sup> *Ibidem*, 230.

<sup>501</sup> *Ibidem*, 231.

<sup>502</sup> *Ivi*.

<sup>503</sup> *Ibidem*, 232.

dos maneras distintas: una teniendo hambre, sed, etc., y otra contemplando a Dios por toda la eternidad. No son dos vidas, es la misma vida vivida de distinta manera»<sup>504</sup>.

Por lo tanto: identidad entre el amor intratrinitario y el amor con que Dios nos ama desde la creación del universo; e inclusión de la creación en la dinámica del amor divino. La entrega de Jesús en la cruz es la misma autoentrega en la vida trinitaria<sup>505</sup>.

En definitiva, el Dios uno y trino, que se configura en sí mismo como el dinamismo *perijorético de la autoentrega recíproca de las personas divinas que se autoposeen autoentregándose*, no puede no quedar afectado por el dolor de la historia, si ésta no es más que el tiempo humano de la creación. Esto no significa, como precisa González, que Dios quede sometido a la historia, dado que:

«si en el caso de Jesús su autoposición personal es la misma que la del Hijo eterno, esta autoposición es finita. *Dios mismo* en su esencia de amor es afectado por la historia, pero *finitamente*, esto es, humanamente. Dios no es afectado eternamente. Por eso, su autoposición eterna, en su *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, el dolor está definitivamente superado. El dolor no está eternizado en Dios.

Precisamente la resurrección muestra esta diferencia en los modos de autoposición de Dios que afecta a la historia de la salvación y de la liberación en la que cual Dios en cuanto Dios uno y trino se implica. La Resurrección es el triunfo definitivo del amor de Dios sobre la opresión y la muerte. Jesús de Nazaret se ha hecho cargo del dolor de la historia por el Espíritu del Padre lo ha resucitado y por ello se constituye, al lado de los pobres, en su misma esperanza: la esperanza del poder del amor de la vida sobre la muerte»<sup>506</sup>.

En síntesis, en «Trinidad y liberación» González ha desarrollado una teología trinitaria en buena parte inspirada en las categorías metafísicas de Zubiri. No se trata de una analítica teológica trinitaria como la que yo he tratado de ofrecer, sino del desarrollo ulterior de lo que sería el mero análisis<sup>507</sup>. Por lo demás (y esto hace aún más loable el trabajo si cabe), cuando González escribe el libro, resultado de una tesis dirigida por Kunz en la Facultad de Filosofía de Sankt Georgen, en Frankfurt, aún no se habían publicado los escritos teológicos de Zubiri, que, por ello mismo no son mencionados en el libro. De cualquier forma, muy probablemente una teología trinitaria de corte zubiriano tendría que caminar por los derroteros señalados por

<sup>504</sup> HD, 332, en A. GONZÁLEZ, 1994, 233.

<sup>505</sup> Cf *ivi*: «Solamente en el caso de Jesús es esa autoposición la misma que la de la segunda persona divina. La presencia del Espíritu en la Iglesia y en los pobres no es igual: la autoposición de las personas humanas, por mucho que esté “deformada” por el don del Espíritu, permanece en virtud del pecado siempre distinta de la autoposición del Espíritu. Ahí hay distinción entre las personas humanas y la persona del Espíritu. Sólo en quien fue igual a nosotros en todo excepto en el pecado, hay una sola autoposición y por tanto *en él la deformación es estricta encarnación*».

<sup>506</sup> Cf *ibidem*, 234.

<sup>507</sup> Un intento de análisis desde la praxis humana para llegar desde ella a lo que podría entenderse como teología fundamental es el trabajo ulterior de A. GONZÁLEZ, 1999. Un intento de filosofía primera de la praxis constituye su ensayo: *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997.

González, al menos en varios puntos decisivos. El autor ha hablado posteriormente, en múltiples ocasiones, de la teología de Zubiri, pero no se ha dedicado, por el momento, a llevar a cabo el proyecto de una teología sistemática trinitaria a la luz del pensamiento del filósofo vasco.

#### 6.4.2 NOERGIA TRINITARIA Y ONTOLOGÍA TRINITARIA

Bajo el rótulo «ontología trinitaria» voy a entender, en este punto, ya sea una epistemología o gnoseología teológico-ontológica, ya sea una epistemología gnoseología teológica estrictamente metafísica<sup>508</sup>. El intento será poner en relación el pensamiento de Zubiri (siempre según la particular hermenéutica que he elaborado) con algunos autores relevantes en este campo específico. Pero antes, se antoja necesario una serie de aclaraciones terminológicas. ¿Qué se entiende por «ontología trinitaria» en el contexto de la teología actual? ¿Cuáles podríamos identificar como los agentes principales? ¿Qué contenidos la caracterizan?

##### 6.4.2.1 La ontología trinitaria

La bibliografía actual sobre ontología trinitaria (OT) comienza a ser muy abundante<sup>509</sup>. No por nada, esta área de investigación lleva ya alrededor de cuarenta años haciéndose notar

---

<sup>508</sup> Para la relación entre teología trinitaria y gnoseología teológica se puede consultar B. KÖRNER, «La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria», en *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. CODA - L. ŽÁK, Città Nuova, Roma 1998, 79-93.

<sup>509</sup> Cf A. BECCARISI, «Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart», en *Soph IX* (2017-1), 99-114; F. BELLELLI-E. PILLI, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo* (Atti del Convegno: "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione". Modena 13/14 novembre 2014), Città Nuova, Roma 2016; L. CATUOGNO, «Klaus Hemmerle e Antonio Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria», en C. MORESCHINI (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015, 325-337; D. CHIAPETTI, «Recensione. Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle», en *Soph IX* (2017-1), 115-119; A. CLEMENZIA, «Per un'ontologia trinitaria», en *Soph IX* (2017-1), 5-7; Id., «Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio», en *Soph IX* (2017-1), 72-87; P. CODA, *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, Conferen/1995/Rovereto.dco-5/1995a; Id., «La Trinità delle Persone come attuazione agapica dell'essere Uno», en *Lateranum LXII*, 1996-2, 295-317; Id., «Per un'ontologia trinitaria della persona», en *Soph II* (2009-2), 144-158; Id., 2011; Id., «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», en *Soph IV* (2012-2), 160; Id., «Tu in me e io in te». Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle», en *Soph VI* (2014-2), 14; Id., «"Partire dall'unità": impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo "stile di pensiero"», en *Soph VII* (2015-2), 137; Id., «La Trinità come pensiero. Un manifesto», en *Soph IX* (2017-1), 9-17; P. CODA-V. DI PILATO, *Teologia "in" Gesù*, Città Nuova, Roma 2012; P. CODA - M. DONÀ, *Dio - Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007; Id., *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013; P. CODA-A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997; P. CODA-J. TREMBLAY-A. CLEMENZIA, *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città

en ámbito teológico. En el intento de responder a las cuestiones que antes planteaba, me voy a centrar sólo en algunos de los últimos aportes al respecto. Me parece, en efecto, que en ellos se deja ver el grado de madurez que ha alcanzado la materia que se ceba bajo el *lemma* «ontología trinitaria»<sup>510</sup>.

En un reciente artículo -síntesis acerca del tema que nos ocupa-, L. Žák ha puesto de relieve algunos elementos importantes. Ya vimos anteriormente, que para este autor sería presuntuoso o injusto hacer remontar la OT incluso terminológicamente hablando, al ensayo de Hemmerle del año 1976, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. En este punto, por lo demás, están de acuerdo la inmensa mayoría (sino todos) de los autores de la que Žák llama «escuela focolarina». Para encontrar el término en cuanto tal, habría que retroceder algunos decenios atrás a la publicación del libro de Hemmerle<sup>511</sup>. Desde el punto de vista de la perspectiva contenutística, las raíces de la OT nos llevan hasta la época patristica, atraviesan los grandes autores medievales y despuntan nuevamente en los últimos siglos de reflexión teológica<sup>512</sup>. Por lo demás, no existe una sólo OT, sino varias formas de OT, determinadas por los presupuestos filosóficos de los distintos autores y por las distintas maneras de entender su objeto formal y las áreas de aplicación<sup>513</sup>. Lo más decisivo, de todos modos –sostiene Žák– es la heterogeneidad en la manera de:

«concepire il nesso tra l'ontologia e il dogma della SS.ma Trinità e, di conseguenza, tra la specificità dell'orientamento prospettico della prima e la specificità della spiegazione che si dà del secondo. Infatti, alla domanda: "L'ontologia trinitaria rappresenta un particolare modo di interpretare il dogma trinitario, oppure è il dogma a determinare una particolare concezione dell'ontologia?", i modelli rispondono o in modo completamente differente o con differenti accentuazioni. Ma, visto che tale dogma è in ogni caso rilevante per ogni modello, sul

---

Nuova, Roma 2013; P. CODA–L. ŽÁK, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; M.B. CURI, «Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini», en *Soph IX* (2017-1), 34-46; V. DE MARCO, *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976a (trad. it.: *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996; trad. esp.: *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005); Id., *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Freiburg 1976b (tr. it.: *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003); Id., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg 1995 (tr. it.: *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998); Id., «L'ontologia del "Paradiso" '49», en *Soph VI* (2014-2), 127-137; G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013; P. O'HARA, «On the perichoretic subject in light of the Trinity», en *Soph IX* (2017-1), 58-71; M. PELLEGRINI, «Umanesimo trinitario. Una considerazione della modernità», en *Soph IX* (2017-1), 18-33; E. PILLI, «L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?», en *Soph IX* (2017-1), 47-57; L. ŽÁK, «Unità di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria», en *Path 11*, 2012-2, 439-464; G.M. ZANGHÌ, «La verità sull'uomo», en *NuUm I* (1979) 3, 1-5; Id., *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991; Id., «Quale uomo per il terzo millennio?», en *NuUm CXXXIV* (2001/2) 134, 247-277; Id., 2008; Id., *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la cultura*, Città Nuova, Roma 2015.

<sup>510</sup> OT de ahora en adelante.

<sup>511</sup> Cf L. ŽÁK, 2012-2, 440.

<sup>512</sup> Cf *ibidem*, 441.

<sup>513</sup> Cf *ibidem*, 442.



differenziarsi dei modelli influisce altresì la differenza nell'interpretare la verità trinitaria, riscontrabile presso i fautori delle recenti e meno recenti proposte di un'ontologia trinitaria»<sup>514</sup>.

Dentro de una inspiración común (como la focolarina, por ejemplo), se pueden encontrar también diferencias en orden a la conceptualización de lo ontológico. Así, por ejemplo, Hemmerle entiende la ontología en el sentido clásico de ciencia del ente y del ser, mientras que para Coda se trata, por encima de todo, de un horizonte hermenéutico y cognoscitivo<sup>515</sup>.

Coda es, sin ningún género de dudas, el teólogo al cual debemos los más cualificados y pródigos desarrollos de OT de los últimos decenios<sup>516</sup>. Es cierto que se mueve en una dirección que tiene a Hemmerle y quizás también a Zanghí, si bien en forma distinta, como verdaderos arquetipos o prototipos de la OT «focolarina», los cuales, a su vez, beben en la fuente de la ontología trinitaria que se encuentra, aunque no en forma tematizada, en las intuiciones místicas de Chiara Lubich.

Para Coda, OT significa sencillamente dar voz al ser, a la realidad que nos circunda, desde la luz de la Trinidad, punto prospectico, hermenéutico y vital que se nos da con la revelación del Dios de Jesucristo. Es la revelación de Dios como *agàpe* que inter-penetra a las personas de la Santísima Trinidad y caracteriza su vida<sup>517</sup>. La máxima de *Jn* 17,21: «qué todos sean uno como yo y tú somos uno» es la «formula breve»<sup>518</sup> de la OT.

La pregunta por el «qué» de la OT se refiere, antes que nada, al «dónde» y al «lugar». Y bien, el «dónde» y el «lugar» no son otros que el evento de Jesús de Nazaret desde la peculiar perspectiva existencial de su relación con el *Abbá*, el Padre. Tal perspectiva es un «lugar» desde el cual mirar a la realidad toda para vivir en consecuencia. Eso se traduce, concretamente, en la vida del *ágape* en el Espíritu a la cual Jesús llama a sus discípulos:

«Questo luogo è determinato e descritto, appunto, dall'*agàpe* di Dio/*Abbà* comunicata al Figlio nel soffio di vita e di libertà dello Spirito Santo: *agàpe* che tutto vede, orienta e plasma da dentro e da sotto –come *agàpe*, appunto, che viene da Dio-, anzi che è –agli occhi e nell'esperienza di Gesù– l'essere più intimo di Dio stesso, in sé e in noi<sup>519</sup>. È chiaro, dunque, che Gesù insieme a chi lo segue, si trova a inaugurare nella storia, per dono ("grazia", nel linguaggio neotestamentario), una *nuova situazione dell'esistere e un luogo nuovo da cui guardare, interpretare e vivere l'essere di ciò che è*: Dio, gli uomini, la storia, il cosmo»<sup>520</sup>.

---

<sup>514</sup> Cf *ibidem*, 442-443.

<sup>515</sup> Cf *ibidem*, 443.

<sup>516</sup> Un desarrollo exhaustivo desta línea teológica, en P. CODA, 2011, Parte V, especialmente 521-583.

<sup>517</sup> Cf P. CODA, 2012-2, 160.

<sup>518</sup> *Ivi*.

<sup>519</sup> Cf 1 *Gv* 4,8.16.

<sup>520</sup> P. CODA, 2012-2, 162.

La situación a la cual alude el texto no es de tipo espiritual o ético, sino estrictamente ontológica. Jesús de Nazaret inaugura un nuevo modo de ser a la luz del «lugar» *agápico* que es el *seno del Padre, la Trinidad*<sup>521</sup>. La ontología trinitaria no hace más que explicitar epistemológicamente ese lugar-evento en el cual acontece la nueva forma de ver la realidad, el nuevo modo de ser. En este sentido, representa una forma de autoconciencia ontológica de la nueva forma de ver y de ser.

Tal autoconciencia ontológica ha sufrido un proceso que, según Coda, puede describirse según cuatro etapas:

- La primera, fundante, corresponde al periodo neotestamentario. Está caracterizada por «*il dono straordinario di esser tirati dentro il luogo trinitario*»<sup>522</sup> en el Espíritu del Padre.
- La segunda, corresponde al tiempo de los grandes concilios del IV siglo, durante los cuales se elaboran los dogmas trinitario y cristológico, en una confrontación creativa con la cultura helenística. Es, por lo demás, en este tiempo donde Agustín intenta superar la visión sustancialista de la realidad introduciendo el concepto de «relación»<sup>523</sup>. Más adelante, ya entra la Edad Media, Tomás de Aquino retomará la inspiración agustiniana, llegando a afirmar que «*in Deo abstracta relatione nihil manet*», si bien la categoría la categoría de la relación sigue quedando presa del esquema sustancialista y, además, no se muestra capaz de extenderse a todo el universo del ser, desde luego no a la realidad humana hasta el punto de definirla<sup>524</sup>.
- La tercera etapa entra ya en la modernidad, sobre la base de los desarrollos todavía medievales de la escuela franciscana, con su acento en la cruz de Cristo, y la dominicana, con la cumbre tomasiana. Aquí surge el gran sistema hegeliano y la tematización de un Rosmini (de la que hablaremos más adelante). La Trinidad aparece como la clave de lectura de la realidad. En Hegel, desde la perspectiva idealístico-dialéctica, y el Rosmini desde le misma revelación<sup>525</sup>.
- En fin, la cuarta etapa, ya en el siglo XX, con el surgir de la filosofía dialógica, de la relacionalidad y de la intersubjetividad, tras la teorización de la muerte de Dios y de la muerte del hombre. Es aquí donde se coloca precisamente el aporte de Klaus Hemmerle, como *overture*, de alguna manera, de una hermenéutica de la realidad y

---

<sup>521</sup> Cf *ivi*.

<sup>522</sup> *Ivi*.

<sup>523</sup> *Ibidem*, 162-163.

<sup>524</sup> Cf *ibidem*, 163.

<sup>525</sup> Cf *ibidem*, 163-164.

del ser que encuentra en el concepto de *trinitizzazione* (Chiara Lubich y Teilhard de Chardin) un cimiento místico-experiencial y científico<sup>526</sup>.

Comentando este último enunciado, Coda afirma:

«Ciò – è decisivo sottolinearlo – diventa attingibile esperienzialmente, e accertabile scientificamente, perché si guarda no solo *alla Trinità*, per rifletterne la luce sull'intera realtà, ma *dalla Trinità*: il che implica prendere coscienza, a tutti i livelli, del *luogo* ove Gesù ci ha attirati e vivere e pensare a partire da esso»<sup>527</sup>.

Más adelante, Coda insiste en lo que él llama, con Maritain, la «condizione di epistemologia esistenziale»<sup>528</sup> de toda OT. Eso conduce a la constatación de que la OT como ejercicio del pensar no es fecunda sin una adecuada praxis trinitaria: «*non si può conoscere la Trinità se non nella Trinità, e cioè trinitariamente*»<sup>529</sup>. Y es en este contexto donde el poder disponer de una robusta espiritualidad de comunión puede jugar un rol decisivo:

«Penso, in questo senso –concluye Coda– che un dono dello Spirito al nostro tempo come quello fatto a Chiara Lubich del *carisma dell'unità* rivesta un preciso e provvidenziale significato in ordine a questo esercizio. Perché tale carisma è precisamente incentrato sull'esperienza della Parola di Gesù che describe il luogo dell'ontologia trinitaria: “come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi”. Non è un caso che la domanda fatta da Chiara Lubich a Igino Giordani, nell'estate del 1949, dopo il famoso “patto” in Gesù Eucaristia che insieme li ha attirati nel luogo di Gesù, e cioè nel seno del Padre, sia stata: “sai *dove siamo?*”»<sup>530</sup>.

Un aspecto complementario a éste (más existencial) es la praxis del «*dialogo epistemico a livello scientifico* tra le diverse discipline, in quello spazio sapienziale»<sup>531</sup>.

No me resisto a vincular esta visión *desde* con la concepción zubiriana de la teología como itinerario intelectual que marca un camino *no hacia* Dios sino un camino *en* Dios en el cual desentrañar su interna inteligibilidad. Precisamente porque la Trinidad es un *lugar* en el cual se está, hasta el punto que el *no estar* obstruye toda posible inteligibilidad de su misterio. Por lo demás, se trata de un *estar*, que es al mismo tiempo intelectual y vital, existencial en el sentido más radical de a palabra<sup>532</sup>. El *estar* cualifica la mirada del ser. Y lo hace decisivamente. El *estar* se convierte en una manera de ser. En el caso que nos ocupa, el *estar*,

---

<sup>526</sup> Cf *ibidem*, 164.

<sup>527</sup> Cf *ibidem*, 164-165.

<sup>528</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>529</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>530</sup> *Ivi*.

<sup>531</sup> *Ivi*.

<sup>532</sup> Para Zubiri el «estar» es más profundo que el ser, hasta el punto que, en definitiva, el ser es sólo una forma débil del estar. Esto, a nivel de realidad. El «estar» alude a la realidad física, en efecto. El «ser» es un modo de ser de la realidad física. Por eso, concluye que «la diferencia y unidad de ser y estar se expresa con todo rigor y precisión en la frase “la realidad está siendo”» (EM, 219).

en el sentido del *desde*, en la Trinidad transforma la mirada sobre ella porque cambia nuestro ser frente a ella. La Trinidad no es algo externo sino interno a nuestro pensarla.

En definitiva, OT en sentido amplio es «ogni interpretazione della realtà che – esplicitamente o anche solo implicitamente– muova dal luogo entro cui l’evento Gesù Cristo ci ha attirati»<sup>533</sup>. Y, en esta línea, «un’ontologia trinitaria può costituire *l’orizzonte interpretativo di riferimento, libero e plurale, di ogni interpretazione particolare della realtà messa in opera dai diversi saperi*»<sup>534</sup>, en la más absoluta autonomía de los mismos. En sentido estricto, se trata de «*quella specifica interpretazione dell’essere in quanto essere che scaturisce dalla presa di coscienza formalmente istituita del luogo in cui Gesù ci ha attirati tenendo conto della sua rilevanza propriamente ontologica*»<sup>535</sup>.

Con respecto a la espinosa cuestión acerca del estatuto epistemológico de la OT, es otros términos, si se trata de una disciplina teológica o más bien filosófica, Coda comparte la idea rosminiana anteriormente expuesta: establecida la adecuada distinción de método y de contenido, nada impide que la filosofía, para su propio desenvolvimiento gnoseológico, obtenga de la teología una cierta interpretación del ser en sentido trinitario. Desde la particular hermenéutica trinitaria a la que he sometido el pensamiento de Zubiri, se podría decir que la OT es una disciplina fronteriza que contempla un momento de simple análisis teológico en el que se indagaría cómo el ser acontece en la teología cristiana de la Trinidad. Por lo demás, las categorías metafísicas de Zubiri, de manera singular el concepto de respectividad, nos permite asumir una cierta «trinitariedad» del ser sin necesidad de apelar al dato revelado en cuanto tal. Aquí es donde se produce esa circularidad virtuosa de la que repetidamente he hablado. Lo decisivo, por tanto y como primera tarea, es dilucidar si existe algo así como una visión *perijorética* del ser filosóficamente fundada.

La OT no es un sistema único, uniforme y cerrado. Por eso mismo, no hay que hablar de *la* OT, sino de una o muchas ontologías trinitarias. En ese sentido, concluye Coda, este ámbito de investigación teológica es un «*luogo di luoghi*» en que deben tener cabida las más distintos horizontes de pensamiento y las más variadas disciplinas. Por eso mismo:

«non dobbiamo tanto immaginare il luogo di una ontologia trinitaria in alto, *in excelsis*, dove il Cristo è assiso alla destra di Dio – anche questo, senz’altro, perché è il luogo dove Egli ci ha già portati con sé “tornando” al Padre; ma, al tempo stesso e proprio per questo, lo dobbiamo immaginare *in basso*, più sotto di tutti, sin dove si è calato Gesù nel suo vertiginoso abbandono. Il più alto, nell’ontologia trinitaria, è il più basso; il più intimo è il più esterno, il più vicino è il

---

<sup>533</sup> P. CODA, 2012-2, 165.

<sup>534</sup> *Ivi.*

<sup>535</sup> *Ivi.*

più (apparentemente) lontano. Come accade in e per Gesù Abbandonato, in cui –per dirlo con Chiara Lubich– “è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l’umanità”<sup>536</sup>.

Precisamente, la insistencia en la *kénosis* del ser, explicitada –y experiencialmente probada, hasta la agonía– de manera sublime en la pro-existencia del Verbo encarnado, es una de las notas características de la OT que Piero Coda, junto a otros, preconiza.

El precipitado antropológico de una OT es lo que ha venido en llamarse una antropología trinitaria. No se trata, como es obvio, de un añadido. No podría serlo si tenemos en cuenta la dinámica de la revelación, iluminada por el evento de la encarnación, según la cual aquella acontece siempre en un logos humano. Dios, en efecto, ha querido que la comunicación de su vida pasase por la vida del hombre. Es en este sentido que decimos que Jesús de Nazaret, hombre-Dios, es la definitiva revelación del Padre. En términos zubirianos: el hombre, accedido por Dios en su constitución intelectual y existencial, accede definitivamente a Él en el evento del hombre-Dios. Una ontología trinitaria pues, no puede no desembocar en una antropología trinitaria; o mejor, es *eo ipso*, una antropología trinitaria. El tratamiento de esta temática excede los límites de esta investigación, aunque lo encamina. Me reduzco a algunos trazos.

Coda, ha tematizado este precipitado antropológico en algunos artículos de reciente aparición<sup>537</sup>. Resulta de sumo interés para la teología latinoamericana el volumen auspiciado por el CELAM y que lleva por título precisamente: *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*<sup>538</sup>, volumen que contiene dos artículos interesantes del teólogo italiano<sup>539</sup>. Pongo en relieve algunas ideas centrales.

En primer lugar, la razón formal de la antropología trinitaria viene dada por el hecho de que «*Dio Trinità, nel suo autocomunicarsi alla storia dell’uomo, è l’orizzonte o, meglio, il luogo escatologico, già dato “una volta per tutte” nella storia di Gesù, del senso dell’uomo, e cioè della sua verità e della sua vita*»<sup>540</sup>. En otros términos, si el sentido final del ser tiene su cifra en el ser trinitario y en la vida trinitaria de las personas divinas, que se comunica en el ser y en la vida de Jesús, entonces el ser y la vida del hombre encuentran en ese ser y en esa vida *jesuanas* la cifra de su realización y de su sentido último. En concreto, eso significa que

---

<sup>536</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>537</sup> Se puede consultar también: P. CODA, 1998, 123-135; Id., 2011, la Parte V, donde la dimensión antropológica representa el precipitado intrínseco.

<sup>538</sup> AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014.

<sup>539</sup> Cf P. CODA, «Trinidad y antropología», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014a, 23-50; Id., «Trinidad y antropología II», en AA.VV., 2014b, 125-151. La versión italiana en: Id., «Trinità e antropologia. Note introduttive», en *Soph* VI (2014-1), 18-33; Id., «Trinità e antropologia. Note per una fenomenologia teologica», en *Soph* VII (2015-1), 7-27.

<sup>540</sup> P. CODA, «Trinità e antropologia. Note introduttive», en *Sophia* VI (2014-1), 20.

la maduración de la vida de comunión, crísticamente configurada, comporta la culminación o transfiguración de lo humano. Tal maduración tiene un aspecto netamente existencial y un aspecto respectivo a la inteligencia de la fe, o cultural, en sentido integral. Para la teología, como ciencia antropológica, significa el cumplimiento de dos operaciones fundamentales: «*parlare di Dio a partire da Gesù*» y «*parlare dell'uomo (e in lui del cosmo) a partire da Gesù come parola incarnata di Dio*»<sup>541</sup>.

La antropología trinitaria podría concebirse como una suerte de «*fenomenologia teologica dell'esperienza antropologica in chiave trinitaria*», en el sentido de:

«la messa a fuoco, nel suo darsi, dell'esperienza umana della persona e della comunione nella luce dell'avvento di Dio Trinità in Gesù e nel suo Spirito. Una fenomenologia, dunque, della forma in cui la coscienza della Rivelazione trinitaria si è espressa e si esprime nel tempo attraverso la coscienza e la pratica antropologica»<sup>542</sup>.

Fenomenologia *a tutto campo*, que es la forma humana que la Providencia divina ha elegido para autocomunicarse al hombre y que encuentra su ápice en la consciencia y en la vida de Jesús de Nazaret<sup>543</sup>.

Según Coda, en la historia de la espiritualidad cristiana se habrían dado, en extrema síntesis, dos formas peculiares de configuración de la consciencia antropológica en clave trinitaria: una que mira más hacia la interioridad del hombre, que alcanza en san Agustín y en San Juan de la Cruz a sus preclaros tematizadores; y otra que toma en cuenta, además de la interioridad del hombre, también la dimensión social e histórica. En el contexto de esta segunda forma, descuella Chiara Lubich con la espiritualidad de la unidad<sup>544</sup>. Las dos primeras figuras son sobradamente conocidas en ámbito teológico. Chiara Lubich lo es menos, por el momento, en cuanto fuente inspiradora de desarrollos estrictamente teológicos. Por este motivo, me permito señalar los cinco elementos que, a juicio de Coda, darían forma a un horizonte antropológico trinitariamente fundado, a saber<sup>545</sup>:

---

<sup>541</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>542</sup> P. CODA, 2015-1, 8. Las dos primeras figuras son sobradamente conocidas.

<sup>543</sup> J.D. LÓPEZ, en un interesante aporte al volumen mencionado, profundiza los aspectos sistemáticos de la fenomenología de la encarnación hacia una antropología trinitaria. Tal fenomenología culmina en una *reducción teológica* en cuanto transfiguración de las reducciones eidética, trascendental y contra-intencional. El punto básico es el principio de donación que constituye el punto de partida del evento de la revelación. En la reducción teológica los fenómenos saturados (Marion) se transfiguran y por ello mismo se constituyen en revelación de Dios. La antropología trinitaria sería la forma de vivir que tal transfiguración desencadena en la consciencia del creyente (Cf J.D. LÓPEZ, «Aportes sistemáticos y metodológicos de una fenomenología de la encarnación para una antropología trinitaria», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014, 81-87).

<sup>544</sup> Cf P. CODA, 2015-1, 8-16.

<sup>545</sup> *Ibidem*, 13-16. P. Coda extrae estos elementos de un lúcido comentario de un famoso escrito de Chiara Lubich: *Guardare tutti i fiori*.

- La idea del «castillo exterior», donde la Trinidad habita no solo en el alma individual, sino también en el alma del hermano, con la consecuencia antropológica de una radical transferencia «en Dios *en* el hermano».
- El amor a la palabra además del amor al silencio.
- La corporeidad de la experiencia humana de la Trinidad.
- El método del perder-donar el Dios en mí por el Dios en el hermano.
- La proyección de la mirada hacia lo alto, lo profundo, lo que está delante. María como modelo de antropología trinitaria.

Ambos perfiles antropológicos son necesarios, sobre todo es necesario no quedarse en el primero si de lo que se trata es de alcanzar un horizonte plenamente trinitario. A juicio de Coda, las condiciones para que el paso del primer nivel al segundo pueda darse son las siguientes<sup>546</sup>:

- La *intencionalidad*, es decir, acoger la intención de universalidad que contiene la autocomunicación de Dios.
- La *carne*, esto es, pasar a través de la carne de Cristo crucificado y resucitado, lo cual significa tocar la carne del hombre que busca la liberación integral.
- La *reciprocidad y la terciariedad*, en otras palabras, que significa seguir el ritmo trinitario de la comunión donde cada uno de los popos es co-originario.

Y, finalmente, las actitudes existenciales que hacen posible una antropología trinitaria:

- *Gratuidad*.
- «*Inaltrarsi*» (lo veremos en Rosmini).
- *Abandono*<sup>547</sup>.
- *Perijóresis*.

En definitiva, para expresar con un solo concepto la dinámica de una antropología trinitariamente configurada, podríamos usar un concepto acuñado por Chiara Lubich de gran densidad semántica y teológica: *trinitización*. Por el momento lo dejo sólo apuntado. Volveré sobre este concepto, decisivo, por lo demás, a efectos de los objetivos de esta investigación, al final del capítulo.

---

<sup>546</sup> *Ibidem*, 17-18.

<sup>547</sup> También en este punto resultan preciosas las indicaciones que provienen de la espiritualidad de Chiara Lubich. En efecto, tres parecen ser los resortes fundamentales de esta actitud: el sentido activo del abandono de Jesús; el sentido de donación del abandono de Jesús en cuanto donación al Padre y a los hermanos; el fruto del abandono de Jesús, en cuanto reciprocidad del don «il ritorno di reciprocità, nel Terzo, del suo amore al Padre per i fratelli, è il suo risorgere, e cioè l'essere generato anche in quanto uomo come il Figlio, non da solo, ma nel suo Corpo che è l'umanità animata dal suo stesso Spirito di figliolanza» (*ibidem*, 22-23).

#### 6.4.2.2 La Teosofía de A. Rosmini

Los estudios rosminianos han sufrido una aceleración en los últimos tiempos, sobre todo en Italia. A medida que se ha vuelto la mirada hacia el gran maestro roveretano, se ha ido descubriendo su calado no sólo filosófico sino también estrictamente teológico y, en particular, el gran interés que el pensamiento de Rosmini reviste para la teología trinitaria<sup>548</sup>. En términos de la presente investigación, no cabe duda de que esta re-visitación de su pensamiento resulta pertinente y necesaria, en orden precisamente a la composición del mosaico de autores que, en el estado actual de la reflexión teológico-trinitaria, pueden ser de gran ayuda para revalorizar el rol de la especulación estrictamente metafísica y, por lo tanto, la actualización de la relación filosofía-teología. Aunque no soy, ciertamente, un experto en Rosmini, una lectura selectiva de sus obras me lleva a la conclusión que hay entre Zubiri y Rosmini un «aire de familia» especulativo, no obstante, el diferente aparato conceptual que ambos manejan y con el cual hacen filosofía<sup>549</sup>. A este respecto, considero que son tres las áreas de un posible «diálogo» entre los dos metafísicos.

A) LA RELACIÓN METAFÍSICA-TEOLOGÍA.-Encontramos en Rosmini la misma circularidad entre la racionalidad teológica y racionalidad metafísica que he evidenciado en el pensamiento de Zubiri, siempre con la premisa de la neta distinción de esos ámbitos de fundamentación y del primado que la Revelación detenta en el quehacer teológico. No se trata, por tanto, de separar las dos racionalidades sino de encontrar el equilibrio justo que proviene, por lo demás, de un atenta y rigurosa aproximación al despliegue de la realidad o del ser. En efecto, como afirma Rosmini:

«L'Ontologia, la Teologia (razionale), e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere. In fatti come parlare, a ragion d'esempio dell'essere nella sua essenza universale e in tutta la sua possibilità, ciò che appartiene all'Ontologia, senza avere alcun riguardo all'infinità e all'assolutezza dell'essere, argomento della Teologia? O come dare una dottrina filosofica del Mondo, intento della Cosmologia, senza risalire a considerar la causa che gli ha dato l'esistenza, e il modo d'operare di questa causa, il che riconduce il ragionamento sul suolo teologico? Laonde il centro, e la sostanza di tutta la

---

<sup>548</sup> Cf los siguientes estudios, entre otros: P. CODA, «Se l'uno è anche il suo altro», en P. CODA-M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, 70-85; P. CODA, 2011, 463-467; P. CODA, 5/1995; E. PILLI, «Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini», en *Riviste di Filosofia Neo-Scolastica*, 3 (2015), 595-622; L. CATUOGNO, 2015; F. BELLELLI-E. PILLI, , 2016.

<sup>549</sup> En la biblioteca personal de Zubiri, custodiada en la Fundación Xavier Zubiri, sita en la que fue residencia del filósofo vasco en Madrid, se encuentran 3 obras relacionadas con A. Rosmini. Dos del mismo autor: *Introduzione alla filosofia. Opere varie*, Ed. Tipografía Casuccio, 1850; *Il principio della morale*, Laterza & Figli, 1921. Y una obra sobre Rosmini: F. PALHORITÈS, *Rosmini*, Felix Alcan, Paris 1908.



trattazione è sempre la dottrina di Dio, senza il quale né si conosce a pieno la dottrina dell'essere, né si spiega il Mondo. Quindi la denominazione *Teosofia* data all'unica scienza, che, dividendosi nelle indicate tre parti, riesce una e trina»<sup>550</sup>.

*Teosofia* es pues, el término individuado por Rosmini para referirse a esa ciencia integral del ser que no pone aparte ninguna de sus dimensiones. Como vimos, para Zubiri la dimensión teologal del hombre forma parte de su intrínseca estructura ontológica. Para el filósofo roveretano, la *Teosofia* despliega un saber sintético que se une y da compleción a las ciencias analíticas del ser<sup>551</sup>. Recordemos que para Zubiri el saber en cuanto tal es un «estado intelectual», esto es, el quedar retenidos por la realidad misma; y, en ese sentido, representa la unidad del inteligir; en definitiva, la sabiduría<sup>552</sup>. Si para Zubiri hay fundamentalmente tres tipos de saber: saber estar en la realidad, saber estar en lo que lo real es realmente es y saber estar comprensivamente en la realidad, la *Teosofia* se inscribiría a pleno título en esa tercera dimensión, en cuanto sabiduría del *Theos*, saber integral, sintético y orgánico del fundamento trascendente del ser.

Obviamente, la fuente de la *Teosofia* será siempre la luz que dimana de la Revelación, pero eso no es óbice para que se pueda llegar también por vía especulativa a «una prova di raziocinio»<sup>553</sup>. En esto, Rosmini tiene un discurso plenamente acorde con la tradición del pensamiento occidental en general y cristiano en particular y, aún en mayor medida, con la búsqueda actual de un nuevo equilibrio entre metafísica y teología radicado en una profundización más rigurosa del carácter del pensar y del ser. En términos zubirianos, ese nuevo equilibrio pasa por una tematización noológica y metafísica de lo real.

«Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sino apparite alla mente: che s'ella entrasse in queste investigazione non sarebbe più scienza ma storia. La scienza razionale d'altro non si cura, se non di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrare col raziocinio»<sup>554</sup>.

La *Teosofia*, pues, podría concebirse como una analítica teológica, en la línea indicada por González y que yo he tratado de aplicar al pensamiento de Zubiri. Si, para Rosmini, el núcleo de la verdad revelada, esto es, el misterio de la uni-trinidad de Dios que la existencia

---

<sup>550</sup> *Opere complete di Antonio Rosmini. 12. Scienze metafisiche. Teosofia/1*, a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1998, 30. (De ahora en adelante, citaré las referencias de Rosmini con el título de la Obra, *Teosofia* y el número del párrafo).

<sup>551</sup> Cf *ibidem*, 31.

<sup>552</sup> Cf IRA, 346.

<sup>553</sup> *Teosofia*, 193.

<sup>554</sup> *Ivi*.

de Jesús de Nazaret manifiesta, es inaccesible y al mismo tiempo necesaria para la razón, el segundo carácter muestra «la sua intrinseca valenza speculativa»<sup>555</sup>.

B) LA ESTRUCTURA TRINITARIA DE LA REALIDAD.- Como decía al final del epígrafe precedente, el pensamiento de Rosmini se inspira fuertemente al misterio de la uni-trinidad de Dios. El ritmo ternario de su pensamiento recurre en multitud de lugares en sus obras, como si tal fuera la estructura misma de lo real. Por ejemplo, cuando habla de las tres categorías o formas del ser<sup>556</sup>, categorías ontológicas y noológicas al mismo tiempo, que se reducen a tres: sujeto, objeto y relación.

Rosmini se plantea específicamente el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, el uno y el trino, logrando una suerte de visión pericorética del mismo con el concepto de «insidenza reciproca»:

«Il più importante corollario che deriva da quest'insidenza reciproca delle tre forme si è la conciliazione dell'antinomia fra il tre e l'uno che trova nell'essere.

Perocché se ciascuna delle tre forme non contenesse reciprocamente l'altre due, esse non si potrebbero concepire se non come tre enti. Ma essendo l'une nell'altre reciprocamente inesistenti si vedono inseparabili, e tutte e tre sempre costituenti il medesimo essere, e il medesimo ente.

L'insidenza dunque reciproca delle tre forme è la ragione per la quale la trinità delle forme non pregiudica punto alla perfetta unità dell'essere, il quale nella sua assoluta perfezione è sempre né più né meno le tre forme, quasi direi organato in un trino ordine»<sup>557</sup>.

La misma visión recurre cuando habla del Todo. Para el roveretano el uno y el todo hay que concebirlos juntos. Se trata el todo en el uno y del uno que es un todo. Zubiri, como vimos, afirma la visión estructural de la unidad, que no es, por tanto, un todo monolítico.

«Dal concetto dell'uno nasce il concetto del tutto; poiché l'uno predicato semplicemente dell'ente è “quella qualità per la quale l'ente è indivisibile e in quanto è comune a molti enti quella qualità per cui un ente esclude ogn'altro”.

Quindi ogni ente si considera come un tutto in quanto che fuori di lui non c'è nulla che gli appartenga e però ha tutto ciò che deve avere.

La definizione dunque generale del tutto si è: “il tutto è il complesso di quelle cose che insieme formano uno”. [...]

Il tutto rispetto all'uno ha la condizione di predicato, potendosi di ogni uno predicare il tutto. E quantunque anche del tutto possa predicarsi l'uno, perché ogni tutto è uno, di maniera che dialetticamente: “ogni uno è tutto”, e “ogni tutto è uno”, sono proposizioni convertibile; tuttavia nell'ordine logico della generazione de'concetti il concetto dell'uno precede al concetto del

---

<sup>555</sup> L. CATUOGNO–E. PILLI (ed.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo* (Atti del Convegno: “Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione”. Modena 13/14 novembre 2014), Città Nuova, Roma 2016, 27.

<sup>556</sup> *Teosofia*, cap. XIV, 170 ss.

<sup>557</sup> *Ibidem*, 188.

tutto, non potendosi dire *tutto* se la mente no ha prima pensato l'uno laddove la mente può aver concepito l'entità come uno senza avere ancora riflettuto ch'ella costituisca un *tutto*»<sup>558</sup>.

Es el *prius* de la unidad en la estructura de la realidad, que diría Zubiri, si bien dentro de un cuadro conceptual muy distinto. En efecto, el horizonte zubiriano no es ontológico sino metafísico y noológico. Por lo demás, Zubiri criticaría a Rosmini que este se mueva (por lo demás inevitablemente) en el marco conceptual de la logificación de la intelección y la entificación de lo real, típico y propio de la filosofía occidental hasta Hegel, en quien culmina. La inteligencia rosminiana es la inteligencia concipiente de la filosofía clásica y moderna. Por eso mismo conceptúa la unidad trinitaria en términos de unidad dialéctica. En un magnífico texto-síntesis, afirma:

«Nel libro precedente noi abbiamo considerato l'essere come uno, e abbiamo veduto primieramente come quest'unità essenziale dell'essere soddisfi al bisogno della mente, che cerca l'unità dello scibile. Questo ci condusse al *Sistema dell'identità dialettica*, che abbiamo contrapposto al sistema dell'identità assoluta, dello Schelling, dimostrando, che questo filosofo no ha penetrato abbastanza la natura del problema che si proponeva ri sciogliere. Di poi abbiamo messo in chiaro come l'unità dell'essere non pregiudica né alla trinità delle forme in cui egli sussiste assoluto, né alla molteplicità degli enti finiti, ch'egli fa sussistere restando uno»<sup>559</sup>.

Rosmini, pues, intenta resolver el problema de la concepción de la unidad en el idealismo alemán en términos de identidad absoluta, con lo que él llama «el sistema de la identidad dialéctica». Para Zubiri, esto es impensable pues sistema no es una categoría lógica sino estructural y atañe a la realidad. No hay pues ni identidad absoluta, ni identidad dialéctica, sino sistema de unidad estructural o respectiva.

De cualquier forma, lo decisivo, a mi parecer, es que en Rosmini es claro que la Trinidad es el fundamento de lo real, se lo conciba como se lo conciba, y que esto tiene una relevancia teórica. En palabras suyas:

«[La Trinità] è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale. [...] Dal che, essendo dimostrato, se n'avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconscussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio»<sup>560</sup>.

«Così facendo Rosmini imposta con rigore la questione epistemologica: la Trinità entra di diritto in filosofia, se si tiene conto che essa è indagata razionalmente, prescindendo dal

---

<sup>558</sup> *Ibidem*, 592.

<sup>559</sup> *Ibidem*, 729.

<sup>560</sup> *Ibidem*, 196.

porsi la domanda su come questa verità è giunta alla ragione»<sup>561</sup>. En la gramática del ser – continua Coda– «è la luce trinitaria che fa da chiave interpretativa: ma non come imposta dal di fuori, bensì come luce che guida a leggere dal di dentro. Le categorie dicono, in fondo, che tutto l'essere è per definizione uno e trino»<sup>562</sup>. Por lo tanto, el Ser uno y Trino de Dios y el ser trinitiforme de lo creado se convierten en el criterio veritativo en cuanto constituyen su «estructura e dinámica onto-teológica»<sup>563</sup>.

Se trata de la actualización en sentido orgánico de la teoría clásica de los *vestigia trinitatis*, que ya nos ha salido repetidas veces en esta investigación. En Rosmini se trata de una actualización teo-onto-ológica, mientras que en Zubiri esa actualización toca la estructura de la realidad en cuanto tal.

C) NOERGIA TRINITARIA E “INOGETTIVAZIONE”.- El tercer punto que quisiera remarcar se adentra en la dimensión onto-antropológica. Según Coda, habría en el pensamiento teosófico de Rosmini un movimiento que podría interpretarse desde el agustiniano concepto de *experientia*. Es lo que Rosmini llama «inogettivazione», esto es, el transportarse del sujeto en el objeto en los diferentes niveles de lo real. Se trata de un transportarse como acción voluntaria e intelectual que implica a la propia personalidad, hasta el punto que el principio de la misma se reviste con lo que determina a la personalidad del otro:

«Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intelletiva. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intelletiva può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'inogettivarsi coll'intendimento»<sup>564</sup>.

Para el filósofo y teólogo roveretano, la perfección del proceso de «inogettivazione» se alcanza sólo en lo que para san Pablo sería el revestirse de Cristo: «Questa inoggettivazione morale in G. Cristo, è la formula più breve della cristiana perfezione, e di qui viene l'espressione solenne: *in Cristo*»<sup>565</sup>. Como afirma Coda: «L'ontologia dell'uomo è in

---

<sup>561</sup> P. CODA, 2013, 76.

<sup>562</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>563</sup> Cf P. CODA, «Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca, en ontologia, fenomenología», en F. BELLELLI-E. PILLI, 2016a, 46.

<sup>564</sup> *Opere complete di Antonio Rosmini. 13. Scienze metafisiche. Teosofia/2*, a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Città Nuova Editrice, Roma 1998, 872.

<sup>565</sup> *Ibidem*, 899.

definitiva trinitaria per vocazione e si compie, trinitariamente, attraverso Cristo, come partecipazione alla vita trinitaria di Dio»<sup>566</sup>.

Para Rosmini, lo que acabamos de describir como “inoggettivazione”, abandonar-se o «inaltrarsi» –si queremos usar el término rosminiano, de indudable eficacia<sup>567</sup>– constituye un hecho de experiencia<sup>568</sup> es decir, tiene una dimensión intrínsecamente fenomenológica, es más –como afirma Coda– es precisamente esta «fenomenología antropológica dell’inoggettivazione» –la que conduce a una ontología trinitaria: «Una fenomenología dell’atto del conoscere e dell’amare, vissuto in rapporto a Cristo, giunge infatti alla sua perfezione là dove si apre a un orizzonte trinitario»<sup>569</sup>. Para Zubiri, tal dimensión fenomenológica se configura simplemente como un análisis de hechos<sup>570</sup>. Volveré sobre este aspecto antropológico más adelante. En definitiva, la «inoggettivazione» y su precipitado antropológico en el “inaltrarsi” tiene una clara connotación noérgica, por cuanto se resuelve finalmente en experiencia.

Finalmente, una última afinidad entre el pensador roveretano y el pensador vasco podríamos individualarla en lo que Coda llama la volta «catalogica» o de descenso del ser infinito al ser finito en la metafísica rosminiana<sup>571</sup>. En Zubiri esta perspectiva se corresponde con lo que él llama la «analogía de lo absoluto».

En síntesis, Rosmini y Zubiri representan, cada uno a su modo, para el campo de investigación de la teología trinitaria del presente, dos robustos horizontes metafísicos en orden a una fundamentación rigurosa de la disciplina que no desdeñe el indefectible replanteamiento de la relación entre filosofía y teología. De ello depende, en buena medida, que la teología, seguramente bien asentada sobre el evento salvífico por excelencia, que constituye el evento cristológico en su dimensión pascual que significa, por lo demás, su inexcusable principio epistemológico no se excluya a sí misma del dialogo con las distintas formas de racionalidad, en cuanto formas de aproximación a lo real.

---

<sup>566</sup> P. CODA, 2013, 81.

<sup>567</sup> *Teosofia*, 868. Cf E. PILLI, 2015.

<sup>568</sup> Cf *Teosofia*, 866.

<sup>569</sup> P. CODA, 2013, 82.

<sup>570</sup> El filósofo vasco, en efecto, se muestra reacio a habar de fenomenología (si bien hay en su proceso intelectual una etapa claramente marcada por la fenomenología husserliana y heideggeriana) para no contaminar la aprehensión de realidad de ninguna suerte de intencionalidad.

<sup>571</sup> Cf P. CODA, 2013, 84: «Qual è il senso dell’ente finito, se l’ente infinito è questo [dono assoluto, amore assoluto]? La creazione è e non può che essere, conforme a questa logica, atto d’amore. Dio inoggettivandosi nel Verbo, lo contempla e lo ama nello Spirito. Ma contempla così anche la possibilità che l’essere del Verbo sia visto e dato in tante manifestazioni singolari e particolari di sé–fuori di Dio».

#### 6.4.2.3 La ontología trinitaria de K. Hemmerle<sup>572</sup>

La figura de Hemmerle como pensador –filósofo y teólogo– va directamente asociada a la dicción «ontología trinitaria». En efecto, la relevancia de su *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* para la teología trinitaria es un hecho indiscutible<sup>573</sup>. Aunque, como demuestra L. Žák<sup>574</sup>, no es atribuible al teólogo alemán la creación del concepto en cuanto tal, lo cierto es que para muchos es con él con quien esta línea de investigación adquiere carta de ciudadanía en la filosofía y la teología del último tercio del siglo XX. En efecto, Kasper sostiene que *Thesen* es el libro más citado en los textos y manuales de teología trinitaria de los últimos decenios. Y Salmann va más allá, cuando afirma que se trata del libro más importante publicado en los años posteriores al Concilio<sup>575</sup>.

No pretendo hacer una exposición del rico patrimonio intelectual hemmerliano. Como hiciera en el caso de Rosmini, en el punto anterior, me limitaré a poner en luz algunos aspectos del mismo que me parecen más relevantes y más acordes con la actual investigación. Seguiré en particular cuatro de sus obras<sup>576</sup>.

---

<sup>572</sup> En este punto, pondré en nota los textos originales en alemán de Hemmerle, correspondientes a la traducción española, que me parece menos fiable que la italiana.

<sup>573</sup> Para una visión de conjunto de su pensamiento y de los elementos más innovadores de su propuesta en el campo de la ontología trinitaria, se pueden consultar: V. DE MARCO, 2012; A. FRICK, «Le tesi di ontología trinitaria di K. Hemmerle–un nuovo inizio», en P. CODA–A. TAPKEN (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 283-300; P. CODA, 2014/2; Id., 2015/2; L. CATUOGNO, 2015; P. CODA–A. CLEMENZA – J. TREMBLAY, *Un pensiero per abitare la frontiera sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016; D. CHIAPETTI, 2017-1.

<sup>574</sup> «Anche se alcuni autori considerano la pubblicazione, nel 1976, del noto saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di K. Hemmerle come il momento in cui la proposta di una ontologia trinitaria sarebbe finalmente salita alla ribalta, il teologo tedesco non è né l'inventore di tale termine né il primo ad aprire la discussione sul suo significato e sulle intuizioni in esso contenute. Una delle prime riflessioni sugli sviluppi dell'ontologia trinitaria appare già nel 1956 a firma di J.E. Davey, preceduta dalle opere di T. Haecker, Hengstenberg, W. Moock e C. Kaliba, scritte con l'intenzione di contribuire al rinnovamento della metafisica alla luce del mistero e della rivelazione di Dio Trinità, opere in cui accanto ai termini *Analogia trinitatis*, *Wort-Ontologie* e *trinitarische Metaphysik* compare anche quello di *trinitarische Ontologie*. [...] Se si tratta di indicare una proposta dell'ontologia trinitaria nel senso proprio del termine (caratterizzata, perciò, da un suo utilizzo), Hemmerle può essere considerato a buon titolo il capostipite di un'importante corrente di pensiero (P. Foresi, G. Zanghi, P. Coda, M. Mantovani e altri) la quale–traendo ispirazione dalla spiritualità di Chiara Lubich e avendo nel movimento dei Focolari e nelle sue strutture formative e culturali un'autorevole "casa di risonanza"–è diventata il punto di riferimento per molti tra coloro che, sulla via della ricerca, entrano in dialogo con le suggestioni riguardanti il rinnovamento della metafisica e dell'ontologia» (L. ŽÁK, 2012-2, 440-441).

<sup>575</sup> Citado en P. CODA, 2014-2, 14.

<sup>576</sup> Cf K. HEMMERLE, 1976a; Id., 1976b; Id., *Das unterschneidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis con Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1994; Id., 1995. De las dos primeras hay una traducción en español, recogidas en un único volumen, editado en el año 2005 (cf Id., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005). Para las otras dos, seguiré la traducción italiana (cf Id., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996) teniendo presente el texto original alemán que se puede consultar en la página web del autor.

A) “INTELLECTUS UNITATIS”.- La ontología trinitaria surge, para Hemmerle, como una exigencia interna o intrínseca de la relación entre teología y filosofía en su indagación fundamental del misterio del ser. En este sentido, hay una circularidad entre los dos saberes que, más que circularidad (*circuminsessio*), es –dicho en términos zubirianos– verdadera compenetración (*circuminessio*)<sup>577</sup>. Tal carácter intrínseco de la compenetración viene dado por la naturaleza del objeto, es decir, por el ser mismo. Lo que se busca, en efecto, es una penetración en profundidad y fundamentante que no puede dejar fuera ninguna de sus dimensiones. Por lo tanto, si de un *prius* puede hablarse, este debe ser el *prius* del ser mismo. Es el *prius* del ser el que dicta norma en el recorrido gnoseológico o epistémico de su profundización. Por eso, Hemmerle puede hablar de ontología como disciplina filosófica y teológica al mismo tiempo, aun salvaguardando la distinción entre ambas disciplinas. Vista desde la óptica de la revelación no puede ser que una ontología trinitaria. La trinitariedad, vista filosóficamente, no sería más que el modo como la ontología acontece en la fundamentalidad teológica cristiana<sup>578</sup>. Esta recuperación de la ontología se antoja indispensable para el futuro de la filosofía y para el futuro de la teología:

«Claro que tal ontología –que ha de ser puesta conjuntamente en la teología, para que ésta siga siendo teología, y que ha de quedar patente en la filosofía, para que la filosofía siga siendo filosofía– es más que un tratado filosófico. Pregunta, más bien, acerca del sentido del ser, pregunta acerca de aquella decisión fundamental que no sólo el hombre adopta, sino que es adoptada en el hecho de que algo en general es y no sea nada; pregunta acerca de aquella luz, en la que acontece todo nuestro ver y decir. La ontología que es necesaria actualmente es una ontología radical, una ontología fundamental»<sup>579</sup>.

<sup>577</sup> Para Piero Coda todo arranca de la “svolta fenomenologica” del pensamiento (post-hegeliano podríamos decir) que «riapre l’accesso a una pertinente ripresa del principio della circolarità virtuosa tra istanza teologica e istanza filosofica nello spazio dischiuso dall’evento della rivelazione cristica» (P. CODA, «Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle *Tesi* di K. Hemmerle», en P. CODA–A. CLEMENZIA–J. TREMBLAY, 2016b, 22).

<sup>578</sup> A juicio de L. Žák, Hemmerle en su *Thesen* no pretende un tratamiento exhaustivo ni sistemático del tema de la unidad y la trinidad de Dios. Lo hace indirectamente a través de una aproximación fenomenológica. A partir de la experiencia interna del Logos –afirma Žák en una magnífica síntesis de la idea principal de *Thesen*– «L’uomo, da una parte, sta di fronte al “ritmo del darsi” che vibra in tutto ciò che il *Logos* incarnato fa ed è: in relazione sia a colui che lo ha inviato sia agli uomini verso i quali è stato inviato; dall’altra, riconosce che questo ritmo è lo stesso su cui si fonda “il carattere verbale”, dinamico-processuale, del suo essere-uomo, della sua identità ontologica. Hemmerle lo definisce il “ritmo dell’essere” o, semplicemente, l’*agápe*, facendo capire che il darsi di Dio in Gesù fu orientato a ridonare all’umanità la sensibilità proprio di questo ritmo e la forza per potersi sintonizzare con esso. Per far ciò, Dio proferì la propria Parola in parole umane: sottoponendosi, cioè, alle condizioni di colui che rappresenta il suo altro-da-sé, egli si diede secondo la misura del comprendere e del parlare degli uomini. Il fatto è che il darsi di Dio è un evento trinitario: in esso si dischiude la Trinità immanente, ma esso è anche l’invito a partecipare a “ciò che vi è di più intimo in Dio”. Quando l’uomo, “essendo-in-Cristo”, accoglie in sé, come suo, il ritmo dell’evento trinitario, gli si dischiude di fronte quella che è la legge universale dell’essere. E vede che egli stesso “raggiunge il proprio compimento e realizza il proprio essere-sé, quando mette in atto la propria relazionalità, il proprio essere oltre-sé [*Über-sich-hinaus*], il proprio posseder-si mediante il donar-si [*Sich-Haben im Sich-Geben*], il proprio essere proiettato-verso-un-altro e per-un-altro”» (L. ŽÁK, 2012-2, 445-446).

<sup>579</sup> K. HEMMERLE, 2005, 27: «Jene Ontologie, die in der Theologie mitgesetzt werden muß, damit sie Theologie bleibt, und die in der Philosophie offengelegt werden muß, damit sie Philosophie bleibt, ist freilich mehr als ein

Se trata, pues, de indagar acerca del sentido último del ser, sin el cual ni nuestro ver ni nuestro decir tendrían cabida. La ventaja con que cuenta partir del dato revelado (aunque, como hemos visto, se pueda incluso prescindir de él en cuanto dato adquirido y aceptado) es la superación, en resumidas cuentas, de una radicalización antropológica que haría del hombre, a la Heidegger, el «pastor» del ser, como si tal sentido pudiera sólo ser desentrañado por el *dasein*. En Hemmerle, en cambio, es el ser mismo el que se nos da si bien en la relación pericorética con la intelección humana y más aún con su vida misma. Se me podría objetar que el último Heidegger con su visión del *ereignis* supera al Heidegger de *sein und zeit* y camina hacia una posición más próxima a la lógica del don<sup>580</sup>. Al parecer, un estudio a fondo del gran pensador alemán arroja el resultado de que incluso concebir el ser como evento o acontecimiento (*ereignis*) no evita la exclusividad del pastoreo antropológico. En definitiva, como diría Zubiri, Heidegger no supera nunca el Horizonte moderno de la subjetividad. Sea como sea (no es este el momento ni el lugar para resolver esta espinosa cuestión). Lo decisivo en Hemmerle es que la aproximación ontológica apunta a la dilucidación del sentido del ser que se nos da y a cuya luz “vemos” (y por ende “decimos”) incluso nuestro mismo ver. He aquí el aspecto noológico que bien podría configurarse, a la luz del pensamiento de Zubiri, como noología trinitaria.

El *prius* del ser es pues el *a priori* ontológico de la filosofía y de la teología<sup>581</sup>. Como afirma el teólogo de Friburgo:

«Existe un *a priori* filosófico para la teología y un *a priori* teológico para la filosofía en sentido distinto en cada caso. Pero precisamente en tal reflexión el pensamiento llega a ser verdaderamente “transcendental”, es decir, tan amplio que posee también espacio para lo que se halla por encima del pensamiento y que, no obstante, entra también, como tal, en el pensamiento»<sup>582</sup>.

Zubiri, de acuerdo con su instrumental filosófico, diría que el ámbito de lo transcendental no es un ámbito estrictamente ontológico sino metafísico. Por lo demás, lo transcendental nunca se halla por encima del pensamiento, sino que más bien lo constituye.

---

philosophischer Traktat. Sie fragt vielmehr nach dem Sinn von Sein, nach jener Grundentscheidung, die nicht nur der Mensch trifft, sondern die darin getroffen ist, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts, nach jenem Licht, in dem all unser Sehen und Sagen geschieht. Die Ontologie, die heute fällig wird, ist eine radikale, eine fundamentale Ontologie» (Id., 1976a).

<sup>580</sup> Cf J.-L. MARION, 2008; A. GONZÁLEZ, 2004a; D. GRACIA, 2008b.

<sup>581</sup> Cf P. CODA, 2016b, 17-19.

<sup>582</sup> K. HEMMERLE, 2005, 29-30: «es also ein philosophisches Apriori für Theologie und ein theologisches für Philosophie in je anderem Sinn gebe. Gerade in solchem Nachdenken aber wird das Denken erst wahrhaft transzendental“, will sagen: es wird so weit, daß es auch Raum hat für das, was über das Denken hinaus- und doch als solches in das Denken hineingeht» (Id., Freiburg 1976a).



Pero, no hay sólo un doble *a priori* de la filosofía y de la teología sino además un doble *a priori* de la teología misma: «el *a priori* de lo divino para lo humano y el *a priori* de lo humano para lo divino»<sup>583</sup>. No son lo mismo. El primer doble *a priori*, en efecto, se refiere a dos modos distintos de aproximarse a la realidad, si bien complementarios. El segundo es interno a la teología misma y encuentra su cifra hermenéutica en la forma como la teología discurre, es decir, a partir del evento Cristo, hombre-Dios. Es, precisamente la *vicenda* existencial del Verbo encarnado el lugar propio, económico, donde se revela la Trinidad inmanente. En esta línea, llevando el razonamiento hasta sus últimas consecuencias, habría que decir que, en la visión de Hemmerle, la ontología trinitaria es la plenitud de toda ontología, ya sea filosófica que teológica. Desde la perspectiva de una analítica teológica que he planteado en esta parte de la investigación, esto es perfectamente legítimo y plausible<sup>584</sup>.

Y bien, sobre esta base, Hemmerle, en *Thesen*, en su indagación del sentido del ser, compone una partitura o diseña un cuadro pictórico (como dice Coda) que a partir de la fenomenología de la religión llega hasta la revelación trinitaria pasando por el evento de Cristo en el cristianismo. Es en esta parábola en la que se despliega una nueva ontología como un nuevo modo de concebir el ser. Los puntos siguientes de *Thesen* no son más que el análisis de los modos como tal ontología discurre concretamente: la fenomenología del amor y del darse; la unidad polar; el *prius* del verbo sobre el nominativo; la identidad a partir del otro; la vocación de la sustancia a la transustanciación; la analogía del ser y la analogía del lenguaje; la apertura al otro en cuanto otro como nueva formulación de la *analogía entis*; la dinámica del juego como espacio existencial primigenio que envuelve el jugar y los que juegan<sup>585</sup>; la *analogía trinitatis* que encuentra su principio en voluntad de donación del Padre; la *kénosis* como condición de posibilidad de la ontología trinitaria; los niveles de la ontología trinitaria

---

<sup>583</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>584</sup> Cf P. CODA, 2016b, 19.

<sup>585</sup> L. Žák subraya que es precisamente en la Obra *Vorspiel* centrada en la metáfora del juego, donde se puede encontrar una mayor sistematización de lo que Hemmerle entiende por unidad trinitaria de Dios: «Qui, ispirandosi alla metafora del gioco e applicandola già alla rivelazione di Dio in Gesù, il teologo tedesco chiama la vita trinitaria il gioco per eccellenza. Dire “unità di Dio” significa indicare un unico gioco che coinvolge più partecipanti e che ha un’unica origine [...]. Di conseguenza, Hemmerle la definisce un’unità in atto, spiegando che ciò che la caratterizza è l’incremento (*Steigerung*). [...] Allo stesso tempo si tratta di una vita contrassegnata – per dirla con la metafora del gioco – dall’essere-uno dei giocatori e del gioco. [...] Ma quale può essere la “traslitterazione” teologica della metafora del gioco? Hemmerle parte dalla dottrina dell’irreversibilità della direzione in cui scorre la vita trinitaria: l’apertura, l’incondizionato inizio della vita trinitaria è la paternità del Padre» (L. ŽÁK, 2012-2, 446-447). A este respecto, Žák cita un texto significativo de Hemmerle en *Vorspiel*: «L’inizio dell’inizio è il Figlio: è Lui l’interesse del Padre, il suo futuro, che il Padre si è preparato. Il Figlio è la Parola alla quale il Padre è indirizzato, è il bene incondizionato che dischiude il Suo grembo. Il Figlio proviene completamente dal Padre, è pieno di gratitudine verso il Padre e così – siccome l’essere-buono significa donarsi – Egli è il rivolgersi, il ritorno al Padre. Entrambi si donano reciprocamente, e così accade la Concordia, la Presenza, lo Spirito. Il Padre è nel Figlio, il Figlio nel Padre. Lo Spirito fa sì che Padre e Figlio siano presenti l’uno per l’altro, concede a entrambi, nel loro provenire-da, il loro immediato andare-uno-verso-l’altro». L. Žák hace aquí una traducción personal dell’original alemán: cf K. HEMMERLE, 1976b (trad. it.: Id., 2003, 144).

desde el acceso primordial en Cristo: el orden creacional, el *ethos* trinitario, la reciprocidad, la dimensión escatológica<sup>586</sup>.

Hemmerle identifica tres consecuencias fundamentales de esta nueva ontología trinitaria<sup>587</sup>:

- a) Desde el punto de vista filosófico: la recíproca inmanencia de análisis-síntesis; ser-devenir; permanencia-evento; libertad necesidad. Con el *prius* de la síntesis.
- b) Desde el punto de vista teológico: la recíproca inmanencia de inmutabilidad-historia en Dios; de libertad infinita-libertad finita en Dios (encarnación); de generación eterna-encarnación; distinción human-divino en la unión hipostática. Todo ello según la lógica del darse.
- c) Para el pensar, hablar y existir humano: el desplegarse de un horizonte nuevo del pensar y la posibilidad real de construir una sociedad nueva.

La ontología trinitaria no es sólo teoría teológica. Hunde sus raíces en una robusta espiritualidad que toma no deja fuera ninguna dimensión. Es, por tanto, contemplativa, activa y comunitaria. Pone en marcha un proyecto teológico anclado en la tradición y al mismo tiempo innovador y constructor de la comunidad eclesial. En definitiva, la ontología trinitaria es un modo de ser, de pensar y de vivir a partir de la vida trinitaria de Dios, un vivir a partir de la unidad.

Se pregunta Piero Coda acerca de la plausibilidad de la ontología trinitaria en campo estrictamente filosófico<sup>588</sup>, es decir, prescindiendo del dato de fe en cuanto adquirido y profesado. Coda responde de la mano de la teosofía rosminiana. Lo mismo podría decirse a partir de una hermenéutica trinitaria del pensamiento de Zubiri.

En definitiva, el aspecto estrictamente noológico de la ontología trinitaria podría definirse con un sintagma eficaz que usa el mismo Hemmerle: *intellectus unitatis*. Se trata del tipo de inteligencia que requiere una visión uni-trinitaria de la realidad. Aquí se impone una nueva circularidad, la que entrevera el *intellectus trinitatis* con el *actus trinitatis* dado que, como dice el teólogo alemán: «No en vano, dicho *actus unitatis* es lo único que es capaz de recibir y transmitir el *intellectus trinitatis*, la luz de la unidad»<sup>589</sup>. La unidad de *intellectus* y *actus* es en Zubiri, como vimos, el momento noérgico de la intelección humana. Tendríamos, pues, que hablar aquí de noergia *unitatis*.

---

<sup>586</sup> K. HEMMERLE, 1976a, cap. II y III; Id. 2005, cap. II y III.

<sup>587</sup> K. HEMMERLE, 1976a, cap. IV; Id. 2005, cap. IV.

<sup>588</sup> «quant'è viabile e quant'è pertinente un accesso all'evento della rivelazione nel suo darsi intrinsecamente esistenziale, per chi prescinda dalla fede esplicita in Gesù Cristo?» (P. CODA, 2016b, 27).

<sup>589</sup> K. HEMMERLE, 2005, 104.

Los rasgos fundamentales del *intellectus unitatis* son, según Hemmerle: la *relacionalidad*, el carácter *perijorético*, el carácter *kenótico*, y el carácter *histórico*. Es importante, enfatizar el carácter *kenótico* como uno de los trazos distintivos de la ontología trinitaria hemmerliana y “focolarina” (para decirlo con Žák) que se desarrolla siguiendo la pista de profundización del misterio del abandono de Cristo en la cruz (cf *Mc* 15,34). Dice Hemmerle:

«El carácter relacional de la unidad es el carácter relacional del ser, y la relacionalidad significa sobreponerse a sí mismo. Hay una forma errónea, pero también una forma verdadera y dilucidadora de insertar en el pensamiento de la unidad el No y el Más. Por consiguiente, esto significa ver más profundamente anclado en el ser mismo el carácter *kenótico* que el verlo únicamente en la finitud de lo finito. Poner en relación mutua ambas perspectivas, la de la imposibilidad de perder la identidad y la de perderse como identidad, refiriéndolas la una a la otra (relacional), es algo que puede lograrse únicamente cuando se logra, en sentido estricto, una ontología del amor»<sup>590</sup>.

En definitiva, el *intellectus unitatis* es el *intellectus amoris*.

B) VISION ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD.- Un segundo punto que quisiera enfatizar es la entraña estructural del pensamiento de Klaus Hemmerle, un elemento que lo pone en sintonía con un rasgo esencia de la filosofía de Xavier Zubiri.

En un interesante artículo, Prenga lo pone de manifiesto con claridad<sup>591</sup>. Para especificarlo, debemos cumplir un paso previo.

A juicio de este autor, para entender a Hemmerle y su ontología trinitaria hay que colocarlo en la tradición de la fenomenología hermenéutica que se remonta a Heidegger. En esto sigue a Michael Böhnke, quien se habría expresado en los mismos términos recientemente<sup>592</sup>. No cabe duda de la impronta fenomenológica del pensamiento de Hemmerle. Como dije en el punto anterior, el teólogo alemán llega a la dilucidación de la ontología trinitaria desde el arranque temático de una fenomenología del hecho religioso. Pero, además, el mismo *a priori* ontológico de la filosofía y de la teología que postula no hace

---

<sup>590</sup> *Ibidem*, 110-111: «Der relationale Charakter der Einheit ist relationaler Charakter des Seins, und Relationalität bedeutet Selbstüberstieg. Es gibt eine falsche, es gibt aber auch eine wahre und erhellende Weise, ins Denken von Einheit das Nicht und das Mehr einzufügen. Dies heißt den kenotischen Charakter also im Sein selbst tiefer verankert zu sehen als bloß in der Endlichkeit des Endlichen. Beide Sichtweisen, jene der Unverlierbarkeit der Identität und jene des Sich-Verlierens als Identität, aufeinander zu beziehen und in ihrem relativen (relationalen) Recht zu sehen, kann nur gelingen, wenn, im strengen Sinn, eine Ontologie der Liebe gelingt» (Id., *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1994, en <http://www.klaus-hemmerle.de>).

<sup>591</sup> E. PRENGA, «Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria», en P. CODA–A. CLEMENZIA–J. TREMBLAY, 2016, 31-49.

<sup>592</sup> Cf *ibidem*, 37.

que confirmar este punto de arranque radical: una fenomenología del ser. Ontología, *in primis*, quiere decir esto para Hemmerle. No sólo, hay que afirmar, acto seguido, que lo que busca es desentrañar el *sentido* del ser, como lo demuestra claramente la *Thesen*. Sin duda, puede haber en esto una inspiración de corte heideggeriana. De cualquier forma, concuerdo con Prenga en la constatación de que en Hemmerle, en virtud del punto prospectivo en el que se coloca en el inicio del pensar, es decir, el evento radical de la revelación trinitaria, crística y cristológicamente mediata, la dinámica del darse del mismo sentido del ser es más antropológicamente descentrada del yo, del *Dasein*. En otras palabras, la fenomenología teológica cumple el paso del pensar que captura al pensar que se dona<sup>593</sup>. En definitiva:

«“Fenomenologia” per Hemmerle significa il pensare e il conoscere senza proprie proiezioni (*epochetico*) la cosa in sé e partendo da essa, cioè dal suo manifestarsi e darsi. Così intesa, la fenomenologia designa, secondo Hemmerle, sia la via (il metodo) del pensare, sia la conoscenza della cosa stessa, che si dà. Infatti, dal punto di vista teologico la parola/realtà fondamentale della fenomenologia è un infinito sostantivato: il darsi (*Sich-Geben*) e, con questo sintagma (il darsi-*Sich-Geben*), egli traduce il vocabolo greco *agápe* nella sua dinamicità. A suo dire, quindi “fenomenologia” è “l’approccio dall’amore e dal darsi”<sup>594</sup>. Il darsi/l’*agápe* è il punto di partenza fenomenologico nell’ambito della teologia»<sup>595</sup>.

En síntesis, en Hemmerle, justamente porque el ser es un darse/el *agápe* en su intrínseco darse fenomenológico, es este ser el que «pastorea» al *Dasein* y no al revés. Es precisamente es precisamente el darse/*agápe* el punto de conjunción de fenomenología y ontología<sup>596</sup>. Y, or eso mismo, la ontología de Hemmerle no se resuelve en un vago misticismo de lo Sagrado, sino en un proyecto antropológico concreto y en una dimensión eclesial (Iglesia como lugar histórico y corpóreo de manifestación del ser) que es absolutamente lejana del horizonte heideggeriano. Tal fenomenología y ontología del amor está admirablemente expresada por Hemmerle en un párrafo de la *Thesen* que Prenga reporta en su escrito integralmente. Lo hago también yo por la importancia que reviste:

«19. Fenomenologia dell’amore come fenomenologia dell’essere. Da dove mai potrebbe svilupparsi questa nuova ontologia se non da una fenomenologia del darsi, da una fenomenologia dell’amore? Tale fenomenologia dell’amore costituisce di fatto lo sfondo (*Hintergrund*) delle seguenti affermazioni. Ciò non significa tuttavia includere il fenomeno-amore, il fenomeno-darsi, in una fenomenicità (*Phänomenalität*) complessiva di ciò che è, ma, al contrario, di decifrare (*lesen* = leggere) in maniera nuova e totalizzante (*unverkürzt* = non accorciata) tutto ciò che è, partendo dall’amore, dal darsi. Una conseguenza paradossale: in questo modo non diamo voce all’amore in quanto amore, ma a ciò che noi decifriamo dell’amore (*das an der Liebe Abgelesene*), con un profilo il più possibile generale e formale.

---

<sup>593</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>594</sup> K. HEMMERLE, 2005, 50.

<sup>595</sup> E. PRENGA, 2016, 38-39.

<sup>596</sup> Cf *ibidem*, 39.

Così si rivela (*erschließt sich*) probabilmente al meglio come una fenomenologia dell'amore sia in grado di articolare l'originario mostrarsi dell'essere e dell'ente»<sup>597</sup>.

Concluye Prenga: «Va da sé che questo paragrafo ha un significato fondamentale e costituisce la base di una *fenomenologia trinitaria* da non intendere come separata dall'*ontologia trinitaria*»<sup>598</sup>.

Podemos encontrar en la concepción fenomenológica del darse y del amor, en cuanto fenomenología trinitaria (no separada de la ontología trinitaria) de Hemmerle una cierta similitud con la metafísica zubiriana. No obstante, hay también algunas diferencias esenciales.

En primer lugar, la perspectiva zubiriana no es, de partida, ni fenomenológica ni (inmediatamente) ontológica. De acuerdo con su noología, Zubiri parte de un riguroso *análisis* de hechos a partir de la aprehensión primordial de realidad, que es anterior a todo fenómeno. En la aprehensión primordial de realidad se produce la congeneridad entre realidad e intelección. Es lo que Zubiri entiende por actualidad o actualización; sin perder jamás de vista que en tal actualidad la realidad se actualiza en propio, de suyo, independientemente de la inteligencia. Es el *prius* de la realidad en la intelección, no cronológico sino formal. La actualización tiene, tras este primer momento primordial de estricta aprehensión, modos ulteriores: el logos y la razón. El ámbito de la razón es el ámbito de la búsqueda de fundamentación de lo real. Por lo tanto, estamos siempre en el ámbito de lo real y no del ser. El ser, como vimos, no es más que la actualización de lo real en el mundo. La unidad de la intelección en cuanto tal es el momento noérgico. Así pues, toda eventual indagación ontológica es ulterior al estricto análisis y a la estricta indagación metafísica (o indagación en la realidad).

Podríamos equiparar el análisis de hechos a lo que Hemmerle entiende por fenomenología. En este sentido, ambos pensadores, conceden *un prius* al darse: de lo real (Zubiri) o del ser (Hemmerle). Ahora bien, para Hemmerle –como interpreta Prenga– hay una distinción entre fenomenología y ontología y tal distinción estriba fundamentalmente en el

---

<sup>597</sup> K. HEMMERLE, 1996, 51, referido en E. PRENGA, 2016, 39, in una traduzione leggermente modificata. Cf. K. Hemmerle, 1976a: «Woher sonst als aus einer Phänomenologie des Sich-Gebens, aus einer Phänomenologie der Liebe könnte diese neue Ontologie entwickelt werden? Eine solche Phänomenologie der Liebe bildet in der Tat den Hintergrund der folgenden Aussagen. Es geht indessen nicht darum, das Phänomen Liebe, Sich-Geben einzubringen in eine umgreifende Phänomenalität dessen, was ist, sondern umgekehrt die Phänomenalität all dessen, was ist, aus der Liebe, aus dem Sich-Geben neu und unverkürzt zu lesen. Eine paradoxe Konsequenz: Wir bringen nicht zuerst Liebe als Liebe zur Sprache, sondern das an der Liebe Abgelesene in einer möglichst allgemeinen, formalen Kontur. So erschließt sich vielleicht am ehesten, wieso eine Phänomenologie der Liebe ursprüngliches Sich-Zeigen von Sein und Seiendem artikuliert».

<sup>598</sup> *Ibidem*, 40.

hecho de que la ontología es el pensamiento del ser y de sus formas, mientras que la fenomenología sería tanto:

«il pensare il movimento, il processo (*den Gang*) dell'Essere, quanto la conoscenza di questo movimento del darsi e del darsi dell'Essere alla conoscenza. Lo sguardo fenomenologico si rivolge alla "cosa" stessa, al suo interno, e, a partire da lì, la pensa e la interpreta così come essa si lascia e si dà da osservare. *Da* questa fenomenologia scaturisce l'ontologia trinitaria, poiché l'Essere di cui parliamo è l'*agápe*, cioè l'amore che dona sé stesso e, quindi, il darsi che significa il ritmo trinitario della relazionalità intersoggettiva. Perciò, la "fenomenologia dell'amore", o trinitaria, "articola l'originario mostrarsi dell'essere e dell'ente"<sup>599</sup>.

Así pues, la fenomenología trinitaria precede a la ontología trinitaria, mientras que ésta segunda constituye algo así como la vocación intrínseca de la primera. Como dice Prenga, el objetivo de la fenomenología «consiste nel compiere il passaggio dalla manifestazione dell'*agápe* alla sua percezione, indicando e fondando l'approccio ontologico»<sup>600</sup>.

Zubiri, por su cuenta, no necesita apelar a la distinción entre fenomenología y ontología en términos de ritmo del darse o del ser (fenomenología) y percepción del darse o del ser (ontología), dado que es la realidad misma la que es dinámica y por lo tanto se da en su dinamismo. Tampoco, necesitaría apelar a la distinción entre el darse fenomenológico como manifestación del Ser (en mayúscula) –que en cuanto darse no puede que ser trinitario– y la percepción ontológica del darse del Ser –que en cuanto tal no puede no ser trinitario–, como dos momentos sucesivos. Y no lo necesitaría, porque lo teologal está incurso en el darse de la realidad misma.

En Hemmerle hay un proceso que va desde la fenomenología del amor a la ontología del amor, concebidas ambas como trinitarias, a partir del darse del ser. En Zubiri lo que hay es el darse de lo real que se actualiza en aprehensión primordial de realidad con sus ulteriores actualizaciones (logos y razón). Lo que Zubiri concibe es que Dios, y el Dios trinitario, es lo que hace que lo real sea real. En definitiva, para Zubiri, la actualización de lo real en su unidad (aprehensión, logos y razón) tiene un carácter noérgico, es decir, experiencial. En Zubiri no hay, pues momento fenomenológico y momento ontológico en el darse y en la percepción de la realidad, sino una unitaria experiencia noérgica. Desde una óptica trinitaria, habría que decir que tal experiencia es la experiencia de la realidad como expresión del Dios uno y Trino. Es la noergia trinitaria: unidad de noología, metafísica y ontología trinitaria, a partir del evento revelado (teología trinitaria). Para Zubiri la ontología trinitaria no sería el

---

<sup>599</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>600</sup> *Ibidem*, 44.

momento conclusivo de una fenomenología trinitaria sino simplemente el momento que atañe a la actualización de la realidad en el mundo, que es lo que constituye al ser en cuanto tal.

Ahora bien, volviendo a Hemmerle, al parecer, la fenomenología trinitaria y la ontología trinitaria como momentos distintos, pero indisolublemente relacionados, tienen un carácter estructural. En esta concepción influyó decisivamente la publicación en 1971 del famoso ensayo de Heinrich Rombach: *“Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit”*. Según, E. Prenga, el concepto de estructura es recibido por Hemmerle como ese concepto donde pueden confluír precisamente fenomenología y ontología hasta el punto de poder hablar de una «estructura trinitaria del ser»<sup>601</sup>. En el pensamiento de Rombach, estructura hace relación a sintagmas como: «juego en conjunto», «estar unido a», «correlación», «co-pertenencia» y similares<sup>602</sup>. Habría por tanto una sustancial o intrínseca versión de unas cosas hacia las otras. Como afirma Prenga:

«Quando Rombach parla della struttura come correlazione e appartenenza vicendevole delle cose, la cui unione è l'essenza, emerge chiaramente che quest'unione, e quindi quest'essenza, consiste nella loro reciprocità, anzi, la reciprocità è l'essenza, la quale si lascia scorgere nel loro “gioco d'insieme (*Zusammenspiel*), quindi nella loro relazionalità»<sup>603</sup>.

Desde este punto de vista, habría una notable afinidad entre el concepto de estructura ontológica de Rombach y lo que para Hemmerle se configuraría como una «estructura trinitaria del ser». La diferencia, apunta Prenga, es que en Rombach falta una concepción unitaria de la estructura, por cuanto sólo habla de estructuras singulares<sup>604</sup>. Para Rombach, estructura no equivale a sistema; el sistema sabe de estaticidad, mientras que la estructura es dinámica. Hemmerle, sostiene Prenga, concibe la estructura, al igual que Rombach, de manera dinámica, procesual y relacional<sup>605</sup>.

«Nel caso della “struttura trinitaria dell'essere” si tratta, infatti, della struttura della relazionalità reciproca *tra* le Persone trinitarie e *delle* Persone trinitarie una verso l'altra, cosa che in definitiva significa “struttura interpersonale del darsi (*Sich-Geben*)”, dell'*agápe* come Essere di Dio *dato* nella Rivelazione»<sup>606</sup>.

---

<sup>601</sup> Cf *ibidem*, 44.

<sup>602</sup> Cf *ibidem*, 45.

<sup>603</sup> *Ibidem*, 45.

<sup>604</sup> Cf *ibidem*, 46.

<sup>605</sup> Cf *ibidem*, 47.

<sup>606</sup> *Ibidem*, 47.

Finalmente, resulta muy importante el concepto de «incremento» y «pluri-originariedad» en esta visión estructural que Hemmerle habría podido tomar de Rombach, al menos como inspiración<sup>607</sup>.

Ni que decir tiene que en este punto hay una plena coincidencia entre la visión estructural de Hemmerle y la de Zubiri, aunque éste último no se base en la ontología estructural de Rombach para elaborar su concepto de estructura<sup>608</sup>. Por eso, en Hemmerle se puede hablar de una «estructura trinitaria del ser» como en Zubiri he propuesto hablar de una «estructura trinitaria de la realidad», que no excluye aquella, sino que más bien la funda.

C) FUNDACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA ONTOLOGIA TRINITARIA.- P.o Coda, en un breve escrito, se fija en el primer capítulo de *Leben aus der Einheit* para delinear lo que podría llamarse un nuevo estilo de pensar en Hemmerle. Según Coda, en *Leben* el primado no es tanto el del verbo cuanto el de la preposición y el adverbio. En concreto la preposición «desde» (*Aus*) y el adverbio «interrelación recíproca» (*Miteinander*). Mientras que *aus* remite al camino (*Weg*) y al espacio (*Raum*) en el que se demora o permanece caminando, *Miteinander* remite alla «qualità relazionale» de este ritmo del caminar<sup>609</sup>. El *prius* teologal y teológico viene dado por el *Aus* mientras que el *Miteinander* representa el dinamismo relacional que el *Aus* desencadena<sup>610</sup>. En definitiva, el *Aus* adquiere un rostro concreto e histórico en el evento de Jesús de Nazaret que señala la huella (*Spur*) y muestras los signos que a ella pertenecen (*Zeichen der Zeit*)<sup>611</sup>. Ese *Aus* significa, en lo más profundo de la inteligencia humana, la «herida» que constituye la renuncia al «yo pienso» como punto de partida del pensar y del existir. No se trata, como dice Coda, de decostruir el *cogito* sino más bien de dilatarlo y transfigurararlo desde el «desde», es decir, desde el darse o lo que es lo mismo desde el amor<sup>612</sup>. El *Aus* no es, pues, más que fidelidad al darse fenomenológico del ser. El nuevo ritmo del pensar desde esta «herida» se despliega en *Leben* según un ritmo cuaternario: «pensiero memore» (An-denken), «pensiero che ricorda» (Ge-denken), «pensiero rivolto a qualcuno» (Zu-denken) y «pensiero comunitario» (Mit-denken)<sup>613</sup>. Hemmerle concluye y resumen con lo que él llama cuatro afirmaciones cristianas:

---

<sup>607</sup> Cf *ibidem*.

<sup>608</sup> Basta la constatación de que para Zubiri sistema y estructura son dos momentos de la sustantividad. La estructura es sistémica y el sistema es estructural. La fuente del concepto de estructura en Zubiri hay que buscarla más bien en las ciencias positivas.

<sup>609</sup> P. CODA, 2015-2, 137.

<sup>610</sup> Cf *ivi*.

<sup>611</sup> Cf *ivi* y K. HEMMERLE, 1998, 21.

<sup>612</sup> P. CODA, 2015-2, 138.

<sup>613</sup> Cf *ibidem*, 139; K. HEMMERLE, 1998, 27-30.



«non recidiamo il nostro pensiero e la nostra vita da colui che ci ha amato e al cui amore crediamo: è il pensiero memore (*Andenken*).

Non tagliamoci fuori nel nostro pensiero e nella nostra vita dalla responsabilità di riconoscere la volontà di Dio: è pensiero che ricorda (*Gedenken*). Pensiamo e viviamo sempre in vista del “tu” e non tagliamoci fuori da quel tu che è come me e che quindi amo come me stesso: è pensiero rivolto all’altro (*Zudenken*). Ed infine –ultima affermazione- non tagliamoci fuori da quel “noi” affinché possa vivere in mezzo a noi quell’única Parola, affinché Egli sia in mezzo a noi e noi siamo uno: è pensiero comunitario (*Mitdenken*)»<sup>614</sup>.

El punto de partida del *intelectus unitatis* y del *intelectus amoris* de K. Hemmele es, por lo tanto, el evento fundante de Jesucristo. Jesús de Nazaret representa el Aus que señala la nueva vía (*Weg*) del pensar en unidad (*Mitdenken*). Pensar en unidad desde la unidad a la que nos llama ese evento es la cifra de toda fenomenología y ontología trinitarias.

Este *prius* formal de carácter teológico y cristológico es por lo tanto fundante y configurador de lo que venimos llamando la ontología trinitaria en K. Hemmerle. El teólogo alemán lo delinea de manera magistral y plenamente madura en sus últimas obras, en particular *Leben aus der Einheit* y *Das unterschneidend Eine*. El pensamiento va ahora al concepto de unidad, en cuanto síntesis de lo que hay que entender por ontología trinitaria y praxis trinitaria.

En una hermenéutica eficaz de *Leben aus der Einheit* en su conjunto, P. Coda propone una lectura de la obra siguiendo el ritmo de una sinfonía en tres tiempos: 1) los signos de los tiempos o una fenomenología de la época que nos toca vivir; 2) la dilatación del yo pienso como ingreso en el espacio de la Trinidad; 3) el camino, lo que viene del cielo debe crecer en la tierra<sup>615</sup>.

Por lo que se refiere al primer punto, los signos de los tiempos que Hemmerle identifica son fundamentalmente tres: la relación con lo creado, la crisis del matrimonio y la familia, la crisis identitaria de los individuos<sup>616</sup>.

Sobre el segundo punto, la dilatación del «yo pienso» acabamos de ver lo que para Hemmerle esta dilatación puede dar de sí desde el *Aus* del evento Cristo. Como complemento a lo ya dicho, quizás sea útil transcribir ahora algunas páginas de gran intensidad teórica de la obra mencionada:

«Il reciproco essere nell’altro è il movimento della vita di Dio: io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere. E così possiamo dire, in un certo senso per analogia: vivere in maniera trinitaria significa per noi vivere in maniera tale che in noi si manifesti e risplenda

---

<sup>614</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>615</sup> Cf P. CODA, 2014-2, 144.

<sup>616</sup> Cf *ibidem*, 144-145. No entro en más detalles. Al respecto, cf K. HEMMERLE, 1998, cap. I, 17-30.

l'unico Spirito Santo, e sarà proprio lui che farà risplendere noi nella nostra unità nella diversità»<sup>617</sup>.

Y es por esto mismo por lo que:

«io e soltanto io non posso più rappresentare il punto di partenza, il punto centrale ed il punto finale del mio essere, ma posso vivere l'esistenza trinitaria soltanto nella reciprocità, nel "noi", che tuttavia non dissolve l'io e il tu, ma li costituisce»<sup>618</sup>.

Hemmerle, pues, habla de la reciprocidad del «nosotros» como aquello que constituye al «yo» y al «tú». En la terminología zubiriana de la persona, se podría afirmar que la esencia pues de la sustantividad humana, el elemento constitutivo, es una identidad dilatada en respectividad, un «nosotros» respectivo. Para Zubiri, como vimos, esto no atenta contra el momento de estricta individualidad de la esencia abierta, sin la cual no habría siquiera dilatación posible.

Desde el punto de vista teológico, para Hemmerle, el «nosotros» se despliega como auténtica vida en el Espíritu. Por eso, se puede hablar de vivir de manera trinitaria, como vemos en el texto anterior. Como dice Hemmerle:

«Esiste un vedere-il-vedere che è fondamentale per la nostra fede: è lo Spirito Santo stesso. Che il Padre conosca il Figlio e il Figlio conosca il Padre (cf *Lc* 10,22 e 21), non sono due conoscenze, ma un'unica conoscenza. E l'unico sguardo nel quale Padre e Figlio si vedono e nel quale vedono che è una sola conoscenza, nel quale quindi vedono e vivono la loro unità, questo unico sguardo, è lo Spirito Santo»<sup>619</sup>.

El Padre y el Hijo se ven en el Espíritu y se reconocen como único conocimiento. Por eso san Juan habla de san Juan del Espíritu como Espíritu de la Verdad (cf *Jn* 14,17; 16,13). Zubiri tematiza con rigor esta afirmación del cuarto evangelio y ofrece su concepción de la vida intra-trinitaria, según la cual el Hijo es la verdad real del Padre que el Espíritu *ratifica*. Por eso mismo, se puede decir con Hemmerle que el Padre y el Hijo se ven en el Espíritu y ven su unidad. Para Hemmerle, como para Zubiri, el Espíritu, antes que ser el amor entre el Padre y el Hijo, consiste en la *hipostatización* de este ver y verse recíprocos.

---

<sup>617</sup> *Ibidem*, 41. Cf. Id., 1995: «Dieses gegenseitige Sein im anderen ist die Lebensbewegung Gottes: Ich bin, daß du bist – und gerade dies ist mein Sein. Und so dürfen wir in einem gewissen, analogen Sinne sagen: Trinitarisch leben heißt für uns so leben, daß der eine Geist in uns aufgeht und zum Leuchten kommt – und gerade er wird uns in unserer Einheit und Unterschiedenheit ebenfalls zum Leuchten bringen».

<sup>618</sup> K. HEMMERLE, 1998, 45. Cf. Id., 1995: «damit aber kann gar nicht mehr ich selbst und ich allein den einzigen Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt meines Seins darstellen, ich kann das trinitarische Sein nur leben im Miteinander, im Wir, das jedoch das Ich und Du nicht auslöscht, sondern konstituiert».

<sup>619</sup> K. HEMMERLE, 2014-2, 129.

Finalmente, el tercer punto. Se trata de un camino de descenso y ascenso al mismo tiempo. Como afirma Coda:

«È il “movimento” dell’“abbisso che chiama l’abisso” (cf *Sal* 42,8), il movimento, dunque, della discesa: quello che trascina, col *pondus* dell’amore – l’amore del Padre per il Figlio, e in Lui per il creato, e l’amore del Figlio per il Padre, e per Lui verso di noi, nel soffio rigeneratore e trasfigurante dello Spirito –, è il movimento che trascina Gesù nell’inferno dell’abbandono perché nessuno più, mai, sia privato dell’amore dell’*Abbà*. Ma, al tempo stesso, è il movimento dell’ascesa: l’assunzione della carne, il sacrificio di essa sul legno della croce, perché, glorificata, ascenda infine nella profondità dell’abisso di luce del mistero di Dio»<sup>620</sup>.

Es la dimensión kenótica del *intellectus unitatis* y del *actus unitatis* sin la cual la ontología trinitaria no se sostiene. El teólogo alemán desentraña esta dimensión desde un análisis minucioso de los trazos estaurológicos del Nuevo Testamento en sinópticos, Juan, Pablo, para concluir del siguiente modo:

«L’incontro con Cristo crocifisso e abbandonato è proprio il luogo insostituibile in cui la vita trinitaria si rivela e si apre alla nostra vita. Non si tratta di qualcosa che dobbiamo fabbricare o costruire, ma di qualcosa che possiamo invece vedere dentro di noi, nelle profondità imperscrutabili. Che cosa è nascosto in queste profondità imperscrutabili, dov’è che non siamo permanentemente bloccati dal disorientamento e dalla mancanza di vie di uscita? [...] In fondo tutti noi ci troviamo piuttosto spesso davanti a questi limiti, ma ci possiamo stare, perché là c’è Lui. Come possiamo vivere con lui?»<sup>621</sup>.

Hemmerle indica tres puntos:

- Reconocerlo en cada dolor, en cada abismo, en cada suspensión, en cada culpa. Decir con la pequeña Teresa: “sí, es el esposo que viene”. No es mistificación sino tomarse en serio el hecho de que Él ya consumó todo por nosotros.

- Además de reconocerle en cada dolor, decirle nuestro sí con alegría, un sí que restituye y construye.

- Entrar en la “llaga” de su abandono y dejarse envolver por la dinámica pascual que nos introduce en el círculo de la vida trinitaria<sup>622</sup>.

Sólo de este modo nos convertimos en promotores del testamento de Jesús, «qué todos sean uno» (*Jn* 17,21) que constituye, como afirma siempre P. Coda, la fórmula sintética y al mismo tiempo el programa de la ontología trinitaria.

---

<sup>620</sup> P. CODA, 2014-2, 148.

<sup>621</sup> K. HEMMERLE, 1998, 121-122. Cf Id., 1995: «Die Begegnung mit dem verlassenen und gekreuzigten Christus ist eben dieser unverwechselbare Ort, an dem sich dreifaltiges Leben unserem Leben offenbart und öffnet. Wir müssen es nicht leisten und machen. Aber wir können anders auf die Abgründe in uns schauen. Was an Abgründen ist zugedeckt und wo sind wir nicht andauernd hineingehalten in Ratlosigkeit und Ausweglosigkeit? [...] Im Grunde stehen wir alle oft genug an dieser Grenze. Aber wir dürfen dort stehen, denn Er steht dort. Wie können wir mit Ihm leben?».

<sup>622</sup> Cf K. HEMMERLE, 1998, 122-123.

Como dije anteriormente, la dimensión kenótica de la ontología trinitaria es uno de los rasgos distintivos de la ontología trinitaria que se profundiza en ámbito «focolarino», tras la inspiración de Chiara Lubich, aunque no exclusivamente<sup>623</sup>.

Esta misma perspectiva fuertemente cristológica, en cuanto fundante de la ontología trinitaria, la podemos encontrar en el escrito, también este tardío, que lleva como título *Das unterscheidend Eine*<sup>624</sup>, citado anteriormente.

El texto está dividido en dos capítulos. En el primero –«El mensaje de la unidad»– Hemmerle traza con eficaces pinceladas la idea de unidad que se desprende del Antiguo y del Nuevo Testamento. La idea conclusiva es que la unidad con Cristo y, mediada por Él, con el Padre es una unidad en Él que crea la reciprocidad<sup>625</sup>. Se trata de una unidad sinfónica de plena igualdad en la diversidad de dones, como atestiguan los Hechos de los Apóstoles a propósito de las primeras comunidades cristianas. En esta unidad «no somos designados como una sola cosa sino como Uno: una nueva personalidad colectiva, que tiene su fundamento a partir de Jesucristo»<sup>626</sup>. Una nueva personalidad que conlleva una nueva corporeidad: un solo cuerpo en Cristo. En esta co-pertenencia radical a Cristo el rol del Espíritu es de primer orden:

«el Espíritu que por medio del único amor y de los numerosos dones nos une a unos con otros y nos une con Jesús (1 Cor 12,4-11). Se trata de vivir y realizar en Muchos lo que es Uno, y de desplegar al Uno y lo Uno en la multitud existente de rasgos vitales»<sup>627</sup>.

Todo este mensaje de unidad alcanza su culminación en el evangelio de Juan, en particular en el capítulo 17, en el testamento de Jesús. La creencia del mundo en Jesús depende intrínsecamente de esta unidad<sup>628</sup>.

El segundo capítulo lleva como título «*Unitas quaerens intellectum*». Dos son las líneas guía de esta parte del texto. Por un lado, la visión joánica de la unidad que puede sintetizarse en tres asertos: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros» (Jn 14,20); «Para que todos sean uno; como

---

<sup>623</sup> Basta ver cuanto está presente también en la tradición rusa, especialmente en Florenski y Bulgakov. Cf L. ŽÁK, «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov, I», en *SapCr* 2 (2005a) 117-136; Id., «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov, II», en *SapCr* XX (2005b) 233-253; Id., «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij, I», en *SapCr* XX 4 (2005c) 347-370; Id., «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij, II», en *SapCr* 21 (2006) 13-37.

<sup>624</sup> Cf K. HEMMERLE, 2005, 83-116.

<sup>625</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>626</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>627</sup> *Ibidem*, 101. Cf. Id., 1976a: «In solcher Zugehörigkeit zu Jesus tritt in besonderer Weise der Geist in den Vordergrund, der uns durch die eine Liebe und die vielen Gaben miteinander und mit Jesus verbindet (1 Kor 12, 4-11). Im Vielen das Eine zu [347] leben und zu vollbringen, den Einen und das Eine in die Vielfalt der Lebensbezüge auszufalten: darum geht es zumal».

<sup>628</sup> K. HEMMERLE, 2005, 102.

tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que el mundo crea que tú me enviaste. Y la gloria que me diste les he dado; para que sean uno, así como nosotros somos uno; yo en ellos, y tú en mí» (Jn 17,21-23)<sup>629</sup>. La unidad entre el Padre y el Hijo en el Espíritu es el «lugar» en el que acontece nuestra unidad con Dios y entre nosotros. Podríamos parafrasear a Hemmerle, diciendo que ese espacio es un lugar místico, metafísico y ontológico al mismo tiempo. Se trata, como dice el teólogo alemán, de la interioridad misma de Dios que constituye la intimidad de nuestra relacionalidad con Dios y entre nosotros<sup>630</sup>. Una intimidad e interioridad que, por supuesto, no nos encierra, sino que más bien nos abre a la infinitud de modos en que la relacionalidad puede darse. A mayor intimidad mayor exterioridad en la dinámica de la vida trinitaria.

De todo ello, se desprende la segunda línea guía de este capítulo: el *intelectus unitatis* del que ya hemos tenido oportunidad de hablar. Un intelecto de este calado, que se resuelve en una praxis no menos decisiva, articula una pluralidad de teología, es decir, una multiforme inteligencia de lo divino. No se trata, pues, de un lenguaje unitario, en el sentido de uniforme, sino más bien de unidad de los lenguajes. Esta unidad dilucida críticamente y acoge al mismo tiempo, en una dinámica amorosa de constante enriquecimiento recíproco e incremento de luz. Como concluye Hemmerle:

«No se trata precisamente de reprimir la ortodoxia reduciéndola a ortopraxis, cuando se hace referencia a la sola y única *realización del amor mutuo*, tal como el Señor nos ha amado, del aceptarse mutuamente, tal como Él nos aceptó, del mútuo “hacerse-todo-a-todos” en el sentido paulino. Liberarse de una cultura que es sólo propia, prestar oídos sin obstrucción al Evangelio, y prestar oídos, también sin obstrucción, a lo que el otro tiene que decir y que dar: tal es la realización del misterio de Pascua desde la entrega de Jesús a la muerte hasta su resurrección, de la encarnación, más aún, del ser-uno según la medida el sentido de la Unidad trinitaria»<sup>631</sup>.

Y es precisamente aquí donde se hace necesario que el *intelectus unitatis* se resuelva en *actus unitatis*, dado que sólo si se viven estos misterios se hacen plausibles. No porque se agoten en nuestra vida –puntualiza Hemmerle–, sino porque sólo a través de nuestra vida se

---

<sup>629</sup> Cf *ibidem*, 104.

<sup>630</sup> Cf *ibidem*, 106.

<sup>631</sup> *Ibidem*, 115. Cf. Id., 1976a: «Es heißt gerade nicht: die Orthodoxie auf Orthopraxie zurückdämmen, wenn hingewiesen wird auf den einen und selben *Vollzug der gegenseitigen Liebe*, wie der Herr uns geliebt hat, des gegenseitigen Sich-Annehmens, wie er uns angenommen hat, des gegenseitigen „Allen-alles-Werdens“ im Sinne des Paulus. Sich freimachen von seiner nur eigenen Kultur, unverstellt auf das Evangelium hören und so gerade auch unverstellt auf das hören, was der andere zu sagen und zu geben hat: dies ist Vollzug des Paschageheimnisses von Todeshingabe und Auferweckung, der Menschwerdung, ja des Einsseins nach Maß und Sinn der trinitarischen Einheit».

convierten en signos de su verdad fundamental. Por eso mismo, sólo la comunión es apta para dar cuenta del misterio de la vida trinitaria de Dios<sup>632</sup>.

## 6.5 CONCLUSIÓN

Para Zubiri, noergia alude al momento de unidad de la intelección, que no es noético-noemática. Tal unidad es, precisamente, noérgica<sup>633</sup>. Es a esto a lo que Zubiri se refiere con acto de aprehensión: se trata de un *érgon* y no de una unidad noético-noemática de conciencia, según la perspectiva fenomenológica<sup>634</sup>. Afirma Zubiri: «Noergia significa “a una” que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza impositiva de la impresión de realidad»<sup>635</sup>. Lo decisivo es el momento aprehensor e impositivo de la realidad. Por eso, Zubiri no va a tener problema en hablar de «voz» de la realidad que clama y que obliga a la intelección a una marcha en profundidad. Esa marcha desde la intelección misma y en la intelección misma es búsqueda de la realidad de las cosas y de su fundamento. Es el orto de la razón desde la aprehensión primordial. Para Zubiri esta es la voz de la conciencia en su dimensión metafísica, anterior, por tanto, a la dimensión moral y psicológica y presupuesto de ambas.

Ese momento noérgico se configura como un «estar» en la realidad; un estar que no es ni intuición ni conciencia en sentido fenomenológico, sino que atañe a la actualidad de la realidad en la intelección. Es un estar presente de la realidad en la intelección y un estar, congénere, de la intelección en la realidad. Ya hemos visto la importancia del «estar» en la filosofía de Zubiri desde épocas tempranas. En la trilogía adquiere plena madurez como «estar noérgico», es decir, físico. Y es precisamente este «estar», con toda su fuerza noológica y metafísica, el que fuerza y define el «ser», es decir, lo que el hombre decide ser desde el estar en la realidad, el momento ontológico.

Ahora bien, ese «estar», que es actualidad de realidad, es «actualidad abierta, es apertura respectiva, es transcendentalidad»<sup>636</sup>. Lo hemos visto en páginas anteriores. Esto significa que el «estar», que desencadena la actualidad de la realidad en la intelección, me

---

<sup>632</sup> K. HEMMERLE, 2005, 116.

<sup>633</sup> Para una profundización rigurosa del tema de lo noérgico en Zubiri señalo de manera particular dos estudios: F. DANIEL JANET, «El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger», en J.A. NICOLÁS-R. ESPINOSA, 2008, 385-467; J. CONILL, 2009; y también, aunque en menor medida, E. SOLARI, 2008.

<sup>634</sup> Cf IRE, 64 y 67.

<sup>635</sup> IRA, 94.

<sup>636</sup> IRE, 166.

implanta en una realidad respectiva y abierta. El desenvolvimiento ulterior del logos y de la razón non son más que el despliegue campal y mundanal de ese «estar» en la apertura de lo real. Desde una analítica trinitaria, podríamos concluir que el «estar», en cuanto momento unitario de la intelección, es un «estar» noológicamente trinitario, en cuanto respectivo, que me instala en la trinitariedad de la real. De lo que estamos hablando es de un *érgon* trinitario que unifica el momento noético-noemático en su mismo «estar». En definitiva, noergia trinitaria significa «estar» en la trinitariedad de lo real. Dicho aún más radicalmente: el «estar» de la Trinidad como realidad me envuelve en Su mismo «estar». La dimensión ontológica es lo que Chiara Lubich llama «trinitización» (concepto ya usado por Teilhard De Chardin) o «trinitizarsi»<sup>637</sup>.

Actualidad en Zubiri, vista desde la hermenéutica que he conducido de su pensamiento en esta investigación, es actualización de la estructura trinitaria de lo real que se configura como un «estar» noérgico en la trinitariedad de lo real.

Diversos estudiosos del pensamiento de Zubiri han puesto de manifiesto la importancia de esta dimensión noérgica de la filosofía de Zubiri, concluyendo que la expresión más acabada de la misma la podemos encontrar en el concepto de «poder de lo real». En definitiva, el *érgon* del que nos habla Zubiri no es otra cosa que el poder de lo real que nos tiene apoderados. Zubiri llega a ello desde la tradición fenomenológica, en la cual se inscribe con una aportación novedosa y superadora, si cabe. Como afirma Conill:

«La aportación zubiriana a esa transformación de la fenomenología (a diferencia de la genealogía nietzscheana, la hermenéutica diltheyana, la ontología heideggeriana y gadameriana y la antropología scheleriana) consiste en el intento de llevar a cabo un mejor análisis de la facticidad por vía noológica y metafísica, rebasando así la vía oficialmente hermenéutica (Dilthey, Heidegger, Gadamer, etc.) que ya habría pretendido tener un carácter analítico y había versado sobre la facticidad a través de diversos nombres o manifestaciones (vida, historia, existencia, *Dasein*)»<sup>638</sup>.

En esta línea y frente a la facticidad del *arrojamiento* (*Geworfenheit*), Zubiri descubre y elabora su concepto de religación. Por lo tanto, el poder de lo real se apodera de nosotros religándonos a la realidad. El «estar» es un «estar» religados. El «estar noérgico» va más allá de la objetividad y del sentido fenomenológicos centrados aún en la dimensión noética de la conciencia. Por eso, la noergia no desvela ni la esencia (fenomenología) ni la existencia (hermenéutica) sino la religación a la realidad<sup>639</sup>. Y esto se resuelve, en definitiva, en

---

<sup>637</sup> Para el concepto di «trinitización», cf S. MAZZER, «La “trinitizzazione”: per un’ermeneutica teológica», en *Soph VII* (2015-1), 28-43; P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 369.

<sup>638</sup> J. CONILL, 2009, 220.

<sup>639</sup> *Ibidem*, 231.

experiencia. Conill habla de «razón experiencial» para describir este fenómeno<sup>640</sup>. Para Zubiri, el poder es «un momento transcendental de lo real»<sup>641</sup>. Eso quiere decir que pertenece intrínsecamente al modo como la realidad se actualiza en la inteligencia.

Y, como decía, Zubiri tematiza ya desde los años treinta el poder de lo real como religación. Buena muestra del carácter decisivo que la religación, en cuanto momento transcendental de lo real, tiene para el hombre y su vivir, en el pensamiento de Zubiri, es que el último libro en el cual estaba trabajando cuando la muerte lo sorprendió fuera precisamente *El hombre y Dios*, texto consagrado al análisis estricto de la religación. Y es que, como afirma Conill, la «experiencia religante al poder de lo real nos lleva a un “tanteo vivo” de la realidad-fundamento»<sup>642</sup>, esto es, a Dios.

En definitiva, para Zubiri la dimensión noérgica de la inteligencia humana (en el sentido amplio que Zubiri da a este concepto, en cuanto modo humano de estar en la realidad), concebida como religación al poder de lo real que se despliega, finalmente, en búsqueda del fundamento y que, por su carácter experiencial, hace del hombre experiencia de Dios, es la dimensión definitiva de lo humano, aquella dimensión fáctica que lo define en cuanto tal. El hombre es, en este sentido, arrastrado por el poder de lo real, implantado en la existencia, voluntad de fundamentalidad, voluntad de Dios. La religación es el primer y definitivo carácter transcendental de lo real. Y es un carácter experiencial, noérgico. Es, por ello, anterior a toda intuición, conciencia, sentido, incluso acción. La «facticidad noérgica»<sup>643</sup> es el presupuesto de cualquier consideración fenomenológica o hermenéutica de lo humano. Zubiri inaugura una suerte de nueva *epoché*: la «*epoché* noérgica»<sup>644</sup> anterior y presupuesto de toda reducción teológica. Tal «*epoché* noérgica» podría configurarse, según la hermenéutica conducida hasta aquí, como un «estar» constitutivamente apoderados y religados a la trinitariedad de lo real. Es precisamente esa trinitariedad la que nos impele, desde ella misma, a buscar al Dios trinitario revelado por Jesús de Nazaret y a hacer experiencia de Él a través de la trinitización de nuestra existencia. La experiencia en Cristo (es decir, la conformación con Él) del Dios trinitario y de la trinitariedad de lo real sería la probación física de la noergia trinitaria. Tal experiencia no puede no ser lo que he llamado trinitización de la existencia, con sus dimensiones personales (noológicas, incluyendo la volición y el sentimiento), eclesiales

---

<sup>640</sup> *Ibidem*, 232.

<sup>641</sup> IRE, 199.

<sup>642</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>643</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>644</sup> Cf F. DANIEL JANET, 2008, 466.



(el Pueblo de Dios configurado a imagen de la Trinidad) y sociales (La Trinidad como proyecto social, como soñaban los espirituales rusos)<sup>645</sup>.

Mi pensamiento es que sólo una *realidad-fundamento*, transcendental y trascendente, de carácter trinitario hace justicia al «estar» noérgico (o la noergia, sin más) postulado por Zubiri. Una *realidad-fundamento* transcendental y trascendente que por fuerza tiene que ser personal, pues la persona es un transcendental de lo real. Nada que no sea personal puede fundamentar la personeidad del ser humano. Es precisamente porque es personal, suya, por lo que la inteligencia humana vive religada a la realidad. La realidad que la fundamenta, en tanto que fundamento, tiene que ser necesariamente personal. Una *realidad-fundamento* que, en cuanto tal, no sólo es sino que *está fundamentado*. Sólo una *realidad-fundamento* de esta índole – decía –, es decir, de carácter trinitario, hace justicia a la dimensión noérgica de lo real. En primer lugar, porque abarca con mayor amplitud la respectividad de lo real en cuanto tal o, dicho de otra manera, la trinitariedad de lo real. Como afirma Zubiri: «Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria»<sup>646</sup>. Y, en segundo lugar, porque –como hemos visto– es la única que da cuenta del despliegue de la inteligencia humana que configura al ser personal en su dimensión individual, social e histórica<sup>647</sup>.

A mi modo de ver, esta hermenéutica del pensamiento de Zubiri en clave noérgico-trinitaria, se encuentra en una sintonía particular con algunos de los resultados más prometedores de la ontología trinitaria antes descrita. A este respecto, quisiera subrayar, por encima de todo, el tema de la actualidad, del «estar». Como muestra de esa sintonía de la que hablo, basta el siguiente texto, que extraigo del reciente «manifiesto» de ontología trinitaria:

«In questa ontologia d'ispirazione e intenzionalità trinitaria il riferimento alla Trinità esprime, nel contesto della dopo-modernità, un significato al tempo stesso *soggettivo, oggettivo e topologico*.

Esso evoca infatti e qualifica insieme il “*soggetto*”, la “*cosa*” e il “*luogo*” del pensare l'essere in quanto *agape*: l'essere cioè nel suo dirsi come dono reciproco e inesauribile di sé nella concretezza molteplice e drammatica della storia e nell'assunzione responsabile della sfida del “non” della libertà, quel “non” per cui l'uno *non* è l'altro ma ciascuno è sé nel dono (che è attraversamento del “non”) all'altro da sé con cui è chiamato a essere uno nell'esperienza sempre nuova della verità del bene e della gioia.

- Il riferimento al “*soggetto*” sottolinea che nell'ontologia trinitaria l'io che pensa esercita il pensiero nel dialogo del noi.  
- Il riferimento alla “*cosa*” sottolinea che l'oggetto dell'ontologia trinitaria è l'essere illuminato e sviscerato nella grammatica trinitaria che lo connota e ne ritma la dinamica e le relazioni.

<sup>645</sup> Cf E. CAMBÓN, *Trinidad. ¿Modelo social?*. Ciudad Nueva, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2014.

<sup>646</sup> HD, 295.

<sup>647</sup> Cf TDH.

- Il riferimento al “luogo” sottolinea che l’ontologia trinitaria si dà e si esprime entro quello spazio/tempo che come tale propizia il dischiudersi del senso dell’essere nel dialogo di chi lo accoglie, lo pensa e lo dice»<sup>648</sup>.

En terminología zubiriana, es la noergia trinitaria se da en el espacio/tiempo de la actualización de la realidad en el «estar» que la hace presente. Obviamente, la noergia trinitaria podría asumir las implicaciones que bajo el perfil epistemológico (nueva relación entre teología y filosofía y desde ahí con las ciencias, a partir –en lenguaje zubiriano– del darse de la realidad en la actualización) y bajo el perfil teor-etico (nuevo enfoque de la relación entre –en lenguaje zubiriano– realidad-persona absolutamente absoluta y realidad-persona relativamente absoluta) que el manifiesto de ontología proclama<sup>649</sup>.

En esta línea sinérgica con los estudios actuales de ontología trinitaria, pienso que la perspectiva zubiriana podría ayudar a salvar los escollos de tipo epistémico que se le han presentado bajo la forma de diversas aproximaciones críticas a la misma. Pienso sobre todo a la crítica acerca de la falta de rigor filosófico y a la relación más bien superficial o apresurada con la filosofía de santo Tomás. Me parece que el pensamiento de Zubiri puede dotar –no sólo, obviamente, sino junto a otros pensamientos– al auspiciado proyecto de una gramática ontológico-trinitaria de una base metafísica y noológica sólida en permanente diálogo crítico con la filosofía clásica, incluido el tomismo, y, por lo tanto, recogiendo los aportes imprescindibles del mismo<sup>650</sup>.

Recíprocamente, los actuales estudios de ontología trinitaria, complementan la hipótesis de una noergia trinitaria de raigambre zubiriana con un desarrollo más acendrado y profundo del «nosotros» en el «estar» de actualización de la realidad, lo que caracteriza esencial el «lugar» de la ontología trinitaria. Y, además, con una más cualificada y aguda penetración en la dimensión de negatividad, cristológicamente fundada, que la trinitización y el trinitizarse, en cuanto facticidad existencial del dato ontológico-trinitario, comportan. Esta dimensión está prácticamente ausente en el pensamiento de Zubiri, mientras que en sus estudios antropológicos no faltan profusas alusiones al aspecto social y comunal de la experiencia cristiana y humana en general<sup>651</sup>.

En este sentido, reviste gran interés una línea de investigación del pensamiento de Zubiri que ha puesto de relieve la importancia del tema del amor en el conjunto de su

---

<sup>648</sup> P. CODA, 2017-1, 14-15.

<sup>649</sup> Cf *ivi*.

<sup>650</sup> Cf L. ŽÁK, 2012-2, 460ss. Por lo demás, la crítica de S.M. Wittschier, mencionada por Žák, acerca de una falta de referencia esencial alla proto imagen trinitaria de carácter cristológico, me parece del todo impropio.

<sup>651</sup> Cf TDH; SH, 223-341; HD, 334-342.

filosofía. El marco amplio de estos estudios está dado por las investigaciones de carácter historiográfico y biográfico que tratan de resaltar la decisiva influencia de la patrística griega, con la cual Zubiri tuvo un contacto vital, especialmente durante su estancia en París entre los años 1937 y 1939, en el desarrollo de su filosofía, influjo que se mantuvo hasta el final de sus días. García, para poner un ejemplo, ha destacado cuanto el concepto de «poder de lo real» y la religación están inspirados en el concepto de creación de los Padres griegos. Lo que posteriormente habría hecho Zubiri es simplemente una radicalización filosófica de este concepto teológico<sup>652</sup>. Corrales Trillo, por su parte, subraya que el concepto de amor lo habría tomado Zubiri de los Padres griegos y expuesto en profundidad, si bien indirectamente, en su estudio temprano *El ser sobrenatural*<sup>653</sup>. Los conceptos claves que más adelante van a jugar un papel importante en la metafísica zubiriana son: unidad y actividad, versión y apertura, devenir en otro y amor como estructura. Zubiri no ha escrito un estudio sistemático sobre el amor, pero, al parecer, este concepto aparece puntualmente en muchas de sus obras y el autor le reserva un lugar privilegiado en ellas como clave de lectura. Así en EDR, donde Zubiri habla del «darse por entero a otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor»<sup>654</sup>; o cuando habla de la comunión<sup>655</sup>. En PTHC, Zubiri se refiere a la Iglesia como «una habitud en la que yo me dejo determinar como persona por otras personas en tanto que personas»<sup>656</sup>. Se trata de alusiones más o menos veladas al amor que demuestran la importancia que Zubiri concede a esta realidad en el conjunto de su pensamiento<sup>657</sup>. Interesante, como síntesis la cita que el autor hace de Zubiri y que habría aparecido en el artículo «Autoridad, bondad y eternidad», en el diario *Ya* el 3 de agosto de 1982, por lo tanto el la etapa final de su vida: «El bien no es tan solo las buenas cosas que se hacen, sino que es antes que todo una íntima disposición bondadosa. La efusión en lo que *se hace* emana de la bondad que *se es*. Y a esto es justamente a lo que se llama amor»<sup>658</sup>.

Desde mi punto de vista, no creo que se posible dudar del gran influjo que la ontología de los Padres griegos ha tenido en el transcurso total del pensamiento de Zubiri. La particular interpretación que los Padres hicieron de la *enérgeia* aristotélica es fundamental para entender el concepto de actualidad y de religación. Que Zubiri haya querido hacer una filosofía libre de

---

<sup>652</sup> Cf J.J. GARCIA, «El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos», en *XZR*, Vol. 4, 2002, 19-66.

<sup>653</sup> Cf NHD, 455-542.

<sup>654</sup> EDR, 188.

<sup>655</sup> En SH 270ss o en IRE 214.

<sup>656</sup> PTHC, 435.

<sup>657</sup> Cf B. CORRALES TRILLO, «La noción metafísica de amor: un nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de X. Zubiri», en *XZR*, Vol. 12, 2010-2012, 5-17.

<sup>658</sup> Cf EM, 318.

presupuestos teológicos explica que, a lo largo de los años, ese influjo no haya sido explicitado y que, como bien dice García haya quedado como simple inspiración. Pero esto no es poca cosa, precisamente porque decimos que ha quedado. Dios, por lo demás, como ha subrayado en distintas oportunidades Pintor Ramos, es el gran tema de Zubiri, aquel que, junto a la nueva visión de la real proporcionada por la nueva física, ha calado más hondamente en su concepción de la realidad. Su último libro, HD, en el que estaba trabajando cuando la muerte lo sorprendió, deja patente este hecho.

Dicho esto, me inclinaría a pensar que una la vía más adecuada para recuperar y desarrollar el tema del amor en Zubiri sea precisamente el concepto de noergía. En esta línea, podríamos decir que el *érgon* que tematiza Zubiri como unidad primigenia y fundamental de la intelección es –si se me permite la expresión– la expresión un «acto de amor», tomados «acto» y «amor» en su acepción rigurosamente metafísica. Este *érgon amoroso* sería, a mi modo de ver, la máxima radicalización del concepto de actualidad zubiriano y fundaría todas las demás dimensiones del amor, que serán subsiguientes a esta dimensión metafísica, noérgica. «Dios es amor» (1 Jn 4,18) nos dice san Juan, y ha llenado de amor la realidad toda. El amor es pues la estructura más radical de lo real. Descubrir a Dios amor en la realidad no consiste en otra cosa que en permanecer religados a ella, pues, como dice Zubiri, es Dios la realidad de las cosas, es Dios quien las hace reales, es Dios amor su realidad más profunda. La ontología trinitaria, resuelta en trinitización, es el despliegue ontológico de la noergía trinitaria.

Pienso que la teología fundamental tendría que partir de esta facticidad noérgica trinitaria y primigenia para fundar sucesivamente el decir de Dios, o mejor, su decirse en medio de nosotros. De este modo, quizás podríamos comprender más a fondo porqué Zubiri ha escrito que Cristo es la revelación subsistente<sup>659</sup>. En definitiva, ese decirse de Dios en medio de nosotros no es otra cosa que Cristo definiéndose continuamente a sí mismo<sup>660</sup>. Es la continua y constante actualización del Logos del Padre en la inteligencia humana. Cristo, la suidad-verdad del Padre es el estar personal en el que la persona humana encuentra su lugar en el mundo.

Desde el punto de vista noológico, el estar noérgico consiste en un comprender en profundidad la unidad estructural de lo real<sup>661</sup>. Por lo que se refiere a la comprensión de la realidad del otro, en cuanto persona, lo que se activa es la comprensión de la unidad

---

<sup>659</sup> Cf PTHC, 308.

<sup>660</sup> Cf *ibidem*, 480.

<sup>661</sup> Cf IRA, 335 para el concepto de «comprensión en Zubiri».

estructural entre las personas de la causalidad personal, es decir del hecho básico de que las personas «se hallan funcionalmente vinculadas como realidades personales»<sup>662</sup>. Como afirma Zubiri, la causalidad personal no es cuestión de «sentido» sino de estricta comprensión<sup>663</sup>.

A tenor de la teoría de la inteligencia zubiriana, la facultad de comprensión es a lo que él llama «entendimiento». Pues bien, la aprehensión primordial de realidad y la comprensión se mueven en la respectividad de lo real. Teológicamente, diríamos, en la trinitariedad de lo real. No se trata de una comprensión abstracta, sino de un estar y un quedar, esto es, de lo que Zubiri llama un «estado intelectual»<sup>664</sup>. Y es precisamente este quedar retenidos en lo real lo que constituye estrictamente el «saber». Según Zubiri, las grandes culturas de la historia de la humanidad es a esto a lo que han aludido cuando han hablado de sabiduría<sup>665</sup>. Es el saber como estado intelectual y también como visión intelectual sentiente<sup>666</sup>. En cuanto tal, en el saber entran todos los sentires. Es por eso que en diversas lenguas la sabiduría está más cercana al gusto que a la vista misma<sup>667</sup>. Lo decisivo es que el saber no es un acto, sino un estado<sup>668</sup>. En cuanto tal, admite distintos grados: la nuda intelección; logos y razón; el quedar comprensivo en la realidad. En definitiva, hay «tres grandes tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad»<sup>669</sup>.

Zubiri concluye la trilogía noológica con este magnífico texto:

---

<sup>662</sup> *Ibidem*, 339.

<sup>663</sup> Cf *ivi*.

<sup>664</sup> *Ibidem*, 345.

<sup>665</sup> «Saber no es una intelección más. Esto sería una ingente vaguedad. Saber no es un acto sino un estado, es un quedar retenido en el sentido explicado. Es menester subrayarlo enérgicamente. Precisamente por ello su expresión lingüística más exacta es el “perfecto”. En latín *novi*, en griego *oida*, en védico *veda* no significan simplemente “yo sé”, sino que su sentido riguroso es algo así como “lo tengo sabido”, “ya lo sé”. Son presentes perfectivos o perfectos en sentido de presentes. En rigor, pues, son “presentes de estado. Así los entre los epítetos de Agni en el Rig.-Veda está el ser *jatá-vedas* (456,7 y 13); Agni es el que tiene sabido todo lo que ha nacido (del verbo *jan-*). Para el Veda las cosas no son “entes” sino “engendros”, “productos”, o “nacidos”, *bhuta, jata-*. Diferenciada en las diversas lenguas indoeuropeas aparece la raíz *gen-*, nacer, engendrar, que dio lugar al védico *jan-*, al griego *ĝnon*, y al latín *novi*. Pues bien, el que tiene ya sabidos los “engendros” es el que tiene *veda*. El saber viene designado en perfecto. Como infinitivo, el latín expresa el saber con el verbo *scire*. Creo que su sentido primario sea tal vez “cortar”, y peineo que se halla en el verbo *scire* como saber en designación tajante, esto es como designación de un estado concluso, de la conclusividad. La conclusividad tal vez sea el sentido de *scire*: hallarse en un estado concluso (tajantemente)» (IRA, 347).

<sup>666</sup> Cf *ivi*.

<sup>667</sup> «Saber es más sabor que vista. De donde *sapientia*, sabiduría. Con varias raíces distintas tenemos así en latín una misma idea, la idea de un estado intelectual expresada en gradación ascensional desde *scire*, saber, a través de *sicientia*, ciencia, hasta *sapientia*, sabiduría. El germánico expresa esta misma gradación con la sola raíz de lo visual: *Wissen* (saber), *Wissenschaft* (ciencia), *Weisheit* (sabiduría). Como la raíz de *scire* puede significar, a mi modo de ver, conclusividad, pienso que *scire* es lo que más se aproxima a este estado intelectual concluso que consiste en quedar intelectivamente retenido en lo real por lo real como tal» (IRA, 348). Obviamente, cuando Zubiri habla de concluso no entiende con este término cerrado. No sería posible si lo real es siempre apertura en respectividad.

<sup>668</sup> *Ivi*.

<sup>669</sup> *Ibidem*, 350.

«Gracias a ello [al sentir intelectual], el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»<sup>670</sup>.

A mi modo de ver, habría un cuarto tipo de saber, como un desarrollo del tercero: estar identificado con la realidad. Sería un saber místico que, en el cristianismo consiste en deiformación. Un saber cristológicamente mediado (he aquí el papel de la teología). Desde el punto de vista de esta investigación, y atendiendo a todas sus dimensiones, consistiría en trinitización y en un trinitizarse, perfectivo y perfectible: un estado intelectual y prático presidido por el *érgon* del amor.

---

<sup>670</sup> *Ibidem*, 351ss.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Hemos llegado al final de este fatigoso camino de investigación, descriptivo-hermenéutico, del pensamiento de Xavier Zubiri, acotado a su dimensión teológica. No ha sido fácil encontrar una línea heurística adecuada al objetivo de la misma y que resultara coherente con sus planteos fundamentales sin forzamientos imprevistos.

Como decía en el capítulo II, ya a la altura de los años sesenta, Zubiri parecía haber adquirido una idea clara de lo que para él debía ser la teología como ciencia: *una teología como la incorporación de Dios al hombre en Cristo y la intelección de ello; una teología como camino en Dios y no como camino hacia Dios; una teología una en la multiplicidad de sus saberes.*

A la conclusión del trabajo, sigo convencido, aún con «temor y temblor», que no resulta incongruente hacer una lectura de la filosofía del gran maestro español desde una óptica trinitaria. Y que, por lo tanto, –si lo expuesto en esta indagación tiene algún valor– la conceptualización de la realidad ofrecida por el pensador vasco, repartida entre categorías noológicas y metafísicas, puede ser de gran utilidad en el proceso vigente en ámbito teológico de dotar a la teología trinitaria de un fundamento teorético más sólido. Al parecer, esta época caracterizada por una suerte de *fiebre* post-metafísica así lo requiere. El concepto de «noergia trinitaria» me ha parecido aquel que mejor podía expresar lo que estaba buscando. Se trata de un concepto-síntesis que tiene la virtud de aunar en su estructuración interna la dimensión metafísica (lo real) y la dimensión noológica (la inteligencia) del pensar desde la óptica de la experiencia. En este sentido, lo noérgico se juega al hilo de lo que Zubiri entiende por actualización y, por lo tanto, podría resolverse también en una *praxeología* y en una *hyparqueología* si queremos usar la terminología de González<sup>1</sup>. En la línea de esta

---

<sup>1</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 1997; Id., 1999; Id., 2014b, 294-296 y 331-333. La *hyparqueología* se configura en el hecho mismo del surgir de las cosas mediadas por los actos humanos. González sitúa su propuesta entre el *ereignis* heideggeriano y la *actualización* zubiriana, en un intento de radicalización de ambos. Cf también: F. DE AQUINO, 2010.

investigación, al sustantivo *praxeología* habría que añadirle la adjetivación trinitaria. Lo he repetido varias veces a lo largo del capítulo VI: lo que en definitiva se actualiza noérgicamente en la inteligencia humana es la trinitariedad de lo real. Y esta actualización es experiencia: experiencia de Dios.

A instancias de esta conclusión, quisiera recapitular brevemente, en las páginas que siguen, la noción de experiencia que ha guiado el desarrollo de la investigación y su íntima vinculación con la dimensión noérgica. Acto seguido, trataré de dejar apuntadas (y sólo apuntadas) algunas pistas de desarrollo que, a mi juicio, resultan necesarias y supondrían la natural continuación y completamiento de este trabajo: el precipitado antropológico de la noergia trinitaria, la cuestión del *no-ser* en Dios, la relación ciencia y transcendencia y la posible conexión de la filosofía primera zubiriana con la «sofiología» de Bulgakov y Florenski.

1.- En el primer capítulo de esta investigación, traté de sintetizar los resultados más relevantes de la teoría de la inteligencia zubiriana con el fin de llegar a tematizar el concepto de experiencia a la luz de la filosofía madura de Zubiri. En ese intento, hice mía –aunque con matices– la tesis de buena parte de los estudiosos del filósofo vasco, que sostienen la necesidad imperativa de leer incluso toda su producción desde la noología. Lo que allí aparece, en especial en el tercer volumen, consagrado al estadio de la razón, es el concepto de experiencia como probación física de realidad. Se trata de una probación por tanteo, nunca definitivamente lograda –como todo lo que acaece en el plano racional– que en el caso del cristianismo se configura como conformación a Cristo. Tal conformación es el criterio último de verificabilidad de la experiencia cristiana. En efecto, visto desde la experiencia, el despliegue de lo teologal o de la religación, como experiencia fundamental, tiene un ritmo ternario: la experiencia religada de Dios, la experiencia religiosa de Dios y la experiencia crístico-cristológica de Dios. En Zubiri, esto resulta obvio e irrecusable una vez ganada para la inteligencia de la realidad la dimensión teologal, vista como religación al poder de lo real. En este sentido, el camino no puede no conducir hasta la experiencia de Cristo como religación subsistente, pasando por los fenómenos religiosos de los distintos politeísmos y del monoteísmo abrámico. Claramente, la fe cristiana que preside el pensamiento de Zubiri, como punto de partida, tiene una influencia decisiva en este proceso intelectual, pero el pensador español la pone entre paréntesis cuando aborda el tema de lo teologal, abordaje que para él tiene el estatuto de puro análisis, un estatuto estrictamente filosófico.



Pues bien, visto ahora desde la tesis fundamental de la investigación, esto es, la noergia trinitaria, tal despliegue ternario de lo teologal se presenta a nuestros ojos como el despliegue noérgico del poder de lo real. Mi interpretación es que tal despliegue es intrínsecamente trinitario y tiene una dimensión noológica, metafísica, ontológica y antropológica. No se trata de otra cosa que del despliegue de la deiformación como constitutiva del ser humano. Por eso mismo, Zubiri puede decir que el hombre no es más que la proyección *ad extra* de la vida de Dios. Noergia es, pues, *tensión deiformante*. Como he tratado de hacer ver, el análisis de lo teologal admite y se prolonga, desde el cuadro de las categorías metafísicas y noológicas zubirianas, en un análisis estrictamente teológico.

Noergia es experiencia. El hombre es experiencia de Dios. Lo es religadamente, religiosamente y crístico-cristológicamente. Sólo en esta última dimensión, la experiencia es específicamente trinitaria, pero, *in nuce*, late en los estadios anteriores.

Distintos autores han puesto de relieve la transcendencia de lo experiencial para una renovación del pensamiento en general y de la teología en particular<sup>2</sup>. Torres Queiruga se hace cargo de la dificultad misma de definir el concepto. Hace remontar el arranque del pensar experiencial al giro fenomenológico operado por Husserl, con el principio de los principios, la vuelta a las cosas mismas, la *epojé* radical que nos pone frente a los fenómenos tal como estos aparecen<sup>3</sup>. Más tarde, Heidegger hablará de la fenomenología de lo invisible y Marion, en la misma línea, del darse del fenómeno<sup>4</sup>. En definitiva, en casa fenomenológica la experiencia es co-extensiva al ser mismo<sup>5</sup>. En este contexto, la experiencia de Dios tiene su peculiaridad: Dios se nos da a su modo, no como las demás cosas. En similar experiencia, lo divino se manifiesta como tal, pero fenomenológicamente no se trata de una experiencia material. Puede no ser objetual, pero no por ello es menos experiencia. La experiencia de la

---

<sup>2</sup> Cf entre otros los siguientes estudios: J. CONILL, «Hacia una antropología de la experiencia», en *EstFil* XXXVII (1988b), 459-493; Id., «Concepciones de la experiencia», en *DiFi* XLI (1998), 148-170; Id., «La experiencia del otro en perspectiva hermenéutica», en *Cuadernos del Seminario* II (2006), 95-112; D. GRACIA, 2003; F. CORREA SCHNAKE, 2004; V. M. TIRADO SAN JUAN, 1996; A. TORRES QUEIRUGA, «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad», en *Pens* LV (1999), 35-69; P.J. D'ORS, «La experiencia espiritual», en *DF* XLI (1998), 185-200; J.A. NICOLÁS, «Experiencia de la crisis y crisis de la experiencia», en *DF* XLI (1998), 171-184; I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997 che ve en la experiencia el concepto aglutinador de la propuesta cristológica de K. Rahner. Sin duda, la «svolta antropologica» de la teología del teólogo alemán supone el clave interpretativa de este giro experiencial que no deja fuera ninguna de sus dimensiones (cf de manera particular el cap II y III de la primera parte). A.C.L.B. PALMA, *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro confihurazione*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013, completo estudio sobre el concepto de experiencia en relación con la teología trinitaria di Moltmann, Greshake, Panikkar e Rahner.

<sup>3</sup> Cf A. TORRES QUEIRUGA, 1999, 37.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 38-39.

<sup>5</sup> *Ivi*.

«nada» sanjuanina es una muestra de ello<sup>6</sup>. En ella, Dios se presenta como experiencia física en el ser nada. Es más, sólo atravesando la nada de toda conceptualización y de todo sentimiento de Dios se hace experiencia de Él. En la experiencia de Dios hay momentos privilegiados: las rupturas, los fracasos, los contrastes, los extremos<sup>7</sup>. En definitiva, Dios, aún no siendo objetual, tiene derecho a inscribirse en la fenomenalidad de lo real. No cabe duda, sin embargo, de que en la experiencia de Dios hay algo de hiperbólico. Es por eso que Jünger ha podido hablar de «experiencia con las experiencias» y Rahner de «inmediatez mediata»<sup>8</sup>. A mi juicio, la visión más intensamente e maravillosamente pleonástica sigue siendo la de San Juan de la Cruz: la nada. En el fondo, toda experiencia mística lo es. Por eso, la mística es la experiencia de Dios por excelencia.

No se le escapa a Queiruga, la famosa expresión zubiriana de que «el hombre es experiencia de Dios». La menciona una sola vez en su artículo, pero en un lugar clave. Zubiri, en el fondo, aporta un toque de normalidad y de racionalidad, si se quiere, a la experiencia de Dios: verificabilidad, probación física de realidad. Obviamente, en el caso de la realidad divina esto se resuelve al máximo nivel como deformación y conformación; algo, por tanto, tremendamente vital, pero siempre al alcance de cualquiera. En definitiva, todo lo real tiene carácter expresivo y simbólico, nos habla. Zubiri diría, nos aprehende *en hacia*. Por eso, se habla de la paradoja de la experiencia de Dios en virtud de la cual Él nos puede ser más inmediato que las cosas mismas<sup>9</sup>.

En ámbito español, es quizás Conill quien más ha tematizado el pensar experiencial, en particular a partir del pensamiento de Heidegger. Se trata del hombre como encuentro experiencial en la *alētheia* como *lichtung*<sup>10</sup>. El filósofo valenciano describe como hitos fundamentales del pensar experiencial: el pensamiento hebraico, la *phronesis* de los griegos, el pragmatismo, la hermenéutica, el racio-vitalismo y la noología<sup>11</sup>. En cuanto a las concepciones de la experiencia, menciona: la *aisthesis* y la *empeiria* aristotélicas; la construcción trascendental de la experiencia en Kant; la dialéctica e historicidad de la experiencia en Hegel; la percepción y la comprensión en Albert<sup>12</sup>.

También Conill hace mención a Zubiri y su concepto de experiencia como probación física de realidad. Lo que hay en Zubiri es un doble rechazo: de la reducción sensualista, a la

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 47-48.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 50-51. Es a esto a lo que Marion llama fenómenos saturados (cf J.-L. MARION, 2008, 299-393).

<sup>8</sup> Citado en A. TORRES QUEIRUGA, 1999, 52-53.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>10</sup> Cf J. CONILL, 1998, 149.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 150.

<sup>12</sup> Cf *ibidem*, 153-163.

que opone el sensismo<sup>13</sup>; del empirismo, al que opone el sentir intelectual. La probación física de realidad tiene carácter mundanal y es la realización de lo que «podría ser». En cuanto tal, es siempre tanteo. La experiencia, pues, tiene que ver con nuestro estar en la realidad<sup>14</sup>. A juicio de Conill, el origen de esta concepción zubiriana de la experiencia podría estar en el discernimiento ignaciano y en el *dokimatso* paulino<sup>15</sup>. En el cuadro de la noología zubiriana, Conill evidencia distintos perfiles de la experiencia: la experiencia campal, la experiencia mundanal, la experiencia libre (modo de dar razón de lo real) y la experiencia de la religación, que es la experiencia del poder de lo real o experiencia teologal<sup>16</sup>. Se trata de un proceso guiado por la voluntad de verdad y por la gracia<sup>17</sup>. Estrictamente hablando, la experiencia teologal es aquella a la que podemos llamar experiencia de Dios. Concluye el filósofo valenciano:

«La vía de la religación al poder de lo real es una vía experiencial que permite entender la apertura teologal del hombre y situar adecuadamente, sin reduccionismos psicológicos ni moralistas, la experiencia de la gracia, como experiencia del poder de Dios en la vida efectiva y real del hombre en el mundo, como aquel poder que nos hace ser deiformes»<sup>18</sup>.

En un trabajo precedente, Conill había ya tratado el tema de la experiencia desde una óptica antropológica. Las referencias en este estudio son Gadamer, Nietzsche y Zubiri. En este sentido, el autor vasco aparece como el paladín del concepto de experiencia teísta del fundamento del poder de lo real. Siguiendo a nuestro filósofo, Conill subraya que tener experiencia significa inteligir en profundidad<sup>19</sup>. Desde su noología Zubiri aporta una genealogía que descubre «el origen estructural de la experiencia», un poco a la Nietzsche, pero sin rupturas con la aprehensión primordial, el logos y la razón<sup>20</sup>; es decir, que «Zubiri armoniza en su noología lo que en la genealogía de Nietzsche se expresa en clave de conflicto»<sup>21</sup>. Lo decisivo, en Zubiri, es el poder de lo real, en cuanto «poder metafísico» que consiste en dominancia de lo real en cuanto real<sup>22</sup>. Es el apoderamiento en religación: «La experiencia es el modo como el hombre va haciéndose a sí mismo enfrentándose a la

---

<sup>13</sup> El sensualismo (Hobbes) confunde el sentir con los contenidos sensibles de la razón, a los que ésta se reduce. El sensismo, por el contrario, hace del sentir un momento de la formalidad de realidad, de la aprehensión de realidad.

<sup>14</sup> Cf *ibidem*, 166.

<sup>15</sup> *Ivi*.

<sup>16</sup> Cf *ibidem*, 168.

<sup>17</sup> Cf *ivi*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 168-169

<sup>19</sup> Cf J. CONILL, 1988b, 485.

<sup>20</sup> Cf *ibidem*, 488.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 489.

<sup>22</sup> Cf *ibidem*, 491.

realidad»<sup>23</sup>. Según Conill esta idea de poder o dominancia de lo real, que no incide mayormente en NHD, está ya presente en SE culmina en la trilogía noológica y en HD<sup>24</sup>. En buena parte, es la tesis que he seguido en esta investigación, al hilo del concepto de experiencia. Como afirma Conill:

«El análisis zubiriano de la religación y el nietzschiano del poder apuntan a un fenómeno común que se resuelve de modo diferente, tanto intelectual como opcionalmente, porque se “hacen” dos experiencias (probaciones) de la realidad. Una conduce al problema de Dios y a su resolución positiva; la otra al ateísmo y al nihilismo: no hay fundamento del poder de lo real»<sup>25</sup>.

Zubiri, en definitiva, emprende el camino de la experiencia asumiendo el reto de la facticidad o factualidad de lo real, sin que ello conduzca necesariamente al nihilismo, muy por el contrario: a la fundamentalidad de la vida<sup>26</sup>.

En un artículo publicado por en la revista *Communio*, Tirado, otro gran estudioso de Zubiri, aborda el tema de la experiencia religiosa en el conjunto de su pensamiento. En enfoque es, de alguna manera, más *in recto* que en otros autores.

Toda vida humana –afirma Tirado, siguiendo a Zubiri– es el decurso de una experiencia de Dios<sup>27</sup>. En este sentido, el intento de Zubiri no va a ser otro que rescatar la realidad perdida; rescate en el cual al hombre le va la vida misma<sup>28</sup>. Para el hombre, la realización de su ser está indisolublemente ligado a la realidad, que siempre se le presente a modo de enigma. Es en este sentido en el que Zubiri sostiene el carácter transcendental del poder de lo real:

«La religación es la situación constitutiva en la que el absoluto finito está *experiencialmente* vertido a la fuente enigmática de su realidad y de toda realidad mundana. [...] en la medida en que la religación tiene un carácter esencialmente intelectual (de inteligencia-sentiente) es en sí misma experiencial»<sup>29</sup>

Para Zubiri la razón teologal es la razón por excelencia, en la medida en que el problema de los problemas es el del fundamento de lo real. Su búsqueda es el último estadio en la inteligencia de la realidad; una ultimidad que, en realidad, es primariedad metafísica y ontológica.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 490.

<sup>24</sup> Cf *ibidem*, 490-491.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 493

<sup>26</sup> Cf *ivi*.

<sup>27</sup> Cf V. M. TIRADO SAN JUAN, 1996, 383.

<sup>28</sup> Cf *ibidem*, 384.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 387.

La experiencia religiosa, en sentido amplio, tiene dos momentos: a) la experiencia teologal, que constituye la esencia religada de la persona humana. Es la inquietud de la vida, el temple «en hacia» de esa inquietud. En definitiva, «Dios da de sí en el hombre una realidad que consiste en ser experiencia de Él»<sup>30</sup>. Ahora bien, el acceso a Dios a partir de la religación al poder de lo real, requiere una marcha intelectual en la que no puede estar ausente la tradición cultural y teológica heredada. Es la dimensión histórica de la experiencia religiosa<sup>31</sup>; b) de ahí el segundo momento, la experiencia teológica en conocimiento y fe, vitalmente determinados. Por esto mismo, la entrega plenaria (fe) constituye el trance decisivo de la experiencia religiosa<sup>32</sup>. Se trata de un fenómeno integral que implica la dimensión experiencial desde la voluntad de fundamentalidad. No olvidemos que para Zubiri inteligencia sentiente va de la mano de voluntad tendente y de sentimiento afectante. Estos no son más que tres dimensiones o momentos de un mismo sentir intelectual, de una misma experiencia.

Un artículo de gran interés, de carácter histórico y temático, sobre la filosofía de la religión zubiriana y su enfoque experiencial (entre los muchos de este autor) es el de Diego Gracia sobre la experiencia teologal<sup>33</sup>. Una vez descritas las tres etapas fundamentales del pensamiento sobre Dios en Zubiri (que coinciden con las tres etapas fundamentales de su filosofía en general: la etapa ontológica, metafísica y noológica) y el paso decisivo por Heidegger, Gracia analiza el hecho de la religación en cuanto cuestión del fundamento<sup>34</sup>. Es ahí donde, a juicio de este autor, hay que situar el concepto zubiriano de experiencia como probación física de realidad. De suma importancia resulta la evidencia del cambio de perspectiva desde el que Zubiri va a situar el problema del fundamento: frente al *vis a fronte* heideggeriano y fenomenológico en general, el *vis a tergo* zubiriano<sup>35</sup>. Esto es decisivo para entender la experiencia religiosa en Zubiri. Dios no nos está delante, como algo que ver y conceptuar. Dios está detrás, *a tergo*, por eso más que «verle» estamos en Él, y más que conceptuarle estamos a Él religados, por Él aprehendidos. No por nada, Zubiri privilegia, por encima de la visión, otros sentidos, como el tacto, por ejemplo, en la experiencia de Dios. He aquí el aspecto noérgico, en toda su radicalidad. Ya lo decía san Pablo, citando a los poetas estoicos: «en él somos, nos movemos y existimos». Por eso, para Zubiri Dios no podrá ser nunca un objeto. Desde su pensamiento, no es posible cosificarlo ni objetivarlo. La experiencia de Dios consiste más bien en un estar esencial en Él estando en las cosas mismas,

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, 392.

<sup>31</sup> Cf *ibidem*, 393.

<sup>32</sup> Cf *ibidem*, 394.

<sup>33</sup> Cf D. GRACIA, 2003.

<sup>34</sup> Cf *ibidem*, 254.

<sup>35</sup> Cf *ivi*.

en la realidad misma, pues es desde Él, *vis a tergo*, como estamos y somos. En este sentido, Zubiri supera en radicalidad el enfoque fenomenológico, incluso la perspectiva de la donación que encontramos en Marion<sup>36</sup>. Si de donación queremos hablar no habría que entenderla, por lo que a Dios se refiere, en términos de intersubjetividad. La donación de Dios es más radical: consiste en constituirnos en cuanto absoluto finito, persona. En definitiva, la experiencia de Dios en la persona humana se resuelve sencillamente en ser persona hasta las últimas consecuencias y en vivir una vida auténticamente personal.

Es por este motivo por el que Gracia subraya la proximidad de Zubiri a los místicos, incluso mayor que a los teólogos<sup>37</sup>. Es, precisamente, por este anclaje noérgico de su pensamiento, que venimos tratando en la última parte de este trabajo. Y es quizás por esto mismo por lo que, según Gracia, las tesis fundamentales acerca de la experiencia religiosa, que Zubiri tematiza desde 1944, año de la redacción de ESS, se mantengan invariadas hasta sus últimos días. Ellas son: la fe como entrega y el *mysterium deiformatis* como causalidad fundamental de la experiencia cristiana, grado máximo de toda la experiencia religiosa. En definitiva, la historia es, para Zubiri, en esta línea, *historia deiformatis*<sup>38</sup>. En efecto, la experiencia de conformación a Cristo, como deiformación, supone una radical desobjetivación de la experiencia de Dios, y al mismo tiempo una radical humanización de lo divino.

Desde la perspectiva de esta investigación, juzgo primordial conceptuar más acendradamente de lo que en ámbito teológico se ha hecho hasta el momento la estructura trinitaria de tal conformación. La línea de estudios en ontología trinitaria me parece que va bien encaminada por estos derroteros.

Por lo que atañe a la dimensión mística<sup>39</sup>, entre las experiencias contemporáneas, considero que la mística de la unidad de Chiara Lubich tiene todos los visos de poder aportar

---

<sup>36</sup> Cf *op.cit.*.

<sup>37</sup> Cf D. GRACIA, 2003, 258-259. En la biblioteca personal de Zubiri, sita en la sede de la fundación que lleva su nombre, se encuentran las obras de M. Eckhart y de los místicos españoles, con abundantes subrayados.

<sup>38</sup> Cf *ibidem*, 261ss.

<sup>39</sup> Me permito citar sólo algunos de los estudios sobre el fenómeno místico más relevantes y más cercanos a la línea del presente trabajo, en el ámbito de la lengua española: J.M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2009; del mismo autor como editor, Id., *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004; en clave específicamente interreligiosa, J. MELLONI, (ed.), *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta, Madrid 2008; J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007. Sigue siendo actual es volumen colectivo: A. MOLINARO–E. SALMANN (a cura di), *Filosofía e Mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, especialmente la parte teórica (13-181). Cf P. CODA, 2003, 375-521.

algo significativo en el sentido indicado. No es éste el lugar para un desarrollo exhaustivo de la misma<sup>40</sup>. Me remito únicamente a algunas anotaciones de Hemmerle.

En un escrito datado el 11 de junio de 1992, Hemmerle<sup>41</sup> sintetiza lo que a su juicio son los trazos fundamentales de la ontología del llamado *Paraíso '49*, un conjunto de escritos todavía inédito en su estructuración final, en el cual se concentra la mística de la unidad de Chiara Lubich. El teólogo alemán no duda en situar a Chiara Lubich en la larga tradición de la mística cristiana, aunque vislumbra en ella el surgimiento de una nueva ontología, algo ausente en los demás escritos místicos a nuestra disposición. Como afirma Hemmerle, «Chiara non ci dà solo nuovi contenuti, ma ci fa vedere e vivere che l'essere stesso è nuovo e, in più, in che cosa consista quella novità. Lei non ci fa solo vedere, ma nel «Paradiso» '49 vediamo il nostro vedere stesso nella sua novità»<sup>42</sup>. Hemmerle subraya que la novedad del ser que aparece en la experiencia de la unidad – que tiene sus pródromos antes del '49, culminando en la experiencia de *Paraíso* de ese año – es la novedad del *otro*, del *tu*<sup>43</sup>. Los puntos clave son Dios como amor, Jesús Abandonado y la unidad. Eso abarca la relación con Dios, con los demás, entre nosotros y con el todo<sup>44</sup>. De hecho, en el joánico «todos uno» (cf *Jn* 17, 20-23) descubrimos el objetivo fundamental y la perfección del ideal de la unidad y de su ontología<sup>45</sup>. Se trata, afirma Hemmerle, de una doctrina del *id quod est, obiectum*; del *actus essendi, subiectum*; y de la relación entre ambos<sup>46</sup>. Lo decisivo es que en esta ontología, el *nosotros* no es resultado sino fuente. Esto aparece con cristalina claridad en la experiencia del *Paraíso '49*: ahí el *yo* de Chiara está siempre abierto al *nosotros*, es un *nosotros*. Finalmente, la dimensión formal del *no*: la relación del ser con el *no-ser*:

---

<sup>40</sup> Cf al respecto: C. LUBICH, *Il grido*, Roma, Città Nuova 2000; Id., *La dottrina spirituale*, Roma, Città Nuova 2009, 222-223; Id., *Lettere dei primi tempi [1943-1949]*, Roma, Città Nuova 2010; M. CERINI, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma, Città Nuova 1991; A. PELLI, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1995; M. VANDELEENE, *Io–il fratello–Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999; Id., «Chiara Lubich», en *Nuovo Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2016, 477-479; F. CIARDI, «Sul nulla di noi, Tu», en *NuUm* XX (1998/2) 116, 233-251; Id., «L'unione con Dio come esperienza sponsale», en *NuUm* XXII (2000/2) 128, 157-186; P. CODA, «Una mística per il Terzo Millennio», en *NuUm* XXIV (2002/5) 143, 577-590; Id., «L'esperienza e l'intelligenza della fede in Dio Trinità. Da sant'Agostino a Chiara Lubich», en *NuUm* XXVIII (2006/5) 167, 527-552; Id., 2011, 493-509; S. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009; A. CLEMENZIA – V. DI PILATO – J. TREMBLAY, (ed.), *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2015; A. CLEMENZIA–A. ZIINO, *Dio in Dio. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017.

<sup>41</sup> K. Hemmerle muere el 23 enero 1994.

<sup>42</sup> K. HEMMERLE, 2014-2, 128.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>46</sup> Cf *ivi*.

«Essendo amato immensamente, sono pronto ad amare immensamente, cioè a dare la vita, a dire col mio essere “no” al mio essere. Il “no” entra nella vita ideale là dove tale vita comincia: nell’Amore immenso. Questo Amore come divino “pone” me (crea me, mi fa essere); lo stesso Amore mette in crisi, “toglie” quest’“io”. Perché?

L’Amore infinito di Dio in Gesù che dà la vita s’annulla – ma tale annullarsi è il trionfo di questo amore, in sé ed in noi. Amando come Gesù e cioè come Dio in Lui ci ama, dando la vita, *siamo* come Lui è l’Essere assoluto. Incontriamo nell’Amore un “no”, un “non-essere” che è altissima espressione e attuazione dell’essere.

Il centro di tale mistero paradossale che sin dall’inizio si trova nel cuore dell’Ideale lo scopriamo in Gesù Abbandonato: Dio in Lui si fa nulla e assume tutto ciò che è nulla, che è “no”, per trasformarlo in Sé, in amore, in Essere»<sup>47</sup>.

En definitiva, la mística de la unidad de Chiara Lubich podría catalogarse como *mística ontológica* en el sentido amplio de la palabra, con su dimensión intrínsecamente existencial.

Volviendo a Zubiri, a mi juicio, una visión trinitaria de la dimensión noérgica de la realidad y de lo humano supone una radicalización de la originaria perspectiva zubiriana en términos no sólo de una fundamentación teológica de la misma sino, además, por lo que tiene de ahondamiento en la estructura misma de lo real. En efecto, el horizonte trinitario coloca a la inteligencia humana y al ser del hombre en el centro estructurante de la respectividad de lo real. Desde el punto de vista noérgico, se trata de un estar físico en ese centro y configurar desde ahí el despliegue integral de la propia vida. De esta manera, lo que Zubiri llama el estar en la realidad adquiere una omnicomprensividad inusitada por cuanto cubre no sólo la dimensión de la transcendentalidad sino además la de la transcendencia. En efecto, estar en la realidad es también estar en su fundamento. Si pensamos que ese fundamento tiene una estructura trinitaria, entonces la coherencia del estar alcanza su clímax noérgico.

Como vengo repitiendo, se trata de un estar noérgico-experiencial. Teologal y teológicamente se configura como experiencia de Cristo, en Cristo. La fe, en cuanto entrega a Cristo, es el paso irrecusable que da lugar al despliegue de la experiencia. El amor constituye su dinámica metafísica y ontológica. Lo decisivo es ese «Cristo entero» del que hablábamos antes. No basta, pues, la experiencia individual de la unión con Cristo, aunque ésta sea el presupuesto. En definitiva, experiencia noérgica de la realidad, desde la fe cristiana, se traduce en trinitización cristológica o mejor, en la dinámica crística y cristológica del trinitizarse.

Esta perspectiva, como sostiene Gracia, acerca Zubiri a los místicos. Si, en efecto, para Zubiri experiencia noérgica del poder de lo real se resuelve finalmente, al máximo nivel, en compenetración, hay que decir que los místicos y los poetas con los grandes especialistas en la compenetración. Gracia ha subrayado la influencia de Eckhard y Teresa de Jesús en esta

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, 137.



*profundización mística* de la fuerza aprehensiva del poder de lo real. Como dice el filósofo y biólogo español, «el momento de experiencia lo que hace es reactualizar la presencia aprehensiva del poder de lo real»<sup>48</sup>. Es ahí, al nivel de la experiencia donde se da el *intercambio* entre Dios y el hombre: la compenetración «propia de la experiencia de Dios es la compenetración entre la presencia de Dios como arrastre y la donación del hombre como entrega. La compenetración se produce entre el arrastre y la entrega»<sup>49</sup>. El hombre como experiencia de Dios y Dios como experiencia del hombre.

2.- La filosofía de Zubiri, su metafísica y su noología en clave noérgica, tienen un precipitado natural en lo que dentro de las disciplinas filosóficas ha venido en llamarse «antropología filosófica». Zubiri nunca fue muy amigo de hablar de antropología en sus escritos ni en sus cursos. Nunca tuvo la intención de hacer un tratado de antropología, ni siquiera cuando hacia el final de sus días emprendió la tarea de escribir lo que consideraba su última producción intelectual y que pensaba titular *El hombre y Dios*, rótulo con el que apareció póstumo lo poco que había logrado concluir más lo recogido e integrado por sus discípulos, en especial I. Ellacuría, perteneciente a elaboraciones anteriores. No obstante, muchos de sus cursos orales versaron sobre problemas claramente antropológicos<sup>50</sup>. Además, muestra de su interés por estos temas, es su consentimiento a la publicación a cargo de Marquínez Argote de *Siete ensayos de antropología filosófica* y también la aprobación del proyecto de I. Ellacuría que culminó en el volumen *Sobre el hombre*, también éste póstumo<sup>51</sup>.

Si nos viéramos abocados necesariamente a concentrar lo más maduro de la antropología de Zubiri, una hipótesis posible sería reunir la primera parte de HD sobre la realidad humana<sup>52</sup> y las páginas sobre la génesis humana de SH<sup>53</sup>. Estos textos tienen la virtud

---

<sup>48</sup> D. GRACIA, 1994, 498.

<sup>49</sup> *Ivi.*

<sup>50</sup> Cf G. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Antropología, noología y metafísica», en J. SAN MARTÍN – T.D. MORATALLA, 2010, 181: «Que a Zubiri le interesó el tema del hombre, dan fe de ello, en primer lugar, sus cursos privados, treinta y dos en total, impartidos entre 1845-1976 y en gran parte publicados póstumamente en Alianza Editorial. Al menos diez de ellos tienen como tema central al hombre: Tres definiciones clásicas del hombre (33 lec., 1946-47); El problema del hombre (35 lec., 1953-54); Sobre la persona (5 lec., 1959); El hombre y la verdad (2 lec., 1966); El hombre, lo real y lo irreal (6 lec., 1967); El hombre y el problema de Dios (6 lec., 1968); El hombre y la verdad (Barcelona, 2 lec., 1968); El problema teológico del hombre (26 lec., 1971-72); El hombre y Dios (12 lec., 1973); Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica (3 lec., 1974)».

<sup>51</sup> Así describe el proceso Ellacuría: «Cuando me percaté que Zubiri no iba a emprender de inmediato la reelaboración y publicación de sus estudios sobre el hombre, pues tenía más interés en escribir, primero sobre la inteligencia, después sobre Dios y finalmente sobre algunos temas estrictamente teológicos, le propuse organizar lo que tenía escrito y no publicado, de modo que tuviéramos no una colección de ensayos sino algo lo más parecido a un libro estrictamente tal. No le desagradó la idea, antes al contrario me animó a emprenderla. Andaba yo alejado por la fuerza de El Salvador, mi lugar de trabajo habitual, y me pareció lo más útil dedicarme a sacar adelante la antropología filosófica de Zubiri» (de la presentación de SE, xii-xiii).

<sup>52</sup> HD, 15-112.

de haber sido escritos y revisados por Zubiri en vida. Seguramente, aquí encontramos los conceptos fundamentales de lo que Ellacuría llamaría una antropología fundamental zubiriana. Obviamente, a esto habría que añadir una multitud de otros desarrollos sobre los cuales no nos podemos detener en esta sede.

Abundantes son, por lo demás, los estudios sobre su antropología en general o sobre temas antropológicos específicos realizados en los decenios posteriores a su fallecimiento<sup>54</sup>. En el extenso conjunto de los mismos, no cabe duda de que los que gozan de mayor prestigio son los del mismo Ellacuría y los de D. Gracia.

En un trabajo ya clásico e ineludible para todo aquel que quiera adentrarse en la antropología zubiriana<sup>55</sup>, Ellacuría enfatiza la necesidad de situar el pensamiento antropológico del filósofo vasco respetando rigurosamente la evolución del mismo<sup>56</sup>. En apretada síntesis, el teólogo jesuita asevera que la antropología de Zubiri es una suerte de antropología fundamental o antropología primera, o mejor aún una metafísica de la realidad humana<sup>57</sup>. En efecto, la reticencia de Zubiri a hablar de antropología en sus escritos obedece al deseo de no quedar encasillado en lo que para él serían antropologías segundas. Como hemos visto hasta la saciedad, su intento es una filosofía de la realidad apoyada en una sólida teoría de la inteligencia. Y el hombre se inscribe en la realidad y en la intelección de la misma.

Gracia comparte sustancialmente la posición de Ellacuría en lo relativo a la constante evolución del pensamiento antropológico de Zubiri<sup>58</sup>. En uno de sus trabajos al respecto, se pregunta si hay algo que pudiéramos considerar permanente o definitivo en el pensamiento antropológico del filósofo vasco. Gracia contesta afirmativamente:

«Pienso que sí, y que es su descripción de la persona. En la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como de suyo. Pero también nos aprehendemos a nosotros como de suyo; más aún, como formal y reduplicativamente de suyo. Somos de suyo como todas las cosas

---

<sup>53</sup> SH, 445, 476.

<sup>54</sup> Cf J. CONILL, 2010; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, 2009; Id., 2010; V. M. TIRADO SAN JUAN, 2008c; C.A. POSE VARELA, «El problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana en X. Zubiri», en *RevAg* XLII (2001a), 947-1024; Id, «Cuatro problemas sobre el hombre en X. Zubiri», en *Campostellanum* XLVI (2001b), 27-44; A. PINTOR-RAMOS, «Zubiri: La dimensión histórica de la persona», en J. SAN MARTÍN-T.D. MORATALLA, 2010, 187-198.

<sup>55</sup> I. ELLACURÍA, 1976, 49-137.

<sup>56</sup> Ellacuría sostiene que habría tres etapas en la filosofía de Zubiri: la primera se cierra cuando Zubiri abandona la enseñanza en la universidad y publica NHD; la segunda, es la comprendida entre el retiro universitario, el inicio de los cursos orales en 1945, hasta la publicación de SE, en 1962; la tercera etapa correspondería a los años posteriores a SE hasta cuando Ellacuría publica su trabajo en 1976. Como sabemos, esta es la etapa en la cual Zubiri elabora sobre todo su noología. Cf *ibidem*, 82.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>58</sup> Cf D. GRACIA, 2004; Id., 2009; Id., «La antropología de Xavier Zubiri», en J. SAN MARTÍN-T.D. MORATALLA, 2010, 143-155; y también Id., 2017, cap. 3.

aprehendidas, pero además lo somos reduplicativamente, porque tenemos la capacidad de apropiarnos nuestro de suyo, de hacer propio nuestro de suyo. Somos de suyo reduplicativamente. El primer de suyo es material, como el de las piedras; el segundo, formal, ya que consiste en la posesión de la formalidad de realidad. De ahí la definición de persona de Zubiri: suidad formal. La sustantividad humana es personal, precisamente porque consiste en suidad formal. Eso es lo que Zubiri llama “personidad” a diferencia de “personalidad”. La personidad se es, la personalidad se adquiere mediante el ejercicio de la propia personidad. Este es el punto más elevado de la antropología zubiriana<sup>59</sup>.

Desde la perspectiva de una noergia trinitaria, podríamos decir que la formalidad de la persona en cuanto suidad tiene una estructura trinitaria. El de suyo de la persona es, noérgicamente hablando –desde esta óptica trinitaria– religación a la trinitariedad de lo real; la persona es reduplicativamente suya en cuanto se concibe trinitariamente estructurada en virtud de la religación. La personidad sería la dimensión metafísica de esta suidad trinitaria, mientras que la personalidad la dimensión ontológica. En definitiva, desde una noergia trinitaria, la persona es suidad formal trinitaria.

Así pues, la antropología zubiriana gira en torno al concepto de personidad como suidad formal. De esta visión se desprende la intelección de la realidad (comprendida la intelección misma), así como el aspecto noérgico de la religación. No por nada Ellacuría se hacía la pregunta si la antropología de Zubiri no habría que inscribirla dentro de una filosofía primera.

Antonio González constata esta misma cuestión, a la luz de la imagen zubiriana del hombre, como «lugar geométrico de la realidad»<sup>60</sup>. ¿Qué quiere decir esto?

González entiende tomar esta expresión de Zubiri<sup>61</sup> para situar la antropología zubiriana en el conjunto de su filosofía. ¿Qué se entiende en matemáticas por lugar geométrico?

«En matemáticas, el lugar geométrico es un conjunto de puntos tales que satisfacen una cierta propiedad, y que sólo ellos satisfacen esa propiedad. Así, por ejemplo, una circunferencia es el lugar geométrico de los puntos tales que la distancia al centro es un valor dado (el radio). Igualmente, la recta es el lugar geométrico de los puntos que equidistan a dos puntos fijos. Y una elipse es el lugar geométrico de los puntos tales que la suma de sus distancias a los focos es un valor dado»<sup>62</sup>.

Pues bien, desde la idea de la congenereidad entre inteligencia y realidad –fundamental para entender el pensamiento maduro de Zubiri– concebida como co-actualidad o actualidad

---

<sup>59</sup> D. GRACIA 2010, 143-155.

<sup>60</sup> Cf A. GONZÁLEZ, «El “lugar geométrico de la realidad”», en J. SAN MARTÍN-T.D. MORATALLA, 2010, 171-180.

<sup>61</sup> SH, 79.

<sup>62</sup> A. GONZÁLEZ, 2010, 172.

común entre ambas en el acto intelectual<sup>63</sup>, el hombre sería el lugar geométrico de la realidad por cuanto es en la realidad humana «en lo más íntimo y propio de ella [...] donde acontece esa congeneridad radical entre inteligencia y realidad»<sup>64</sup>. Y esto en un sentido global dado que la formalidad de realidad cubre todos los ámbitos de las acciones humanas, no sólo las relativas a la mente, a la subjetividad y a la conciencia, sino también las que se extienden a todos los sentires, que para Zubiri son los analizadores de la formalidad de realidad<sup>65</sup>. En definitiva:

«La realidad humana es el lugar geométrico de los puntos en los que se actualiza, diversificadamente la realidad. Por supuesto, estos “puntos” no son puntos geométricos, sino los actos aprehensivos en los que acontece la actualidad de la realidad. A semejanza de los puntos de la geometría, los actos aprehensivos tienen un lugar, pues todos los sentires están corporalmente acotados. Los actos humanos tienen, por así decirlo, un *ubi intrinsecum*, al que constituyen como corporeidad»<sup>66</sup>.

La corporeidad humana, sede de los actos del hombre, es precisamente el espacio en el que acontece la realidad humana como lugar geométrico de la realidad<sup>67</sup>. Es precisamente en este sentido en el que González, si bien no apuesta por la antropología filosófica como filosofía primera, si sostiene que la filosofía primera, a la luz de este pensamiento de Zubiri, debería tratar del hombre como lugar geométrico de la realidad<sup>68</sup>. Esta sea quizás, la explicación definitiva y más convincente de por qué Zubiri no tiene gran interés por la antropología filosófica, en cuanto área parcial de lo real mundanal. Para él la realidad humana es más abarcadora y radical.

Analizada esta misma cuestión desde la hipótesis que estoy tratando de defender en esta investigación, el hombre se muestra como el evento de la trinitariedad de lo real. Zubiri habla del hombre como «voz de la realidad». Pues bien, lo que resuena en ella es la trinitariedad de lo real. El hombre sería el lugar geométrico de la trinitariedad de lo real. El hombre en todas sus dimensiones y en todos sus actos. La trinitariedad de lo real acontece en él. Desde esta perspectiva, se abre un campo inmenso a la inteligencia del misterio cristiano de la encarnación<sup>69</sup>. Porque, efectivamente, solo del hombre-Dios Jesús se puede decir a cabalidad que es el lugar geométrico de la trinitariedad de lo real. La deiformación cristológica de la que

---

<sup>63</sup> Cf *ibidem*, 176.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 177.

<sup>65</sup> Cf *ibidem*, 178; IRE, 99ss.

<sup>66</sup> A. GONZÁLEZ, 2010, 178.

<sup>67</sup> En este punto González se confronta con la fenomenología material de M. Henry y también con su idea de encarnación. Cf M. HENRY, *Fenomenología material. Ensayo preliminar d Miguel García-Baró*, Encuentro, Madrid 2009; Id., *Fenomenología de la vida*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2010.

<sup>68</sup> Cf A. GONZÁLEZ, 2010, 179.

<sup>69</sup> Cf M. HENRY, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca 2001, especialmente capítulos II y III; Id., 2007.

nos habla Zubiri, en continuidad con la mejor tradición teológica de la Iglesia, desde los Padres, apunta precisamente a esta constitución radical y definitiva de la realidad humana en Cristo. Sólo en Cristo el hombre es hombre en esta dimensión metafísica esencial, como por lo demás proclama el Concilio Vaticano II en la GS 22:

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».

La corporeidad humana, en Cristo, adquiere toda su dignidad y altura. Una visión plena de esto no debería dejar fuera la dimensión eclesial, social y política.

Ni que decir tiene que estos planteamientos antropológicos a la luz del pensamiento de Zubiri entroncan con singular coherencia con los recientes estudios en materia de antropología trinitaria, en cuanto precipitado antropológico de la ontología trinitaria<sup>70</sup>. ¿En

---

<sup>70</sup> Cf AA. VV., 2014; C. ANDERSON, -J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010; S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Maliaño 2014; E. BACCARINI, *La persona e i suoi volti. Etica e antropologia*, Anicia, Roma 1996; A.M. BAGGIO, «Persona e famiglia. Editoriale», en *NuUm IX* (1987) 52-53, 3-12; A. BERGAMO, *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2016; Id., «Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità», en *Soph IX* (2017-1), 88-98; M.C.L. BINGEMER, *Corpo di donna ed esperienza di Dio*, Messaggero, Padova 2006; H. BLAUMEISER, «Un mediatore che è nulla», en *NuUm XX* (1998) 117-118, 385-407; G. BORGONOVO-A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle Encicliche*, Mondadori, Milano 2003; F. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2009; M. BRANCATISANO, *Approccio all'Antropologia della differenza*, Università di Santa Croce, Roma 2004; R. CADOUX, *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Cerf, Paris 2005; CENTRO CHIARA LUBICH - ISTITUTO UNIVERSITARIO SOPHIA, *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2016; F. CIARDI, «"Camminare secondo lo Spirito". I tratti dell'uomo spirituale», en *NuUm XIII* (1991) 78, 79-96; G. CICCHESE, «Persona, Comunità, Cultura. Dall'inciviltà dell'individualismo alla civiltà dell'amore», en *NuUm XIX* (1997/1) 109, 61-100; Id., «Pensare l'intersoggettività - Contesto antropologico e provocazione teologica», en P. CODA - A. TAPKEN, 1997, 301-330; Id., «Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità? In dialogo con Morra», en *NuUm XX* (1998/1) 115, 193-214; Id., «L'interiorità dilatata. Conoscenza personale, comprensione e reciprocità», en *NuUm XX* (1998/2) 116, 253-269; Id., «Il panorama dell'alterità fra antropologia e storia», en *NuUm XX* (1998/6) 120, 739-754; Id., *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma 1999; Id., «Alla ricerca della "relazione perduta". Realtà personale e categorie personalistiche di pensiero», en *NuUm XXVI* (2004/6) 156, 833-853; Id., «Persona», en *NuUm XXVIII* (2006/2) 164, 231-245; Id., *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Città Nuova, Roma 2010; Id., «Note per un'antropologia della reciprocità», en *Unità e Carismi* (2014-2), 16-20; G. CICCHESE, -G. CHIMIRRI, *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016; P. CODA, «Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo», en *NuUm* 58-59 (1988a) 11-42; Id., «L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della "Gaudium et Spes"», en *NuUm X* (1988b) 56, 17-48; Id., «Teologia e antropologia nella "Mulieris dignitatem"», en *NuUm XI* (1989) 61, 9-30; Id., *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio-Trinità*, Città Nuova, Roma 1992; Id., «Famiglia e Trinità», en *NuUm XVII* (1995b) 98, 13-45; Id., «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria», en P. CODA - L. ŽÁK (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998b, 123-135; Id., «Il volto come metafora», en *NuUm XXV* (2003/5) 149, 509-518; Id., «Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo», en *NuUm XXVI* (2004/2) 152, 145-159; Id., «Gesù Cristo, rivelazione dell'agape trinitaria», en AA. VV., *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*, Paoline, Milano 2005, 47-63; Id., 2009-2; Id., 2011; Id., 2012-2; Id., *La Trinità. Quando il racconto di Dio diventa il racconto dell'uomo*, Marcianum, Venezia 2015; S. COLA, «Aelredo di Rievaulx e la norma dei rapporti interpersonali», en *NuUm XIX* (1997/2) 110, 259-269; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*,

qué sentido hablamos de antropología trinitaria? Sin lugar a dudas, el concepto alude a la visión cristiana de la persona. Decirlo resulta sencillo, más difícil es la inteligencia de la realidad personal a la luz de la Trinidad. Un texto de Zanghì puede servirnos de ayuda:

---

Paoline, Milano 2005; A. DANESE, «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – I», en *NuUm* VI (1984a) 34-35, 101-130; Id., «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – II», en *NuUm* VI (1984b) 36, 65-90; Id., «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – III», en *NuUm* VI (1985) 37, 19-50; Id., «Il personalismo comunitario oggi», en *NuUm* VIII (1986) 47, 113-126; G. DEODATO, 2009; V. DE MARCO, «Il matrimonio nella dimensione antropologico-trinitaria di K. Hemmerle», en *Firmana* 12/13 (1996) 151-162; G. DE ROSA, *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, Elledici, Leumann 2007; G.P. DI NICOLA, «Cultura della differenza e persona», en *NuUm* X (1988) 58-59, 173-191; F. DI PALMA, «L'uomo abban-donato. Premesse per un'antropologia rinnovata, in dialogo con K. Hemmerle», en *Soph* IV (2012-2), 222-228; A. DRESTON, «L'uomo creato a immagine di Dio», en *NuUm* XXIV (2002) 142, pp. 485-497; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 1979; Id., *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985; *Mulieris dignitatem*, 1988b; G. GUERRA, *Oltre la persona individuale. Il fondamento delle relazioni interpersonali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; C. GUERRIERI, 1996; Id., 1998; Id., *Ermeneutica dialogica e veritativa*, Città Nuova, Roma 2015a; *Estetica ermeneutica*, Città Nuova, Roma 2015b; K. HEMMERLE, «Matrimonio e famiglia in un'antropologia trinitaria», en *NuUm*, VI (1984), 31, 17; E. IEZZONI, «Partire dall'unità: l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle», en *NuUm* XX (1998) 120, 773-793; L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992; Id., *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995; G. LINGUA, «Antinomia della libertà ed aggressività del male. Sofiologia e antropologia nel pensiero di S.N. Bulgakov», en P. CODA – G. LINGUA (edd.), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, 271-293; C. LUBICH, «AI Consiglio d'Europa per il Premio Europeo dei Diritti dell'uomo», en *NuUm*, XX (1998/5), 119, 529-531; Id., «Chiamati a rispecchiare la Trinità», en *Città Nuova*, 2004/5, 7; Id., 2009; S. LUCIANO, «La persona in relazione: "Cornici" e rapporto fra culture», en *NuUm* XXI (1999), 122, 265-282; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropologia teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004; C. MERCURI, «La prossimità dell'altro. Sul saggio di Gennaro Cicchese *I percorsi dell'altro (antropologia e storia)*», en *NuUm* XXII (2000) 129-130, 533-549; J. MORÁN, «Riflessioni sulla *Caritas in veritate*. I fondamenti antropologici», en *NuUm* XXXI (2009/6) 186, 727-736; Id., «Un'antropologia per il terzo millennio», en *Unità e Carismi*, 2010/3, 3-11; Id., «Cristo nei fratelli e svolta antropologica. Dinamiche culturali e teologiche maturate nel XX secolo», en *Gen's* XLIII, 2013-1, 6-11; Id., «"Trasferirsi nel fratello": una radicalizzazione antropologica», en AA. VV., *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich* (Studi della Scuola Abbà), Città Nuova, Roma 2014, 39-52; B. MORICONI, (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001; S. PALUMBIERI, «L'uomo come presenza relazionale», en *NuUm* XXVIII (2006) 163, 55-73; M. PELLEGRINI, 2017-1; E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006; A. PRISCO, *Allo sbocciare del nuovo. L'idea di persona in Edith Stein*, Tau, Todi 2008; B. PURCELL, «La persona come comunione. Riflessioni in chiave psicologica», en *NuUm* V (1983) 30, 87-98; Id., «La comprensione del mistero dell'uomo: le origini dell'uomo nella paleoantropologia e nella filosofia – I», en *NuUm* XIV (1992) 84, 67-94; Id., «La comprensione del mistero dell'uomo: le origini dell'uomo nella paleoantropologia e nella filosofia – II», en *NuUm* XV (1993) 86, 47-68; K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965; J. RATZINGER, *Chi ci aiuta a vivere? Su Dio e l'uomo*, Queriniana, Brescia 2006a; Id., *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006b; J. RATZINGER, – H.U. VON BALTHASAR, *Maria. Il Sì di Dio all'uomo. Introduzione all'enciclica Redemptoris Mater*, Queriniana, Brescia 2005; G. ROSSÉ, «Riflessioni sul rapporto uomo-donna in *Genesi* 2-3», en *NuUm* XXIV (2002) 144, 743-760; C. RUBINI, *Il divenire della creazione. In dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, Città Nuova, Roma 2013; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Milano 1994; Id., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; M. SODI, – L. CLAVELL, 2012; E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova-OCD, Roma 2013; M. VOCE, «La visione dell'uomo in Chiara Lubich», en *NuUm* XXXVI (2014/3) 213, 269-281; S. WEIL, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982; Id., *Perché l'uomo*, Mondadori, Milano 1995; G.M. ZANGHÌ, 1979; Id., «Poche riflessioni su la persona», en *NuUm* II (1980) 7, 9-19; Id., «Potenza dell'uomo, impotenza di Dio. Editoriale», en *NuUm* II (1981) 14, 3-6; Id., 2001; Id., «V'è un'uscita" all'esistenzialismo di Heidegger?», en *NuUm* XXXII (2010/4-5) 190-191, 567-590; Id., «La creazione. 1. In Dio», en *NuUm* XXXVI (2014/2) 212, 131-144; Id., «La creazione. 2. Nel suo essere creatura», en *NuUm* XXXVI (2014/3) 213, 239-260; Id., «La creazione. 3. La persona e le sue notti», en *NuUm* XXXVI (2014/4-5) 214-215, 341-357; Id., «La creazione. 4. La notte culturale», en *NuUm* XXXVI (2014/6) 216, 463-475; Id., 2015; R. ZAPPALÀ, *Amore e persona. Note antropologiche per una educazione alla sessualità*, en *NuUm* XVII (1995) 3-4, 27-85; B.S. ZORZI, *Antropologia e teologia spirituale. Per una teologia dell'io*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

«Dunque, le Persone divine sono la sussistenza triipostatica de un Amore che è tutto dato e ridato nell'istante della purezza di un dono che non conosce il ritorno in sé stesso. Ciascuno dei Tre si dà all'Altro nell'Altro.

Che cosa sono, allora, rispetto all'individuo le persone create se non le sussistenze di una natura poliipostatica, quella umana, che è in sé amore vivente, dispiegato, aperto, *nella reciprocità delle ipostasi*? Nessuno, da solo, può rivelare la natura umana come amore: occorre la reciprocità. Per questo, Dio che creava l'uomo a sua immagine, "maschio e femmina li creò" (*Gen 1,27*). Non solo *due* esseri umani, ma "maschio e femmina": l'uno *speculare* all'altro, tali che nel loro con-essere sono l'icona creta di Dio Amore»<sup>71</sup>.

La antropología trinitaria no hace otra cosa que excavar hasta llegar a las articulaciones íntimas de esa *poliipostaticidad* humana que se despliega en reciprocidad amoroso a la luz de la *triipostaticidad* de las Personas divinas.

Podríamos decir que la antropología cristiana siempre ha sido trinitaria, de otro modo no podría llamarse cristiana. Trazos de antropología trinitaria los encontramos, sin duda, en todas las épocas desde que el cristianismo ha comenzado a caminar en la historia. Al mismo tiempo, hay que decir que en los últimos tiempos, gracias también al avance de las ciencias humanas y del pensamiento filosófico en general, se ha producido una aceleración considerable en la autoconciencia de este postulado central del humanismo cristiano. Lo expresa bien Zarazaga:

«Una nueva antropología trinitaria en la teología actual, supone por ello una nueva comprensión de *la relación como acto constitutivo del ser personal* en cuanto tal, es decir, como acto que es a la vez y simultáneamente constitutivo-comunicativo. En esta perspectiva la persona deja de ser entendida a partir de una metafísica de la substancia o del sujeto para ser comprendida a partir de una *fenomenología* del don y de la recepción, una ontología dinámica del acto de amor que implica el ser en sí sólo como donación-recepción de sí, es decir, relacionamente»<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> G.M. ZANGHÍ, 2008, 68-69.

<sup>72</sup> G.J. ZARAZAGA, «Hacia una antropología trinitaria», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014, 51-74. Como precisión de esa constitutiva relacionalidad de lo humano, en clave trinitaria A. Bergamo, afirma: «L'umano può così essere compreso nella sua costitutiva relazionalità, nel luogo in cui il soggettivo e l'intersoggettivo interagiscono, da qui la sua autenticità come il farsi dell'identità nella relazione di grazia con Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito. È in questo orizzonte che emergono progressivamente i vettori di una antropologia trinitaria: la *Persona*, lo *Spirito*, la *Comunione*; secondo una ritmica, una interdipendenza reciproca e una circolarità effusiva» (A. BERGAMO, 2017-1, 96-97). Sobre la centralidad de la fenomenología del amor para la antropología trinitaria, entre otros cf G.M. ZANGHÍ, 1991; N. REALI, *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007; S. MAZZER, "Li amò fino alla fine". *Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014; W.G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2010. Para una antropología del amor de inspiración zubiriana cf P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1983; Id., *Alma, Cuerpo, Persona*, Barcelona 1995; Id., *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1996; Id., *Qué es el hombre*, Nobel, Oviedo 1999. Para el abordaje desde Zubiri del tema antropológico del género, cf B. CASTILLA, 1996.

La antropología trinitaria tiene una intrínseca estructura cristológica. Es más, como afirma Piero Coda, la cristología es el *lugar* específico de una ontología trinitaria de la persona:

«Se è vero che, dal punto di vista dell'intelligenza della rivelazione, la definizione della persona umana non può darsi a prescindere dalla trascendenza di Dio, è altrettanto vero che l'originalità del cristianesimo sta nell'evento di Gesù Cristo come luogo personale in cui si trovano unite, nella distinzione, la "natura divina" e la "natura umana" –per dirla col linguaggio classico–: così che la trascendenza di Dio si offre nella sua forma originaria, e cioè trinitaria, nell'avvenimento di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo. [...]

Il pensiero teologico contemporaneo ha così acquisito il guadagno secondo cui per impostare correttamente la definizione della persona occorre muoversi *all'interno di un orizzonte cristologico*»<sup>73</sup>.

Tal horizonte, según el teólogo italiano, recupera los grandes logros ontológicos patristico-medievales, así como la perspectiva moderna de la intersubjetividad, abriéndolos ulteriormente a una nueva comprensión. Tres serían, a su juicio, los avances principales:

«a) Innanzitutto, dal punto di vista teologico, non solo si deve dire (con la speculazione scolastica di Tommaso e Duns Scoto) che la persona del Figlio di Dio incarnato costituisce il caso singolare ed esemplare in cui la natura umana è pienamente "personata"; ma anche che, nel dono di grazia, l'individuo umano raggiunge il suo pieno essere personale *in-Cristo*: realizzando la sua distinzione e identità nella gratuita partecipazione all'esser-persona del Cristo e accedendo per Lui al rapporto dispiegato di figliolanza rispetto al Padre nello Spirito.

b) In secondo luogo, si deve anche dire che il rapporto risolutivamente agapico tra le persone create è pienamente realizzato in Cristo che, come scrive la lettera agli Efesini, "crea in sé dei due (dei molti) un solo uomo nuovo" (2,14-16; cf *Gal* 3,28). [...]

c) Infine, si deve dire che in-Cristo il rapporto intersoggettivo si realizza nella logica pericoretica del dono di sé all'altro e dell'accoglimento in sé dell'altro nello spazio di novità/apertura dello Spirito Santo: *secondo la dinamica pasquale di morte-risurrezione*, e cioè di dono-di-sé che apre al pieno autopossesso di sé nella libertà della relazione all'A/altro»<sup>74</sup>.

Finalmente, hay que decir que la antropología trinitaria, en su dinámica relacional de carácter agápico, encuentra en la kénosis de Cristo y en el misterio del Abandono en la cruz, la forma de su despliegue ontológico y existencial.

La metafísica zubiriana de la realidad humana puede aportar al horizonte contemporáneo de la antropología trinitaria precisamente un anclaje metafísico anterior a toda ontología y presupuesto de la misma. Es el horizonte de la personidad como suidad formal, «punto geométrico» de la realidad que, teológicamente puede ser visualizada como trinitaria.

---

<sup>73</sup> P. CODA, 2009-2, 155.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 155-156.



La concepción zubiriana de Cristo como *religación subsistente*, como *revelación subsistente* y como *sacramentalidad subsistente*<sup>75</sup> sería su fundamento cristológico.

3.- La cuestión del *no-ser* en Dios ha traído de cabeza a los más grandes teólogos desde tiempos inmemoriales, aunque hay que afirmar que sólo desde la modernidad ha adquirido el estatus de una verdadera *questio disputata* de difícil dilucidación. El horizonte cristiano de la nihilidad y la comprensión de la Persona divina como *relatio subsistens*, representa el marco conceptual en el cual se desenvuelve el debate teológico. Como dice Coda, es precisamente «entro l'orizzonte della reciprocità trinitaria del rapporto tra le Persone divine, che diventa, possibile (e necessario) parlare di un non-essere relazionale, e dunque eminentemente positivo, per esprimere l'essere, nella relazione all'altro, delle divine Persone»<sup>76</sup>. Posible y necesario, aunque con las debidas cautelas lingüísticas y teóricas. Lo que está en juego es la inteligencia de la realidad esencial de Dios como *Agape*, en primer término, y acto seguido, la dinámica creacional y salvífica de la vida de Dios *ad extra*. En definitiva:

«Il non-essere, nel suo significato specificamente relazionale, va dunque attribuito alla Persona divina per esprimere la verità teologica secondo cui il dono di sé, in virtù di ciascuna Persona divina è s stessa, è pieno e totale, non trattiene cioè niente di sé, giungendo invece –proprio perché dono– alla consegna senza residui di tutto sé all'altro. Tale non-essere, dunque, è perfettamente positivo. È la verità interiore dell'*agape* che ogni divina Persona, ciascuna a suo modo, pienamente è»<sup>77</sup>.

Sólo desde esta óptica puede comprenderse la dinámica *kenótica* de la existencia del Verbo encarnado (cf *Fil 2*, 6-11) en cuanto desborde *ad extra*, como éxtasis y don, de su donación eterna al Padre en el Espíritu. Éxtasis kenótico y donante que es performativo, in *aeterno*, de la existencia humana llamada a realizarse en la historia. Quien pierda su vida la ganará, dice el Cristo. En el vaciarse de sí por amor, en el «hacerse nada» entre al otro, el hombre encuentra, en Cristo, la plenitud de la vida.

Hemos visto que esta dimensión kenótica del misterio cristiano no tuvo en Zubiri la debida atención, aunque no esté del todo ausente. Su contribución por tanto (si es que de ello se cabe hablar), no puede venir por esta vertiente. Puede, en cambio, revestir gran interés la cuestión exquisitamente metafísica de la negatividad o positividad del no-ser en Dios.

---

<sup>75</sup> Cf PTHC, 263-286.

<sup>76</sup> P. CODA, «Postilla sulla semantica del “non-essere” in teologia», en P. CODA–J. TREMBLAY–A. CLEMENZA, 2013, 202.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 205.

Zubiri está con quien piensa que, en definitiva, la nada «se invoca precisamente para expresar el carácter total y positivo del acto creador: que no se apoya en ninguna realidad»<sup>78</sup>. En Dios, pues, sólo hay positividad; y de Dios sólo surge positividad. Como sostiene González, Zubiri se separa de aquellos teólogos, como Jüngel, por ejemplo, que necesitan introducir la negatividad en Dios para concebir su dinamismo. Jüngel, por supuesto, lo hace no desde presupuestos metafísicos, sino desde la revelación del crucificado, como si «el mal y la muerte con los que Cristo carga en la cruz [consistieran] formalmente en negatividad»<sup>79</sup>. Para González – que en esto intenta interpretar a Zubiri – la tesis de la negatividad está cargada de metafísica griega<sup>80</sup>. Para Zubiri, en efecto, como vimos sobradamente, el movimiento y del dinamismo no es nunca carencia de entidad sino que, muy por el contrario «la plenitud de realidad es plenitud de actividad, sin que ello implique ni cambio, ni negatividad, ni imperfección. El carácter dinámico de la realidad divina y su presencia formal en el cuerpo muerto del crucificado [...] no implican la atribución de algún tipo de negatividad o de potencialidad en Dios»<sup>81</sup>.

En definitiva, la *questio* –podría decir Zubiri– se empantana a partir del error de entificar la realidad. Como vimos, para Zubiri Dios no es ser, sino realidad. No sería, pues necesario, hablar de no-ser para poner la *alteridad*. Y eso, ya sea *ad intra* ya sea *ad extra* de Dios. Lo cual no quita realidad a todo lo que Coda (y con él otros teólogos) decía más arriba. Porque lo verdaderamente necesario es poder inteligir adecuadamente y en profundidad ese nada de amor que constituye «sintassi trinitaria con cui, per Cristo e nello Spirito, è scritto il libro della creazione nella logica del suo straordinario destino escatologico»<sup>82</sup>.

Para Zubiri, en definitiva, la *questio* que nos ocupa estaría mal planteada, precisamente porque se mueve en un horizonte conceptivo, no suficientemente radical. O, simplemente, lo que sucede es que la trabazón conceptual de su metafísica no se muestra apta para captar el «no ser» en su dimensión radical y teológica. De cualquier forma, si quisiéramos permanecer en ámbito ontológico, sería preferible, para salvaguardar la negatividad de cualquier deriva dialéctica (a la Hegel), hablar, como hace Zubiri de *ser-no*, más que de *no-ser*. El *ser-no*, en efecto, indica toda la dinámica positiva del vaciamiento de sí, en el amor, para dejar que el otro sea. Se trata de un tema que necesitaría una ulterior profundización<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> Citado en A. GONZÁLEZ, 1993, 35.

<sup>79</sup> *Ivi.*

<sup>80</sup> *Ivi.*

<sup>81</sup> *Ibidem*, 35-36.

<sup>82</sup> P. CODA, 2013, 209.

<sup>83</sup> Desde luego, esta perspectiva que pone al ser como punto de partida, preserva al concepto de posibles interpretaciones erróneas en la vida espiritual, es decir concepciones del no-ser que pueden conllevar la

4.- Como dijimos en su momento, junto a la teología, la ciencia moderna y en particular la física y la biología han tenido una gran acogida en el pensamiento de Zubiri, es más, sobre todo la física, lo ha influenciado grandemente<sup>84</sup>. En efecto, el concepto de realidad resiente de la influencia de la física contemporánea que Zubiri conoció de primera mano. El hecho es que la cuestión de la realidad ha estado desde siempre tanto en el corazón de la búsqueda filosófica como de la práctica científica. Con la grandes revoluciones de la física del '900, aquello que era objeto común, aunque separado, de investigación asumió un papel central y crucial, pues las grandes teorías y los descubrimientos a los que ha llegado la física (con las correspondientes consecuencias en el resto de las ciencias) obligaron a los científicos –a aquellos que no eran demasiado refractarios a la cuestión del sentido (o del significado)– y a los filósofos –aquellos que no se contentaban con permanecer encaramados en sus “torres de marfil” únicamente especulativas– a confrontarse en el plano de la pregunta crucial: ¿qué es la realidad?

Es obvio que los estatutos epistemológicos de ambas disciplinas están bien claros y distintos, por lo que no pueden operarse confusiones peligrosas o ingenuas. Sin embargo, nunca como en estos tiempos, las dos materias pueden (y probablemente deben) contribuir para llegar a una nueva visión de la realidad que, por un lado, tenga en cuenta los extraordinarios resultados alcanzados por la ciencia y, por otro, pueda utilizar los más articulados y sofisticados instrumentos de la reflexión filosófica moderna.

En este sentido la parábola de un pensador como Zubiri se injerta de manera ejemplar en este cuadro. Ello se debe al contacto directo que tuvo con algunos de los más grandes protagonistas de las enormes revoluciones de la física teórica del '900, como ya señalamos; un vínculo que tuvo una fuerte influencia en su investigación en general y en su posición metafísica en particular.

El hecho es que, en verdad, las teorías que están a la base de desarrollos tecnológicos que no hubieran podido jamás imaginarse y que han completamente modificado nuestra vida cotidiana, se han verificado repetidamente con un grado de precisión sin precedentes, siendo confirmadas por descubrimientos recientes (ondas gravitacionales, bosón de Higgs, partícula Xi, etc). En el plano de su interpretación en términos de significado accesible y comprensible

---

anulación psicológica de la persona, mientras que la nada de la que aquí hablamos mantiene un carácter exquisitamente espiritual desde la óptica del amor y la donación al otro.

<sup>84</sup> Diversos son los estudios realizados hasta el momento sobre la relación entre el pensamiento de Zubiri y la física contemporánea. Para citar algunos: T.B. FOWLER, *Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 7, 2005, 41-56; Id., *Quantum Field Theory and Zubiri's Philosophy of Reality*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 13, 2013/2015, 23-41; G. DIAZ MUÑOZ, *Aproximación del realismo matemático de Gödel al realismo constructivo de Zubiri*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 3, 2000/2001, 7-28.

para la gente común –y no solamente para expertos– estas teorías conducen a conclusiones extrañas, por no decir paradójicas, y en algunos casos decididamente contradictorias<sup>85</sup>. Y esto no solo desde el punto de vista del realismo común e ingenuo de los no expertos, sino también desde la perspectiva de los más sofisticados tentativos de elaboración del realismo articulado y maduro de quienes se ocupan de ambos aspectos de la cuestión. Y, lo que a nosotros más interesa: tienen una directa relación con el tema de Dios y de la trascendencia en general.

Las posiciones vigentes hoy en día, sobre todo entre los físicos, oscilan alrededor de las siguientes concepciones:

- para algunos la realidad atómica y subatómica no existe independientemente de los aparatos de medida con los cuales se la indaga. Esta realidad es «creada» por estos en cada ocasión en que interactúan con ella;
- otros siguen reteniendo válida la afirmación contraria, y se fijan sólidamente en las categorías «clásicas» de realidad, espacio-tiempo, causalidad;
- están quienes sostienen que a las tres dimensiones espaciales y a la temporal se deban agregar otras, inobservables, hasta llegar al menos a diez dimensiones;
- algunos se atreven a sostener que la elección del tipo de aparato que se usa para investigar el microcosmos active retroactivamente en el tiempo las propiedades principales de los sistemas atómicos, interviniendo causalmente sobre la realidad y modificándola;
- hay quienes están convencidos que en cada acto de medición, el universo se divide en numerosos universos paralelos, distintos solamente por el diferente resultado obtenido;
- otros se consideran insatisfechos de la existente teoría de los cuantos y trabajan para superarla, o para demostrar que es inconsistente y errónea.

Parecería, efectivamente, que las teorías científicas modernas se presten a darle a la filosofía indicaciones completamente nuevas en vistas de una nueva reflexión ontológica, metafísica y teológica que no quede anclada en posiciones inexorablemente sustancialistas, sino que se abra a nuevos horizontes frente a los cuales la categoría de la relacionalidad (la respectividad en categorías zubirianas) puede asumir un papel importante y rico de sorpresas.

---

<sup>85</sup> Al respecto se pueden consultar: B. D'ESPAGNAT, *À la recherche du réel*, Gauthier-Villars, Paris 1979; D. DEUTSCH, *The fabric of reality*, Viking Press, New York 1997; G. COHEN-TANNOUJJI - M. SPIRO, *La matière-espace-temps: la logique des particules élémentaires*, Fayard, Paris 1986; C. ROVELLI, *La realtà non è come ci appare*, Cortina Editore, Milano 2014; R. PENROSE, *The road to reality: a complete guide to the laws of the universe*, Vintage Books, 2004; G. BOCCHI-M. CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

En este sentido el aporte específico de la reflexión de Zubiri –en la medida que se la encuadre en este contexto– podría ofrecer pistas seguramente interesantes y prometedoras. Una perspectiva así puede favorecer un acercamiento novedoso al delicado tema de la relación entre ciencia y transcendencia, dado que lo colocaría fuera de un enfoque metafísico fuertemente limitante en cuanto basado en una visión de la ciencia absolutamente obsoleta.

5.- Aunque la relación pueda parecer un tanto audaz, pienso que procede o al menos no es impropio colocar dentro de una misma línea de pensamiento, aunque con enormes diferencias, ya sea de método que epistémicas, la filosofía de la realidad de Zubiri en clave de noergía trinitaria con la «sofiología» de la filosofía religiosa rusa. No puedo hacer mucho más que dejar constancia de esta coherencia que requeriría, obviamente, un estudio más profundo y acabado<sup>86</sup>. No hay que olvidar que Zubiri, durante su estancia en París (1936-1939), frecuenta el círculo de autores rusos refugiados en la ciudad de la luz y que se movían alrededor del Instituto ortodoxo de San Sergio, participando en reuniones interconfesionales. Entre la intelectualidad rusa de esa época exiliada en París se encontraban, Florovsky, Berdiaeff, Lossky y el mismo Bulgakov<sup>87</sup>.

Los puntos de sintonía más relevantes entre la filosofía de la realidad zubiriana, que yo interpreto en forma de noergía trinitaria, y la sofiología son, a mi juicio: la ruptura del dualismo mundo-hombre-Dios en términos de *pan-en-teísmo*; el proyecto de una verdadera gnoseología trinitaria (la tercera vía del conocimiento); el primado de la experiencia y por tanto la apertura del intelecto a un lógica «transracional»; la metafísica de la «unitotalidad»; el horizonte de la deiformación como «cristoformidad»; la *dynamis* del amor como clave metafísica de lo real (el «amor subsistente»).

Leyendo los escritos de Zubiri y su concepción de la realidad, en cuanto formalidad del de suyo de las cosas; del hombre como realidad de suyo *suya* (realidad relativamente absoluta) y de Dios como realidad absoluta, suidad plenaria tri-ipostática, resulta difícil sustraerse a la impresión de que en tal concepción late una idea *sofianica* o *sofiológica* de lo

---

<sup>86</sup> Hago esta afirmación sobre la base de la lectura de algunos textos de P. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 291-348; S. BULGAKOV, *Luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, 241-316; Id., «Capitoli sulla trinitarietà», en P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, 69-171; Id., *El Paráclito*, Sígueme, Salamanca 2014, 227-277, así como algunos estudios de L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria de P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998; Id., «P.A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria», en P. COD –A. TAPKEN, 1997, 193-257; Id., 2005a; Id., 2005b, Id., 2005c, Id., 2006; P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e Kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998a; Id., 2003; G. LINGUA, 2000; F. MUSCATO, «V.S. Solov'ëv, unitotalità sofianica e Trinità», en CODA, P.–TAPKEN, A., 1997, 163-191.

<sup>87</sup> En la biblioteca personal de Zubiri se encuentran obras de N. Berdiaeff, S. Bulgakov, V. Lossky, A. Slomkowsky y M. Lot-Dorodine (G. DÍAZ MUÑOZ, 2008, 46).

real. Recordemos, además, que para Zubiri el saber, en cuanto sabiduría, constituye el último estadio en el conocimiento de lo real. De hecho, como vimos, para él lo decisivo es *saber* estar en la realidad. Zubiri sostiene que Dios es quien hace que las cosas sean realidad: Dios es la realidad de las cosas. Dios participa su ser realidad a todo lo creado. La huella de Dios en las cosas es precisamente este momento de realidad en su desenvolvimiento estructural y dinámico. Como afirma en el HD:

«Sin Dios “en” la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo finalmente constituida en Dios. Por esto e por lo que la cosa es “su” realidad y presencia de “la” realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real»<sup>88</sup>.

En el caso del hombre esta presencia de Dios es la que hace de él una persona:

«La experiencia de Dios es una experiencia real, *a parte Dei*, porque es real donación experiencial; es Dios real y efectivamente como persona experiencial. En el hecho de constituirse el hombre como una persona principalmente absoluta, Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable y experienciado. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente»<sup>89</sup>.

En definitiva, la estructura dinámica de la realidad está movida por la presencia de Dios en las cosas, si bien son ellas mismas la que se mueve. La huella de Dios en lo real es, por ello, el ritmo trinitario de la estructura dinámica de lo real. Como afirma el filósofo vasco, Dios y las cosas no son rigurosamente uno (panteísmo) pero tampoco son dos. La acusación de panteísmo ha perseguido a Zubiri a lo largo de toda su vida. Su visión, como vemos, no es panteísta sino pan-en-teísta, algo a todas luces y radicalmente diverso.

---

Como afirma Zubiri, la vida del hombre «en su plenitud es [...] última y radicalmente, experiencia teológica de la persona»<sup>90</sup>. La historia de las religiones es el despliegue de esta experiencia «acerca de la verdad de Dios»<sup>91</sup>. El lugar del cristianismo, en esta aventura de la humanidad, destaca por su carácter último y radical en virtud del hecho diferencial de la deiformación. Por eso, Zubiri va a decir que el cristianismo no es una religión entre otras, sino

---

<sup>88</sup> HD, 149.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 318.

<sup>90</sup> PTHC, 615.

<sup>91</sup> *Ivi*.

la estructura interna de toda religión<sup>92</sup>. He aquí su transcendencia. Sólo a la luz de Cristo se verifica un enunciado antropológico esencial: que el hombre «es una manera finita de ser Dios»<sup>93</sup>. Como afirma, una vez más, el gran filósofo vasco: «El cristianismo no es sino la índole “cristica” de la deiformidad. El cristianismo es la vida humana como experiencia teologal de la deiformidad. Es la experiencia que enseña cómo el hombre se puede hacer Dios viendo cómo Dios se ha hecho hombre»<sup>94</sup>. La experiencia de Dios en el hombre tiene, pues, tres momentos: Dios (religación), religión, Cristianismo (deiformación). El acceso de hombre a Dios es experiencial, noérgico. Lo que se va experimentando es la verdad de Dios. Lo que se va revelando, a lo largo de la historia –afirmo yo, desde Zubiri– es la verdad trinitaria de Dios. La dimensión teologal del hombre es un camino desde la Trinidad a la Trinidad. Pero, con esto no hemos dicho todavía todo.

Páginas atrás, veíamos que quizás Zubiri esté más cerca de los místicos que de los teólogos. Por eso mismo, se me antoja tan cercano a la sofíología rusa. La razón fundamental, a mi juicio, es la carga noérgica de su pensar. Como afirma un gran estudioso del fenómeno místico, este «descansa en la experiencia, pero esta experiencia no es una alternativa a la fe, que permita prescindir de ella; es experiencia de la fe, que tiene lugar en su interior y que ejerce la misma inversión de la intencionalidad que define la fe»<sup>95</sup>. Hoy el mundo está necesitado de místicos. Encontrar el camino de la experiencia mística requiere, sin embargo,

«relativizar con los místicos todas las mediaciones que nos conducen o nos ayudan a la unión. El templo no es mejor lugar que la calle; la hora de la celebración no es de suyo más santa que la del trabajo; hacer la experiencia de Dios no se confunde con tener conciencia refleja de que se hace, ni con sentir satisfacción o gozo interior porque se hace»<sup>96</sup>.

Esto no significa despreciar la ejercitación y el esfuerzo. Ambos serán siempre necesarios, pero de lo que se trata es de hacer experiencia en profundidad, una experiencia que, si quiere ser realmente de Dios, no puede no estar situada históricamente.

Ahora bien, nuestra época está caracterizada por una serie de vicisitudes antropológicas en las que no puedo ahora detenerme, pero que, en extrema síntesis puede formularse como «silencio de Dios». No se trata de algo negativo en sí, pero, sin lugar a dudas crítico. Puede ser una gran oportunidad para la experiencia religiosa o el inicio de su definitiva marginación de la vida del hombre. Como dice Velasco:

---

<sup>92</sup> Cf *ivi*.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 616.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 616-617.

<sup>95</sup> J.M. VELASCO, 2009<sup>3</sup>, 481.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 484.

«Tenemos muchos indicios de que la marcha de la humanidad tiene mucho de incierto. A pesar de todos los logros de la razón científica y de los avances de la dominación técnica, no parece que tengamos muy claro el sentido de nuestra marcha personal y colectiva. Tal vez estemos necesitando, como durante la marcha del pueblo de Dios por el desierto, que vaya por delante de nosotros, que no nos falte la columna de la nube luminosa. Que se pongan al frente de nosotros sujetos capaces de reflejar la luz del Misterio, la tiniebla luminoso, única capaz de iluminar los pasos en la noche de la razón, del dominio y del progreso que vivimos»<sup>97</sup>.

Quizás, como afirmaba Heidegger, haya llegado la hora de la religión del último Dios<sup>98</sup>. Se necesitan, por tanto, místicos para esta hora del mundo. Deben ser, como todos los místicos, gente experta en «la noche», porque el último Dios es el Dios que permanece en silencio, el silencio más ensordecedor de la historia. Este místico «se distingue por haber progresado en la noche lo suficiente para que la noche sea para él “amable como la alborada”; por haberse hundido tanto en ella tanto que la noche es para él otra forma de luz: *et nos illuminatio mea...* y la noche es mi luz»<sup>99</sup>. «En ningún lugar de la historia –concluye Velasco– veo realizada esta condición de la experiencia de Dios en la que culmina la experiencia mística como en la cruz de Jesucristo, en quien, para mi fe, Dios se revela de forma definitiva y por eso insuperablemente oscura»<sup>100</sup>. Esa revelación es el grito de abandono (*Mc 15,34*): es Jesús crucificado y abandonado. Su grito es la revelación definitiva e insuperable del amor del Dios trinitario. El místico contemporáneo es aquel que como Teresa de Lisieux, Teresa de Calcuta o Chiara Lubich han hecho del abandono de Jesús el ideal de sus vidas. «In lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l’Umanità»<sup>101</sup>. Lo que el abandono destila es una cultura de la resurrección. He aquí la religión del último Dios. En Jesús abandonado definitiva e insuperablemente, el hombre es experiencia de Dios y Dios es experiencia del hombre. Esta experiencia se antoja hoy en día decisiva para alcanzar eso que Zubiri llamaba «la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “*ut consummati sit in unum*”, “*se unos como el Padre y yo somos unos*”. Es la unidad ontológica de la Trinidad *ad extra*»<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, 487.

<sup>98</sup> D. GRACIA, 2008b, 69-79.

<sup>99</sup> J.M. VELASCO, 2009<sup>3</sup>, 490.

<sup>100</sup> *Ivi*.

<sup>101</sup> C. LUBICH, 2009<sup>2</sup>, 59.

<sup>102</sup> NHD, 540.



A MODO DE EPÍLOGO  
«SER-NO»: UNA PARADOJA ANTROPOLÓGICA  
DE LA ONTOLOGÍA TRINITARIA

Para terminar (me excuso nuevamente por lo redundante) quisiera ahondar, brevemente, en un aspecto de la investigación que ciertamente está incoado en la obra de Zubiri, pero que intentaré explicitar, a mayor abundamiento, e interpretándolo desde una cierta perspectiva teológica.

Desde mi punto de vista, la lectura de la obra de Zubiri, me deja la convicción de que ser persona es un *misterio creciente de no auto-pertenencia*. ¿Qué significa esto? Significa simplemente que el hombre se hace persona en un proceso progresivo de no pertenecerse a sí mismo. Este, creo yo, es su misterio, el misterio de la persona, y su paradoja. Paradoja porque, como no hemos dejado de repetir a lo largo de todo el estudio, lo que hace del hombre una persona es precisamente el poseerse a sí mismo, la suidad. *El misterio y la paradoja* del hombre, pues. Y también *el misterio de Cristo*. Trataré de explicitarlo a continuación, retomando algunas de las categorías de nuestro autor.

- La idea de la *respectividad de lo real* alude a una estructura de la realidad, en virtud de la cual se da en ella una apertura fundamental. Como dice Zubiri: “La realidad es formalmente abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas reales con otras. Que exista esta conexión es un hecho, y solamente un hecho”<sup>1</sup>. Y este hecho es aun más plausible en el caso de las personas. A mi modo de ver, hablar de respectividad en el campo de las personas es hablar de una forma de posesión (suidad) no auto-perteneciente. Por lo menos, hay que decir que la persona se posee respectivamente. En efecto, al inicio de HD, Zubiri afirma que *personidad es suidad*. Ya vimos que suidad quiere decir que la persona no sólo es de

---

<sup>1</sup> IRE, 196-197.

suyo, como toda realidad, sino que además es suya, pues es una realidad que se posee en cuanto tal. Sólo que esa realidad suya, que es la persona, se auto-posee a partir de la realidad, es decir, fuera de sí misma, viniendo a ella desde la realidad. La persona es persona en la realidad, sujeta al poder de lo real. Por lo tanto, *suidad es no pertenencia auto-poseyente. La persona se posee no perteneciéndose.*

- El concepto de *religación* nos abre la misma perspectiva. En efecto, la paradoja que presenta esta categoría -que, como hemos visto con insistencia, no es un concepto sino una experiencia fundamental— consiste en que el hombre se hace absoluto, y por lo tanto suelto *frente-a*, precisamente a partir de su religación fundamental al poder de lo real. Por lo tanto, yo me hago absoluto, persona, religándome, lo cual significa ser yo viniendo a mí desde la realidad. Y Zubiri dice que el sujeto formal de la religación es la persona y no la naturaleza. Por lo tanto, *lo estrictamente personal no es lo natural, sino lo natural personeizado.* Si suidad es autoposición, *suidad religada es auto-poseerse no auto-perteneciéndose*, sino viniendo a sí desde fuera de sí, desde la realidad.
- La misma idea recurre cuando Zubiri habla del *problema teologal del hombre*. Para nuestro autor, ser persona es vivir esa dimensión teologal que nos constituye. Por lo tanto, *ser persona es un misterio creciente de no auto-pertenencia en cuanto marcha intelectual y vital hacia el fundamento de nuestra realidad.* Yo configuro mi forma de realidad en una marcha intelectual y volitiva hacia un fundamento que no me pertenece.
- Cuando, en esta misma línea, Zubiri habla del *acceso del hombre a Dios*, afirma que Dios es accesible en el momento personal del hombre, es decir, porque éste es persona. En rigor, nuestro autor sostiene que ese acceso no se da tanto en el orden de la realidad humana cuanto en el del ser de esa realidad, es decir, en el orden de la constitución del yo. Pero esto, en definitiva, significa que nos vamos haciendo personas en la medida en que accedemos a Dios. A este respecto, podríamos preguntarnos: ¿la realidad humana no está accedida a Dios de por sí? Como es sabido, es en el orden de la realidad donde se da la personeidad. Nos preguntamos, entonces: ¿está ella accedida a Dios? Una posible respuesta es que efectivamente la persona en su realidad (personidad) está ya accedida, pero sigue accediendo a Él como yo: se va haciendo persona. Lo decisivo es que la realidad de la persona comporta en sí misma la realidad de Dios: ser persona es serlo en Dios constitutivamente. La realidad

personal comporta una realidad otra de ella. *La persona no se auto-pertenece, ni en su realidad ni en su ser.*

- Otra categoría fundamental es la de *trascendencia personal*. La persona es trascendente en cuanto tal<sup>2</sup>. Pero, además, hemos visto que el fondo trascendente de la persona es Dios en cuanto trascendente *en* la persona y no *a* la persona. Hablar de trascendencia de la persona es hablar de la realidad última que la constituye como tal. Por lo tanto, lo que hace que la persona sea persona está en la persona y sin embargo la trasciende. La persona es ella misma siendo desde otro. En efecto, Zubiri afirma que el hombre es persona real incluyendo en sí misma, de forma constitutiva, algo que es más que ella misma. El ser persona envuelve el “acontecer mismo de su fundamentalidad”<sup>3</sup>. *En la persona acontece, pues, algo que va más allá de ella misma, pero no cualquier cosa, sino precisamente su fundamento real. Recurre aquí la misma idea de la no auto-pertenencia.*
- La intelección por medio de la cual el hombre accede a la realidad de Dios es la *intelección en hacia*. A través de ella resolvemos el problema del enigma de lo real, pues nos conduce hasta Dios como solución definitiva de ese enigma. Pues bien, ese mismo tipo de intelección, que podría definirse *intelección trascendental*, es la que nos permite resolver el *enigma de la persona*. Con ella penetramos en el misterio de la persona como misterio de no auto-pertenencia. La intelección en hacia es la única que nos habilita para introducirnos en él. Ahora bien, el mismo término de *intelección en hacia* nos remite a la idea de un éxtasis de la persona desde sí misma. No olvidemos que la intelección es sólo un momento de un fenómeno más amplio que comporta un segundo momento de entrega, y por lo tanto, estrictamente volitivo. En virtud de la intelección en hacia la persona, sin salir de ella misma, va al encuentro del fundamento de su realidad. *La persona se auto-pertenece perteneciendo a su fundamento.*
- Hemos dicho que la marcha intelectual de la persona concluye con la entrega a su propio fundamento, como momento opcional. Ya vimos que, para Zubiri, en esa entrega es en lo que formalmente consiste *la fe*. La fe es entrega en la superación de sí

---

<sup>2</sup> “Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una trascendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo” (IRE, 213).

<sup>3</sup> HD, 292.

mismo, es decir, *don*. La persona se dona porque ya es don, es éxtasis trascendente. *La dimensión religiosa de la vida humana no se sitúa, entonces, fuera de la persona, en un ámbito ambiguamente espiritualista, sino en el compromiso cotidiano de realizarse como tal.*

- Para nuestro autor, *Dios es trascendente en la persona*. Dios no es algo situado fuera de nosotros mismos, sino una realidad que está en nosotros de manera trascendental. *Dios está en nosotros porque nosotros no somos Dios siendo en Él. Es la idea de la negatividad activa: no ser para estar en. De este modo la persona es sí misma no siendo, sin auto-pertenecerse.* La persona no reposa sobre sí misma, sino sobre Dios, verdadero fundamento que la hace ser.
- El hombre —afirma Zubiri— *es experiencia de Dios*. No dice que *tenga* experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios. El hombre, en su momento de realidad personal, si así se puede decir, está experimentando la realidad personal de Dios. Por lo tanto, Dios no es un postulado de la razón, sino una experiencia constitutiva del ser personal. Y el hombre “una manera finita de ser Dios”<sup>4</sup>. El hombre no es *siendo fácticamente*, sino experimentando su fundamento, *siendo en su fundamento*. Eso significa ser Dios finitamente. En la medida en que el hombre no reposa sobre sí mismo, vive su fundamento, es persona de forma plenaria. En otras palabras, la experiencia de ser y de hacerse persona es una experiencia de lo absoluto, pero de lo absoluto en mí, en mi hacerme persona, en el hacerse de mi Yo. Yo soy experiencia de lo absoluto en mí. Yo soy mi hacerme absoluto en el absoluto. *En cuanto absoluto cobrado, me realizo a mí mismo sin auto-pertenecerme.* Dios está formalmente incurso en la relatividad de mi absolutividad como momento de absolutividad.
- En la misma línea, nuestro autor sostiene que *ser libre es la manera finita de ser Dios*. Pero el hombre es libre *en la realidad*. En razón de este ser *libre en*, se puede también ser *libre de* y ser *libre para*. Soy libre porque soy mío, pero al serlo en la realidad, resulta que no soy libre en mí, sino en aquello que constituye el *mí*. *El hombre es libre, y por lo tanto persona, sin auto-pertenecerse.*
- Para Zubiri, vivir es poseerse. Pero *poseerse en* (en gracia, en la tierra; en gloria, en Dios). Esta idea del poseerse parecería atentar contra el postulado central de esta conclusión, pero ya vemos que en Zubiri siempre actúa la categoría de la implicación: es el momento del *en*. En la persona no hay autoposesión en términos absolutos, sino que siempre hay algo implicado en el momento del *autós*. Es lo que sostiene el

---

<sup>4</sup> HD, 327.

pensador vasco cuando habla de *causalidad personal*: Dios está implicado formalmente en mi realización como persona. La autoposición implica causalidad, esto es, funcionalidad personal. *Yo me auto-poseo en función de otro, sin auto-pertenecerme.*

A mi juicio, este misterio de la persona se ilumina teológicamente desde la realidad personal de Cristo.

Dice Zubiri a propósito de la unidad tensiva entre el hombre y Dios:

«Puede haber todavía un modo superior, una manera superior en la que el hombre puede ser tensivamente Dios. Aquel modo en el que el Yo es una reactualización de la suidad, pero de una suidad que no le pertenece, es decir, la realidad sustantiva que pertenece a otro. Este caso es justamente el caso de Cristo, el Yo de Cristo. La realidad de Cristo no es suya sino que es del Verbo. Misteriosamente, tan misteriosamente que ni la propia inteligencia humana de Cristo pudo tener una visión comprensora y exhaustiva de este hecho, que es en el fondo el de su filiación divina. Cristo es una realidad que, como realidad sustantiva, no es suya. Ejecuta el acto de ser un Yo, y en ese acto se expresa en acto segundo su suidad. Pero no es una suidad determinada formalmente por su propia sustantividad humana»<sup>5</sup>.

Tenemos aquí, aplicada a Cristo, la idea antes expuesta de la no auto-pertenencia: Cristo es un hombre cuya suidad no le pertenece; su realidad sustantiva pertenece al Verbo. Y bien, en esta no auto-pertenencia consiste precisamente la unidad que en Él se da entre el hombre y Dios, unidad absolutamente superior, sublime e inalcanzable<sup>6</sup>. En virtud de esa unidad, como vimos, el yo de Jesucristo “ni es el Verbo, ni es su naturaleza humana: es Jesucristo en su unidad”<sup>7</sup>.

Por lo tanto, se puede decir que en Cristo hay un modo singular de ser persona: siendo un yo que no se auto-pertenece, pero esta vez en absoluto, y alcanzando así el máximo grado de unidad teologal al que tensivamente aspira el hombre. En efecto, el ser humano está atravesado por una tensión teologal en la que consiste la inquietud fundamental de su existencia. Esa tensión es tensión de realización personal. El hombre tiende a ser persona cada vez más tendiendo a Dios. Pues bien, en Cristo esta tensión se traduce en unidad plena. Es la verdad real de Dios, en cuanto segunda suidad de la Trinidad, en un yo a la vez humano. Por eso, *Cristo, en su unidad teándrica, representa la realización del hombre*. En relación con lo dicho anteriormente acerca de la tensión teologal del hombre, ahora podemos afirmar que *esa*

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, 358-359. Para un desarrollo mayor de esta idea, cf PTHC, 274ss.

<sup>6</sup> En PTHC, Zubiri ya no habla de unión entre el hombre y Dios sino de unidad (cf 276). Es unidad porque Cristo es hombre-Dios. No son dos cosas que se unen, sino dos realidades que son una.

<sup>7</sup> HD, 360

*tensión se traduce en tensión a ser Cristo. En este sentido, todo hombre aspira a ser persona en Cristo, a la manera de Cristo, crísticamente.*

Si antes afirmábamos que ser persona es un misterio creciente de no auto-pertenencia, en cuanto marcha intelectual hacia el fundamento de nuestra suidad, ahora podemos concluir que, por esto mismo, *Cristo es la máxima realización personal concebible a nivel humano, pues en Él se dan juntos el ser una realidad relativamente absoluta (Cristo posee una inteligencia humana) fundada en una suidad absolutamente absoluta (es persona divina).* Así pues, nosotros nos hacemos personas crecientemente en la medida en que nos hacemos Cristo: «Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», dice Pablo (*Gal 2,20*). Esto no es sólo un programa de vida para personas religiosas, representa también una meta de realización humana. La *kénosis* de Cristo se transforma en nuestra propia *kénosis*. El abajamiento de Dios consiste en la encarnación de su persona divina en Cristo, es decir, en aceptar ser persona divina con una biografía humana. *La kénosis del hombre consiste en aceptar ser personas en Otro que nos constituye porque nos es fundamento. Consiste en ser personas cobradas, no auto-pertenecientes.*

En este sentido, me parece interesante la diferencia que establece Zubiri entre el modo de ser persona de Dios y el modo de ser persona del hombre<sup>8</sup>. En Dios —sostiene— la suidad es anterior a la inteligencia y la voluntad, mientras que en el hombre la suidad es consecuencia de la inteligencia y la voluntad. La diferencia marca la distancia entre lo absolutamente absoluto y lo relativamente absoluto. Pero hay algo más, y es que el carácter relativamente absoluto tiene que ver con el hecho de que la persona humana recibe este carácter de su inexorable relación con la realidad. Es decir, los hombres somos personas gracias a la realidad a la que estamos religados; dicho de otro modo, nosotros recibimos la personeidad de la realidad misma. Dios, en cambio, es la realidad misma o su fundamento. Podríamos concluir que *el hombre recibe de Dios mismo la personeidad que lo constituye, en cuanto fundamento de la realidad a la que está religado.* De hecho, Zubiri sostiene que Dios dona al hombre la realidad misma<sup>9</sup>. La respuesta de *la persona en cuanto persona es ir hacia Dios de forma activa. No es llevada a Dios, sino que acepta de modo activo este ser suyo: va a Dios.* Por lo tanto, Dios dona realidad y el hombre va a Dios a través de la realidad. Zubiri va a concluir que vivir la vida no es más que eso: *ir a Dios ganando realidad, es decir, haciéndome más mío, puesto que suidad es autoposición del de suyo, de la realidad constituyente.* Pero ya vimos que es auto-posesión no auto-perteneciente. La persona, es decir,

---

<sup>8</sup> Cf *ibidem*, 170.

<sup>9</sup> Cf *ibidem*, 198.

la realidad humana reduplicativamente suya, es un misterio creciente de no auto-pertenencia. *No si trata de «no-ser», sino –como diría Zubiri– de «ser-no».* Esta es la paradoja de la persona, la que atraviesa la vida de todo ser humano. *Es la paradoja de la intersubjetividad como transubjetividad.* El «trans» está transido (valga la cacofonía) de una suerte de negatividad que sólo el amor ilumina.





## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

- ZUBIRI, X., «Respectividad de lo real», en *Realitas III-IV 1976-1979*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1979, 13-43.
- *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial - Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1982.
- *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomas, Bogotá 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial - Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1983.
- *Sobre el hombre*, Alianza Editorial - Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1986.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.
- *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995.
- *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997.
- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

- *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.
- *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999.
- *Sobre la realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2002.
- «Etapas de mi filosofía», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 3-6.
- «Sentido de la vida intelectual: Discurso del Premio “Ramón y Cajal” a la Investigación Científica (1982)», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 7-10.
- *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.
- *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006.
- *Cursos universitarios, I*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007.
- *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007.
- *Sobre la esencia. Nueva edición*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008.
- *Espacio, Tiempo, Materia. Nueva edición*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008.
- *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2009.
- *Acerca del mundo*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2010.
- *Cursos universitarios, II*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2010.
- *El hombre y Dios. Nueva edición*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012.
- *Cursos universitarios, IV*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2014.
- *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (Curso de 1971)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2015.
- *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016.

— *Sobre la religión*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017.

## 2. ESTUDIOS SOBRE XAVIER ZUBIRI

«Xavier Zubiri. Una teoría genético-estructural de la realidad. Propuesta metafísica que expresa su voluntad de verdad y arraigo a partir de una radical religación en la intrínseca estructura de lo real», editorial de *Anthropos* 201, 2003, 3-33.

AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995.

— *Proceedings Metaphysics 2003. Second World Conference*, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma 2003

ABELLÁN, J.L., «Xavier Zubiri: una meditación desde la postmodernidad», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 15-23.

ALCINA, J.A., «Recepció del Vaticà II i ecclesiologia de comunió en el pensament de Xavier Zubiri», en *Com CXI-CXII* (2005), 125-139.

ANIZ IRIARTE, C., «Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri», en *EstFil XXXV* (1986), 237-268.

BACIERO, C., «Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri», en *CSF VII* (1980), 235-246.

— «El hombre y Dios», en *RF VIII* (1985), 73-182.

— «Zubiri y su diálogo con la escolástica y Suárez», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 323-335.

BAÑÓN, J., «Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri», en *CSF XIX* (1992), 287-312.

— «Reidad y campo en Zubiri», en *RevAg XXXIV* (1993), 233-265.

BARROSO FERNÁNDEZ, O., «El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 569-584.

BOLADO, G., «La concepción zubiriana de lo físico en *El hombre y Dios*», en *RevAg XXXIV* (1993), 3-53.

BRICKLE, P. (ed.), *La filosofía como Pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid 2003.

- BULO VARGAS, V., «Consideración trascendental de la respectividad», en *RF LX* (2004), 67-77.
- «Verdad del cuerpo en Xavier Zubiri», en *RPF LXV* (2009a), 965-974.
- «La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009b, 159-168.
- CABALLERO BONO, J.L., «La evolución como emergentismo trascendental en Zubiri», en *Burg XLI* (2000), 143-183.
- «Elementos para valorare la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri», en NICOLÁS, J.A., *Guía Comares de Zubiri*, Granada 2011, 41-51.
- CABRIA, J.L., *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- «La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento», en *Lum XLVII* (1998a), 545-570.
- «La razon teológica. Una propuesta desde la filosofía de X. Zubiri», en *Burg XXXIX* (1998b), 113-147.
- «La obra de Xavier Zubiri (1898-1983) en el centenario de su nacimiento: Contextualización y clasificación», en *Burg XXXIX* (1998c), 429-480.
- «Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Burg XL* (1999), 125-177.
- «Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 41-51.
- «Futuro de la obra teológica de Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 717-733.
- CARRERO, H., *La realización de la personalidad humana en la filosofía de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012.
- CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996.
- CASTILLO ROMERO, S., *La persona en Xavier Zubiri. Personidad y Personalidad. Extracto de la tesis presentada para la obtención del grado de Doctor*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2000.
- CASTRO, C., «Sobre el pensar de Xavier Zubiri», en *CuPe I* (1987), 69-74.
- *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, Málaga 1992.

- CASTRO CAVERO, J.M., *Salvar la historia. Historia, Religión y Religiones en Xavier Zubiri*, Centro teológico de las Palmas, Zamora 2004.
- CEREZO GALÁN, P., «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, 221-254.
- CESCON, E., *O problema de Deus e a questão da religião em alguns escritos de Xavier Zubiri (1898-1983)*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologia Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2003.
- CONNILL, J., «La noología de X. Zubiri», en *RF VIII* (1985), 345-369.
- *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona 1988a.
- «Hacia una antropología de la experiencia», en *EstFil XXXVII* (1988b), 459-493.
- «Nietzsche y Zubiri», en *Si CXXVI* (1995a), 125-138.
- «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995b, 33-49.
- «Concepciones de la experiencia», en *DiFi XLI* (1998), 148-170.
- «Ortega y Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 215-227.
- «Heidegger y Zubiri», en *RPF LIX* (2003), 1181-1201.
- «El sentido de la noología», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 117-128.
- «La experiencia del otro en perspectiva hermenéutica», en *Cuadernos del Seminario II* (2006), 95-112.
- «Factidad, intelección, noergía», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 219-235.
- «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)», en SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 157-170.
- COROMINAS, J., *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2000.
- «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana» (I), en *RCatT XXVII/1* (2002a), 67-105.

- «Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana» (y II), en *RCatT* XXVII/2 (2002b), 397-424.
- «La ética de X. Zubiri», en *Anthr* CCI (2003), 121-136.
- *Zubiri y la religión*, Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla 2008.
- COROMINAS, J. – VICENS, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.
- *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008.
- «Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra, vocación, vida intelectual y magisterio filosófico», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 15-101.
- CORRALES TRILLO, B., «La noción metafísica de amor: un nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de X. Zubiri», en *XZR*, Vol. 12, 2010-2012, 5-17.
- CORREA, F., «Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa», en *TyV* XLV (2004), 477-493.
- «Síntesis del II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri», en *TyV* XLII (2006), 129-135.
- CORREA SCHNAKE, F., «Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa», en *TyV* XLV (2004), 477-493.
- «Síntesis del II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri», en *TyV* XLII (2006), 129-135.
- *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri* (Anales de la Facultad de Teología 4), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012.
- DANEL JANET, F., «El poder y el poderío: la noergía de Zubiri frente a Heidegger», en NICOLÁS, J.A. Y ESPINOSA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, 385-467.
- DE AQUINO, F., «El carácter práctico de la teología», en *TyV*, vol. LI (2010), 477-499.
- DÍAZ, C., «El hombre y Dios en Xavier Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 165-193.
- DÍAZ MUÑOZ, G., *Aproximación del realismo matemático de Gödel al realismo constructivo de Zubiri*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 3, 2000/2001, 7-28.
- «*El misterio Deidificante*». *Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: La Mysterientheologie. Extracto de la tesis presentada para la obtención del grado de Doctor*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.
- *Teología del misterio en Zubiri. Xavier Zubiri. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, Herder, Barcelona 2008.

- «Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri», en *EstE* LXXXIV (2009), 131-162.
- D'ORS, P.J., «La experiencia espiritual», en *DF* XLI (1998), 185-200.
- ECHEVERRIA ALVARADO, R., *La Vida humana como búsqueda y discernimiento. El dinamismo de la personalización en la antropología filosófica de Xavier Zubiri*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1996.
- ELLACURÍA, I., «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en *Realitas I 1972-1973*, 1974, 71-139.
- «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas II 1974-1975*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976, 49-137.
- *Escritos filosóficos*, II, UCA Editores, San Salvador 1999.
- *Escritos filosóficos*, III, UCA Editores, San Salvador 2001.
- ESPINOZA LOLAS, R.A., «Zubiri Sein und Zeit», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 437-481.
- «El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri», en *XZR*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 121-132.
- «En torno al problema del Ereignis... das Ereignis das Sein», en *RPh* XXVIII (2005), 61-92.
- «Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, 197-249.
- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid 1988.
- «Sistematismo de la filosofía zubiriana», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, 51-71.
- «La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 25-33.
- FERRER, D., *Razón y Religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid 2008.
- FERRER SANTOS, U., *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*, Thémata, Madrid 2010.
- FOWLER, T.B., *Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality bu Postulation*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 7, 2005, 41-56.

- *Quantum Field Theory and Zubiri's Philosophy of Reality*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 13, 2013/2015, 23-41.
- FRAJÓ, M., *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994.
- GARCIA, J.J., «El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos», en *XZR*, Vol. 4, 2002, 19-66.
- GARCÍA-BARÓ, M., «La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 73-102.
- GIL ORTEGA, U., «El hombre y el concepto de religación en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Lum* XXXIII (1984), 59-91.
- «Dios en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *Lum* XXXVIII (1989), 158-182.
- GONZÁLEZ, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.
- *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA Editores, El Salvador 1994.
- «El problema de la teología en Zubiri», en *CuG* I (1996), 97-121, en <http://www.praxeologia.org/teozubi.html>.
- *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997.
- «Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri», en *Realitas* LXIII (1998), 293-306.
- *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999.
- «Ereignis y actualidad», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004a, 103-192.
- «Xavier Zubiri: vida y obra», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004b, 37-43.
- «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004c, 265-282.
- «Las cosas», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (ed.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008a, 107-136.



- «La buena filosofía es la que nos abre puertas que nos llevan más allá de sí misma», en COROMINAS, J. – VICENS, J.A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid 2008b, 251-263.
  - «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 419-425.
  - «El “lugar geométrico de la realidad”», en SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 171-180.
  - «Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri», 2014a, en doi: 10.11144/javeriana.tx65-179.ortz.
  - *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ed. USTA, Bogotá 2014b.
- GRACIA, D., «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», en *EstE LVI* (1981), 61-78.
- *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986.
  - «Religación y religión en Zubiri», en FRAIJÓ, M., *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 491-503.
  - «Zubiri y la experiencia teológica. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX», en BRICKLE, P. (ed.), *La filosofía como Pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid 2003, 249-263.
- GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- «La antropología de Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 87-116.
  - «Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007, 3-67.
  - *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Tria Castela, Madrid 2008a.
  - «El problema del fundamento», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008b, 33-79.
  - «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 111-158.
  - «Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX», en *Roc V* (2010), 17-31,

- «La antropología de Xavier Zubiri», en SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 143-155.
- *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri-Tría Castella, Madrid 2017.
- GURTLER, G.M., «Zubiri, Post-Modernism, and Plato», en *RPF* LVI (2000), 559-572.
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988.
- *Identidad y diferencia – Identität und Differenz*, (ed. bilingüe), Anthropos, Barcelona 1990.
- *Estudios sobre mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid 1997a.
- *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997b.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Siruela, Madrid 2005.
- HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca 2001.
- *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Sígueme, Salamanca 2007.
- *Fenomenología material. Ensayo preliminar d Miguel García-Baró*, Encuentro, Madrid 2009.
- *Fenomenología de la vida*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2010.
- HERRANZ YAGÜE, C., «Sobre el concepto de actualidad en Zubiri», en *RevAg* XLII (2001), 3-51.
- JAVIER VILLANUEVA, F., *La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri. Extractum ex dissertatione ad Doctoratum*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae (1992).
- LAÍN ENTRALGO, P., «Mi Xavier Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada (2004), 17-36.
- LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1993.
- *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, The Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington 2006.
- LLENIN IGLESIAS, F., *La realidad y su fundamento según Xavier Zubiri*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Oviedo 1988.

- LÓPEZ QUINTÁS, A., «La realidad humana, según Xavier Zubiri», en *RevAg* XXVI (1985), 425-450.
- «El sentimiento estético y la fruición de la realidad, según Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 335-365.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Metafísica desde Latinoamérica*, Universidad Santo Tomas, Bogotá 1984.
- «Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 311-333.
- «Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor», en *CSF* XXI (1994), 221-243.
- «Bergson y Zubiri: coincidencias y discrepancias», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 165-181.
- «El problema de la historicidad del ser del hombre», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 209-215.
- «Realidad, Historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri», en *CSF* XXXIII (2006a), 145-180.
- «Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Dios», en *XZR*, vol. 8, 2006b, 103-110.
- *Historia de la palabra «realidad» desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, El Búho, Bogotá 2006c.
- «Sobre el origen de la religión. Paul Tillich y Xavier Zubiri», en *CSF* XXXIV (2007a), 221-234.
- «El concepto de mentalidad en Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007b, 269-280.
- «El hombre, animal personal», en MARQUÍNEZ ARGOTE, G. – NIÑO MESA, F. (ed.), *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*, El Búho, Bogotá 2009, 67-77.
- «Antropología, noología y metafísica», en SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 181-186.
- «Historia de la palabra posibilidad, desde sus orígenes indoeuropeos hasta X. Zubiri», en *CSF* XXXVIII (2011), 147-164.
- *Realidad, posibilidad, religión: historia de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Salamanca 2012.

- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. – NIÑO MESA, F. (ed.), *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*, El Buho, Bogotá 2009.
- MARTÍNEZ CASTRO, R., «La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 149-163.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1976.
- *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1981.
- MAZÓN, M., «Aristóteles en la metafísica de Xavier Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 27-40.
- «La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007, 231-258.
- MILLAS, M., *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Pontificia Universidad Gregoriana – Universidad Pontificia Comillas, Roma 2004.
- MUGUERZA, J., «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, 19-31.
- NICOLÁS, J.A., «Experiencia de la crisis y crisis de la experiencia», en *DF* XLI (1998), 171-184.
- (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001.
- «La teoría zubiriana de la verdad», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 129-147.
- «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en *CSF* XXXVI (2009a), 233-247.
- «Liberation Philosophy as Critique: Ellacuría», en *XZR*, Vol. 11, 2009b, 107-118.
- *Guía Comares de Zubiri*, Granada 2011.
- NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008.
- NICOLÁS, J.A. – GÓMEZ, J.M. (eds.), «Los límites de mi experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri», en *Ágora* XXX (2011), 87-103.

- NICOLÁS, J.A. – SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007.
- ONRUBIA, L., *La “Apropiación de posibilidades” en la realización de la persona, según Zubiri. Aportación al tema de la educabilidad. Estratto della Tesi di Dottorato in Filosofia*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1996.
- ORTEGA, F., *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología*, Editorial Hergué, Huelva 2005.
- PINHEIRO TEIXEIRA, J.A., *A finitude do Infinito. O itinerário teológico do homem em Xavier Zubiri*, Universidade Católica, Lisboa 2007.
- PINO CANALES, J.F., *La intelección violenta. Una lectura de la filosofía de la intelección de Xavier Zubiri*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1994.
- PINTOR-RAMOS, A., «Religación y “prueba” de Dios en Zubiri», en *RyF* CCXVIII (1988), 319-336.
- *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994a.
- «En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri», en *CSF* XXI (1994b), 245-284.
- *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995a.
- «Zubiri: una filosofía de la religión cristiana», en *Salm* XLII (1995b), 369-399.
- «Intelectualismo e inteleccionismo», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995c, 109-128.
- *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996a.
- *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid 1996b.
- «Zubiri y la historia de la filosofía», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 283-301.
- *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.
- PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009.
- «La concepción zubiriana de la filosofía», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 427-495.

- «Zubiri: La dimensión histórica de la persona», en SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010, 187-198.
- PONZIO, P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.
- «El problema de la verdad en la “inteligencia de la actualidad” de Xavier Zubiri», en *Roc* V (2010), 153-172.
- POSE VARELA, C.A., «El problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana en X. Zubiri», en *RevAg* XLII (2001a), 947-1024.
- «Cuatro problemas sobre el hombre en X. Zubiri», en *Campostellanum* XLVI (2001b), 27-44.
- RAMÍREZ VOSS, J., «La concepción de la lógica en el pensamiento de X. Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 311-328.
- RIVERA, E.J., «Zubiri y Heidegger», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, 17-32.
- RODRÍGUEZ, R., «Impresión de realidad y comprensión de sentido», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 261-280.
- ROVALETTI, M.L., *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1979.
- «Fundamentalidad y problematismo. El problema de Dios en el último Zubiri», en *Strom* XLVIII (1992), 149-168.
- SÁEZ CRUZ, J., *Mundinidad y transcendencia de Dios en Xavier Zubiri. Extracto de la tesis presentada para la obtención de grado de doctor*, Editorial Aldecoa, Salamanca (1991).
- «La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación», en *RevAg* XXXIV (1993), 55-119.
- *La accesibilidad de Dios: Su mundinidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995a.
- «La verdad de la historia de las religiones según X. Zubiri», en *CSF* XXII (1995b), 343-364.
- «Aportaciones al estudio del estatuto antropológico de la fe: Una aproximación en clave zubiriana», en AA.VV., *Proceedings Metaphysics 2003. Second World Conference*, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma 2003, 235-244.

- «Estatuto noológico de la causalidad personal intramundana», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 193-217.
- *Homo Sum. El ser humano en la filosofía española contemporánea*, PERLA, Logroño 2010.
- RUBIO, L., «Reflexiones sobre la filosofía de Xavier Zubiri», en *RevAg* XXXIV (1993), 195-232.
- SAMOUR, H., «Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 457-482.
- SANCHEZ VENEGAS, J., «El concepto de verdad en X. Zubiri», en *EstFil* XXXV (1986), 337-346.
- SAN MARTÍN, J. – MORATALLA, T.D. (ed.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010.
- SAVIGNANO, A., «La recepción en Italia de la filosofía de la religión de X. Zubiri», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 791-799.
- SECRETAN, P., «El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 329-350.
- SERANTES LÓPEZ, A., «Dios y el horizonte de la humano. De Xavier Zubiri a María Zambrano», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 409-417.
- SOARES BELLO, J., «La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 251-259.
- SOLARI, E., «La filosofía de la religión de Xavier Zubiri. Presentación, contextualización, y evaluación», en *RevAg* XLII (2001), 517-635.
- «Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008, 469-493.
- «Los presupuestos filosóficos de la teología cristiana según Zubiri», en *TyV* L (2009), 621-653.
- *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL Editores - Universidad Católica del Norte, Santiago de Chile 2010a.
- «La razón religiosa según Zubiri», en *TyV* LX (2010b), 105-159.

- *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Ediciones universitarias de Valparaíso, Chile 2014.
- SOTO GARCÍA, P., «Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano», en NICOLÁS, J.A. (ed.), *Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2001, 229-248.
- TEPEDINO, N., «Dios en todas las cosas: Zubiri el método en teología», en *Iter* XXXIV (2004), 111.
- TIRADO SAN JUAN, V.M., «Fenomenología y estructura del planteamiento zubiriano del problema de Dios», en *Ciencias Humanas y Sociedad* (1993), 101-108.
- «La experiencia religiosa según Zubiri», en *Comm* XVIII (1996), 383-396.
- «La encarnación del yo o la inteligencia sentiente», en *CSF* XXV (1998), 223-250.
- «Dinamismo intelectual y subjetividad», en *CSF* XXVI (1999), 203-224.
- «Pensar el ser y el “no” el ser desde la inteligencia sentiente», en *CSF* XXVII (2000), 279-289.
- «Zubiri y Husserl», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004a, 401-418.
- «En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad», en NICOLÁS, J.A. – BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004b, 553-567.
- «Epojé y problema de Dios. Una perspectiva desde Zubiri», en *RET* LXVIII (2008a), 163-192.
- «Fenomenología del *logos*. Zubiri y Heidegger», en NICOLÁS, J.A. – ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona 2008b, 251-284.
- «Antropología y ontología en “Escritos Menores” (1953-1983) de Xavier Zubiri», en *XZR*, X, 2008c, 17-35.
- TORRES QUEIRUGA, A., «Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri», en *EstE* LXIV (1989), 141-171.
- «Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial», en *RevAg* XXXIV (1993), 121-164.
- «El hombre como experiencia de Dios en Zubiri», en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, 167-185.
- «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad», en *Pens* LV (1999), 35-69.



— «Revelación y religiones en Zubiri», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, 193-231.

— *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

— «Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 395-408.

TRINIDAD LEÓN, M., *La gracia en X. Zubiri: De la autodonación de Dios a la deificación del ser humano (Aproximación a la teología de la gracia en los escritos teológicos de Xavier Zubiri)*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1998.

VILÁ PLADEVALL, M., *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de X. Zubiri, Consideradas en su apertura a la transcendencia*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998.

YÁÑEZ, S., «Vida y religación», en *TyV XLVI* (2005), 570-581.

### 3. OTROS ESTUDIOS CONSULTADOS

*Opere complete di Antonio Rosmini. 12. Scienze metafisiche. Teosofia/1*, a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1998.

*Opere complete di Antonio Rosmini. 13. Scienze metafisiche. Teosofia/2*, a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1998.

*Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, a cura di C. Moreschini, Feeria, Panzano in Chianti 2015.

AA.VV., *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*, Paoline, Milano 2005.

— *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012.

— *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014.

— *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich* (Studi della Scuola Abbà), Città Nuova, Roma 2014.

ALES BELLO, A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

- *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009.
- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.
- AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1988.
- ANDERSON, C. – GRANADOS, J., *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010.
- ARANGUREN GONZALO, L.A., *El reto de ser persona. Una aproximación a la antropología de Jean Lacroix*, BAC, Madrid 2000.
- ARZUBIALDE, S., *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Maliaño 2014.
- BACCARINI, E., *La persona e i suoi volti. Etica e antropologia*, Anicia, Roma 1996.
- *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002.
- BACCARINI, E., - D'AMBRA, M., - MANGANARO, P., - PEZZELLA, A. M., *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale*, Città Nuova, Roma 2011.
- BAGET-BOZZO, G., *La Trinità*, Valecchi, Firenze 1980.
- BAGGIO, A.M., «Persona e famiglia. Editoriale», en *NuUm* IX (1987) 52-53, 3-12.
- VON BALTHASAR, H.U., *Teodramática*, Ed. Encuentro, Madrid 1992.
- *La teología de los Tres días*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.
- *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik* (toda la colección: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1 – IV/4, Zollikon, Zürich 1932-1967).
- BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, trad. it. de G.A. Bernardelli, en BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1998.
- BECCARISI, A., «Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart», en *Soph* IX (2017-1), 99-114.
- BELLELLI, F. – PILLI, E. (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo* (Atti del Convegno: “Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione”. Modena 13/14 novembre 2014), Città Nuova, Roma 2016.
- BENATS, B., *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006.
- BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: Urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao 2009.

- BERGAMO, A., *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2016.
- «Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità», in *Soph IX* (2017-1), 88-98.
- BERNARDI, P., *Trinità e rivelazione. Le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004.
- BERTULETTI, A., *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., «La Creación en clave “Trinitaria”», in *Lum LII* (2003), 33-56.
- «La creación en clave trinitaria. Redescubrimiento en la teología contemporánea», in *Lum LIX* (2010), 137-199.
- BINGEMER, M.C.L., *Corpo di donna ed esperienza di Dio*, Messaggero, Padova 2006.
- BLAUMEISER, H., «Un mediatore che è nulla», in *NuUm XX* (1998) 117-118, 385-407.
- BLONDEL, M., *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Salamanca, 1996.
- BOCCHI, G. - CERUTI, M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1986 (trad. it. *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987).
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca 2008.
- BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello spirito*, Queriniana, Brescia 1995.
- BORGONOVO, G. – CATTANEO, A. (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle Encicliche*, Mondadori, Milano 2003.
- BRAMBILLA, F., *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2009<sup>3</sup>.
- BRANCATISANO, M., *Approccio all'Antropologia della differenza*, Università di Santa Croce, Roma 2004.
- BUBBIO, D. – CODA, P. (ed.), *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007.
- BULGAKOV, S., *Luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002.
- «Capitoli sulla trinitarietà», in CODA, P., *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, 69-171.

- *El Paráclito*, Sígueme, Salamanca 2014.
- CADOUX, R., *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Cerf, Paris 2005.
- CAMBÓN, E., *Trinidad. ¿Modelo social?*. Ciudad Nueva, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2014.
- CANOBBIO, G. – CODA, P. (ed.), *La teologia del XX secolo. Un Bilancio. 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003.
- *La teologia del XX secolo. Un Bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003.
- *La teologia del XX secolo. Un Bilancio. 3. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003.
- CAPELLE-DUMONT, PH., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2012 (ed. it. *Filosofía e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011).
- CASTELAO, P., *La escisión de lo creado: Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2011.
- CASTELLANO CERVERA, J., *Il castello esteriore. Il “nuovo” nella spiritualità di Chiara Lubich* (a cura di F. Ciardi), Città Nuova, Roma 2011.
- CASTILLA, B., *Persona y género. Ser varón y ser mujer*, Eunsa, Barcelona 1997.
- CATUOGNO, L., «Klaus Hemmerle e Antonio Rosmini: il rinnovato equilibrio tra teologia e filosofia quale presupposto di una ontologia trinitaria», in MORESCHINI, C. (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015, 325-337.
- CATUOGNO, L. – PILLI, E., «L'essere nel pensiero di A. Rosmini. Questioni introduttive», in BELLELLI, F. – PILLI, E. (ed.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo* (Atti del Convegno: “Rosmini per la nostra epoca. Elementi di rigenerazione”. Modena 13/14 novembre 2014), Città Nuova, Roma 2016, 27-33.
- CENTRO CHIARA LUBICH – ISTITUTO UNIVERSITARIO SOPHIA, *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2016.
- CERINI, M., *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma, Città Nuova 1991.
- CHIAPETTI, D., «Recensione. Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle», in *Soph IX* (2017-1), 115-119.
- CIARDELLA, P. – MAURIZIO, G. (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000.

- CIARDI, F., «“Camminare secondo lo Spirito”. I tratti dell’uomo spirituale», en *NuUm* XIII (1991) 78, 79-96.
- «Sul nulla di noi, Tu», en *NuUm* XX (1998/2) 116, 233-251.
- «L’unione con Dio come esperienza sponsale», en *NuUm* XXII (2000/2) 128, 157-186.
- CICCHESE, G., «Persona, Comunità, Cultura. Dall’inciviltà dell’individualismo alla civiltà dell’amore», en *NuUm* XIX (1997/1) 109, 61-100.
- «Pensare l’intersoggettività – Contesto antropologico e provocazione teologica», en CODA, P. – TAPKEN, A. (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 301-330.
- «Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità? In dialogo con Morra», en *NuUm* XX (1998/1) 115, 193-214.
- «L’interiorità dilatata. Conoscenza personale, comprensione e reciprocità», en *NuUm* XX (1998/2) 116, 253-269.
- «Il panorama dell’alterità fra antropologia e storia», en *NuUm* XX (1998/6) 120, 739-754.
- *I percorsi dell’altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma 1999.
- «Alla ricerca della “relazione perduta”. Realtà personale e categorie personalistiche di pensiero», en *NuUm* XXVI (2004/6) 156, 833-853.
- «Persona», en *NuUm* XXVIII (2006/2) 164, 231-245.
- *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Città Nuova, Roma 2010.
- «Note per un’antropologia della reciprocità», en *Unità e Carismi* (2014-2), 16-20.
- CICCHESE, G. – CHIMIRRI, G., *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016.
- CIOLA, N., *Teologia Trinitaria. Storia - Metodo - Prospettive*, EDB, Bologna (1996) 2000<sup>2</sup>.
- *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2012 (trad. esp.: *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, 2005).
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, Città Nuova, Roma 1992.
- CLEMENZA, A., *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012.
- «Dalla “sintassi” trinitaria alla sinodalità ecclesiale», en <http://www.ilmantellodellagiustizia.it/articoli-mese-di-agosto-2016/dalla-sintassi-trinitaria-alla-sinodalita-ecclesiale>.

- «Per un'ontologia trinitaria», en *Soph IX* (2017-1), 5-7.
- «Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio», en *Soph IX* (2017-1), 72-87.
- CLEMENZIA, A. – DI PILATO, V. – TREMBLAY, J. (ed.), *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2015.
- CLEMENZIA, A. – ZIINO, A. *Dio in Dio. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017.
- CODA, P., *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984.
- *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
- «Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo», en *NuUm* 58-59 (1988a) 11-42.
- «L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della "Gaudium et Spes"», en *NuUm X* (1988b) 56, 17-48.
- «Teologia e antropologia nella "Mulieris dignitatem"», en *NuUm XI* (1989) 61, 9-30.
- *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio-Trinità*, Città Nuova, Roma 1992.
- *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Paoline, Milano 1993.
- *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994 (trad. esp.: *El agape come gracia y libertad. En la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid 2007).
- *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, Coferen/1995/Rovereto.dco – 5/1995a.
- «Famiglia e Trinità», en *NuUm XVII* (1995b) 98, 13-45.
- *Uno in Cristo Gesù. Il battesimo come evento Trinitario*, Città Nuova, Roma 1996.
- «La Trinità delle Persone come attuazione agapica dell'essere Uno», en *Lateranum LXII*, 1996-2, 295-317.
- *Teo-logia. La parola de Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1997.
- «"Viaggiare" il Paradiso», en *NuUm XIX* (1997/2) 110, 211-229.
- *L'altro di Dio. Rivelazione e Kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998a.

- «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria», in CODA, P. – ŽÁK, L. (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998b, 123-135.
- *L'amore de Dio è più grande del nostro cuore. Il dialogo interreligioso*, Piemme, Casale Monferrato 2000.
- «Dio e il luogo della sua presenza», in *NuUm* XXII (2000/2) 128, 135-145.
- «Una mistica per il Terzo Millennio», in *NuUm* XXIV (2002/5) 143, 577-590.
- *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
- «Il volto come metafora», in *NuUm* XXV (2003/5) 149, 509-518.
- *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.
- *El futuro de las religiones*, Facultad de Teologia de San Damasco, Madrid 2004a.
- «Per una cultura della risurrezione», in *NuUm* 26 (2004b) 155, 545-558
- «Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo», in *NuUm* XXVI (2004/2) 152, 145-159.
- «Gesù Cristo, rivelazione dell'agápe trinitaria», in AA. VV., *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*, Paoline, Milano 2005, 47-63.
- «L'esperienza e l'intelligenza della fede in Dio Trinità. Da sant'Agostino a Chiara Lubich», in *NuUm* XXVIII (2006/5) 167, 527-552.
- *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007a.
- *Dio che dice Amore. Lezioni di teologia*, Città Nuova, Roma 2007b. (trad. esp.: *Dios que dice amor. Apuntes de teología*, Ciudad Nueva, Madrid 2015)
- *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.
- *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009a.
- «Per un'ontologia trinitaria della persona», in *Soph* II (2009-2), 144-158.
- «Prefazione», in PRENGA, E., *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009c, pp. 5-7.
- «Per un'ontologia trinitaria della persona», in *Soph* II (2009-2), 144-158.
- *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

- «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», en *Soph IV* (2012-2), 159-170.
- «Se l'uno è anche il suo altro», en CODA, P. – DONÀ, M., *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, 7-96.
- «Postilla sulla semantica del “non-essere” in teologia», en CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZIA, A. (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013b, 200-209.
- «Trinidad y antropología», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014a, 23-50.
- «Trinidad y antropología II», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014b, 125-151.
- «Trinità e antropologia. Note introduttive», en *Soph VI* (2014-1), 18-33.
- «Tu in me e io in te”. Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle», en *Soph VI* (2014/2), 14.
- *La Trinità. Quando il racconto di Dio diventa il racconto dell'uomo*, Marcianum, Venezia 2015.
- «Trinità e antropologia. Note per una fenomenologia teologica», en *Soph VII* (2015-1), 7-27.
- «“Partire dall'unità”: impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo “stile di pensiero)», en *Soph VII* (2015-2), 137.
- «Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca, en ontologia, fenomenologia», en BELLELLI, F. – PILLI, E. (ed.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo* (Atti del Convegno: “Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione”. Modena 13/14 novembre 2014), Città Nuova, Roma 2016a, 35-58.
- «Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle *Tesi* di K. Hemmerle», en CODA, P. – CLEMENZIA, A. – TREMBLAY, J., *Un pensiero per abitare la frontiera sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016b.
- «La Trinità come pensiero. Un manifesto», en *Soph IX* (2017-1), 9-17.
- CODA, P. – CLEMENZIA, A. – TREMBLAY, J., *Un pensiero per abitare la frontiera sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016.
- CODA, P. – CROCIATA, M. (ed.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002.
- CODA, P. – DI PILATO, V. (ed.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova, Roma 2012.
- CODA, P. – DONÀ, M., *Dio – Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007.



- *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.
- CODA, P. – GAETA, S., *La luce del Padre*, Edizioni San Paolo, Milano 1998.
- CODA, P. – HENNECKE, C. (ed.), *La fede. Evento e promessa*, Città nuova, Roma 2000.
- CODA, P. – LINGUA, G. (ed.), *Esperienza e libertà*, Città nuova, Roma 2000.
- CODA, P. – SMERALDI, E., *Anima e mente. Un tema a due voci*, Ed. San Raffaele, Milano 2010.
- CODA, P. – TAPKEN, A. (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.
- CODA, P. – TREMBLAY, J. – CLEMENZA, A. (ed.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013.
- CODA, P. – ŽÁK, L. (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998.
- COHEN-TANNOUJJI, G. - SPIRO, M., *La matière-espace-temps: la logique des particules élémentaires*, Fayard, Paris 1986.
- COLA, S., «Aelredo di Rievaulx e la norma dei rapporti interpersonali», in *NuUm* XIX (1997/2) 110, 259-269.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Paoline, Milano 2005.
- *Dio trinità, unità degli uomini*, LEV, Città del Vaticano 2014.
- COZZI, A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009.
- CURI, M.B., «Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini», in *Soph* IX (2017-1), 34-46.
- DANESE, A., «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – I», in *NuUm* VI (1984a) 34-35, 101-130.
- «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – II», in *NuUm* VI (1984b) 36, 65-90.
- «Il personalismo comunitario di E. Mounier, una filosofia aperta – III», in *NuUm* VI (1985) 37, 19-50.
- «Il personalismo comunitario oggi», in *NuUm* VIII (1986) 47, 113-126.
- DANIÉLOU, J., *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 2014.
- DE AQUINO, F., «El carácter práctico de la teología: un enfoque epistemológico», in *TyV*, Vol. LI (2010), 477-499.

- DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988.
- *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.
- *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008.
- *Sobre la filosofía cristiana*, Nuevo Inicio, Granada 2017.
- DE MARCO, V., «Il matrimonio nella dimensione antropologico-trinitaria di K. Hemmerle», en *Firmana* 12/13 (1996) 151-162.
- *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012.
- DE ROSA, G., *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, Elledici, Leumann 2007.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2000.
- DEODATO, G., *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia* (Verbum 6), Rubbettino, Messina 2009.
- D'ESPAGNAT, B., *À la recherche du réel*, Gauthier-Villars, Paris 1979.
- DEUTSCH, D., *The fabric of reality*, Viking Press, New York 1997.
- DÍAS, C., *Diez miradas sobre el rostro del otro*, Caparrós Editores, Madrid 1993.
- *La persona como don*, Bilbao 2001.
- *Decir la persona*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2005.
- DI CEGLIE, R., *Dio e l'uomo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- DI NICOLA, G.P., «Cultura della differenza e persona», en *NuUm* X (1988) 58-59, 173-191.
- DI PALMA, F., «L'uomo abban-donato. Premesse per un'antropologia rinnovata, in dialogo con K. Hemmerle», en *Soph* IV (2012-2), 222-228.
- DONÀ, M., *In principio. Philosophia sive Theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis Ed., Milano-Udine 2017.
- DRESTON, A., «L'uomo creato a immagine di Dio», en *NuUm* XXIV (2002) 142, pp. 485-497.
- DÜNZL, F., *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica*, Queriniana, Brescia 2007.
- DURAND, E., *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005.

- DURWELL, F., *Lo Spirito del Padre e del Figlio. Presenza operante e misteriosa*, Città Nuova, Roma 1990.
- DUSSEL, E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid 2013.
- FEINER, J. – LÖHRER, M. (a cura di), *Mysterium salutis*, III, Queriniana, Brescia 1971.
- FERRI, R., *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d’Aquino dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010.
- «Teologia “in” Gesù secondo Tommaso d’Aquino», in CODA, P. – DI PILATO, V. (ed.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova, Roma 2012, 131-149.
- *Essere e comunione. A confronto con la proposta teológico-trinitaria di G. Greshake*, Lateran University Press, Roma 2015.
- FLORENSKI, P., *La columna y el fundamento de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010.
- FORTE, B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Milano 1985.
- FRANQUET, C., *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyła*, Eunsa, Navarra 1996.
- FRICK, A., «Le tesi di ontologia trinitaria di K. Hemmerle – un nuovo inizio», in CODA, P. – TAPKEN, A. (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 283-300.
- FRIES, H., *Conceptos fundamentales de la teología*, I-II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- GAMBERINI, P., *Nei legami del vangelo. L’analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Gregorian University Press – Morcelliana, Roma-Brescia 1994.
- *Un Dio relazione. Breve manuale di dottrina trinitaria*, Città Nuova, Roma 2007.
- GANOCZY, A., *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003).
- GARCÍA ANDRADE, C.L., *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dio Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*, Publicaciones Claretiana, Madrid 2015.
- GIANNINI, G., *Testi di ontologia tomista*, Pontificia Università Lateranense – Città Nuova, Roma 1980.
- GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992.
- GILBERT, P., *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca 2008.
- GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 1979.

- *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985.
- «Nell'amore reciproco, come Maria, testimoni della Trinità», en *Quaderni di Gen's/4*, XVIII, 6-8, giugno-agosto 1988a, 61-62.
- *Mulieris dignitatem*, 1988b.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007. (C,725)
- GONZALEZ, M., *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Lineas para continuar la reflexión*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1996.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- GORCZYCA, J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian University Press, Roma 2011.
- GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino, Una Teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001 (ed. original: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Verlag Herder, Freiburg im B. 1997).
- GUERRA, G., *Oltre la persona individuale. Il fondamento delle relazioni interpersonali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- GUERRA, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Caparrós Editores, Madrid 2002.
- GUERRIERI, C., «Dall'io agli altri. Verso una antropologia filosofica della relazione», en *NuUm* XVIII (1996) 104, 233-248.
- «Dagli altri al noi. Per una antropologia filosofica della relazione», en *NuUm* XX (1998) 117-118, 449-464.
- *Ermeneutica dialogica e veritativa*, Città Nuova, Roma 2015a.
- *Eстетica ermeneutica*, Città Nuova, Roma 2015b.
- HEMMERLE, K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976a, en <http://klaus-hemmerle.de/>
- *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Freiburg 1976b, en <http://klaus-hemmerle.de/>.
- «Matrimonio e famiglia in un'antropologia trinitaria», en *NuUm*, VI (1984), 31, 17.
- *Vie per l'unità. Tracce di un cammino teologico e spirituale*, Roma, Città Nuova 1985.
- *Das unterschneidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis con Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1994, en <http://klaus-hemmerle.de/>.

- *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg 1995 en <http://klaus-hemmerle.de/>.
- «La nostra dimora: il Dio trinitario. L'esperienza di Dio di Chiara Lubich», en *NuUm XVII* (1995/1) 97, 11-20.
- *Tesi di ontologia trinitaria per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996.
- «L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità», en K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996, 81-110.
- *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003.
- *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998.
- *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.
- «Lo uno diferenciante. Observaciones sobre la comprensión cristiana de la unidad», en K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 83-116).
- «L'ontologia del "Paradiso" '49», en *Soph VI* (2014-2), 127-137.
- IEZZONI, E., «Partire dall'unità: l'antropologia trinitaria di Klaus Hemmerle», en *NuUm XX* (1998) 120, 773-793.
- JEANROND, W.G., *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2010.
- JÜNGEL, E., *La Doctrina de la Trinidad*, Grupo Nelson, Mexicali 1980.
- *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KEHL, M., *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Verlag Herder, Freiburg im B. 2006 (trad. it. «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009).
- *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Verlag Herder, Freiburg im B. 2010 (trad. it. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012).
- KÖRNER, B., «La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria», en *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda - L. Žák, Città Nuova, Roma 1998, 79-93.
- LADARIA, L., *Introduzione all'antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

- *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000<sup>2</sup>.
- *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- *Alma, Cuerpo, Persona*, Barcelona 1995.
- *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1996.
- *Qué es el hombre*, Nobel, Oviedo 1999.
- LAURENTIN, R., *Trattato sulla Trinità. Principio, modello e termine di ogni amore*, Edizioni ART, Roma 2009.
- LEAHY, B., «L'Anima-Chiesa soggetto della teologia nella prospettiva del "principio mariano"», en *NuUm* XXII (2000/6) 132, 919-924.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003.
- LIDA MOLLO, M., «El otro y su pupila. Notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega», en SAN MARTÍN, J. – DOMINGO MORATALLA, T. (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, 81-94.
- LIEGGI, J.P., «Il paradigma della *syn-taxis*. La riscoperta di un concetto chiave per la teologia trinitaria», en *Path*, Vol. 11, 2012/2, 417-438.
- *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Ariccia 2016.
- LINGUA, G., «Antinomia della libertà ed aggressività del male. Sofiologia e antropologia nel pensiero di S.N. Bulgakov», en CODA, P. – LINGUA, G. (edd.), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, 271-293.
- LÓPEZ, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Gredos, Madrid 1977.
- LÓPEZ, J.D., «Aportes sistemáticos y metodológicos de una fenomenología de la encarnación para una antropología trinitaria», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014, 75-87.
- LUBICH, C., «Risurrezione di Roma», en *NuUm* 17 (1995) 102, 5-8.
- «Al Consiglio d'Europa per il Premio Europeo dei Diritti dell'uomo», en *NuUm*, XX (1998/5), 119, 529-531.
- *Il grido*, Roma, Città Nuova 2000.
- «Chiamati a rispecchiare la Trinità», en *Città Nuova*, 2004/5, 7.

- «“Paradiso ‘49”. Oberiberg (Svizzera), festa di San Paolo, 30 giugno 1961», en *NuUm* XXX (2008/3) 177, 285-296.
- *La dottrina spirituale*, Roma, Città Nuova 2009<sup>2</sup>.
- *Lettere dei primi tempi [1943-1949]*, Roma, Città Nuova 2010.
- LUCIANO, S., «La persona in relazione: “Cornici” e rapporto fra culture», en *NuUm* XXI (1999), 122, 265-282.
- MANGANARO, P., *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, Città Nuova, Roma 1999.
- MANTOVANI, M., «Quale “ontologia trinitaria” in Tommaso d’Aquino? Una discussione aperta», en *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’Idealismo tedesco* (a cura di C. Moreschini), Feeria, Panzano in Chianti 2015, 229-239.
- MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997.
- MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid 1957.
- MARENGO, G., *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma 1990.
- MARÍAS, J., *Persona*, Madrid 1996.
- MARION, J.-L., *Dieu sans l’être*, Presses Universitaire de France, Paris 1991.
- *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid 1993.
- *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Roma 2007.
- *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 2008.
- MARJANEDAS, J., *Le sfide di oggi alla luce della Teoria Generale dei Sistemi*, Città Nuova, Roma 2016.
- MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002.
- MASPERO, G., *La Trinità e l’uomo*, Città Nuova, Roma 2004.
- *Essere e relazione. L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.
- MATTIUSI, G., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso D’Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1947.
- MAZZA, G., *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell’inter-esse trinitario*, PUG, Roma 2005.

- MAZZER, S., *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
- «La “trinitizzazione”: per un’ermeneutica teológica», en *Soph VII* (2015-1), 28-43.
- MEIS, A., «La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar», en *TyV XLII* (2001), 440-467.
- MELLONI, J. (ed.), *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta, Madrid 2008.
- MERCURI, C., «La prossimità dell’altro. Sul saggio di Gennaro Cicchese *I percorsi dell’altro (antropologia e storia)*», en *NuUm XXII* (2000) 129-130, 533-549.
- MIETH, D. (ed.), *La teologia moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995.
- MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996.
- MOLINARO, A. – SALMANN, E. (a cura di), *Filosofia e Mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997.
- MOLTMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser Verlag, München 1980 (trad. it. *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983; trad. esp. *Trinidad y reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983).
- *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010<sup>3</sup>.
- MONACO, D., *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010.
- MORÁN, J., «Riflessioni sulla *Caritas in veritate*. I fondamenti antropologici», en *NuUm XXXI* (2009/6) 186, 727-736.
- «Un’antropologia per il terzo millennio», en *Unità e Carismi*, 2010/3, 3-11.
- «Cristo nei fratelli e svolta antropologica. Dinamiche culturali e teologiche maturate nel XX secolo», en *Gen’s XLIII*, 2013-1, 6-11.
- «“Trasferirsi nel fratello”: una radicalizzazione antropologica», en AA. VV., *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del ’49 di Chiara Lubich* (Studi della Scuola Abbà), Città Nuova, Roma 2014, 39-52.
- MORENO, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid 1995.
- MORESCHINI, C. (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all’idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015.
- MORICONI, B. (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.



- MÜHLEN, H., «El concepto de Dios», en *Estudios Trinitatis* 6 (1972), 535-559.
- MUSCATO, F., «V.S. Solov'ëv, unitotalità sofianica e Trinità», en CODA, P. – TAPKEN, A. (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 163-191.
- NÉDONCELLE, M., *Persona humana y naturaleza (Estudio lógico y metafísico)*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2005.
- NICOLAIS, M.M. (a cura di), *La dignità della donna*, Ed. Esperienza, Fossano 1998.
- NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires-Beauchesne, Fribourg-Paris 1985.
- NICOLAS, M.-J., *Compendio de teología*, Herder, Barcelona 1992.
- NIETZSCHE, F., *Jenseits Von Gut Böse Zur Genealogie der Moral*, Kröner, Leipzig 1930; ed. española, NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- O'CALLAGHAN, P., «La Persona umana tra filosofia e teologia», en *AnTh* XIII (1999), 71-105.
- O'HARA, P., «On the perichoretic subject in light of the Trinity», en *Soph* IX (2017-1), 58-71.
- PACINI, A., *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004.
- PALHORITÈS, F., *Rosmini*, Felix Alcan, Paris 1908.
- PALMA, A.C.L.B., *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013.
- PALUMBIERI, S., «L'uomo come presenza relazionale», en *NuUm* XXVIII (2006) 163, 55-73.
- PANIKKAR, R., *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1989.
- *VIII. Visión trinitaria e cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, vol. I, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992.
- *Teología Sistemática*, vols. II, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996.
- *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós Editores, Madrid 1999.
- *Teología Sistemática*, vols. III, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2007.
- PARADISO, M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009.
- PAVAN, A. (ed.), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.

- PELLEGRINI, M., «Umanesimo trinitario. Una considerazione della modernità», en *Soph IX* (2017-1), 18-33.
- PELLI, A., *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1995.
- «Dal Patto, l'Anima. Sulle tracce di un percorso metafisico», en *NuUm XXXIV* (2012/6) 204, 689-715.
- PENROSE, R., *The road to reality: a complete guide to the laws of the universe*, Vintage Books, 2004.
- PEROLI, E., *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.
- PILLI, E., «Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella *Teosofia* di A. Rosmini», en *Riviste di Filosofia Neo-Scolastica*, 3 (2015), 595-622.
- «L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?», en *Soph IX* (2017-1), 47-57.
- PRENGA, E., *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009.
- «Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria», en CODA, P. – CLEMENZIA, A. – TREMBLAY, J., *Un pensiero per abitare la frontiera sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, 31- 49.
- PRISCO, A., *Allo sbocciare del nuovo. L'idea di persona in Edith Stein*, Tau, Todi 2008.
- PURCELL, B., «La persona come comunione. Riflessioni in chiave psicologica», en *NuUm V* (1983) 30, 87-98.
- «La comprensione del mistero dell'uomo: le origini dell'uomo nella paleoantropologia e nella filosofia – I», en *NuUm XIV* (1992) 84, 67-94.
- «La comprensione del mistero dell'uomo: le origini dell'uomo nella paleoantropologia e nella filosofia – II», en *NuUm XV* (1993) 86, 47-68.
- RAHNER, K., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965.
- *Il Dio trinitario come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, en FEINER, J. – LÖHRER, M. (a cura di), *Mysterium salutis*, III, Queriniana, Brescia 1971, 401-507.
- *Curso fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.
- *Mysterium Salutis*, 2, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977<sup>2</sup>.

- *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1964.
- *La Trinità* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 102) Queriniana, Brescia 1998.
- *Escritos de Teología*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002.
- *Escritos de Teología*, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003.
- *Escritos de Teología*, vol. III, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- *Escritos de Teología*, vol. IV, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005.
- *Escritos de Teología*, vol. V, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006.
- *Escritos de Teología*, vol. VI, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.
- *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2012.
- RATZINGER, J., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2005.
- *Chi ci aiuta a vivere? Su Dio e l'uomo*, Queriniana, Brescia 2006a.
- *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006b.
- RATZINGER, J. – VON BALTHASAR, H.U., *Maria. Il Sì di Dio all'uomo. Introduzione all'enciclica Redemptoris Mater*, Queriniana, Brescia 2005.
- REALI, N., *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001.
- *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- RICCARDO DI S. VITTORE, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1990.
- ROSMINI, A., *Introduzione alla filosofia. Opere varie*, Editorial Tipografia Casuccio, 1850.
- *Il principio della morale*, Laterza & Figli, 1921.
- ROSSÉ, G., «Riflessioni sul rapporto uomo-donna in Genesi 2-3», in *NuUm* XXIV (2002) 144, 743-760.
- «Maria. La realtà dell'«Anima» alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. I. I primi giorni», in *NuUm* XXXIII (2011/3) 195, 291-312.
- «Maria. La realtà dell'«Anima» alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. II. La Desolata», in *NuUm* XXXIII (2011/4-5) 196-197, 437-458.

- «Maria. La realtà dell'“Anima” alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. III. La Desolata e la Trinità», en *NuUm* XXXIII (2011/6) 198, 597-610.
- ROVELLI, C., *La realtà non è come ci appare*, Cortina Editore, Milano 2014.
- RUBINI, C., *Il divenire della creazione. In dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, Città Nuova, Roma 2013.
- RUIZ DE LA PEÑA, J., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986.
- *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1986.
- *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1996<sup>3</sup>.
- RUPNIK, M.I., *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, I, Lipa Edizioni, Roma 1997.
- SALVADORE, I., *L'autocoscienza di Gesù. “In tutto simile a noi eccetto il peccato”*, Città Nuova, Roma 2011.
- SAN MARTIN, J., «La antropología de Ortega como filosofía primera», en SAN MARTIN, J. – DOMINGO MORATALLA, T. (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, 69-79.
- SANNA, I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Milano 1994.
- *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997.
- *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.
- *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2005.
- SAYES, J.A., *Jesucristo ser y persona*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1984.
- SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987.
- *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2013.
- SCARAFONI, P. (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002.
- SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid 2007.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática, vol. I. La trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1969.
- SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Herder, Barcelona 1998.
- SERRETTI, M., *L'uomo è persona*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

- SESBOUÉ, B. –THEOBALD, CH., *Historia de los Dogmas. IV. La palabra de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- SESBOUÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los Dogmas. I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- SGUAZZARDO, P., *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.
- SGUBBI, G., *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, Roma 2000.
- SGUBBI, G. – CODA, P. (ed.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova, Roma 2000.
- SIVIGLIA, I., *Antropologia teologica in dialogo*, EDB, Bologna 2007.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológico de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2013.
- SODI, M. – CLAVELL, L., (a cura di) «*Relazione*»? *Una categoria che interpella*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, EUNSA, Navarra 2000.
- STEIN, E., *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, OCD, Roma 2004.
- *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova - OCD, Roma 2013.
- TERESA D'ÁVILA, *Obras completas*, BAC, Madrid 2012.
- THEOBALD, CH., «“Dio in relazione”. A propósito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità», en *Concilium* 37 (2001), 62-78.
- TILlich, P., *El coraje de existir*, Editorial Estela, Barcelona 1968.
- *Teología Sistemática. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1982.
- *Teología Sistemática. La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004a.
- *Teología Sistemática. La Vida y el espíritu*, Sígueme, Salamanca 2004b.
- TOBLER, S., *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009.
- VALENTINI, N., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012.

- VANDELEENE, M., *Io – il fratello – Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999.
- «Chiara Lubich», en *Nuovo Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2016, 477-479.
- VELASCO, J.M., *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004.
- *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2009<sup>3</sup>.
- VITALI, D., *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia.
- VOCE, M., «La visione dell'uomo in Chiara Lubich», en *NuUm XXXVI* (2014/3) 213, 269-281.
- WEIL, S., *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012.
- WELTE, B., *Dalla nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato (AL).
- WILS, J.-P., «Persona y subjetividad», en MIETH, D. (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, 258.
- K. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC. Madrid 1982.
- *Perché l'uomo*, Mondadori, Milano 1995.
- YANNARAS, C., *Contro la religione*, Qiqajon, Magnano 2012.
- ŽÁK, L., «P.A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria», en CODA, P. – TAPKEN, A. (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 193-257.
- *Verità come ethos. La teodicea trinitaria de P.A Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.
- «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov, I», en *SapCr* 2 (2005a) 117-136.
- «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov, II», en *SapCr* XX (2005b) 233-253.
- «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij, I», en *SapCr* XX 4 (2005c) 347-370.
- «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij, II», en *SapCr* 21 (2006) 13-37.
- «Unità di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria», en *Path* 11, 2012-2, 439-464.

- ZANGHÌ, G.M., «Per una cultura», en *NuUm* I, marzo-aprile 1979, 2, pp. 1-20 (y en: Id., *Occidente, la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 61-82).
- «La verità sull'uomo», en *NuUm* I (1979) 3, 1-5.
- «Poche riflessioni su la persona», en *NuUm* II (1980) 7, 9-19.
- «Potenza dell'uomo, impotenza di Dio. Editoriale», en *NuUm* II (1981) 14, 3-6.
- *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.
- «Quale uomo per il terzo millennio?», en *NuUm* CXXXIV (2001/2) 134, 247-277.
- «Il castello esteriore», en *NuUm* XXVI (2004) 153-154, 371-376.
- *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.
- «Per una cultura della risurrezione», en *NuUm* 31 (2009) 184-185, 495-498.
- «V'è un'“uscita” all'esistenzialismo di Heidegger?», en *NuUm* XXXII (2010/4-5) 190-191, 567-590.
- «La creazione. 1. In Dio», en *NuUm* XXXVI (2014/2) 212, 131-144.
- «La creazione. 2. Nel suo essere creatura», en *NuUm* XXXVI (2014/3) 213, 239-260.
- «La creazione. 3. La persona e le sue notti», en *NuUm* XXXVI (2014/4-5) 214-215, 341-357.
- «La creazione. 4. La notte culturale», en *NuUm* XXXVI (2014/6) 216, 463-475.
- *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la cultura*, Città Nuova, Roma 2015.
- ZAPPALÀ, R., *Amore e persona. Note antropologiche per una educazione alla sessualità*, en *NuUm* XVII (1995) 3-4, 27-85.
- ZARAZAGA, G.J., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.
- «Hacia una antropología trinitaria», en AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotá 2014, 51-74.
- «Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea», en *Soph* (2015-2) 158-178.
- ZIZIOULAS, I.D., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003. (edición original: *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, St Valdimir'Seminary Press, NY 1985).
- *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009.

ZORZI, B.S., *Antropologia e teologia spirituale. Per una teologia dell'io*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

#### 4. OTROS TEXTOS DE TEOLOGÍA TRINITARIA (EN ORDEN CRONOLÓGICO)

IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992; *Adversus haereses* (trad. esp.: *Contra las herejías*, Apostolado Mariano, Sevilla 1999) (SC I. I: SC 263-264; I. II: SC 293-294; I. III: SC 210-211; I. IV: SC 1000, 1 y 2; I. V: SC 152-153).

HIPÓLITO, *Contra Noetum*.

TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, ed. C. Moreschini, Milano 1971, 1990-1991. (I. I y II: SC 365-368); Id., *Adversus Praxean*, caps. 1-2.5-7 (trad. esp. a cura di G. Scarpit, SEI, Torino, 1985); *Adversus Valentinianos*. (SC 280-281); *Apologeticum* (trad. esp.: *El Apolagético*, Apostolado Mariano, Sevilla 2004); *La Penitencia – La Pudicicia* (26), Ciudad Nueva, Madrid 2011.

ORÍGENES, *De Principiis*, I-IV (trad. esp.: *Sobre los principios*, Ciudad Nueva, Madrid 2015).; *In Joh. Com.*, I-II.

NOVACIANO, *La Trinidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2006.

HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, BAC, Madrid 1986.

BASILIO MAGNO, *Ep.* 38, 6; *Ep.* 236, 6 (PG 32, 883); *Apologia, Contro Eunomio*, Roma, Città Nuova, 2007; *Lo Spirito Santo*, Roma, Città Nuova, 1998.

GREGORIO DI NISSA, *Comm. not.* 1, 13 (PG 45, 184); *Ad Ablabio, sul fatto che non esistono tre dei*; *Ad Eustazio, Sulla Santa Trinità*; *Ai greci, sulle nozioni comuni*; *Sullo Spirito Santo*, en GREGORIO DI NISSA, *Opere*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1992, pp.102-106.

GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 31, 16 (SC 250, 306); *Discursos I-XV*, Ciudad Nueva, Madrid 2015.

S. AGOSTINO, *De Trinitate* (trad. it.: *Trinità*, Città Nuova, Roma 1973, 2003<sup>3</sup>).

CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, Città Nuova, Roma 1992.

JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I, 8 (PG 94, 821D); *De haeresibus*. Cf Id., *Homilias cristológicas y marianas*, Ciudad Nueva, Madrid 1996; Id., *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003.

ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*; *Epístola sobre la Encarnación o De la Fe en la Trinidad*.



RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trinitate* (trad. esp. RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*, Ediciones Sígueme, S.A. 2015)

BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *De mysterio Trinitatis; De scientia Christi et mysterio Trinitatis; Obras, vol. I, «Dios y las criaturas»*, BAC, Madrid 1967, 185-213.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 27-43 (trad. esp.: *Suma teológica*, I-XIV, BAC, Madrid 1955-1960).

DUNS ESCOTO, J., *Dios uno y trino*, BAC, 1960.