



Aproximación al problema de Dios en Zubiri



*José Alfonso Villa Sánchez**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, México

Para citar este artículo: Villa Sánchez, José Alfonso. «Aproximación al problema de Dios en Zubiri». *Franciscanum* 175, Vol. 63 (2021): 1-32.

Resumen

Bajo la hipótesis de que la realidad humana y la realidad divina conforman una sola estructura circular, este estudio recorre algunos de los hitos de la filosofía primera de Xavier Zubiri para mostrar que, efectivamente, el hombre en tanto realidad humana, constitutivamente religada al poder de lo real como su fundamento último y posibilitante, tiene una dimensión teologal, no teológica, en la que se ofrece con claridad y evidencia que Dios es un problema para el hombre, es decir, que este está lanzado inexorablemente, en su propia vida, hacia ese problema y que el decurso de esa vida es, en realidad, la resolución de ese problema.

Palabras clave

Filosofía de la religión, fenomenología de la religión, el problema de Dios, la realidad fundamental, religación.

Approach to God's problem in Zubiri

Abstract

Based on the hypothesis human reality and divine reality constitute a single circular structure, the present study explores some of the pillars of Xavier Zubiri's first philosophy, aimed to show that certainly man, as a human reality, is constitutively linked to the power of reality as its final and empowering principle, within a non-theological, dimension, which clearly and evidently states that God is a problem for man, that is, that he is inexorably thrown, in his own life, towards that problem and that the course of that life is, in fact, the resolution of the problem itself.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Contacto: alphonsovilla@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>.





Keywords

Philosophy of religion, phenomenology of religion, the problem of God, fundamental reality, religion.

Así como toda la religación no es sino la experiencia manifestativa del poder de lo real, así este poder de lo real, en su forma problemática, es precisamente «el problema de Dios» (...); en definitiva, todos los actos que el hombre ejecute en su vida, esto es, en la constitución de su propio ser sustantivo, son una experiencia radical, una *experiencia teologal*¹.

Introducción

Preguntar filosóficamente si el Dios de una religión existe es una ingenuidad; y echar a andar la reflexión por una aporía. Porque el creyente –aún el filósofo– no tiene duda de que la respuesta es afirmativa –aunque no sepa exactamente qué se entiende por existencia ni por Dios–; mientras que el no creyente –sea filósofo o no– cree tener certeza segura de que ese Dios no existe. ¿Hay manera de acercarse filosóficamente a este problema por un camino que no sea el de la existencia de Dios, y abordarlo antes de que caiga en creencias, afirmativas o negativas? Sí; asumiendo desde el principio que no se reflexiona ni sobre alguien ni sobre algo: que no se trata de un ente, ni de un ser y, mucho menos, de un Ser Superior. El problema filosófico por antonomasia no es la existencia (sea en el modo de *existentia* o de *Dasein*), ni la esencia; el problema filosófico fundamental es la realidad –específicamente en este caso: la realidad abismal de Dios–.

«El problema de Dios» ocupa un lugar central en la reflexión filosófica de Xavier Zubiri. Los términos en los que se enuncia el asunto es ya indicativo sobre el modo como se pretende ensayar su abordaje. Es este, por otro lado, un asunto muy relevante en la historia de la filosofía –de los griegos a nuestro tiempo–, destacando dos grandes momentos. En el horizonte griego –horizonte de la eternidad de lo que es, y de la temporalidad del cosmos de ese ser–, el tema de Dios es planteado en relación con el movimiento del orden de lo que es; y se lo resuelve de maneras distintas –y desde ángulos diversos– en Heráclito y Parménides, en Sócrates y en las páginas cumbres sobre el tema, salidas de la pluma de Platón y Aristóteles. En el horizonte creacionista de la tradición judeocristiana –de la patrística antigua a la modernidad ilustrada–, el tema de Dios se abordó por la vía que busca demostrar su existencia. Páginas memorables hay en la obra de San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás; y luego, a su manera, en Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant y Hegel.

En la estela de esta larga, rica y compleja tradición, Zubiri se pregunta si para el talante del siglo XX –plural, posmoderno, laico, cientificista; marcado por los padres de la sospecha y una retahíla de hijos menores, divulgadores de profesión– Dios sigue siendo

¹ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre: Dios, Religión, cristianismo* (Madrid: Alianza, 2015), 94.





filosóficamente un problema, más allá del puesto de honor que ocupó el asunto a lo largo de la historia de la filosofía. La pregunta es planteada, obviamente, en un terreno en el que ella misma guarda aún un cierto sentido, pues de otra manera ni siquiera se la plantearía. La respuesta es afirmativa: frente a Dios el hombre tiene un problema.

Sin embargo, ese problema ya no se lo puede proponer como se lo hizo en el horizonte griego; ni tampoco se lo puede hacer –dado su carácter aporético– en la línea de su existencia, ya se lo resuelva por el fideísmo, el teísmo o el propio ateísmo. La alternativa de Zubiri es recorrer la vía de la religión: la experiencia teologal de todo hombre. La propuesta es postular, desde una filosofía de la fundamentalidad de lo real, que la realidad humana está, en su esencia, religada a la realidad divina.

Ahora bien, para alcanzar la indicación en la que el problema quede al menos planteado de esta manera, la exposición señala primeramente cuál es el propósito de la meditación, y cuál el marco conceptual en el que se plantea el problema de que el hombre tiene en la realidad de su propia constitución el problema de Dios². Seguidamente, se exponen algunos de los rodeos conceptuales que deben hacerse a fin de que la problemática quede correctamente planteada. Uno de esos rodeos es el que postula la necesidad de un logos teologal que coloque el problema en una línea de comprensión viable. En el último punto, finalmente, se tienen las condiciones para afirmar que la propia realidad humana tiene una dimensión teologal –no teológica– en la que está inscrito el problema de Dios. De esta manera, se recorre la hipótesis, enunciada desde el inicio, de que la realidad humana y la divina conforman una sola estructura circular, vía la religación.

1. Propósito y entorno conceptual

¿Cuál es, pues, más concretamente, el propósito de esta meditación? ¿y cuál es el marco conceptual en el que la filosofía encuentra posibilidades para esbozar el problema de Dios a la altura de estos tiempos? El propósito es, dicho taxativamente, plantear correctamente el problema, vía la religación, desde los insumos conceptuales de una filosofía primera de lo real. Así, Zubiri no tiene duda en que el punto de partida es la siguiente evidencia:

El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según la urgencia de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema *planteado ya* en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia³.

«El problema de Dios» no es para el hombre un problema intelectual, ni tampoco existencial o vital; es un problema real, que tiene todo hombre por el mero hecho de ser

² Cf. Antonio Pintor-Ramos, «Dios como problema en Zubiri», *Universitas Philosophica* 4, Vol. 2 (1985): 29-44.

³ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid: Alianza, 1994), 433.





hombre. Por encontrarse implantado en la existencia, tiene el hombre irremisiblemente planteado el problema de Dios. Esta tesis es la puerta de entrada al asunto; y la primera aproximación que, en realidad, nos instala ya en la vía de la religación. ¿Por qué? Porque «El problema de Dios»⁴ está inscrito en la ultimidad radical del ser de la realidad humana⁵; no en su sentimiento religioso⁶, ni siquiera en su mera existencia⁷. Como apoyo para el inicio de la aclaración de estas ideas pueden ayudar las siguientes preguntas: a) ¿qué se entiende –y que se quiere decir– con la expresión «El problema de Dios»?; b) ¿qué debe entenderse por la expresión «ultimidad radical»; c) ¿qué se entiende por «ser de la realidad humana»?; d) ¿qué es, en definitiva, la realidad humana?

Dice Heidegger que «todo impulso de cualquier pregunta ya se halla dentro del consentimiento de lo que está en cuestión. ¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión»⁸. Mostrar que la religación –no la religión– es una dimensión de la realidad humana, y no un mero invento conceptual, tiene su condición en un oído bien dispuesto para oír lo que ya resuena en la pregunta. Al hacer el recorrido por el interior de las preguntas y por el consentimiento de lo que se pone en cuestión debe tenerse presente, sin embargo, la siguiente advertencia de Zubiri:

No se olvide que no trato (...) sino del *problema* de Dios, no de Dios mismo. Sería absurdo pensar que pretendo dar una demostración de la existencia de Dios o descalificar las que vienen dándose. No se trata sino de fijar la línea en la que tanto la «demostración» como la aprehensión mediata y racional de Dios puedan producirse; la línea en que también se mueve, negativamente, el ateísmo⁹.

¿Cuál es esa línea en la que no ha reparado la filosofía y que ha de fijarse para plantear de manera correcta el problema? La vivencia de la religación, que arraiga en la estructura de la realidad humana y no en su mera conciencia. Tanto la afirmación como la negación de Dios se mueven –en todo tiempo, pero especialmente en el actual– en una línea problemática muy determinada para la filosofía: el alegato a favor de un fundamento último para toda la realidad; o su carencia, su inexistencia, su carácter innecesario. Por principio, entonces, se hace necesario echar a andar la inteligencia por caminos que deconstruyan la

⁴ El origen de esta expresión, y por lo tanto de la posibilidad de plantear el asunto sobre Dios en estos términos, habría que rastrearlo en Blondel y Le Roy, según una escueta indicación de Zubiri colocada en el texto titulado «Nota sobre filosofía de la religión», que remonta a la década de 1930: «El “problema de Dios” (Blondel, Le Roy) queda así planteado por el hecho mismo de que la religión nos coloca frente a las ultimidades del ser». Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (Madrid: Alianza, 2002), 281.

⁵ Cf. Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 71.

⁶ «Como es sabido, para Schleiermacher, la religión consiste en un “sentimiento de dependencia absoluta” de Dios». Antonio González, «Los orígenes de la reflexión teológica en Zubiri», *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 211. Zubiri va a sostener que esa dependencia absoluta no es vía el sentimiento sino vía la propia realidad humana en su totalidad.

⁷ Ya se la entienda en el modo de la escolástica o en el modo de los existencialismos cristianos del siglo XX.

⁸ Martin Heidegger, «La esencia del habla», en *De camino al habla* (Barcelona: Ed. del Serbal, 2002), 130.

⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 418.





antropomorfización de la realidad divina: decir Dios no es decir alguien, no es hablar de un quién; pero tampoco es simplemente un algo, un mero qué indeterminado. Hay un fundamento último de la realidad; se da, acontece ese fundamento, de un modo anterior a todo quién y a todo qué. A un cierto neoplatonismo le asiste mucha razón en su idea de emanación.

La hipótesis que mueve esta reflexión es que hay una estructura circular¹⁰ entre la realidad humana y la divina, dada en el carácter real de toda cosa, y mediada por la dimensión teologal (no teológica) de la constitución sustantiva de la realidad humana. Precisamente por esto es Dios ya siempre un problema para el hombre: emanado de aquel, efluvio suyo, no hay rumbo que tome, camino que recorra –por más lejos que le lleve–, que no lo encamine hacia el origen de sus pasos¹¹. Puesto que se trata de una estructura, al tratar sobre uno de sus momentos, necesariamente se está tratando ya sobre el otro. Si bien Dios no es el hombre, el Dios del que trata la reflexión es uno que pertenece, en alguna medida y de alguna manera, al mundo del hombre; o más bien: la realidad humana pertenece al mundo de lo divino, emana de ese mundo. La dimensión teologal del hombre no conecta, pues, con una realidad divina que fuera ajena al mundo humano, sino simplemente muestra que Dios en tanto realidad es el momento fundante de esa realidad humana. Han de tenerse, pues, las precauciones necesarias para no identificar a Dios con alguna de las figuras antropomórficas de la tradición –sobre todo religiosa–, pero tampoco con alguno de los conceptos ya consagrados por la filosofía –motor inmóvil, causa incausada, etc.–.

La tesis de Zubiri dice, pues, que toda vida humana es una vida religada a la realidad –no un mero sujeto relacional–; por tanto, es una realidad religada en su totalidad y no sólo, por ejemplo, en su razón, en su voluntad, en sus sentimientos, o en su existencia. Dado el hecho de la religación de toda realidad, por ende, también de toda realidad humana, a un fundamento absolutamente absoluto, tenemos así planteado el problema de Dios. El mundo de Dios y el mundo del hombre es el mismo¹², porque formalmente ambos son reales; aunque se trata, de cualquier manera, de dos cosas reales que son diferentes.

La realidad de Dios, aunque por un lado sea la más lejana de las realidades, es también, por otro, la más próxima de todas ellas. Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el más extemporáneo y más contemporáneo de todos. Porque (...) es una cuestión que afecta a la raíz misma de la existencia humana. Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan sólo a la que ha tenido en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz. Como en otras épocas,

¹⁰ Esta estructura circular remite a un método más hermenéutico, tal como lo practican Gadamer o Ricoeur, y como Heidegger lo describe en *Ser y Tiempo*. Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 166-177.

¹¹ «Nos hayamos así siempre en retraso con respecto a lo que deberíamos antes dar alcance y llevarlo hacia nosotros para poder hablar de ello». Martin Heidegger, «La esencia del habla», 133.

¹² Zubiri llama al mundo «trascendental disyunto». Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia* (Madrid: Alianza, 1998), 431.





el hombre de hoy se siente vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad¹³.

Ya que los dioses han huido, o ya que han sido asesinados; ya que las promesas políticas y sociales de progreso, paz y justicia, parecen no poder cumplirse, el hombre de este siglo se ha visto volcado «hacia lo radical de su realidad», hacia lo que tiene de finitud y de relatividad, así como hacia lo que tiene de absoluto: en esta versión, «la inteligencia va desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultimidades del universo y de sí mismo»¹⁴. Mostrar que la afirmación constante y tajante de la finitud de la realidad humana –síndrome de una época en la que todas las posturas parecen ser igualmente verdaderas– es testimonio fehaciente de la sed de absoluto de toda realidad, es uno de los propósitos de esta reflexión. Lo que Heidegger dice del habla puede decirse, sin más, sobre la «relación» del hombre con Dios: «Ya caminamos en la región, en el ámbito, que nos concierne»¹⁵.

¿Cuál es su marco? ¿en qué región de la filosofía debe inscribirse la pregunta sobre la relación de la realidad humana con «el problema de Dios»? La filosofía de la religión, consolidada como tal en las postrimerías de la época moderna¹⁶, ha tratado de manera indiscriminada los conceptos de religión, Dios, lo divino y lo sagrado. En los propios textos de Zubiri –si exceptuamos el concepto de lo sagrado, que no aparece de manera técnica– operan deslices de nivelación entre los conceptos de Dios, lo divino y la religión, con las agravantes de sus presupuestos confesionales, monoteístas y cristianos.

La atención científica y filosófica a la religión como un hecho humano, necesitado de estudio, investigación y comprensión –como cualquier otro hecho humano–, ha tenido diversos momentos en el proceso de su consolidación: el estudio de las religiones comparadas, la filosofía de la religión, la fenomenología de la religión, la hermenéutica de las tradiciones, etc. En este universo es en el que se inscribe esta meditación. Pero con sus propios matices. Porque no se ocupa de la religión en sentido general, y mucho menos de una religión en particular. Su objeto de estudio tampoco es Dios, ni en general –algo así como lo divino–, ni en particular –el Dios de alguna religión–. Por lo tanto, tampoco se ocupa de lo sagrado.

Si en algo están de acuerdo, sin embargo, las grandes filosofías que han tenido necesidad de pensar el siglo pasado y el actual es en afirmar la finitud humana, por lo tanto, la finitud de este mundo¹⁷. Pero los desacuerdos entre estas filosofías están en la manera como piensan la finitud; y en si debe dejársele a ella la última palabra: porque si todo es finito, si

¹³ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 398.

¹⁴ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 398.

¹⁵ Martin Heidegger, «La esencia del habla», 133.

¹⁶ Solari nos ofrece las fuentes para un resumen «de los inicios de la filosofía de la religión» en la nota número 1 de su profuso estudio. Cf. Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Santiago de Chile: UCN-RiLeditores, 2010), 17.

¹⁷ Es el caso de la ontología fundamental de Heidegger, del existencialismo de Sartre y Camus, de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur; pero también del estructuralismo y de filosofías como la de Derrida y Nancy.





todo tiene unos límites, entonces esta expresión, y la pretensión de totalidad que lleva aparejada, quiere sustraerse precisamente a dicha limitación. Parece entonces que la tirantez, la elasticidad, entre lo finito y lo infinito, lo determinado y lo indeterminado de toda cosa –y también de esa cosa que es el hombre–, recobra la fuerza que le da suspender todo mundo ajeno a este, diferente a este, más allá de este. Sólo hay este mundo, sólo se da el hombre finito de este mundo. Este hombre, transido de límites, instalado entre todas las cosas de este mundo, tiene a la sazón un problema con lo absoluto. Pero ha de subrayarse que el problema con el absoluto lo tiene *hic et nunc*, en este mundo, el único que hay¹⁸. Sin justificarlo por ahora, a ese absoluto se lo puede llamar Dios: un Dios que como absoluto lo es en este mundo y sólo para este mundo. Aunque se trate del Dios de los filósofos, la pretensión es que no hay salto sino contigüidad entre lo absoluto y Dios. Ahora bien, si Dios existe fuera de este mundo, o más allá de este mundo, que es el que habitamos los hombres, no reviste ninguna importancia para la vida tal como nos ha sido dada en esta tierra¹⁹.

¿Cuál es, pues, el objeto de estudio, si no es Dios mismo, ni la religión, ni lo divino en abstracto, ni lo sagrado como vivencia interior? El problema que el hombre en tanto realidad humana finita, relativa, tiene con lo absoluto, con Dios; un problema que tiene incrustado en su propia realidad, y en este mundo. Dice Heidegger que «sería provechoso si desistiésemos de la costumbre de oír siempre tan sólo lo que ya entendemos»²⁰. Esta reflexión, por tanto, desborda con mucho los límites de la filosofía de la religión²¹ –y de la de la propia fenomenología de la religión–, pues, dado que se trata de la realidad humana en tanto realidad, linda más bien con los contornos de la filosofía primera, más allá también de la mera antropología. Sobre la religación como dimensión fundamental de la realidad humana es posible luego cualquier religión, objeto de la filosofía de la religión; y sobre la experiencia teologal, la experiencia de lo absoluto en la realidad humana es posible luego toda otra experiencia y especulación teológica. La religión, cualquiera que sea, está fundada en la religación como dimensión de la realidad humana; y la ciencia teológica es posible sobre la experiencia teologal de todo hombre.

Sorprende que en el copioso, fecundo y exigente estudio de Enzo Solari falte la crítica y la distinción en relación con los conceptos señalados –Dios, lo divino, lo sagrado y la religión–; así como sorprende también la afirmación de que Zubiri hace fenomenología de la

¹⁸ Cf. José Alfonso Villa Sánchez, «Habitados por el tiempo y la eternidad», en *Reflexiones Marginales* 51, Consultado en julio 2, 2019, <https://2018.reflexionesmarginales.com/habitados-por-el-tiempo-y-la-eternidad/>.

¹⁹ Cf. Hanna Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 21.

²⁰ Martin Heidegger, «La esencia del habla», 120.

²¹ Zubiri se muestra crítico con el estado de la filosofía de la religión de mediados del siglo XX porque, olvidando prejuiciosamente toda reflexión, olvida su dimensión filosófica, convirtiéndose más bien en una ciencia positiva de la religión: como sociología o psicología de la religión, o historia comparada de las religiones. Desde los impulsos recibidos por Bergson a partir de la publicación de *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), Zubiri piensa que «es esencial llevar la cuestión a su verdadero terreno y tratar de precisar la dimensión humana en que inexorablemente se halla la religiosidad del hombre. Se verá, entonces, que desde el punto de vista de una interpretación inmediata de la realidad, la religión es una dimensión constitutiva del ser del hombre, anteriormente a toda especificación de facultades; se verá que la religión es una forma del ser mismo del hombre». Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, 281.





religión²², y se inscriban sus investigaciones sobre este asunto en el ámbito de la filosofía de la religión, primordialmente. No; Zubiri no hace filosofía de la religión, ni fenomenología de la religión; hace filosofía primera en orden a una posible teología fundamental²³. Las siguientes líneas de *Sobre la Esencia* trazan bien esta trayectoria:

puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal. Es una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal. No es tarea tan sencilla, y mucho menos aún tarea acabada, sino todo lo contrario. Sólo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se «ultimará» en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto creado²⁴.

Los tratados de Zubiri sobre el problema de Dios –*El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo y El Hombre y Dios*– tienen en *Sobre la Esencia* su condición intelectual de posibilidad. La prioridad de la filosofía primera es investigar las realidades de este mundo en su propia condición metafísica, sin ahorrarse ningún esfuerzo; hecho este trabajo, se da la posibilidad de investigar si esas realidades son creadas o no. Pero esta segunda posibilidad no puede, de ninguna manera, bajo riesgo de viciar la investigación, ser el punto de partida para metafísica intramundana alguna. Es en este marco estrictamente intramundano en el que hay que colocar «el problema de Dios» que acusa la realidad humana.

2. Los rodeos que impone la tarea – hermenéutica de lo real

Mostrar filosóficamente que la presencia de «el problema de Dios» en la realidad humana es un hecho²⁵ y no un mero invento, producto de la supuesta mentalidad mágica del hombre²⁶, requiere largos y cuidados rodeos reflexivos. No se puede enfrentar esta tarea desde la ingenuidad idealista, basada en intuiciones inmediatas de lo divino –al estilo de Descartes–,

²² «Zubiri es, en buena medida, un fenomenólogo». Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado*, 85. El propio Solari reconoce que el trabajo de Zubiri «es también metafísico y teológico» (14). La teología fundamental ya no es pura filosofía; ni es todavía pura teología: es, por recurrir a una imagen, el puente cuyos extremos conectan dos continentes. Así lo entiende en los inicios del capítulo cuarto de su trabajo: «Pues bien, el objetivo de este capítulo es el de reconstruir tanto la teología filosófica de Zubiri –la argumentación en beneficio del concepto y de la existencia de Dios independiente de toda ligazón confesional– como los fundamentos de su teología revelada –la argumentación racional tocante a la estructura profunda de la religión cristiana que sí está ligada confesionalmente a ella». Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado*, 387. Sin embargo, ni la expresión «teología filosófica», ni menos el equívoco «teología revelada», sirven para dar noticia correcta del trabajo de Zubiri en este ámbito, pues se trata, más bien, de la elaboración de una rigurosa filosofía primera en orden a una posible teología fundamental.

²³ Que esto es así lo muestra con toda claridad el «§ 2. El carácter del diálogo: el problema teologal del hombre», de la Introducción a *El problema teologal del hombre*, 5-29. Para un estudio sobre las relaciones entre filosofía y teología en Zubiri, cf. José Luis Cabria, *Relación filosofía-teología en el pensamiento de Xavier Zubiri* (Roma: EPUG, 1997).

²⁴ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 201.

²⁵ Zubiri entiende por hecho algo que es visible y constatable por cualquiera. Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 196-197; 204-205.

²⁶ Cf. V. G. Olaya, «Los neandertales no creían en Dios», en *El País*, 29 de mayo de 2019, consultada en julio 03, 2019, https://elpais.com/cultura/2019/05/29/actualidad/1559124789_481938.html.





en conceptos puros, despojados de toda precomprensión; pero tampoco desde la apelación a la mediación sólo de las experiencias religiosas. Sin que esto signifique negar lo que de aportes haya en ambos recursos. Los rodeos reflexivos tienen que moverse entre presupuestos y comprensiones, acumulados a lo largo de una amplia y rica tradición, de modo que la reflexión debe transitar tanto por los conceptos como por la experiencia, pero siempre desde la realidad en la que todo hombre está ya instalado. Esta es la premisa fundamental de la que se parte –el hombre está ya instalado en la realidad: no es algo que en principio deba alcanzar–, la hermenéutica de la realidad en la que se ubica esta reflexión. Ni siquiera es el hombre un ente especial y preeminente en el mundo, abierto cada vez por él²⁷; se trata de algo más modesto, pero más radical: el hombre está ya desde siempre instalado en la realidad, implantado como realidad entre cosas igualmente reales.

¿Por qué se impone, sin embargo, el amplio y a veces difuso camino de la hermenéutica de lo real, con sus rodeos, con sus incursiones en terrenos y planos distintos de la realidad? Por las propias exigencias de la época actual:

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad²⁸.

Primer rodeo. El trabajo de la reflexión consiste en ir hacia las profundidades de la realidad en la que ya estamos, no en alcanzar las cosas que están fuera del sujeto (Kant), ni en describir vivencias intencionales (Husserl), o la existencia como mera facticidad (Heidegger). ¿Cómo mantenerse intelectivamente en la realidad? ¿y cómo, vía la intelección, sumergirse en ella? ¿qué caracteriza a esa realidad que el hombre no tiene que alcanzar porque está implantado en ella? La respuesta a estas preguntas está condensada en el epígrafe del inicio. Expuestas de forma analítica, ordenada y progresiva, las siguientes son las tesis contenidas en ese epígrafe, que abre las puertas de esta meditación y su reflexión –y nos da las primeras indicaciones sobre las digresiones que se le imponen a la hermenéutica de la realidad–, agrupadas en tres núcleos. En primer lugar, la religación²⁹ en su totalidad es la experiencia manifestativa del poder de lo real; de toda cosa real, no sólo de la realidad humana. El poder de lo real tiene una forma problemática. La forma problemática del poder de lo real es, con precisión, el problema de Dios. Los conceptos técnicos en los que se debe reparar, en este primer núcleo, son los siguientes: religación, experiencia manifestativa, poder de lo real y problema de Dios. En segundo lugar, los actos que el hombre ejecuta en su vida –¡todos: los grandes y los modestos!– van constituyendo su propio ser sustantivo. La

²⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 91ss.

²⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente* (Madrid: Alianza, 1998), 15.

²⁹ Enzo Solari llama a esta tesis de la religación de lo real sostenida por Zubiri el principio de los principios de la filosofía de la religión. Cf. Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado*, 85.





constitución del ser sustantivo de la vida del hombre es una experiencia radical. En este núcleo, los conceptos a seguir son: los actos del hombre, la constitución, el ser sustantivo, la vida y experiencia radical. No es lo mismo en el hombre el momento de su realidad humana que el momento de su ser sustantivo: el primero es fundamento del segundo. En tanto que realidad humana, el hombre va cobrando, en todas sus acciones, su ser sustantivo. Y, en tercer lugar, la experiencia radical de la constitución del ser sustantivo de la vida del hombre en su transcurrir es una experiencia teologal, una experiencia de lo absolutamente absoluto, una experiencia del problema de Dios. En este núcleo hay que fijar la atención en los siguientes conceptos: experiencia radical y lo absolutamente absoluto.

¿Qué debe entenderse por la religación de lo real –fundamento de toda religión, cuando la hay– como experiencia manifestativa del poder de lo real? ¿qué es el poder de lo real? ¿qué es, en definitiva, una cosa real; y cómo «conecta» una cosa real en tanto real con la realidad de Dios, vía lo absoluto de lo real? ¿en qué consiste la forma problemática del poder de lo real; y por qué esta forma se corresponde con el problema de Dios? ¿por qué todos los actos del hombre son, en su raíz, una experiencia teologal? Las aseveraciones albergadas en el corazón de cada una de estas preguntas marcan los derroteros de esta marcha³⁰ sobre el hecho de que el problema de Dios en tanto problema habita en el corazón de la realidad misma del hombre, de manera que no hay vida humana que no tenga que resolverlo, en formas que van de la indiferencia y el rechazo a la aceptación racional y la confesión de fe.

En un bucle más en este rodeo reflexivo –el de saberse ya instalado en la realidad y mantenerse en ella en profundidad–, debe decirse que la filosofía tiene cerrada la posibilidad, por los límites y alcances que se autoimpone, de empezar su reflexión sobre la presencia del problema de Dios en la realidad humana por alguno de sus nombres, por alguna de las apelaciones con las que las grandes confesiones de fe le llaman e invocan. Pesa el hecho de que en algunas de esas confesiones se mantiene que el nombre de Dios –como el de cualquier persona desconocida– sólo se lo conoce porque él lo ha dado a conocer, porque lo ha revelado³¹. Y la filosofía no puede permitirse que revelaciones de ningún tipo le ahorren su esfuerzo de reflexión, meditación e investigación sobre lo que es tenido por absolutamente absoluto: con la salvedad de que, cerrados los oídos para cualquier nombre propio, llegará a fórmulas abstractas y universales tales como lo absoluto, el primer principio, etc. La reflexión filosófica sobre el problema de Dios, recordando el ejemplo que pone Santo Tomás, podrá

³⁰ Tanto la que tiene que recorrer esta reflexión como la que debe recorrer todo hombre en relación con el problema de Dios en su vida. Que hay en el hombre una marcha hacia Dios; o más bien, que la vida del hombre es una marcha hacia Dios en el que ya se está, es una idea que parece venir, al menos, de Santo Tomás. Cf. S. T., inicio de la c. 2. Ahora bien, en el marco de la estructura de la inteligencia sentiente propugnada por Zubiri, la marcha hacia la profundidad de lo real en el mundo es lo propio del tercer momento, de la razón sentiente –cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón* (Madrid: Alianza, 1983)–, afinada sobre el logos sentiente que es un momento dinámico entre el campo y el mundo, que debe dar cuenta de lo que lo real es en realidad –cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos* (Madrid: Alianza, 2002)–, apoyado a su vez en la aprehensión primordial de realidad en la que lo real, en tanto siendo de suyo lo que es, simplemente se hace presente –se actualiza– en la inteligencia sentiente (cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*).

³¹ Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid: Encuentro, 2006), 15-19.





afirmar que alguien viene; pero no le estará permitido decir que ese que viene es Pedro: a menos que Pedro se anuncie con su nombre –lo revele– y haya oídos para escucharlo³². Pero entonces, en sentido estricto, se ha dado un paso fuera de la filosofía, hacia la apelación de un nombre particular de Dios, que abre con él unas relaciones más íntimas y afectivas que teóricas y filosóficas.

El giro a la tradición por parte de Zubiri, en relación con este asunto, se evidencia en la tesis que sostiene que hay, se da y acontece en el hombre «el problema de Dios»; no se plantea en términos de si Dios existe o no, y de si tal existencia es demostrable causal y racionalmente. Propuesto de esta manera el asunto, se sostiene que la ruta de la inteligencia sentiente para ocuparse de la presencia en el hombre del problema de Dios, en tanto problema, es la realidad misma del hombre; no el principio último de la κίνησις de la φύσις, tal como sucede en Aristóteles³³; ni luego en Santo Tomás, ya bajo el horizonte judeocristiano de la creación, las tesis racionales del primer motor, la causa eficiente primera, la del ser necesario, la jerarquía de los valores y el ordenamiento inteligente de las cosas³⁴. Sin embargo, repárese por principio en que ahí donde la tradición dice λόγος y *ratio*, Zubiri dice inteligencia sentiente; y se la antepone como fundamento tanto al logos como a la razón. La ruta que sigue el λόγος griego para dar cuenta del problema del θεός a través de la κίνησις del κόσμος de la φύσις llega al consabido primer principio, al motor inmóvil, a la causa incausada, a la inteligencia que se piensa a sí misma³⁵, etc.; a una οὐσία, en definitiva, que se mantiene fuera de esa φύσις y, en todo caso, como fundamento distante de la κίνησις de su κόσμος, como sucede en el horizonte de Aristóteles; o a un ente, en el caso de la *ratio* del horizonte cristiano de Santo Tomás, que es principio creador tanto de la *natura* como de su *mundus*, pero que cualquiera hombre –creyente y no creyente– siente abstracto, lejano e inapelable personalmente desde la experiencia. La vía cosmológica, pues, sea en el horizonte griego de la eternidad de lo que es, o en el horizonte creacionista del cristianismo, no ha podido evitar hacer de Dios un ente sustancial, con las consecuencias antropomórficas que llevan el problema por un callejón sin salida, al hacer de Dios un ente super-humano, sobre humano, por arriba de lo humano –una inteligencia que lo domina todo desde las alturas y la lejanía–, separado en definitiva de la realidad humana, intramundana y frágil; un ente que se parece poco al Dios de la experiencia del hombre creyente, al Dios del místico de cualquier confesión de fe. A la pregunta de si se puede transitar sin sobresaltos, sin rupturas metodológicas, «desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta de ese ser hombre»³⁶, la respuesta es que sólo si se explora una vía más antropológica que cosmológica.

³² Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. I. Parte I, c. 2, a. 1 (Madrid: BAC, 2010).

³³ Aristóteles, *Metafísica*, 1071b2-1076a1.

³⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. I. Parte I, c. 2, a. 3.

³⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1074b34: ἡ νόησις νοήσεος νόησις.

³⁶ Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 9.





Si bien es Pascal el que consagra la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos³⁷ en el marco moderno del horizonte cristiano, con los debidos cuidados podría trasponerse la distinción a otros horizontes históricos y culturales, a otros entornos religiosos diferentes al cristiano. Y el problema parecería ser el mismo: la idea que se hacen en la reflexión los pensadores sobre Dios no se corresponde con las imágenes de ese mismo Dios que tienen los creyentes de todos los estratos en una determinada sociedad, y con las que resuelven su vida personal y familiar, pero también social y política. En el fondo, este es el hilo conductor en el que pueden quedar perfectamente engarzadas las ideas centrales de la rica y plural tradición profética del Antiguo Testamento (Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, etc.). En Sócrates, por el lado griego de la tradición, quedó eternizado que se pueden cuestionar todas las costumbres que se quiera del pueblo donde uno vive y se crió; pero no se pueden cuestionar, sin las consecuencias por todos sabidas, las imágenes de Dios en las que las costumbres se respaldan como último fundamento para la educación de las nuevas generaciones, sin poner en riesgo la propia vida³⁸. Parece, pues, que el asunto del Dios de los pensadores –filósofos y profetas– y el del Dios de los creyentes –el Dios de la institución religiosa oficial– llevan caminos paralelos y devienen en posiciones excluyentes, si no siempre, sí en muchas ocasiones. Pero sigue siendo cierto que la fe de los creyentes (sean antiguos israelitas, griegos, cristianos, etc.) es, en buena medida, el ruido que detona el silencio reflexivo de los pensadores (profetas, filósofos, teólogos o místicos) –no pocas veces ellos también verdaderos y honestos creyentes–; de igual manera, también sucede que a oídos del común de los creyentes llegan de vez en vez los acicates incómodos de los profetas, las preguntas punzantes de los filósofos y las apelaciones vivenciales de los místicos.

Parece que una vía antropológica, afinada en la inteligencia sentiente, está en mejores condiciones de ofrecer posibilidades reflexivas para franquear ese abismo entre el Dios de la vida de los creyentes (sean griegos, latinos o cristianos) y el Dios de la razón de los filósofos³⁹; mejor dicho: para mostrar la continuidad –no la mera contigüidad o vecindad–, la prolongación de la realidad humana respecto de la divina, fuente de su emanación. Aunque el hombre es, en un sentido superlativo, «un mero brote de la naturaleza»⁴⁰, la realidad humana es más bien una emanación, no mitológica ni racional, sino real, desde la realidad divina. Sin embargo, lo que está tan cerca de la realidad humana, que en la práctica se funde con ella, paradójicamente no le es obvio ni evidente al propio hombre; y, por tanto, no se lo ase sino con grandes dificultades, mediante largos rodeos reflexivos. Dice Aristóteles que, «en efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas»⁴¹. Por eso Dios –se lo entienda y se lo llame como se lo haga cada vez, según los nombres propios y particulares de las religiones–, es para el hombre un asunto

³⁷ Pascal, Blas. *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos. Las cartas provinciales* (Buenos Aires: El Ateneo, 1948), 17-18.

³⁸ Platón, *Apología de Sócrates* 24b; J. P. Ramis, J., «Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates», *Atenea* 491 (2005): 57ss.

³⁹ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 105.

⁴⁰ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 2.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, 993b10.





eminentemente problemático: en él existe, se mueve y es⁴² ontológicamente; pero parece, más bien, que existe, se mueve y es de forma autónoma, por propia cuenta⁴³.

Segundo rodeo. Dios es, pues, un problema para el hombre. Afirmación que precisa una segunda digresión. Porque, ¿qué significa este carácter problemático? ¿acaso que Dios – ya se lo entienda en las formas más ingenuamente antropomórficas o más sofisticadamente conceptuales– es empíricamente un inconveniente, una mera contrariedad y molestia? Un problema tiene desde luego una dimensión empírica, en la que puede ser sinónimo de inconveniente, contrariedad o estorbo. Pero el reto es mostrar que, en el caso del problema de Dios para el hombre, tal problema tiene sobre todo una dimensión en el ámbito de lo que es primero en el orden de la realidad, más allá de lo meramente empírico. El verbo προβάλλω, de donde nuestra palabra «problema», significa empujar hacia delante (*ex-citar*), poner ante sí. La realidad humana –en tanto que realidad y humana– tiene ya ante sí necesariamente el asunto de Dios, de lo absoluto de su realidad, y de su relación con el hombre; en este sentido es que debe entenderse la expresión de que Dios es un problema para el hombre. En la página inicial de la «Introducción al Problema de Dios», texto incorporado a *Naturaleza. Historia. Dios* en su quinta edición de 1963⁴⁴, que remonta a unas lecciones de finales de los años cuarenta del siglo XX, y que conserva hoy la actualidad y la gravedad que entonces tuvo, Zubiri expone los términos del problema de Dios para el hombre:

A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble (...). Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada (...). En aquel «qué sé yo» se expresa una actitud, una positiva abstención, respecto de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir, muy honrada y moralmente –no faltaba más, y conviene subrayarlo–, pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido. Hacerlo ver será una tarea con la que tendrá que enfrentarse quien trate del problema de Dios. En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente vive el problema de Dios⁴⁵.

⁴² Estudiando los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri, Antonio González sostiene que una influencia a destacar es la de F. Schleiermacher, sobre todo en el modo como posiciona la figura de Pablo en los orígenes del cristianismo: «la posición de Pablo queda para Schleiermacher reflejada en una cita que no proviene de las epístolas paulinas, sino del libro de Hechos, y constituye además una cita de Epiménides de Creta: es la famosa expresión “en él vivimos, nos movemos y somos” (Hech. 17, 28)». Antonio González, «Los orígenes de la reflexión teológica en Zubiri», 211.

⁴³ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 398.

⁴⁴ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 393-416.

⁴⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, 395-396.





El hombre es puesto, pues, por la finitud de su propia realidad, ante la realidad de lo absoluto, a la que se llamará precavidamente Dios. Por ende, Dios en tanto que problema no lo es en primer lugar ocasionalmente, sino que lo es siempre; el hombre se encuentra puesto ante lo absoluto, llevado ante ello, lo quiera o no: porque no se trata de un problema de la voluntad, sino de un problema de su realidad y de su ser mismo, de un problema metafísico y ontológico; y resuelve ya siempre de alguna manera este problema, este verse llevado ante lo absoluto: sea asumiéndolo creyentemente en alguna de las variadas maneras que hay; o rechazándolo en cualquiera de los múltiples modos posibles; o pensándolo desde la filosofía, como en este caso. Por este motivo, con ser un mero brote de la naturaleza, la realidad humana es, en su ser, junto con aquella, emanación desde la realidad divina, deiforme por tanto: tiene forma divina, es formalmente divina⁴⁶. La realidad humana está formalmente en la realidad divina: esta contiene a aquella. Por eso es por lo que la imagen de un ente finito, el hombre, frente a un ente absoluto, Dios, es una imagen que oculta más de lo que ofrece; y de entrada distorsiona la comprensión del problema.

En vista de lo anterior, no se trata de encontrar las vías para acceder a algo en lo que por ahora, esa realidad humana que es cada cual, no está; y en lo que podría, a voluntad, estar o no estar. Por voluntad se puede ser creyente, teísta o ateo; pero, en cualquier caso, se tiene irremediamente el problema de Dios. Se trata, por eso, según palabras de Zubiri, de «encontrar un logos, una intelección, de lo que es el Θεός para el hombre»⁴⁷; no una vía racional de acceso a ese ente, ajeno al hombre, que sería Dios.

Antes de avanzar en la búsqueda del logos más propio –en el marco de la inteligencia sentiente– para este asunto, ha de abrirse un paréntesis al interior de este rodeo conceptual a fin de reparar en que la expresión recién citada, «el Θεός», sugiere e insinúa un arco conceptual equívoco, ambiguo, que remonta –al menos– hasta el estudio que sobre lo divino realiza Aristóteles en el libro *Lambda* (XII) de la *Metafísica*. En el clímax de la argumentación sobre «el dios» –ó θεός– como el pensamiento que se piensa a sí mismo⁴⁸, las palabras concluyentes de Aristóteles se expresan del siguiente modo:

Así pues, si Dios [ὁ θεός] se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en el hay vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios [τὸν θεόν] es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios [τῷ θεῷ] corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios [ὁ θεός]⁴⁹.

Cuatro ocasiones, en estas líneas, aparece el nombre de «el dios»: dos veces en nominativo, una vez en acusativo, y una en dativo. Pero salta a la vista la mayúscula del sustantivo en la cita de Zubiri, lo mismo que en el caso del traductor de Aristóteles, y la

⁴⁶ «Retornar adonde (propriadamente) ya nos hayamos, así es como debemos andar en el camino del pensamiento que es ahora necesario». Martin Heidegger, «La esencia del habla», 141.

⁴⁷ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 6.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1072b16-23.

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1072b24-29.





omisión del artículo determinado en las cuatro ocasiones de la traducción, frente a la minúscula del texto de Aristóteles y la presencia cuatro veces del artículo masculino y determinado: literalmente «el dios», «al dios», y no simplemente «dios», ni mucho menos «Dios». Parecerían estas diferencias no más que minucias, insignificancias útiles sólo para entretenimiento y solaz de la erudición. Pero no son meras pequeñeces y fruslerías. Porque en las diferencias de la escritura se anuncian mundos y comprensiones diferentes, horizontes de pensamiento distintos: en el artículo y la minúscula –ὁ θεός– se acusa la densidad del mundo politeísta en el que piensa Aristóteles el problema del principio fundamental del movimiento de todas las cosas; mientras que en el sustantivo con mayúsculas, y sin artículo que le determine –Dios–, se ha filtrado el dogma racional (moderno) –con trasfondo religioso judeocristiano– del monoteísmo. La expresión de Zubiri, «el Θεός», parece querer congraciarse con ambos mundos: conserva la determinación que le impone el artículo, y que daría posibilidad de hablar simplemente de lo divino (τὸ θεῖον), así en términos neutros, sin compromiso con uno u otro nombre de Dios; pero con la mayúscula nos coloca inadvertidamente en el horizonte monoteísta, en el horizonte de un sólo Dios verdadero, difícilmente convertible entonces nada más que en el dios, ὁ θεός, ni menos en lo divino, τὸ θεῖον. Pero se puede hablar de lo divino, sin que la expresión neutra devenga necesariamente en politeísmo; y se puede también hablar de «el dios» sin ningún compromiso con el monoteísmo. Dice I. Düring que así es como debe entenderse lo que hacen Aristóteles y otros filósofos, lo mismo que historiadores y poetas griegos, con el uso de los términos relativos a lo divino:

Con esta descripción de cómo se representa a la divinidad, Aristóteles sigue una tradición que viene desde antiguo. Que Dios es principio del orden en el mundo, lo proclama ya Tales. Los grandes pensadores identificaban con predilección sus propios principios supremos con la divinidad. Los términos τὸ θεῖον, ὁ θεός, θεός (sin artículo) en el aspecto semántico son equivalentes. A. Wifstrand advierte certeramente que nosotros malentendemos con facilidad el uso en griego del término ὁ θεός, porque no estamos acostumbrados a la mentalidad politeísta. Por ejemplo, en Herodoto «el dios» significa dos cosas. Muy a menudo «el dios» es un concepto genérico, así como nosotros decimos «el hombre consta de cuerpo y alma» (...). Al decir esto, nosotros no pensamos en un hombre individual. Así, en Herodoto se dice: «el dios puede tanto exaltar como humillar», y quiere decir que todos los dioses poseen esa capacidad. En otros casos, ὁ θεός es aquel dios que acaba de hacer o ha hecho algo, pues está convencido de que algo semejante sólo lo puede hacer el dios. Más o menos así dice el campesino cuando ve el estrago en el gallinero: «La zorra ha estado aquí» y al decirlo no piensa ni en el concepto genérico ni en un determinado individuo. Entre el uso popular de los términos «el dios» y «lo divino» y el uso del lenguaje en los poetas y filósofos no hay ninguna diferencia. Todo lo que estaba elevado sobre la esfera humana era θεῖον o se atribuía a la intervención «del dios»⁵⁰.

Este siglo, a pesar de todas sus reticencias heredadas acerca de lo divino, sigue acostumbrado a la mentalidad monoteísta –una costumbre compartida por ateos y teístas, ilustrados y no ilustrados–, y da por descontados el politeísmo y el panteísmo como formas

⁵⁰ Ingemar Düring, *Aristóteles* (México: UNAM, 2005), 338-339.





superadas de la representación de Dios y lo divino. Pero ablandar el endurecido monoteísmo occidental, tanto religioso como filosófico, con lo que de panteísmo y politeísmo hay en su seno, puede tener unas consecuencias sociales y políticas capaces de sorprender. La costumbre impuesta a lo largo de tantos siglos de que todo tiene que ser, no uno, sino único, de la misma manera siempre, uniforme, porque así es el Dios único y verdadero, está detrás de no pocos desastres históricos del siglo XX y las consecuencias que debe pagar el XXI: una única cultura dominante, la occidental; un único sistema político para el gobierno de las naciones, tal como sucede con la democracia; un único sistema económico, etc. La costumbre y manía de la unicidad posee todavía tal fuerza que, aún sin terminar de precipitarse al vacío, abrazada por las llamas, los poderosos adoradores de su culto tienen listos los recursos para su restauración. A este siglo le hace falta pensar menos en los principios inmediatos de las cosas, en las causas más cercanas de lo que hay y de lo que ha llegado a ser, y meditar más sobre los principios supremos de la realidad, sobre lo que siendo humano se eleva sobre lo humano, y atreverse a llamar a eso simplemente lo divino, el dios, Dios.

Cerramos el paréntesis. Y retomamos la tesis de que la presencia del problema de Dios en la realidad humana precisa un logos, un modo de intelección, en el que se haga manifiesto lo divino en tanto problemático. El segundo momento de la estructura formal de la inteligencia sentiente en la noología de Zubiri es el logos sentiente⁵¹. Y dado que este logos se dice de varias maneras (logos revelante, teológico, ostensivo, científico, especulativo, histórico, hermenéutico)⁵², la tesis es que uno de esos modos es el logos teologal –diferente al logos teológico, propio de la disciplina profesional que es la teología–, un logos en el que se puede mostrar y hacer patente⁵³ esa dimensión deformante de la realidad humana. Es un logos que hace venir al primer plano la presencia permanente del problema de Dios en el hombre: es «un logos en el que se expresa una intelección de lo que es el Θεός en tanto principio o carácter de la μὀρφωσις en que el hombre consiste»⁵⁴. De manera que el objetivo no es demostrar cómo el hombre y Dios entran en relación, cómo puede el hombre, siguiendo algunos caminos, llegar a Dios. El objetivo es, más bien, mostrar cómo el hombre es una de las maneras –con la naturaleza y la historia– en las que acontece lo divino, en las que Dios se realiza, en las que Dios emana. «El hombre es la proyección *ad extra* de la vida misma de Dios», dice taxativamente *El problema teologal del hombre*⁵⁵.

⁵¹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 16.

⁵² Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 6-14.

⁵³ Si bien la idea que Zubiri tiene de logos sentiente es diferente a la del Heidegger de la ontología fundamental, ambas ideas tienen en común su pretensión de remontar toda representación, de mostrar que el logos es un momento anterior a la representación. Y en este sentido, al menos, la idea de Zubiri se vuelve deudora de la de Heidegger. En el famoso § 7 de *Ser y Tiempo* Heidegger dice que «λόγος significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como ἀποφαίνεσθαι. El λόγος hacer ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hacer ver para el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí». Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 55.

⁵⁴ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 6.

⁵⁵ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 31.





Zubiri ha elaborado una filosofía primera, de manera sistemática, desde las nociones de realidad e inteligencia sentiente, en la que hay que destacar, en relación con el tema que nos ocupa, tres tesis fundamentales. La primera es que la noción de realidad es formalmente anterior a la de ser, y fundamento de esta⁵⁶; es este el campo de la filosofía primera como metafísica. La segunda es que la noción de inteligencia sentiente es formalmente anterior y fundamento de la noción tradicional de *λόγος* y *ratio*⁵⁷. Es la filosofía primera como noología. Y la tercera es que, desde la noología –no desde la metafísica–, inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres⁵⁸. Esta radicalización filosófica por vía de la realidad y la inteligencia sentiente tiene una de sus frentes de reflexión precisamente en la problemática de Dios, de quien debe predicarse de manera radical no el ser sino la realidad, una realidad absolutamente absoluta⁵⁹, fundamento del ser humano, que es una realidad absolutamente relativa, cobrada⁶⁰. La deconstrucción de Dios como ente, sea impersonal o personal, es la condición para que su realidad se muestre como fundamental.

El carácter real del hombre –entendido metafísicamente como sustantividad, y noológicamente como inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante– posibilita moverse de la realidad humana a la realidad divina sin sobresaltos, dando a la religación de lo humano con lo divino unos caracteres que el concepto de ser como sustancia –por tanto, como ente– tiene negados de principio. La tesis es que la realidad humana esencialmente posee una dimensión teologal, en la que está inscrito el problema de la realidad divina –el problema de Dios–; por lo tanto, su realidad está ya colocada siempre en la órbita de la realidad divina, como su prolongación, al mismo tiempo que como el origen de su emanación. ¿En qué consiste esa dimensión de la realidad humana en la que, apenas se lo piense un poco, se da con el problema de la realidad de Dios? Esta pregunta remite por su propia fuerza hacia el problema de lo que sea la realidad humana porque, según la tesis asumida, es en ella donde se encuentra alojada la dimensión teologal, una dimensión humana que es también absoluta, divina.

La exposición tendrá que decir ahora, por ende, qué es la realidad humana, en qué consiste su dimensión teologal y qué debe entenderse por realidad divina. Estas ideas aclararán la cadena de conceptos contenidos en el epígrafe inicial. Pero antes, debe hacerse ese recorrido, un poco más amplio que los rodeos anteriores, por el logos sentiente en tanto logos teologal.

⁵⁶ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 104ss.

⁵⁷ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 9-41; 285.

⁵⁸ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 10. La filosofía primera trata sobre la realidad, no sobre el ser. Si trata sobre la realidad como sustantividad, entonces se llama metafísica. Es el tema del tratado titulado *Sobre la Esencia*. Si trata sobre la realidad en tanto haciéndose presente en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad, entonces la filosofía primera se llama noología. Es la trilogía sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia Sentiente*. **Inteligencia y Realidad*, *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón*. Al hacerse presente lo real como sustantividad en el mundo es a lo que debe llamarse ser, tarea de la ontología. Pero entonces la ontología es una mera deriva de la metafísica.

⁵⁹ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre* (Madrid: Alianza, 2012), 165-166.

⁶⁰ Cf. Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 42.





3. Logos teologal

El logos teologal, cuyo origen está en la actualización intelectual de la religación de lo real, del poder de lo real, es sólo una figura del logos sentiente, actualización de lo que lo real es en realidad. Se impone, luego, una digresión conceptual que va desde el logos sentiente hasta el logos teologal, pues la intelección del problema de Dios, de lo absolutamente absoluto, es una intelección humana, generada desde la propia realidad, y no la aprehensión intelectual de una idea, ni la comprensión de una verdad revelada. Al emprender esta ruta, dada la propia naturaleza de las cosas, los cruces con lo que es una cosa real, y con lo que esa cosa real es «en realidad», son inevitables.

Quedó dicho que la filosofía primera como metafísica trata sobre la realidad como sustantividad, y que en tanto tal *es* en el mundo, independientemente de que sea pensada o no por una inteligencia⁶¹. Repárese en la distinción que hay aquí entre realidad y ser, y la primacía de la primera sobre el segundo⁶². Ahora bien, la filosofía primera como noología trata, sí sobre la realidad, pero en tanto está haciéndose presente en la inteligencia sentiente. Aquí debe repararse también en la diferencia que hay entre el momento de realidad de una cosa y ese otro momento suyo del hacerse presente en la intelección, lo mismo que en la anterioridad fundante del primero sobre el segundo. Pues bien, desde esta perspectiva noológica, inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres, es decir, se generan, forman y crean en el mismo movimiento.

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad⁶³.

Así es como debe entenderse el saber en su raíz, la intelección en su cepa. ¿Pero qué características tiene esa intelección que debe ser llamada logos teologal? En principio, se trata de una intelección humana –¡no podía ser de otra manera!–, que versa sobre la realidad del θεός; de lo que es absolutamente absoluto. Mas el logos en su naturaleza radical –mucho antes de su figura teologal– no es, como piensa Heidegger, «δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir»⁶⁴. Y no lo es porque el logos como intelección es un momento fundado y no fundante –ni radical, ni originario–, tal como sucede en la ontología del *Dasein*.

⁶¹ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 87-88.

⁶² Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 432-438.

⁶³ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 10.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 55.





Efectivamente, la estructura de la inteligencia sentiente, cuyo acto primordial es la mera actualización de lo real en el acto de intelección, tiene formalmente tres momentos: uno fundamental, que es la aprehensión primordial de realidad⁶⁵; y otros dos momentos fundados en este, que son el logos sentiente⁶⁶ y la razón sentiente⁶⁷, modos de aquel primer momento. En la aprehensión primordial de realidad, lo real se hace presente en la intelección como siendo en propio eso que se está haciendo presente, como siendo real antes de hacerse presente intelectivamente. Lo real presente en la intelección no empieza siéndolo a través de un concepto, sino que es una mera formalidad de realidad: es solamente otra cosa que la inteligencia sentiente, es mera alteridad respecto de la intelección.

A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas *estimúlicamente*, y sólo estimúlicamente, en el sentir humano se aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor «de suyo»; se aprehende el calor *realmente*. La independencia signitiva se ha tornado en independencia de realidad. Realidad es formalmente el «de suyo» de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad⁶⁸.

En este inicial momento de la intelección que es la aprehensión lo que se puede decir de lo inteligido es solamente que es otra cosa –mera alteridad– respecto del acto de inteligir, aunque en ese instante sea uno con ella: lo inteligido es formalmente otro que la intelección, es mera formalidad intelectual, mera formalidad de alteridad. No se dice nada del contenido de esa cosa real; no se dice si lo que estoy viendo a lo lejos es un animal o un árbol, si lo que estoy escuchando es una sinfonía clásica o un ruido ensordecedor. Sólo se dice que lo visto es distinto a mi visión, que lo oído no es el oír. En el análisis que se hace –sólo en él, y no en el acto de ver u oír– queda provisionalmente suspendido el contenido, y traído al primer plano el carácter de alteridad respecto de la intelección, tanto de lo visto como lo oído.

Ahora bien, lo real se hace presente en la intelección por su propia iniciativa, por el poder de su propia actividad, por la fuerza de su intrínseco dinamismo: lo real no es una cosa inerte, a lo más meramente pasiva. La idea del poder de lo real es central en la filosofía primera de Zubiri –sea noología o metafísica–:

La formalidad de realidad es en sí misma un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Este momento de realidad, es, por ejemplo, un momento suificante, un momento según el cual lo que es «de suyo» es formalmente «suyo» y hace «suyo» todo cuanto adviene a la cosa; es suidad. Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder* [...]. El poder, a mi modo de ver, no es «fuerza»: es mera dominancia. Pues bien, poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real. Lo real por ser real tiene un poder propio: el poder de lo real. Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido. Las cosas reales no consisten tan sólo en

⁶⁵ De este primer momento se ocupará in extenso el primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia sentiente, titulado *Inteligencia Sentiente*. *Inteligencia y realidad.

⁶⁶ Es el tema del segundo volumen de la trilogía: *Logos Sentiente*.

⁶⁷ El título del tercer volumen es, precisamente, *Razón Sentiente*.

⁶⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 57.





la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consisten también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido⁶⁹.

En la intelección de lo real la iniciativa no es de la inteligencia, ella no obliga a las cosas a ponerse (*positum*) frente a sí (*objecta*) para inteligirlas, como se terminó creyendo bajo la revolución epistemológica propugnada por Kant; sino que es el poder de la realidad⁷⁰, su dinamismo, su constante dar de sí, el que lleva a esta a hacerse presente como tal en la intelección: hablando de manera muy inadecuada, se podría decir que la inteligencia es sólo el *locus* en el que lo real se hace presente como inteligida. El modo de hablar es inadecuado porque, siendo diferentes lo real y la inteligencia, hay lapsos en que pasan por ser una sola cosa. Lo primero que la inteligencia conoce de las cosas no es que se trata de tal o cual contenido: un libro sobre la mesa de estudio, por ejemplo; lo primero que se le hace presente es que ese contenido es algo diferente a la intelección, es algo, real, algo que es de suyo. En un segundo momento sabrá, ciertamente, que eso es un libro, una casa, una mesa de estudio, etc. Porque la formalidad de realidad domina, tiene más poder, que el contenido.

Sin embargo, en este instante de la aprehensión primordial de realidad hemos apenas asistido al nacimiento de la intelección; falta aún la maravilla de su despliegue en el modo del logos y en el modo de la razón. Efectivamente, la fuerza de la presencia de lo real en la intelección, su poder, exige saber qué es lo que una cosa real es «en realidad». A la inteligencia no le basta saber que algo es real, que lo que le está presente es algo distinto a la propia inteligencia, algo irreductible a ella; sino que está intrínsecamente impelida a saber qué es «en realidad» eso que es de suyo real. En el primer momento sólo se sabe que aquello es real, que es otro que la intelección, que es algo de suyo, y no tal o cual cosa. Pero se precisa un segundo momento: pues saber lo que algo es «en realidad» ya no compete a la aprehensión primordial sino a ese momento fundado en la aprehensión que es el logos sentiente.

La actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales. Este logos es un modo de intelección sentiente. Es ante todo un modo de intelección por ser una mera actualización de lo real en inteligencia sentiente; este modo es una «re-actualización». Como tal, el logos es un momento intelectual. Pero esta cosa real está reactualizada en un movimiento que *le lleva* a otras, y en función de ella; sólo así queda reactualizada la cosa real. Según este momento el logos es un movimiento impresivo: es el momento sentiente. En él es donde se re-actualiza lo que la cosa es en realidad. De lo que resulta que el logos es intelección sentiente: es un *logos sentiente*. El logos sentiente es intelección campal, es una modalización de la impresión de realidad. Entender lo que algo es en realidad es restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real⁷¹.

⁶⁹ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 198.

⁷⁰ La idea del poder de lo real es central en la filosofía primera de Zubiri.

⁷¹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 17.





Sólo en el logos está capacitada la inteligencia para decirnos lo que algo, que ya es real, es en realidad. El logos no es, pues, como piensa Heidegger, un hacer patente (δηλοῦν) el sentido del ser del ente, sino la distanciaci3n que ha de llevar a cabo la inteligencia entre el momento de mera realidad y el momento del «en realidad» de las cosas presentes en la intelecci3n. No hay que perder de vista que se trata de dos momentos que pertenecen a una estructura formal y que, por tanto, no se trata de dos momentos en sentido cronol3gico.

Si vamos ahora al asunto que entiende el logos⁷² como distanciaci3n intelectual, hay que decir dos cosas. En primer lugar, que el logos entiende lo que lo real es en realidad; va de lo real a lo que eso, que ya es real en la intelecci3n, es en realidad: recorre la distancia que hay entre la mera actualizaci3n de lo real en la intelecci3n y lo que esa realidad es en realidad, tambi3n en la intelecci3n. El logos no es, pues, la patentizaci3n del ser del ente; pero tampoco es un juicio en el que se relacionan ideas, afirmando o negando, que han hecho abstracciones a partir de los datos proporcionados por los sentidos, y que conocen s3lo el mero fen3meno de las cosas. El logos tiene que ver desde el principio con lo real; pero con lo que algo, ya real, es en realidad. Reparemos en una obviedad consignada en esta tesis: hay una distancia en la intelecci3n entre el car3cter meramente real de la cosa, actualizada intelectivamente en la aprehensi3n primordial de realidad, y lo que esa cosa es en realidad, tarea que le toca, ya no a la aprehensi3n primordial, sino al logos. La intelecci3n es exigida a desdoblarse en logos por el dinamismo de la propia realidad, por su poder. A3n a riesgo de redundar, reparemos en una obviedad anterior a esta: en la intelecci3n hay formalmente un momento preliminar al logos, la aprehensi3n primordial de realidad, motivo por el cual el logos en tanto intelecci3n es un momento fundado y no fundante. Este acercamiento al logos como distanciaci3n intelectual da por supuesto ese momento preliminar de la mera actualizaci3n de lo real en la intelecci3n.

En segundo lugar, debe decirse que esa intelecci3n que es el logos, y que entiende lo que algo es en realidad, es un movimiento en dos fases: en su fase naciente, el logos se mueve de lo real hacia su campo de realidad, mientras que en su fase de plenitud torna desde el campo a lo real, dicho sucintamente.

Primeramente, es la fase del movimiento de impelencia de la cosa real a un campo, al campo de «la» realidad. La impelencia es distanciaci3n de lo que la cosa es en realidad. Y en efecto, para entender lo que una cosa entre otras es en realidad, lo primero que ha de hacerse es «pararse a considerar» la cosa. Y pararse a considerar es ante todo una especie de suspensi3n intelectual, es un tomar distancia de la cosa pero en ella y desde ella misma⁷³.

⁷² «La palabra logos es un neologismo introducido por Zubiri con la funci3n de com3n denominador de todos los actos de intelecci3n dual. Por raz3n de su extensi3n, el t3rmino logos abarca las tres simples aprehensiones duales (perceptos, fictos, conceptos) y todas las formas y modos posibles de juicios. Por raz3n de su comprensi3n, el logos designa los actos de la primera intelecci3n modal, mediante la cual alcanzamos descriptivamente la verdad dual de las cosas, tal como son aprehendidas unas desde otras en un determinado campo o mundo sentido». Germ3n Marqu3nez Argote, «“Inteligencia sentiente” de X. Zubiri: desde una perspectiva lingüística», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 109, Vol. 34 (2013): 116.

⁷³ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 79-80.





El logos es movimiento, tanto en la primera fase, la de impelencia intelectual, como en la que le sigue, la de intención intelectual; pero es un movimiento que, instalado en la cosa real, sin abandonarla, se yergue sobre ella –pero desde ella–; es un movimiento que debe entenderse como emanado desde el interior de la aprehensión primordial de realidad, cuyo trabajo es empujar desde dentro la compacción de la mera formalidad de realidad, para que vaya lentamente abriéndose y ofreciendo su interior, brindando lo que es en realidad. En sus inicios más primigenios, esta fase ve aparecer los incipientes momentos de ese despliegue intelectual que es el logos, despliegue ausente en la aprehensión primordial.

Una segunda fase en el movimiento del logos viene a completar el despliegue iniciado, en un movimiento en cierto sentido inverso al de la impelencia, pues ahora el logos se mueve del campo hacia la cosa real:

en esa distanciación la cosa real nos retiene tensos en ella, y por consiguiente revertidos a ella en un *intentum* por la tensión misma de la distancia. Es un *movimiento del intentum* para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Por tanto es un referirnos desde el campo a la cosa: es *intención intelectual*. El *intentum* se ha tornado en intención. Toma de distancia e intención intelectual he aquí los dos momentos del movimiento intelectual.⁷⁴

En la intelección que es el logos, este empieza por erguirse sobre la realidad y desde ella, como si quisiera separársele; pero no lo puede hacer, porque no hay logos puro, sino logos habitado de realidad, logos sentiente⁷⁵. Este querer separarse de lo real –sin poder hacerlo jamás–, trae de regreso al logos hacia lo real –de donde nunca se ha ido–. Pero dado que no es ya el logos que tira hacia fuera, sino el logos que viene del intento de alejarse, se puede decir que ya no es el mismo del momento del erguirse, porque ahora está enriquecido por lo que ha visto y traído desde el campo de realidad: ese enriquecimiento queda condensado en su estar tenso de regreso en relación con aquello sobre lo que se mantiene erguido.

De todas las ideas sobre el logos es preciso destacar de manera señalada la del campo de realidad: de la mera realidad, la intelección que es el logos va hacia lo que la cosa es en realidad, es decir, a su campo de realidad. Pues no hay, en primer lugar, sólo cosas reales, sino siempre cosas reales en su campo de realidad: un libro sobre la mesa, la cual está en el estudio, ubicado en el edificio x de la universidad, etc.⁷⁶ El logos es, pues, la intelección que

⁷⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 80.

⁷⁵ «El logos es sentiente porque inteligie la realidad como la formalidad de ciertos contenidos sentidos. Claro que hay realidades postuladas y construidas, como en las matemáticas y la ficción, pero tal postulación constructiva se apoya en la misma realidad de las cosas que son reales en y por sí mismas. A la vez, el logo es sentiente porque es una intelección que inexorablemente recorre la realidad según la cual quedan los contenidos sentidos: un recorrido en la realidad desde su aprehensión compacta hasta su aprehensión diferencial, dual». Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado*, 836.

⁷⁶ En el inicio del segundo capítulo de las Categorías (1 a 16), lo mismo que en el inicio del capítulo cuarto, Aristóteles da cuenta de las dificultades que trae consigo tratar a las cosas como si estuvieran siempre





se mueve en el campo de realidad, la intelección de algo en cuanto algo. Debemos tener cuidado, sin embargo, de que no se nos deslicen inadvertidamente prejuicios epistemológicos que pudieran hacernos pensar que el campo lo pone el logos, porque de ninguna manera es así: el campo de realidad es de la propia cosa real, que había quedado provisionalmente suspendido en la aprehensión primordial de realidad, pero que seguía ahí presente en espera de ser fecundado por la propia intelección en el modo del logos que debe saber qué es en realidad eso que en el primer momento de la intelección no es más que formalidad de alteridad. El campo de realidad reviste gran importancia porque en él la intelección va del momento de realidad al momento del «en realidad» en cada cosa; pero va también a otras cosas reales, pues nunca se aprehende una sola cosa real sino entre muchas otras cosas reales: siempre sucede que se aprehende una cosa real desde otras cosas reales y entre otras cosas reales; por lo tanto, en un campo de realidad. Ni el momento del «en realidad», ni la realidad de otras cosas, se incorporan tarde a la primera actualización intelectual de lo real, sino que ya han estado ahí siempre en el campo de realidad.

El tercer momento de la estructura de la inteligencia sentiente –junto a la aprehensión primordial de realidad y el logos– es la razón sentiente. Porque a la inteligencia no le es suficiente con saber lo que lo real es en realidad, si no que quiere saber lo que esa cosa real es «en la realidad». Saber lo que una cosa es en la realidad es tarea de la razón sentiente: no es ya el movimiento de unas cosas hacia otras, sino la marcha de la inteligencia en la realidad: «es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad»⁷⁷. ¿En qué se distingue el movimiento del logos como distanciamiento del movimiento de la razón como marcha?

El movimiento intelectual del logos es un movimiento muy definido: es *movimiento de retracción y reversión afirmativa* dentro de las cosas del campo. Pero la marcha es otro tipo de movimiento. Es movimiento no dentro de lo real campal sino hacia lo real allende todo lo campal. Por tanto marcha es *búsqueda de realidad*. Es *intellectus quaerens*. Por esto es por lo que aunque toda marcha sea movimiento, no todo movimiento es marcha, porque no todo movimiento intelectual es búsqueda de realidad (...) El movimiento de retracción y afirmación está fundado en la actualización de lo que algo ya real es en realidad entre otras cosas del campo, y está exigencialmente determinado por dicha actualización. En la marcha, el movimiento está fundado y *mensuradamente* determinado por la previa intelección de pura y simple realidad. Se «afirma» lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de «la» realidad, allende las cosas reales sentidas, según una

combinadas unas con otras, por un lado, y como si cada cosa fuera individual, separada de las demás, por otro lado: «De las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Así, pues, unas van en combinación, v.g.: un hombre corre, un hombre triunfa; y otras sin combinar, v.g.: hombre, buey, corre, triunfa» (1 a 16). Así dice Aristóteles cuando se trata de las cosas como si no estuvieran combinadas: «Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significan una entidad, o bien un cuanto, o un cual, o un respecto a algo, o un donde, o un cuando, o un hallarse situado, o un estar, o un hacer, o un padecer» (1b25). Nótese que la tradición sustantivó no sólo la οὐσία sino todos los demás predicamentos o categorías. En fin, lo que hay que rescatar es que las cosas se las puede tratar como si fueran individuales, separada una de otra, como mera alterad de realidad; pero se las puede tratar como si estuvieran siempre combinadas, como siendo algo en tanto algo, es decir, en su campo de realidad.

⁷⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 13.





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 realidad⁷⁸.

Mientras el logos se mueve en el campo lo que lo que las cosas son en realidad, la razón marcha en la profundidad mundanal de la realidad. Esta es una mera indicación sobre la marcha intelectual, que de ninguna manera le hace justicia a la exigente exposición de Zubiri en *Razón Sentiente*.

Debe repararse, finalmente, en que la inteligencia sentiente es una estructura, y no un proceso; de modo que se malentiende la naturaleza de su acto si se piensa que primero hay aprehensión, luego logos, y más tarde razón. Como ejemplo del recubrimiento intelectual de los tres momentos, puede ponerse la reflexión que ahora mismo estamos llevando a cabo, tratando de comprender qué ha de entenderse por «el problema de Dios»: es una marcha de la razón, montada sobre el movimiento campal del logos, montado a su vez sobre aprehensiones múltiples de cosas reales. Pocas veces, cronológicamente, la intelección empieza por la aprehensión; muchas empiezan por el movimiento del logos, y casi siempre por la marcha de la razón.

Ahora bien, el logos en tanto distanciación intelectual se dice de muchas maneras, porque las cosas reales en sus contenidos son igualmente de muchas maneras. Una de esas maneras es la del logos teologal. En el marco de la reflexión sobre «el problema de Dios» para el hombre, Zubiri muestra que el logos ha tenido distintos caracteres a lo largo de la historia, y los esquematiza de la siguiente manera⁷⁹: 1) Logos revelante; 2) Logos teológico, dividido a su vez en kerigmático, ostensivo y científico; este último puede ser especulativo, histórico y hermenéutico; y 3) Logos teologal. Este último, desdoblamiento del mero logos sentiente, es fundamento tanto del logos revelante como del teológico.

¿Cómo es que el logos sentiente torna logos teologal, posibilidad del logos teológico en todos sus modos, y aún del logos revelante cuando lo hay? ¿cuáles son las características de ese logos que permiten mostrar que «la dimensión teologal del hombre no es propia de uno u otro aspecto del hombre y de su vida, sino que concierne a la totalidad de su ser mismo»⁸⁰, y que por eso «afecta a la vida humana en su plenitud formal y no a fisuras o quiebres de ella»⁸¹? Dios no puede ser primordialmente objeto de un logos que lo reduce a un mero recurso –un ente remedial– para las emergencias de la vida, sea para reclamarle la presencia del mal moral en el mundo o para buscar socorro en momentos aciagos. Porque Dios no es un ente; ni siquiera el Ser Supremo. Es la realidad –así, con esa vaguedad y ambigüedad– compleja y contradictoria de la que emana toda otra realidad, también la humana; en la que se mantienen, y hacia la que marchan, desde la brizna más modesta hasta la inteligencia mejor dotada. No hay ningún encaminarse hacia el futuro que no sea sino una

⁷⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 23-24.

⁷⁹ Cf. Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 6.

⁸⁰ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 27.

⁸¹ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 27.





marcha de vuelta hacia los orígenes, en la que va encontrándose de regreso todo lo que antes ya era. La religación de la realidad humana a la realidad divina, su carácter de permanente emanación⁸², es un hecho metafísico, no un dato empírico. Y el logos en el que queda articulada la realidad humana en tanto emanada de la realidad divina es, de modo muy preciso, un logos teologal, una comprensión de la realidad en tanto divina. En el decir que muestra lo fundada que está la realidad humana en la divina, en los hitos que señalan el carácter de esa fundamentación, en ese decir y en ese señalar –en ese logos–, pues, se ofrecen también los caracteres más propios del logos teologal. De manera que al tratar ahora de la realidad humana y su religación no queda preterido el modo de razonar teologal sino que, por el contrario, se lo muestra in *actu exercito*.

4. Dimensión teologal de la realidad humana

El logos teologal no está montado sobre sí mismo; porque él es no más que la actualización intelectual de la dimensión teologal de lo que la realidad humana es de suyo. Dice Zubiri que «cuando la vida humana se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más *en Dios y con Dios*»⁸³. El estar volcado hacia Dios por parte del hombre no consiste en un empírico volverse hacia algo fuera de sí, hacia otra cosa que no es él mismo; por el contrario: consiste en asentarse en la plenitud de su realidad y de su realización. El hombre tiene en la interna constitución de su propia realidad –por tanto, no de manera meramente accidental– una dimensión por la que, en cuanto tal, «está desde sí mismo y en cuanto hombre vertido al Θεός»⁸⁴. Esa es precisamente su dimensión teologal. No más que indicarla será el objetivo del último rodeo reflexivo de esta meditación.

El logos teologal recorre la distancia que hay entre el momento de realidad absolutamente relativa, que caracteriza al hombre, y el momento de realidad absolutamente absoluta, que caracteriza a Dios. Pero no se salta de una cosa a otra, de un ente a otro; porque ni Dios ni el hombre son simplemente entes: sino que en la realidad se va de su momento absoluto, pero relativo, a su momento redobladamente absoluto y abismal. En el logos teologal «se trata, por consiguiente, no de los caminos para llegar a Dios, sino de un logos en el que se expresa una intelección de lo que es el Θεός en tanto que principio o carácter de la μόρφωσις en que el hombre consiste»⁸⁵. Ahora bien, ese logos se lo encuentra recorriéndolo, haciéndolo, caminándolo, ejercitándolo; pues no es algo ya hecho con anterioridad. El recurso racional a los caminos para demostrar que Dios existe –o que no existe– pasa por alto la región o el campo de la realidad en el que la apelación a ese recurso ya se mueve, además de que esa pretensión de demostración se ampara en el presupuesto de la entidad de Dios. El estar de la realidad humana en la realidad divina no es asunto de demostración, sino de mera «liberación de lo que el pensamiento tiene por pensar»⁸⁶, pues, como muestran los múltiples

⁸² «Creatio est continua conservatio», decía San Agustín. Cf. De Genesi ad litteram, VIII, 19. Cf. Tomás de Aquino, S.Th. I, q.104, a.2, ad 1.

⁸³ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 5.

⁸⁴ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 26.

⁸⁵ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 6.

⁸⁶ Martin Heidegger, «La esencia del habla», 133.





testimonios de la tradición, se pueden acumular tantos argumentos a favor o en contra de la demostración de la existencia de Dios sin que haya ahí un avance en la comprensión y conceptualización del verdadero problema. En el logos teologal, «el pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de esta región. Aquí el camino pertenece a la región. Desde el punto de vista de la representación científica, no sólo es difícil sino incluso imposible percibir esta relación»⁸⁷. Se trata, pues, de pensar y, en la medida de lo posible, conceptualizar la morada de la realidad humana en la divina.

Arribar reflexivamente al punto en el que coinciden y se recubren realidad humana y divina requiere conceptualizar lo que es la realidad humana. Y explicar qué es la realidad humana exige exponer lo que sea la realidad sin más, tal como es entendida a partir de *Sobre la Esencia*, obra publicada por Zubiri en 1962. La tesis central es que el momento de realidad en todas las cosas –también en el hombre y en Dios– es anterior a su momento de ser, entendido como actualidad de lo real en el mundo; pero aunque se lo entienda como sustancia, o como alguno de los otros modos, consagrados por Aristóteles. ¿Qué debe entenderse, pues, cuando se dice que algo es real? O más bien, ¿qué entiende cualquiera cuando dice que algo es real? ¿qué es realidad? En una página memorable de *Sobre la Esencia* dice Zubiri: «es realidad todo y solo aquello que actúa sobre las demás cosas y sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee»⁸⁸. El punto clave es la actuación: una mesa no actúa sobre las demás cosas como mesa, sino que actúa sobre ellas en función de las notas que le conforman, en función de su realidad: una superficie plana, unos soportes sobre el piso, etc. La mesa en tanto mesa es sólo una cosa-sentido⁸⁹; pero en tanto la línea de su actuación, es una mesa real. Las notas determinadas estructuran de tal modo una cosa que le dan suficiencia constitucional en una línea de actuación precisa, independientemente de que esa realidad sea pensada o no por alguna inteligencia –aunque eso solo lo sepamos por la intelección–. El carácter estructural –muy determinado en cada caso– que guardan las notas en la constitución de la realidad tal, hacen de cada realidad una sustantividad, y no un mero sujeto de accidentes. Si bien una realidad, suficiente en la línea de su constitución, puede tener un momento subjetual, ese momento tiene su condición de posibilidad en la sustantividad estructural de lo que una cosa real es de suyo.

¿Qué significa que el momento de realidad en las cosas es anterior a su momento de ser? El momento de realidad de una cosa está estrechamente ligado a la suficiencia constitucional de sus notas en orden a una determinada sustantividad, a ser de suyo tal o cual cosa. Pero siendo real, siendo de suyo y no solo conceptualmente tal cosa, lo real se hace presente, se actualiza de varias maneras. Una de ellas es la actualización en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad; a su modo en cada caso, se actualiza también en la voluntad tendente y en el sentimiento afectante. Otra manera es la actualización en el mundo: toda cosa real se hace presente entre otras cosas reales en el mundo: y este hacerse presente en el mundo es lo que con toda propiedad debe llamarse ser. Toda cosa real está

⁸⁷ Martin Heidegger, «La esencia del habla», 133.

⁸⁸ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 104.

⁸⁹ La diferencia entre cosa real y cosa-sentido es fundamental en la filosofía primer de Zubiri. Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 104-109.





necesariamente siendo en el mundo, independientemente de que tal cosa sea inteligida. La actualización de lo real en el mundo, es decir, el ser, es la que por ahora interesa.

Antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. Por donde quiera que se tome la cuestión (por el lado de las cosas mismas o por el lado de su intelección), la realidad es anterior al ser, y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo. Ahora bien, supuesto que el hierro ya real además «sea», entonces el hierro mismo como nuda realidad, queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es «ser». En su virtud, esa nuda realidad que llamamos hierro, en cuanto va envuelta en esa segunda actualidad suya que es «ser», cobra el carácter de algo que «es hierro»; el hierro real es ahora un «ser hierro». Por tanto, por el hecho de que el hierro «sea», el propio hierro se torna en «ser hierro»⁹⁰.

El ser no es un añadido a la realidad, puesto que todo lo real se hace presente necesariamente, desde sí mismo, en el mundo. Toda cosa real, es; está haciéndose presente desde sí misma entre otras cosas reales en el mundo. Por lo tanto, esa actualización revierte sobre la realidad sustantiva misma, haciendo que realmente sea de tal o cual manera. En este sentido, la realidad humana en tanto realidad no hace ninguna diferencia a cualquier otra realidad: está estructurada conforme a unas notas que le dan suficiencia constitucional en una línea muy determinada: la humana. Pero dice Zubiri que «la diferencia entre el ser y la realidad, que podía parecer una sutileza en el orden de las cosas materiales, llega aquí a tener una suficiente claridad y a envolver un problema fenomenal: el problema entero de la existencia humana»⁹¹. Es, por ende, la línea de esta suficiencia en el caso de la realidad humana la que exige unas determinadas notas estructuradas de tal o cual modo. Efectivamente, en este caso hay un subsistema de notas que conforman el cuerpo humano y un subsistema de notas que estructuran la psiqué humana. Pero ni el cuerpo ni la psiqué tienen suficiencia constitucional por su propia cuenta, sino que la sustantividad es sólo de la realidad humana entera.

El sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales, donde «subsistema» significa «cuasi-sistema». No se trata de dos sistemas «unificados», sino de un «único» sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos «cuerpo» y lo que debe llamarse «psique»⁹².

La diferencia en el hombre entre su realidad y su ser la aborda conceptualmente Zubiri de varias maneras. Una de ellas es con los conceptos de personeidad y personalidad. La realidad humana tiene un momento de identidad consigo misma, dada por la estructura de notas que ha recibido, y sobre la cual sus posibilidades son más o menos limitadas, según se

⁹⁰ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 410.

⁹¹ Xavier Zubiri, *Sobre la Realidad* (Madrid: Alianza, 2001), 212.

⁹² Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 2012), 49-50.





trate de las notas constitutivas, constitucionales o adventicias⁹³. Este es el momento de la mera realidad humana que Zubiri llama personeidad; y que distingue de ese otro momento que es la personalidad, momento según el cual esa realidad en tanto realidad –personeidad–, se hace presente en el mundo. Personeidad y personalidad son sólo dos momentos de la realidad humana: el primero nombra el nivel metafísico de la mera realidad humana en tanto realidad, mientras que el segundo nombra el hacerse presente de esa realidad en el mundo. No son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la única realidad humana, que es la que tiene sustantividad.

La personeidad está constituida, a mi modo de ver, formalmente por la «suidad». Ser persona, evidentemente, no es ser simplemente una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos; la persona puede ser sujeto, pero es porque ya es persona, y no al revés. También puede decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente, ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre. Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos personalidad. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos⁹⁴.

El hombre no es sólo una cosa de suyo, como toda cosa; sino que es una realidad que es cada vez su realidad, es cada vez suya –de ahí la sustantivación: «suidad»–: este es el momento fundamental de la personeidad, que se actualiza y modela en la personalidad. Ahora bien, una de las notas estructurales de la realidad humana en tanto sustantividad es la inteligencia sentiente, por la cual el hombre aprehende todas las cosas como reales, es decir, como siendo de suyo lo que son, y en tanto tales haciéndose presentes como formalidad de realidad en los actos de intelección. De aquí se sigue que «el hombre está abierto, precisamente por su inteligencia, a las cosas como realidad, es decir, como algo que son de “suyo”. El hombre, en virtud de su inteligencia, es una esencia abierta»⁹⁵. Esta afirmación es esencial para mostrar que efectivamente, en su propia realidad, el hombre lleva ya el problema de Dios, y que no le adviene desde fuera.

¿Qué significa que el hombre es una esencia abierta? El hombre en tanto realidad no solamente es algo de suyo, como pasa con toda realidad; sino que en virtud de su constitución –de su inteligencia sentiente, su voluntad tendente y su sentimiento afectante–⁹⁶, el hombre es cada vez suyo: es su propia realidad. A este ser su propia realidad es a lo que debe llamarse

⁹³ La diferencia entre este tipo de notas es esencial en toda sustantividad. Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, 274-277.

⁹⁴ Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, 58-59.

⁹⁵ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 40.

⁹⁶ Cf. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, 55-56.





con toda propiedad persona: el hombre es una persona –en sus momentos de personeidad y personalidad– porque no sólo es algo de suyo sino que es su propia realidad, frente a todo lo demás. Por ser cada vez suyo, «el hombre es ab-soluto, suelto de las demás cosas, no en el sentido de ser independiente de ellas sino en el de tener una realidad que es distinta de las demás cosas y separada de ellas en cuanto realidades»⁹⁷. Pero esta realidad es absoluta de manera relativa: porque aún siendo suya, lo es junto con las demás realidades, frente a ellas y gracias a ellas. La persona humana es una realidad cobrada, relativa a lo demás, aunque sea siempre una realidad suya, absoluta. Siendo ya real, y religado inexorablemente a la realidad, el hombre ha de ir conformando a lo largo de su vida la figura de su propia realidad, la figura de su yo, su personalidad.

La distinción entre el momento de realidad y el momento de yo es otra manera de mostrar que realidad y ser en el hombre son aspectos diferentes.

El yo no es mi realidad sustantiva, pero es aquel acto en que se actualiza en acto segundo lo que soy como realidad sustantiva, a saber, es mi ser sustantivo (...). Mi realidad sustantiva es una realidad que no depende más que en muy pequeña medida de mí. Me la han dado. Soy lo que soy constituido así. *Yo*: ese es mi ser sustantivo, esa reafirmación o actualización de lo que es mi realidad sustantiva en cada uno de los actos que ejecuto. Eso es propiamente lo que constituye el Yo. El Yo como acto segundo es el ser sustantivo de mi realidad sustantiva. Es, por consiguiente, un acto ulterior. La diferencia entre realidad y ser alcanza ahí su máxima expresión. En primer lugar, es una ratificación de la realidad por su acto segundo, de la realidad por mi Yo (...). En segundo lugar, en esta ratificación hay, sin embargo, una diferencia, pues, mientras la realidad sustantiva se es constitutivamente de una vez para todas, el ser sustantivo, en el caso del hombre, tiene que ir forjándose⁹⁸.

Sea vía la distinción entre personeidad y personalidad o entre su realidad y su yo, queda claro que la realidad humana ha de ir cobrando su ser cada vez, razón por la cual se lo describe bien con la expresión de que es una realidad absolutamente relativa, una realidad suya: suelto de todas las demás cosas está, sin embargo, religado a ellas intrínsecamente, pues son la condición de posibilidad de la cobranza de su ser. El hombre no se hace sólo; la individuación de su ser es un punto de llega, nunca un punto de partida. Por eso «la religación es mi versión intrínseca a la realidad en cuanto tal para realizarme como persona. Estoy religado intrínseca y formalmente a “la” realidad en tanto que última, posibilitante e impelente. Esta religación, por consiguiente, no es un “añadido” a mi ser»⁹⁹. El fundamento último de la persona humana es la realidad, desde la que se le ofrecen las posibilidades para constituirse como persona humana. El hombre es la experiencia radical de la intrínseca religación de su realidad al poder de lo real; de ahí que se puede decir, con toda propiedad, que el hombre tiene una relación problemática con la realidad, que está lanzado en su propia realidad al poder mismo de lo real.

⁹⁷ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 41-42.

⁹⁸ Xavier Zubiri, *Sobre la Realidad*, 212.

⁹⁹ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 60.





En el marco de los rodeos reflexivos anteriores, hay que volver a plantear la pregunta: ¿en qué consiste formalmente «el problema de Dios» que el hombre, en tanto realidad suya, lleva incrustado en su sustantividad? He aquí la respuesta de Zubiri:

El hombre no tiene en la vida *un* problema de Dios, sino que el hombre es formalmente, en su acontecer, el problema mismo de Dios. El hombre *es* el problema de Dios. Y todo lo que el hombre hace a lo largo de su vida es justamente tratar y resolver este problema. El hombre, como esencia abierta, hace su Yo «con» las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Pero está abierto a lo que hace que haya fundamento para su realidad. Por esto, decía que en la religación no tenemos una ayuda para actuar sino un fundamento para ser. De ahí que la fundamentalidad de la religación es lo que constituye precisamente el orden formal (...) de la dimensión teologal del hombre. La religación no es otra cosa sino la dimensión teologal del hombre, porque es la dimensión por la cual el hombre, como ser absoluto, está hecho posible y, además, está constituido por el poder de lo real que religadamente nos lleva y nos constituye libremente en ella, en la realidad, lo cual no es salirnos del problema de Dios¹⁰⁰.

El hombre va por la vida haciendo lo que quiere, pero relativamente; porque lo que quiere hacer está circunscrito y acotado por las posibilidades que le ofrece la realidad de suyo y su propia realidad. La religación al poder de lo real es irrebasable: la personalidad de alguien, su ser en el mundo tiene en su personeidad, en su realidad tal como le ha sido otorgada aquí en la tierra, las condiciones de su posibilidad. Esa realidad a la que todo hombre está religado, y en virtud de la que puede irse realizando, actualizándose, le es fundamental. El hombre está religado a otros hombres, a cosas que tienen contenidos muy precisos, a las circunstancias históricas del tiempo y de la cultura que le tocó vivir; pero sobre todo está religado a su realidad, una realidad que es siempre más que el contenido de tales hombres, tales cosas y tales circunstancias. La realidad en tanto tal, no en tanto los contenidos materiales en los que cada vez se hace presente, es abismal: se puede salir de unos contenidos, pasar de unas circunstancias a otras, dejar atrás un estado de cosas, liberarse del carácter opresivo de un sistema de tensiones; pero no se puede salir de la realidad, no se la puede dejar atrás, no se puede escapar de ella. En ese carácter abismático de la realidad respecto de sus contenidos, en el recubrimiento y traslape de lo abismático de la realidad con lo físico de los contenidos concretos, todo lo divino queda recogido en figuras de lo real que parecen sólo humanas pero que realmente son divinas, absolutas, reales. La realidad abismal —en su carácter de absolutamente absoluta—, esa que es más que todo contenido, pero en el contenido; que no puede ser colmada por ningún contenido en particular, pero que no puede ofrecerse más que en él, esa realidad que no es alguien ni algo, es el fundamento para ser de toda cosa intramundana. El hombre no puede llegar a ser por su cuenta, sólo; su personalidad no puede desplegar todas las posibilidades que se le ofrecen sin el arraigo que brota de la realidad de su personeidad. Estando en unos o en otros contenidos, en lo que se está es en la realidad. Por eso la realidad abismal es fundamento para ser.

¹⁰⁰ Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 96.





¿Qué significa que Dios es realidad abismal? ¿acaso que no tiene fondo: que es una cosa, un contenido, a cuya base no puede llegarse? No; porque Dios no es un ente. Sólo significa que es lo que de realidad hay de más en todo contenido. Dios no es una realidad a cuya base no puede llegarse; sino la realidad sin fondo en la que el hombre está ya siempre implantado, gravitando en ella, vía los contenidos ofrecidos por las circunstancias. El Dios sin fondo se ofrece en las circunstancias, él es las circunstancias, jamás está detrás de ellas. Pero, en ellas y por ellas, rebasa esas circunstancias; cuando estas ceden y vienen otras, la realidad abismal sigue ofreciéndose en ellas igual que antes. El hombre se puede desligar del contenido de las cosas: puede cambiar de ciudad, de trabajo; puede divorciarse, hacerse ateo o volverse místico, etc. Pero no se puede desligar de la realidad: porque la nueva ciudad, el nuevo trabajo y estado de vida, serán tan reales como los anteriores. El hombre se realiza – realiza la figura de su ser– religado inexorablemente al poder de la realidad; una realidad que en tanto abismática es precisamente lo divino de toda realidad. Esa religación ineludible a la realidad insondable nombra con toda propiedad la dimensión teologal de todo hombre.

Conclusión

Por la vía de la religación, en el marco de una estricta reflexión filosófica, se puede decir que Dios es esa realidad abismal absolutamente absoluta, de la que toda cosa real y todo hombre está surgiendo; una realidad en la que el hombre, dada la línea de su suficiencia constitucional, que incluye la inteligencia sentiente, se sabe implantado, es decir, puesto ahí desde dentro. La emanación desde la realidad abismal es permanente, constante; jamás es puntual, de una vez y para siempre. Las cosas están realizándose siempre –constantemente deben actualizarse–, desde las posibilidades reales que les dieron las actualizaciones anteriores. Navegar hacia las profundidades de esa implantación, recorrer el camino de regreso de la emanación, es mantenerse en las profundidades del problema de Dios para el hombre; un problema cuya solución, en este caso, es precisamente el decurso de la vida del hombre.

La intención de estas páginas era solo alcanzar el punto en el que pudiera quedar patente que entre la realidad humana y la realidad divina hay una dependencia circular, mediada por la religación de la realidad humana al poder fundamental de lo real, que se muestra y se ofrece desde sí mismo. Profundizar en el despliegue del problema de Dios en la realidad humana, en algunos de los caracteres de Dios en tanto realidad abismal absolutamente absoluta, son tareas que por ahora quedan pendientes.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos, 1982.
- Cabria, José Luis. *Relación filosofía-teología en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: EPUG, 1997.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM, 2005.





- González, Antonio. «Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri». *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 209-250. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-179.ortz>
- Heidegger, Martin. «La esencia del habla». En *De camino al habla*. Barcelona: Ed. del Serbal, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Marquín Argote, Germán. «“Inteligencia sentiente” de X. Zubiri: desde una perspectiva lingüística». En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 109, Vol. 34 (2013): 103-126.
- Olaya, V. G. «Los neandertales no creían en Dios». En *El País*. 29 de mayo de 2019. Consultada en julio 3, 2019. https://elpais.com/cultura/2019/05/29/actualidad/1559124789_481938.html
- Pascal, Blas. *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos. Las cartas provinciales*. Buenos Aires: El Ateneo, 1948.
- Platón. *Diálogos I. Apología*, et altera. Madrid: Gredos, 1981.
- Pintor-Ramos, Antonio. «Dios como problema en Zubiri». *Universitas Philosophica*, 4, Vol. 2 (1985): 29-44.
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ramis, J. P. «Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates». *Atenea* 491 (2005): 57-69.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología. I. Parte I*. Madrid: BAC, 2010.
- Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: UCN-RiLeditores, 2010.
- Villa Sánchez, José Alfonso. «Habitados por el tiempo y la eternidad». *Reflexiones Marginales* 51 (2019). Consultada en julio 2, 2019. <https://2018.reflexionesmarginales.com/habitados-por-el-tiempo-y-la-eternidad/>.
- Zubiri, Xavier. *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 2012.
- Zubiri, Xavier. *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. Madrid: Alianza, 2015.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza, 2002.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza, 1983.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza, 1998.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza, 1994.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza, 2012.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2002.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza, 1998.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la Realidad*. Madrid: Alianza, 2012.

Enviado: 20 de enero de 2020
Aceptado: 4 de abril de 2020

