

El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos

Juan José García
Universidad Austral
Argentina

Abstract

The “power of the real”, which Zubiri conceptualized in the final period of his philosophy, is “inspired” in the creation concept of the Greek Fathers, according to Zubiri’s exposition of Greek Patristics in “Supernatural Being: God and Deification in Pauline Theology”. In addition, Zubiri makes that concept his own in a course on Christianity, published posthumously. That inspiration can be detected when Zubiri radicalizes his philosophical approach. This implies purifying his philosophy of elements from Latin theology, whose notions he contrasts with those of Greek theology in the aforementioned work. In *On Essence*, these elements do not permit Zubiri to elude the horizon of nihility, in his view in force in Western thought from St. Augustine to Hegel, but not genuinely philosophical because it originates with Revelation. A consequence of this radicalization is to consider “creation” as a revealed *datum*. At the same time, and insofar as this radicalization implies sticking only to the facts, Zubiri elaborates a proof of the reality of God, from which follow as intellectually legitimate non-theistic options.

Resumen

El “poder de lo real”, que Zubiri conceptualiza en el último período de su filosofía, está “inspirado” en el concepto de creación propio de los Padres griegos, según la exposición que hace de la Patrística griega en “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Además, hace suyo ese concepto en un curso sobre el Cristianismo, publicado póstumamente. Dicha inspiración puede detectarse cuando se radicalizan sus planteamientos filosóficos. Esto implicó depurar su filosofía de elementos provenientes de la Teología latina, cuyas nociones contraponen a los de la Teología griega en el trabajo mencionado. A la altura de *Sobre la esencia*, esos elementos no le permitirán sustraerse al horizonte de nihilidad, a su juicio vigente en el pensamiento occidental desde San Agustín hasta Hegel, y no genuinamente filosófico porque se origina con la Revelación. Consecuencia de esa radicalidad es considerar la “creación” como un dato revelado. Al mismo tiempo, y en la medida en que esa radicalización implica atenerse sólo a los hechos, Zubiri elabora una prueba de la realidad de Dios desde la que resultan intelectualmente legítimas las opciones no teístas.

Introducción

La conceptualización del “poder de lo real” en el último período de la filosofía de Zubiri parece inspirarse en el concepto de creación de la teología de los Padres griegos, según la síntesis que él hace para explicar los fundamentos metafísicos de esa escuela teológica. No se pretende dirimir

cuánto haya de su propio pensamiento en esa exposición: el punto de partida es su lectura de la Patrística griega.

Quizá toda filosofía tenga su “inspiración”. Un texto de Ortega expone magistralmente esa dimensión del pensamiento filosófico, deudora de la condición humana, que el hombre no puede abandonar

cuando piensa filosóficamente¹. “El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso.”²

Precisando más el significado que se le da aquí al término “inspiración”, puede decirse que es un sustrato operativo en la propia vida, como podría serlo cualquier convicción personal, una impronta perceptible en los textos filosóficos, aunque no sea explícita por no estar conceptualizada formalmente. Para constatarla, es preciso confrontar esos textos con sus posibles fuentes de inspiración, rastreando enfoques similares, detectando vocablos o expresiones que muchas veces generan la similitud de aquellos y dan una pauta para descubrir el sustrato humano desde el que está pensada una filosofía, ya que pensar con afán de verdad nunca es un juego de ideas. Esa confrontación se hará en la última parte del trabajo.

Esta inspiración no ha sido señalada, al menos en textos de acceso público. Lo más cercano que se ha dicho en este sentido es que la idea de creación de los Padres griegos influye en el concepto de creación de Zubiri. J. Sáez Cruz, en uno de los capítulos finales de su exhaustivo estudio *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*³, sostiene que el filósofo conceptualiza la creación como constitución formal de lo real por Dios, inspirándose en la causalidad formal de los Padres griegos –un enfoque platónico que se aparta de la causalidad eficiente entendida al modo aristotélico. El autor, acentuando la continuidad del concepto que Zubiri tiene sobre lo creado, señala su evolución de *Naturaleza, Historia, Dios* a *El hombre y Dios*.

Por el contrario, lo que aquí se quiere señalar es la *discontinuidad* en la filosofía de Zubiri al conceptualizar la relación de

la realidad con Dios, atendiendo especialmente al “poder de lo real”. Para documentar esa discontinuidad, se toman como punto de referencia los estudios de J. Bañón⁴. Zubiri, que al relacionar la realidad con Dios la caracteriza como “caducidad” en su libro *Sobre la esencia*, avanzando en su trayectoria filosófica llega a una noción de lo real como “dinamismo” y “poder”, manifestaciones de una plenitud que exige un fundamento. En su sistema filosófico, y de acuerdo con lo que en éste se entiende por razón, el hombre puede acceder a la realidad-fundamento que fundamenta todo lo real. Con esa finalidad, Zubiri propone una vía para el reconocimiento de esa realidad que el hombre puede identificar con Dios. En esta trayectoria propuesta a la razón no se conceptualiza la realidad desde su origen creado, porque se trata de un acceso a Dios en el que la idea de creación no resulta necesaria.⁵

En el estadio final de su pensamiento, Zubiri consigue radicalizar definitivamente su concepto de “realidad”, concretamente en su dimensión de “poder”, de modo que la idea de creación de los Padres griegos esté presente en su filosofía sólo como inspiración. De ahí que en sus textos no aparezcan datos revelados, o conceptos teológicos, que desdigan de la realización de su proyecto inicial. Como es sabido, cuando comenzó su quehacer filosófico, Zubiri planteaba la necesidad de una filosofía que fuera “pura” filosofía⁶. Su filosofía llegó a tener ese carácter específicamente intramundano con el que se originó en Grecia. Esta radicalización filosófica de los planteamientos de Zubiri es aceptada por todos sus estudiosos y puede constatarse en la evolución del lenguaje: vocablos como “misterio”, “deidad”, “reiligación” cambiarán por “enigma”, “poder de lo real”, “apoderamiento”. Esta innovación, que implica una evolución en los conceptos, responde a la exigencia de expresarse con un vocabulario acorde a una perspectiva exclusivamente filosófica. Pero esta radicalización es compatible con una inspiración teológica.

En síntesis, aquí se sostiene que Zu-

biri, al pensar filosóficamente lo que sabe por la Teología de los Padres griegos, creyéndolo, descubre una dimensión de la realidad que quizá no se le hubiera hecho manifiesta desde principios exclusivamente filosóficos. Lo que pone de relieve la fecundidad de la “inspiración” cuando es genuina, es decir, en tanto que no se desnaturalice. Esto último ocurre en parte con Zubiri: hasta que el filósofo no llega a seleccionar aquellos datos teológicos congruentes con la orientación fundamental de sus planteamientos filosóficos, y no los depura de modo que puedan ser incorporados legítimamente al contexto de su filosofía, algunos postulados provenientes de la teología lo llevaron a incoherencias dentro de su propio sistema.

Volviendo a la cita de Ortega, para establecer un paralelismo entre el tema de este trabajo con la metáfora orteguiana sobre el “contexto inexpreso” del que “todo texto es fragmento”, podría decirse que el *suelo* del pensamiento de Zubiri se encontraría en el curso que dio en la Universidad de Madrid a mediados de la década del treinta y en París en los años 1937-1939⁷. Allí, después de una magistral síntesis en la que resume las características fundamentales de la teología griega, expone lo que él entiende que los Padres griegos pensaban sobre la creación; ideas que años después hará propias en sus cursos de Teología Dogmática⁸.

En un adelanto de lo que se desarrollará más adelante, podría decirse que la comprensión del poder de lo real, tema central en el pensamiento de Zubiri que llega a radicalizar filosóficamente de modo definitivo, está inspirada por una convicción teológica previa que proviene de los Padres griegos: el esplendor detectable en las cosas creadas es un trasunto de la presencia de Dios en ellas. Zubiri delimita este enfoque frente al de los Padres de Occidente y lo “defiende”: señala que no se trata de un “panteísmo” o de un “emacionismo”.

Según Zubiri, en la teología latina se subraya que la creación es “ex-nihilo”. Consecuentemente, la “nihilidad” pasará

a ser la característica esencial de los seres creados. Desde esta idea de creación surge el “horizonte de la nihilidad” que ha impedido a la reflexión filosófica posterior a la aparición del Cristianismo ser “pura” filosofía⁹. El filósofo sostiene que, por apropiarse de un concepto de creación en el que se enfatiza que crear es “hacer las cosas desde la nada”, la filosofía perdió su propio y genuino ejercicio, llegando a preguntarse “¿por qué hay algo y no más bien nada?”: una pregunta que sólo puede responderse desde fuera del mundo, rebasando de este modo la intra-mundanía propia de la filosofía.

Por el contrario, el objetivo de Zubiri es hacer una filosofía sea sólo filosofía, como quedó señalado; lo que implica que sea una reflexión que parte de los hechos mismos, sin interferencias de datos que no provengan de lo dado en la experiencia inmediata. Sin embargo, todavía en su libro *Sobre la esencia*, y en artículos anteriores a la trilogía *Inteligencia y realidad*, el filósofo dista de estar a la altura de su propia propuesta. Concretamente, al conceptualizar lo real en razón de su “caducidad”, Zubiri no ha superado el horizonte de nihilidad. Sólo cuando lo consiga, en los tres volúmenes que integran su última obra, *Inteligencia y realidad*, y en *El hombre y Dios*, publicado póstumamente, la teología de los Padres griegos llegará a ser en su pensamiento filosófico sólo “inspiración”.

Para finalizar esta introducción, es preciso hacer una referencia a *El hombre y Dios*, que se citará frecuentemente en este trabajo. Lo editó I. Ellacuría, que da cuenta de los diversos niveles de elaboración correspondientes a las tres partes del libro. Para aminorar este inconveniente, ya que importa centrarse en el último Zubiri, es imprescindible recurrir a la trilogía *Inteligencia sentiente*, la obra de su madurez desde la que hay que leer todos sus escritos anteriores, según el criterio aceptado de modo unánime por sus estudiosos¹⁰. Sostiene A. Pintor-Ramos: “... Zubiri dio las claves más precisas para toda su filosofía en la última obra por él publicada,

la trilogía *Inteligencia sentiente*. Todo el que quiera entender el alcance del pensamiento zubiriano en cualquier tema concreto tendrá que recurrir inevitablemente a aquella obra, esto es aún más importante en el caso de *El hombre y Dios*, una publicación póstuma que, si bien responde a un pensamiento zubiriano plenamente maduro, su estado redaccional dista de ser perfecto y no son raras las imprecisiones de lenguaje, las cuales, si no se remiten a una escrupulosa elaboración de *Inteligencia sentiente*, pueden llevar y están llevando a confusiones de alcance”¹¹.

I. La Realidad y Dios

Importa hacer unas consideraciones generales sobre la “realidad” y Dios, para adentrarse en el núcleo de este trabajo.

El neologismo “reidad” todavía no aparece en *Sobre la esencia*. Al introducirlo, Zubiri intenta delimitar su propia noción de realidad “frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que la realidad es realidad ‘en sí’ en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción”. Que es “lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo”. Por el contrario, el filósofo sostiene que “no se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido ‘queda’ en la aprehensión misma”. Y concluye: “... a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad ‘reidad’. Es el ‘de suyo’ de lo que está presente en la aprehensión.”¹²

El dato es significativo, porque la innovación terminológica implica una variación en el concepto de realidad. Esto ocurre al final de la trayectoria intelectual de Zubiri, cuando logra radicalizar su noción de “inteligencia sentiente”. Aunque ésta ya había aparecido en *Sobre la esencia*, sólo queda conceptualizada definitivamente en el primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*¹³. Por ser inseparables la conceptualización de “realidad” y la de “inteligencia sentiente”—“congéneres”, en apreciación de Zubiri—, es explicable que no aparezca “reidad” hasta que el filósofo no llegue a

hasta que el filósofo no llegue a comprender la intrínseca unidad entre el sentir y el inteligir humanos¹⁴. Esta implicación mutua de ambos en el hombre es la novedad que aporta la filosofía zubiriana con esa expresión compuesta por dos vocablos, “inteligencia sentiente”. Así resulta coherente en el léxico filosófico zubiriano el uso de este neologismo, “reidad”.

Es manifiesto que aun lo más personal de las aportaciones de Zubiri provienen de un diálogo con filósofos de diferentes épocas. Los estudiosos de su filosofía suelen atribuir este rasgo a su condición de catedrático de Historia de la Filosofía. Aun teniendo en cuenta la distancia que toma Zubiri respecto del pensamiento crítico en el prólogo al primer volumen de la trilogía *Inteligencia sentiente*¹⁵, importa tener presente lo que sostiene J. Bañón: “... la única forma posible de acceder a Zubiri es hacerlo críticamente. O lo entendemos críticamente o no lo entenderemos jamás. Quien pretenda entender a Zubiri sin crítica no hará filosofía sino otra cosa”¹⁶.

La tentativa de Zubiri por superar el pensamiento crítico sin recaer en lo que se llamó “realismo ingenuo” está precisamente expuesta por P. Cerezo, que delimita nítidamente la postura del filósofo frente a los otros planteamientos filosóficos: “El forcejeo semántico del análisis zubiriano pretende situarnos más allá del dilema inmanencia o trascendencia en que se había empantanado históricamente la cuestión de la realidad. O lo sentido—se creía— está meramente dentro, como dato subjetivo, o está meramente fuera, allende la impresión, como algo en sí trascendente, tal como se aparece. Pero este dilema conlleva un doble dogmatismo: O *esse est percipi* como defiende el idealismo fenomenista, o *percipere est percipere id quod est quatenus in se est*, como asegura el realismo dogmático. A un ingenuo realismo se le replica con un idealismo igualmente ingenuo, según la lógica dilemática de que o se tiene la cosa en sí o sólo queda un fenómeno subjetivo. La apertura como trascendencia, advierte Zubiri, no es un estar ya en lo transcen-

dente, sino algo previo y muy distinto: un estar *ya* en la realidad, en cuanto formalidad abierta, trascendiéndose *hacia* lo que ésta sea o pudiera ser en sí misma. El *ya* y el *hacia* no implican coordenadas temporales sino dimensiones ontológicas de la apertura como un estar instante y dinámico. Se comprende entonces que estar-en-realidad no pueda ser interpretado como un mero estar intencional o representativo, sino como un efectivo radicar de la mente en la actualidad de lo real. La inteligencia queda remitida al haber de la cosa, retenida en ella por su propia fuerza de imposición. (...) Esta presencia no es, sin embargo, ni mera presentidad impresiva, al modo empirista, ni pre-sentificación al modo idealista, sino un darse la realidad, remitiendo a sí misma en el acto mismo de la inteligencia.¹⁷

Una cita de la primera parte de *El hombre y Dios*, que dejó corregida para su publicación antes de morir¹⁸, sintetiza lo que Zubiri entiende por “realidad” al final de su trayectoria filosófica.

Ante todo, realidad (...) es formalidad del ‘de suyo’. Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. (...) La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*. En segundo lugar, (...) tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete ‘de suyo’. Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera ‘de suyo’, no sería realidad sino *espectro*. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema ‘de’. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de

realidad está constituido por la formalidad de alteridad del ‘de suyo’. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del ‘de suyo’. (...) Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido ‘de suyo’. Sus notas son por esto reales, pero esto no significa que sean reales ‘fuera’ de la percepción. (...) Realidad no es sino puro ‘de suyo’, no es una zona de cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés.¹⁹

Importa explicitar a continuación algunos aspectos conceptuales. Partiendo de que realidad es equivalente a “de suyo”, actualizado en una inteligencia sentiente, hay que constatar las implicaciones que tienen ambos temas al relacionarlos con Dios, los tres indisociables del “poder de lo real”.

El “de suyo” es aquel “residuo” inasimilable por el sentir. Dice Zubiri: “... en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de la realidad. El animal carece de residuo²⁰. El “de suyo” posee un inconfundible carácter de alteridad, conceptualizado por Zubiri como un *prius* del contenido de lo real respecto de la aprehensión; anterioridad no temporal sino meramente formal a su *estar* aprendido: “Este ‘de suyo’ es el momento según el cual lo aprehendido es ‘ya’ lo que está aprehendido. Este ‘ya’ expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el *prius*. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma²¹. Es decir, esa presencia “otra” no da razón de sí sólo desde la actividad de sentir.

Esa alteridad se muestra también irreductible porque lleva en sí una fuerza que la hace imponerse: el *poder de lo real*.

Imposición que está *antes* de que el sujeto decida. En el acto de sentir, el hombre se encuentra sintiendo algo que ya está ahí previamente a que pueda convertirlo en un contenido de conciencia, porque se impone como otro con tal fuerza que Zubiri llega a decir que estamos “poseídos” por la realidad. Por tanto, al estar el hombre poseído por lo real, también lo está por la verdad real que la actualización de la realidad “deja” en la aprehensión. De ahí que, en coherencia con este hecho primario, la existencia humana deba pensarse “religada” al poder de lo real, “apoderada” por ese poder, como dirá Zubiri en el último período de su pensamiento.

Ahora bien, según Zubiri, esa realidad que nos tiene poseídos, que nos “retiene” por el sentir, no es algo “vaporoso” o un algo a lo que se llegue conceptualmente y de lo que mentalmente pueda deducirse que todos los seres participan. Nunca se da al margen de las cosas que se presentan en la aprehensión como realidades concretísimas que se imponen desde sí mismas cuando el hombre entra en contacto con ellas. Esto es importante porque es “en” las cosas con las que el hombre hace su vida donde la realidad se le manifiesta en su dimensión “enigmática”.

El enigma de la realidad consiste en que toda cosa real es “tal” realidad y no “toda” la realidad pero, al mismo tiempo, y esto es lo que resulta enigmático para el hombre, esa misma cosa lo deja instalado en “la” realidad. Es decir, el enigma de la realidad no se genera pensando, sino que sale al encuentro del hombre en la cotidianidad de su haberse con las cosas mismas. Problemático de la realidad por su condición enigmática que no puede dissociarse del modo como la “inteligencia sentiente”, por ser “congénere” de la realidad, se relaciona con Dios.

Para Zubiri no existe un acceso directo e inmediato del hombre a Dios. Su afirmación es rotunda: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia

personal de Dios”²². Y las cosas, como vía imprescindible en el acceso a Dios, implican necesariamente la inteligencia sentiente, porque equivaliendo la realidad al “de suyo” que “queda” en la inteligencia sentiente, sin ésta no puede hablarse con propiedad de cosas reales. Por eso concluye J. Bañón: “si no inteligiéramos sentientemente cosas no podríamos jamás acceder a Dios”²³.

Para finalizar estas consideraciones generales, interesa destacar la evolución del concepto de la relación que el mundo tiene con Dios desde *Sobre la esencia – y “Transcendencia y física”*²⁴, publicado pocos años después– a *El hombre y Dios*. J. Bañón puntualiza: “Zubiri sustituye la causalidad clásica por una transcendentalidad basada en el ‘más’, hasta el punto de que la causalidad, que aparece en *Sobre la esencia* como la vía metafísica para acceder a la realidad divina, es considerada ahora como algo secundario”²⁵.

Con el concepto de “inteligencia sentiente” Zubiri ha logrado una específica “intramundinidad” para su filosofía. En ella se actualiza la realidad enigmáticamente, y esto en razón de su “más”, del “poder” que este “más” implica, ya que toda cosa por ser real es más que su propia talidad. El ejemplo que Zubiri pone más de una vez es el del par de gafas: “esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es ‘más’ que ser este par de gafas”²⁶.

Desde ese “más”, desde ese “poder” que toda cosa real tiene por el hecho de ser real, el hombre puede acceder al fundamento último que, en tanto que fundamento, se encuentra *en* la misma realidad. De ahí que ya no sea necesario entender la realidad mundanal en respectividad disyunta con Dios. De este modo se resolvía en *Sobre la esencia* la respectividad del mundo con Dios sin que Dios resultara respectivo al mundo, afectando así su transcendencia. Para el último Zubiri, el problemático transcendental disyunto pierde su sentido, porque Dios no está separado del mundo. Lo afirma nitidamente: “... no hay ‘separación’ ni física ni metafísica”.

sica". Lo que hay es "distinción"; pero "distinción no es separación"²⁷.

En este nuevo contexto, no resulta coherente lo que Zubiri postulaba en *Sobre la esencia*: "La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es que todo llegue, sino que todo en una u otra medida, pase. (...) Esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino algo primariamente sentido. Es una fundamental *experiencia* de la intelección sentiente"²⁸.

Desde la conceptualización del "más", lo originario como experiencia no es la caducidad de lo real sino la plenitud, aun cuando ésta requiera un fundamento porque se da en cada cosa, una realidad "tal" que no es toda la realidad. En cambio, resulta coherente con esta plenitud enigmática la marcha de la razón propuesta por el último Zubiri, "tanteando"²⁹ en búsqueda la ultimidad de lo real *desde* lo real, y haciendo de este modo una filosofía intrínsecamente intra-mundana, y no "experimentando" la realidad desde una noción previa de Dios creador. Desde estos presupuestos parece inobjetable lo que sostiene J. Bañón: "Pienso que, previo a este asombro al que alude Zubiri [se refiere al consignado en *Sobre la esencia*: 'que todo en una u otra medida, pase'] y como condición de su posibilidad, está el asombro radical ante la realidad de lo real, esto es, ante el simple hecho de que algo sea real. El asombro surge, según creo, de que en toda realidad está presente un *plus* de realidad, está presente, según Zubiri, no sólo 'esta' realidad sino también 'la' realidad que, en cierto modo, no es sentida como caduca y que, por ello, cuando deja de ser real 'esta' cosa no comprendemos cómo siendo presencia de 'la' realidad sin embargo desaparece. Lo asombroso pues no es sólo la caducidad, sino antes bien el constitutivo enigma de lo real"³⁰.

Con estas consideraciones previas queda relevada la trayectoria de Zubiri hasta su última conceptualización del poder de lo real.

II. El Poder de lo Real

El vocablo "deidad"

La explicación del concepto de "poder de lo real" en el pensamiento de Zubiri implica una referencia ineludible al vocablo "deidad".

En los primeros estudios de Zubiri sobre el tema de la religación, la dimensión de poder de la realidad es conceptualizada como "deidad". Esto presenta varios inconvenientes. Desde el punto de vista terminológico, es un vocablo que resulta un tanto ambiguo y "extemporáneo". Todavía en 1963, en "Introducción al problema de Dios", incorporado a la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, el filósofo dice:

La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo "suyo". Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos 'deidad'. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un 'carácter' según el cual se le muestra al hombre todo lo real. (...) El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda posible experiencia.³¹

En el curso que Zubiri dio en Barcelona, en 1965, "El problema de Dios en la historia de las religiones", en parte recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri continúa usando el término deidad:

Ahora bien, a ese poder último, posibilitante, imponente, le llamo *deidad*. Deidad no es Dios³². Le llamo deidad por dos razones; porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y además porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como

un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales. La deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales. Pero sí es esa condición que las cosas reales tienen, por el mero hecho de ser reales, de tener un dominio las unas sobre las otras, y todas ellas sobre el hombre, y el hombre sobre las demás cosas: es la realidad en condición de poder. Esto no es una teoría: es un hecho inconcuso. Podrá un ateo no emplear la palabra deidad; me daría exactamente lo mismo. Porque lo que estoy describiendo no es una teoría de Dios, ni una fundamentación; es pura y simplemente la constatación –el hecho inconcuso– de que en el hombre acontece, en esta forma de poder, el poder de la realidad, la deidad. Es un hecho inconcuso.³³

En este curso, Zubiri está “creando” todavía un lenguaje filosófico, acorde con su pensamiento, y toma el término “deidad” de la historia de las religiones. El hecho “de la realidad en condición de poder” es considerado “inconcuso”, pero se lo conceptualiza desde un ámbito cultural determinado, por amplio que sea. Es decir, la inmediatez y la radicalidad propias de un “dato” elemental de experiencia resulta irreconocible con esa denominación, porque parecería que no se trata de algo dado a la inteligencia sentiente en aprehensión primordial.

Aun considerando que el vocablo en ese contexto no resulta inapropiado, puede constatarse la carencia de una palabra más apropiada para designar escuetamente lo que Zubiri identifica como mero “hecho”. Desde esta perspectiva, en estos textos lo más importante es el énfasis que pone el filósofo en las nociones, en lo que él ha entendido e intenta transmitir, sin atenerse demasiado a la terminología que emplea, ni pensar que está empeñado en una defensa de la misma; por el contrario, parecería traslucirse una “lucha” con las palabras.

Refiriéndose al vocablo “deidad”, A. Pintor-Ramos reflexiona: “Este término resulta enormemente peligroso: ¿no parece, en efecto, que para evitar el peligro de un Dios lejano, hemos caído en alguna forma de panteísmo divinizando el mundo o mundanizando a Dios?”³⁴.

Además de la connotación panteísta que el término pueda sugerir, la mayor objeción proviene de la necesidad de una radicalización filosófica.

Respecto de la sospecha de panteísmo en la que incurre el pensamiento de Zubiri, para algunos, hay que responder que Zubiri no es panteísta. No sólo por convicción religiosa, sino porque tampoco puede hacerse una identificación de Dios con el conjunto de las realidades mundanas en su filosofía³⁵. En este sistema filosófico, Dios es la *realitas fundamentalis* que, precisamente por fundamentar toda otra realidad, no se identifica con ninguna. Esta distinción entre la realidad de Dios y las restantes puede constatarse en la conceptualización que el filósofo hace de lo real como vehículo del poder de Dios: efectivamente el poder de Dios se vehicula a través del poder real, pero el poder que la realidad tiene no es divino. Se volverá sobre este tema más adelante.

Volviendo a la razón por la que el vocablo deidad resulta inadecuado desde la radicalidad postulada por la filosofía de Zubiri, la objeción fundamental es que no resulta plenamente coherente con el concepto de *inteligencia sentiente*. Pintor-Ramos conjetura sobre la posible razón por la que Zubiri usa el término a pesar de su inconveniencia: “La única razón que se me alcanza para que Zubiri llame deidad al conjunto de las cosas reales bajo el punto de vista del poder es que así indentificamos una línea de experiencia que nos abre de modo inmediato al mundo de la historia de las religiones; pero esto tiene el riesgo de prejuzgar, incluso terminológicamente, lo que hay que demostrar, pues se da por hecho y por justificado el específico camino de experiencia que han desplegado las religiones respecto al con-

junto de la realidad. Personalmente, opino que en el marco de los hechos esta experiencia no debería predeterminar porque alguien podría derivar de ello la unilateralidad de que el poder de lo real sólo tiene que ver con la religión. Por la misma razón, pienso que es preferible prescindir en este contexto del término 'deidad' que puede ser substituido ventajosamente por el término más amplio y más neutro 'poder de lo real'; ello no tanto por los resabios panteístas que pueda sugerir el término, sino porque prejuzga que el único esbozo con sentido sería buscar una concreción de la deidad como Dios; de este modo, un agnóstico o un ateo quedarían en la embarazosa situación de tener que aceptar el hecho de la deidad para negar luego cualquier concreción: 'Lo que el ateo y el agnóstico no encuentran es el fundamento de la deidad' (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 301), situación algo ridícula si se admite, como hace Zubiri, que no se trata de postura que se reduzcan a una 'frivolidad radical' (*El hombre y Dios*, p. 294).³⁶

Es decir, desde las exigencias que Zubiri establece para la "marcha" de la razón³⁷, del esbozo a la "probación física", nada puede darse por supuesto fuera de lo que ha "quedado" como "dato" en la aprehensión primordial de realidad. De acuerdo con la radicalización propuesta en *Inteligencia sentiente*, las interpretaciones que se han dado en la historia sobre el poder de lo real, concretamente en la historia de las religiones, no pueden considerarse propiamente "hechos", aunque estén rigurosamente fundamentadas, porque ya han perdido la primordialidad requerida por esta filosofía. Y si el lenguaje inclinara a la razón en un determinado sentido—añadiéndolo a la elementalidad del "hecho", como ocurre con el término "deidad"—, ya se habría comenzado a eludir la coherencia que exige esta filosofía.

Por otra parte, no hay que olvidar que Zubiri está haciendo filosofía en un momento histórico concreto en el que ha cambiado el contexto cultural—mítico o genéricamente religioso—en el que los

hombres se hicieron cargo de la realidad en otros tiempos. Por tanto, no se puede imponer al hombre actual algo que no esté dado con la inmediatez de un "hecho" de experiencia.

Esta progresiva radicalización filosófica, aludida reiteradamente, implícita en la transformación del lenguaje, ha sido señalada por M. L. Rovalletti: "Según D. Gracia (...) el término 'deidad' fue siendo abandonado paulatinamente a partir de los cursos de 1971 y 1973. (...) En este sentido el término 'deidad' indica remitencia *desde Dios*, y no puede ser introducido en la perspectiva metafísica. Aun el término de 'religación' parece haber cedido su espacio al de 'apoderamiento', 'realidad-fundamento'. Es posible pensar una estrecha correlación entre esto y el tema de la deidad. Posiblemente porque *El hombre y Dios* constituye un despliegue de su metafísica, y no un tratado de filosofía de la religión en el sentido usual del término."³⁸

Considerada la incongruencia del término "deidad" con las exigencias de radicalidad de la filosofía de Zubiri, corresponde examinar su conceptualización del poder de lo real.

"Poderosidad" y "dominancia" de lo real

Un apartado del curso que Zubiri dicta en 1966, recogido en el libro póstumo *Sobre la realidad*, comienza con el análisis de una experiencia cotidiana. Después de referirse a la respectividad que todas las cosas tienen por su carácter talitativo, el filósofo explica:

Las cosas no están sólo conectadas en la forma que acabo de explicar, sino que lo están en otra forma, no separable completamente de la anterior, pero que tiene por lo menos un momento distinto. Si quiero levantar un peso que excede a mis capacidades orgánicas, yo puedo describir eso de dos maneras: diciendo que, en efecto, no tengo fuerza bastante para mover esa masa—lo cual es verdad—o, de una manera más vulgar, diciendo que puede más que yo. Ahí aparece la di-

mención del poder.³⁹

Introducido el tema, importa señalar que Zubiri distingue el poder de lo real de la “poderosidad”. En *El hombre y Dios*, poderosidad se entiende, muchas veces, como un atributo de lo real en tanto que real, y por tanto como momento del “de suyo” equivalente a poder. Esto no es extraño, porque las tres partes del libro tienen diferentes estratos de redacción⁴⁰. En *Inteligencia sentiente*, los diferencia nítidamente. Identifica el momento de realidad, que tiene primacía sobre la estructura de la cosa real, con “poder”. “Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*”⁴¹, asevera Zubiri.

Es decir, las cosas—implicando con esa palabra a los seres vivos y a las personas, según el sentido que le da Zubiri—ejercen un dominio de unas sobre otras por el poder que tienen. Por ese poder las cosas pueden ser captadas por el hombre como “poderosidades”. El animismo ha interpretado como animidad esa poderosidad real; para las religiones ha adquirido forma de dioses, con diferentes “poderes” según las culturas. Pero esas interpretaciones de la poderosidad que las cosas tienen por su poder, aunque tengan en ella su fundamentación, no son una consecuencia racional necesaria. Cabe distinguir entre el carácter de poderosidad que la realidad tiene por su poder, de ese mismo poder. En el “Apéndice” con el que finaliza la primera parte de *El hombre y Dios*, escrita con posterioridad al primer volumen de la trilogía, titulado “El poder de lo real”, Zubiri establece esa distinción que tiene importancia porque con ella se fundamenta el apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre. Y desde esa fundamentación, el filósofo sostiene que las cosas reales no tienen una superioridad sobre la persona humana a pesar del apoderamiento que ejercen sobre ella, porque lo realizan por el poder que fundamenta su propio poder, presente también en el hombre por ser real como las cosas—aspecto del apoderamiento que se desarrollará más adelante. Señala Zubiri:

... hay una distinción importante que subrayar (...). El poder es desde luego un momento del ‘de suyo’, es decir, es *poder real*. Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una, es la línea de las cosas reales, son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y entonces ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el *poder de lo real en cuanto tal*.. Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal. (...) Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí.⁴²

Zubiri identifica poder con “dominancia” de lo real. Importa, por tanto, exponer esta noción, que conceptualiza como distinta de la causalidad.

Para Zubiri, causalidad es “funcionalidad de lo real” y no producción: “... la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra. Que esta funcionalidad tenga el carácter de una producción, esto es mucho más problemático; y sea cualquiera la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad. Causalidad es mera funcionalidad.”⁴³

Una vez establecido lo que entiende por causalidad, Zubiri la distingue de dominancia. Lo que está planteando con el concepto de “dominancia” en *El hombre y Dios* es la fundamentalidad que la realidad ejerce sobre el hombre como realidad personal. No se trata sólo de la funcionalidad de lo real constatable entre las distintas cosas y, por tanto, también respecto del hombre, sino de la “fundamentalidad” que todas las cosas ejercen sobre la persona humana.

Es innegable que cuando el hombre actúa ejecuta una “funcionalidad” sobre lo real, pero aquí la cuestión es otra. Al actuar, el hombre se encuentra con una determinación por parte de la realidad de carácter “físico”—Zubiri la contrapone a “intencional”—que lo hace estar frente a ella. Y esta determinación física es lo que Zubiri llama “dominación”. Es decir, el hombre, además de disponer de la realidad, se encuentra con que esa realidad se le impone, lo “domina” —de ahí el vocablo “dominación”. Por tanto, el hombre no sólo cuenta con una realidad que necesita ineludiblemente, no sólo tiene la realidad a su disposición, sino que lo real se le impone necesariamente desde su disponibilidad.

En el problema que aquí nos ocupa, a saber, en qué consiste la fundamentación de la realidad respecto de mi realidad personal, no se trata de la funcionalidad de lo real en tanto que real. (...) En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, (...). Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar “frente” a ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi ‘relativo absoluto’. (...) Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. (...) Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser ‘más’, es tener poder.⁴⁴

Por tanto, el “más” de las cosas reales es experimentado por el hombre como poder

que lo domina cuando, al hacer su yo, dispone de esas cosas; es decir, aquello mismo de lo que dispone simultáneamente se le impone.

Pero, junto con el poder real que, como momento de la realidad, “queda” dominando en la aprehensión primordial, se dan otros dos momentos: el de nuda realidad y el de forzosidad. La mutua implicancia de esos tres momentos manifiesta la plenitud con la que se actualiza la realidad en la inteligencia sentiente.

Nuda realidad, forzosidad y poder

En un texto de la primera parte de *El hombre y Dios* sobre el poder de lo real, Zubiri señala la correspondencia que este momento tiene con los otros dos que posee el “de suyo”. Un momento de la realidad olvidado por la cultura contemporánea que Zubiri considera importante. La urgencia de recuperarlo se deriva de las graves distorsiones que su olvido ocasiona en la vida humana porque implica perder la capacidad de atenerse a lo real. Sostiene el filósofo, al final de su vida: “Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real.”⁴⁵

Zubiri conceptualiza los tres momentos relacionándolos con experiencias habituales que han llegado a tener una expresión en el lenguaje corriente, o con conceptos de la mecánica de Newton y de la filosofía griega:

... real, decimos, significa ‘de suyo’. Pero este ‘de suyo’ tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es ‘de suyo’ en y por sí misma como es. Es lo que llamo *nuda realidad*. No es algo idéntico al ‘de suyo’ (...). El ‘de suyo’ tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuer-

za de las cosas. Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la *forzosidad* de que la cosa sea así 'de suyo'. La forzosidad compete al 'de suyo', compete a lo real. Pero además el 'de suyo' tiene el momento de *poderosidad*. La realidad de lo real es, según decía, 'más' que su contenido talitativo. Este 'más' significa que realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real.

Nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del 'de suyo' no son idénticos. Por esto han dado lugar a conceptos distintos. No hago sino citar algunos casos para aclarar las ideas que vengo exponiendo. Así, el 'de suyo' como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*. La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*. Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que es dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real.⁴⁶

Después del párrafo citado, Zubiri continúa explicando que los tres momentos se van recubriendo mutuamente. Como consecuencia de lo anterior, señala que cada civilización fue poniendo de relieve alguno de estos momentos en sus realizaciones culturales. Así, en el origen del pensamiento griego estuvo presente el momento de nuda realidad, pero también lo estaba el de forzosidad. Ésta, a su vez, subyace en la matemática egipcia y asirobabilonia.

Por otra parte, el poder dio lugar a la interpretación animista del mismo.⁴⁷

Lo que Zubiri pretende al final de su trayectoria intelectual, de acuerdo a la evolución que puede constatarse en sus textos, es introducir el tema de Dios desde una absoluta radicalidad filosófica, partiendo de unos "hechos" que no supongan una teoría previa. Entre estos hechos cobra una particular relevancia el poder que se experimenta en la realización de la propia persona. Sin embargo, precisamente porque es un hecho que reclama un fundamento, éste no puede ser determinado de antemano: invalidaría intelectualmente, o volvería mal intencionadas, las opciones no teístas —legítimas en este sistema filosófico, aunque Zubiri las considere erróneas. Legitimidad desde la que concluye: "desentenderse del problema del fundamento de la vida, no es sinónimo de *frivolidad*. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema del fundamento. Tanto menos cuanto que la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios"⁴⁸.

El poder de lo real como sistema de referencia

En el pensamiento de Zubiri, el poder de la realidad es el sistema de referencia más apto para acceder al fundamento de la misma. Razón por la que resulta decisivo que la conceptualización de la realidad vuelva a hacerse también desde el poder que tiene, y no sólo desde su momento de nuda realidad, como ocurre en la cultura occidental. En la medida en que se pierda esa dimensión de poder que tiene la realidad, se perderá el sistema de referencia desde el que puede accederse al fundamento. Y aunque esa dimensión de la realidad no garantice por sí misma ese acceso y su posterior identificación con una realidad absolutamente absoluta, seguirá siendo la más apta para acceder intelectualmente a Dios; es decir, para dar razón, desde el punto de vista intelectual, de los

diferentes modos de acceder a Dios. Zubiri piensa que su “prueba” de la existencia de Dios aunque sea discutible, porque el fundamento de lo real no puede captarse de un modo inmediato por la inteligencia, es válida para fundamentar intelectualmente las diversas maneras que los hombres tienen de llegar a Dios, puesto que no hay un modo único de hacerlo.

Importa recordar aquí que este acceso, aunque tenga un carácter inicialmente intelectual, no queda restringido a su dimensión teórica: el último paso del mismo exige la probación física, que sólo puede realizarse con la fe. La realidad-fundamento, única, se diferencia de todas las restantes; por estar fundamentándolas, nunca podrá ser reconocida por el hombre como si éste pudiera enfrentarla como una realidad “ante mí”, condición con la que se le actualizan el resto de las realidades; es decir, nunca podrá ser para el hombre una realidad-objeto como todas las otras realidades. De ahí la exigencia de la fe, una actitud razonable, porque hay indicios suficientes de esa realidad-fundamento, que involucra a todo el hombre, porque no sólo es conocimiento sino también entrega de su persona, un absoluto-relativo, al absoluto-absoluto, que es la realidad divina como persona. Se volverá sobre este tema.

Sin embargo Zubiri no rechaza la dimensión de nuda realidad. Piensa que su reconocimiento posibilitó que la filosofía naciera como un modo de pensar diferente del saber mítico. Considera que es innegable el progreso técnico que se ha generado desde esa conceptualización, al que no es necesario renunciar. Pero de sus textos puede concluirse que si no se recuperaran las otras dimensiones de la realidad, concretamente la de poder, se correría el riesgo de que el hombre quedara perdido entre sus realizaciones técnicas, sin trascender el plano de la factualidad; es decir, la realidad se reduciría para él a pura “materia prima” con la que se pueden “hacer” cosas. Esto no lo dice Zubiri explícitamente, pero se deduce de sus planteamientos teóricos. Explica, además,

una propuesta suya que no tendría suficiente fundamento aislada de ese contexto implícito: “Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos.”⁴⁹

Esta necesidad urgente de recuperar los otros dos momentos junto al de nuda realidad ya estaba presente en *Sobre la esencia*. Allí, Zubiri conceptualiza nítidamente los tres momentos, relacionándolos históricamente con el modo de entender la realidad. Habla en primer lugar del poder, aclarando que el orden es sólo enumerativo. Señala que es un carácter propio de la realidad, independientemente de las interpretaciones que pueden hacerse desde diversas mentalidades. Y acaba descendiendo al plano de la cultura actual, que adolece de una carencia importante porque no percibe esta dimensión de lo real. Sin embargo, su apreciación no puede identificarse con un cierto “primitivismo”, que Zubiri conceptualiza como un modo unilateral de considerar la realidad. Su propuesta es integrar los otros dos momentos con el de nuda realidad.

El primitivismo no está en considerar la realidad como poder, sino en inscribir la fuerza y la nuda realidad en el carácter del poder, con lo cual es el poder lo único decisivo. En cambio, nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres. No se trata de darles un preponderancia que ni tienen ni pueden tener, sino de inscribirlos en el carácter de ‘nuda realidad’, en el ‘de suyo’. Las cosas no actúan ‘de suyo’ sobre las demás, sino que tienen ‘de suyo’ también cierto poder dominante sobre ellas.⁵⁰

Cabría afirmar que para Zubiri la “bancarrotta” de la modernidad⁵¹, de la que hablaba en sus primeros escritos y desde la que se interesaba tanto por la propuesta renovadora de Husserl, no es sólo una crisis intelectual. Lo manifiesta la inquietud de fondo que puede detectarse en todos los escritos de su primera etapa filosófica,

reunidos en su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*. En ellos, su pensamiento responde a la necesidad de dar “salida” a la crisis del hombre contemporáneo, un hombre que se halla perdido en sus realizaciones sin un sentido que no es, para Zubiri, un narcótico, sino algo radical porque hunde sus raíces en la realidad misma.⁵²

Hay que destacar el equilibrio de la propuesta de Zubiri. No se trata de volver a una mentalidad primitiva, sino de recuperar conceptualmente, desde lo alcanzado a esta altura del proceso de la historia, aquellas dimensiones de la realidad cuya desaparición ha redundado en un notable empobrecimiento de la vida del hombre, a pesar de los logros obtenidos en el ámbito técnico.

Además, si se perdiera de vista el poder que tiene la realidad, no plantearía desde sí misma su constitutivo “enigma”, que actúa como detonante de la búsqueda del fundamento por parte del hombre. Es el poder que todas las cosas poseen por ser reales, que se denota en ese “más” inherente a cada una de ellas, lo que las vuelve enigmáticas. Importa volver sobre este tema que sólo quedó señalado en la primera parte de este trabajo.

El apoderamiento y el “enigma” del poder de lo real

La realidad resulta enigmática para el hombre por el poder que tiene, experimentable en el “más” del momento de realidad. Todas las cosas poseen además de ese momento el de talidad, inseparable del anterior. Porque son inseparables, la realidad no se da al margen de las cosas reales, y cada una de ellas, en razón del “más”, resulta un enigma en su aparente simplicidad de ser “tal” cosa.

Importa precisar que, para Zubiri, talidad y transcendentalidad son sólo funciones: función transcendental y función talificante son “los dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente aprehendido”⁵³. Por esta unidad entre ambas funciones—no hay tali-

dad que no sea “de suyo”, y todo “de suyo” que queda en la impresión intelectual es una determinada talidad—se puede aseverar que cada cosa real posee ese “más” por el solo hecho de ser real. “Esto—en palabras de Zubiri—es mucho más grave de lo que pudiera pensarse”⁵⁴.

Lo “grave”, lo que tiene importancia para Zubiri, es que por el “más” la realidad queda constituida en su intrínseco enigma. En la fundamentación que Zubiri hace del “más” en el poder de lo real puede constatar la radicalización filosófica a la que es sometido el carácter enigmático de la realidad.

El curso que Zubiri dio en 1965, recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el planteamiento corresponde a una fenomenología de la religión. Allí dice que enigma es “la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa”⁵⁵. Pero cuando su pensamiento alcanza el estatuto definitivo, el enigma de la realidad se conceptualiza desde una perspectiva estrictamente filosófica. Es la razón por la que ya no es pensado como “relucencia”, sino que se lo fundamenta en un hecho inmediato, directamente experienciable, que es la necesidad del hombre de “hacer” su propia realidad personal con “la” realidad. Al tener que contar con ella, el hombre experimenta que la realidad no es nada al margen de las cosas reales; pero juntamente hace la experiencia de que en cada cosa real se le da, en cierto modo, “la” realidad. De esta experiencia surge una tensión, es decir, el “más” no es simplemente una cuestión “teórica”. El asombro que resulta del enigma es consecuencia de la experiencia viva que supone la realización del propio yo. Pintor-Ramos sintetiza: “esa tensión entre la realidad que es la persona y esa misma realidad que como fundamento la excede es lo que configura el carácter *enigmático* de la realidad como tal”⁵⁶.

Pero hay algo más, señalado anteriormente: el hombre no sólo tiene que contar con la realidad para “hacer” su pro-

pia realidad, sino que la realidad misma se le impone, y al imponérsele lo impele a realizarse. De ahí que el caso extremo del suicidio lo que se busque sea sustraerse de la realidad, pero siendo impelido por la misma realidad y sin posibilidad de eludirla.⁵⁷

El carácter impelente de la realidad es lo que constituye la religación. Como quedó señalado, al final de su trayectoria intelectual Zubiri la llamará “apoderamiento”, ya que “este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación”⁵⁸, que el hombre experimenta en el hecho de estar poseído por el poder de lo real. Zubiri señala que se trata de una estructura humana “físico”, contraponiéndola así a otros modos de relacionarse con la realidad que tienen un carácter “intencional”:

... estamos físicamente lanzados ‘hacia’ ‘la’ realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático. Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial.⁵⁹

Lo “ostensivo y experiencial” es el apoderamiento ejercido por el poder de la realidad en el hombre. Zubiri sostiene que no se trata de una “mera vinculación ni es un *sentimiento de dependencia* sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal”⁶⁰. Consecuentemente, “lo que está religado al poder de lo real no es uno u otro aspecto de mi realidad, sino mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, puesto que según todas ellas es como construyo mi Yo”⁶¹. Se trata de un *hecho total*, “integral” –dice a continuación. Y concluye definiéndolo como “la ‘estructura respectiva’ misma en que acontece el poder de lo real”⁶²; por tanto, algo al mismo tiempo humano y cósmico, porque “es el

acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”⁶³.

La realización problemática de la persona y la búsqueda de la razón

Desde el apoderamiento, el hombre experimenta el carácter enigmático de la realidad, que imprime su impronta a la realización de su persona. El hecho del apoderamiento, que supone un enigma, al impeler al hombre a su realización personal vuelve a ésta problemática. No sólo por el hecho de no estar predeterminada, sino por el carácter enigmático de la fundamentalidad con la que ineludiblemente tiene que realizarse como persona.

Desde ese doble problematismo, la razón busca inquirientemente el fundamento. Es decir, el enigma, que supone el poder de la realidad por el que se está apoderado, fuerza a la razón a iniciar su marcha en busca del fundamento. Desde estos postulados, puede conjeturarse que si no pudiera experimentarse el poder de lo real, la razón humana permanecería inactiva respecto de la fundamentación del mismo; pero, al experimentarlo, el hombre se encuentra lanzado a indagar, aunque esto no implique saber si se ve forzado a llegar a una “realidad absolutamente absoluta” que fundamente ese poder, como se verá más adelante.

Cuando el hombre indaga con su razón, está en condiciones de radicalizar su búsqueda pasando del poder de las cosas a lo que las constituye en su poder, es decir, puede llegar al poder de lo real, que es el fundamento de todo el poder que tienen. Es entonces cuando “el *poder real* se torna en algo más radical, en *poder de lo real*. Es de este poder, sólo de este poder, de lo que aquí estamos tratando como fundamento de nuestra realidad personal”⁶⁴. Y este es el motivo fundamental por el que Zubiri considera que el poder de lo real “es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía”⁶⁵: de lo contrario, la razón perdería el sistema de referencia para trascender del poder que las cosas reales tienen al fundamento del mismo,

es decir, al poder de todo lo real.

En esa búsqueda, problemática en tanto que el hombre en su realización personal experimenta el poder de lo real “como algo último, posibilitante y impelente”⁶⁶, hay un elemento más que agudiza la problematicidad, y que posibilita que la razón no concluya necesariamente en un fundamento que pueda identificar con Dios. Zubiri lo describe como un “hecho”. La consideración del mismo es lo que justifica en su sistema filosófico maduro la legitimidad intelectual del agnosticismo, del indiferentismo y de la vida atea, que pueden no ser una frivolidad:

Este moverse es un moverse problemáticamente, porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático. Y el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo.⁶⁷

Reconocido ese hecho, desaparece aquel “aire ‘dogmático’ e ingenuamente ‘apologético’”⁶⁸ que A. Pintor-Ramos detecta en aquellos primeros escritos de Zubiri, en los que se empleaba el término “deidad” para referirse al poder de lo real.

Importa señalar que el reconocimiento de la falta de discernimiento en la persona, que no sabe si se ve forzada por el poder de lo real “a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder”, es una rigurosa fundamentación filosófica de las posturas no teístas en el sistema de Zubiri. No se trata de una concesión a quienes no hayan optado por el teísmo con el objetivo de crear una imprescindible base de discusión—propuesta por Zubiri—que la haga posible. Sino que el hecho señalado es el fundamento último de la legitimidad del ateísmo, del agnosticismo y del indiferentismo, por el lugar que los “hechos” ocupan en la sistematización de su filosofía, que

pretende no ser una “teoría”, es decir, una explicación con base en una serie de razonamientos coherentemente encadenados pero que no se fundamenta en la radicalidad de lo dado en la experiencia.

El hecho aludido no se puede negar siendo experienciable, y consiste en no saber si el poder de lo real fuerza a llegar a un fundamento absoluto del mismo. Esta experiencia abre la posibilidad de no reconocerlo, porque, ante la incertidumbre de la inteligencia, la libertad queda indeterminada. Por tanto, esa posibilidad no es consecuencia de un ejercicio más o menos arbitrario de la libertad: el reconocimiento es libre en el sentido de que el hombre debe optar por él, porque la singularidad del fundamento determina la imposibilidad de captarlo de un modo inmediato.

La fe, en su aspecto intelectual, es el ejercicio de la inteligencia que libremente, en el sentido señalado, afirma la realidad del fundamento, habiendo optado previamente por su búsqueda. Por el hecho de contar con indicios suficientes, el acto de fe es razonable. Pero no por la inmediatez de su objeto del que nunca se puede tener una experiencia directa, porque no es una realidad-objeto más al estar fundamentando a todas. De ahí que la fe resulte imprescindible para acceder a la realidad-fundamento. Aunque no se trate de un acto sólo intelectual. Se volverá sobre esto.

Por tanto, en el planteamiento del último período del pensamiento de Zubiri, no se cuestiona la rectitud moral de la persona que no cree⁶⁹: el ateísmo es posible por el modo como las cosas “quedan” en la aprehensión primordial. Es decir, en el origen del ateísmo, además de otros factores posibles, hay un problematismo gnoseológico elemental que puede reconocerse desde la conceptualización de la inteligencia sentiente.

Pero, además del carácter intelectual, la fe implica necesariamente la entrega personal al fundamento, porque la vía para accederlo que el hombre sigue con la razón no se restringe a la dimensión con-

ceptiva de ésta, según Zubiri. El momento decisivo de la “prueba”, por el que puede constatarse que el fundamento ha sido accedido, consiste en la “probación física” que, después de haber optado intelectualmente por él, el hombre debe hacer adoptándolo para realizar su persona, con un reconocimiento explícito en el que lo identifica con Dios.

La fe no consiste en la coherencia de unos juicios. La probación que se hace por la fe, dada la naturaleza de ésta, es una opción que involucra la integridad de la persona. Por tanto, el problema de la realidad-fundamento no puede resolverse nunca de un modo exclusivamente teórico, válido para las realidades restantes. Y dado el hecho de que el hombre no sabe si está forzado por el poder de lo real a llegar al fundamento del mismo, podría no reconocerlo ni, por tanto, adoptarlo en su realización personal. Lo que necesariamente implicaría no haberlo reconocido como Dios, es decir, no haber reconocido “que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios”⁷⁰.

Este concepto de poder que, además, “vehicula” el poder de Dios, como se verá a continuación, implica la transcendencia de Dios “en” las cosas, posibilitando un acceso a Dios “desde” las cosas mismas.

Pero si se perdiera el momento de poder que toda realidad tiene, juntamente con él se perdería la posibilidad de identificar esa experiencia elemental humana que es el apoderamiento y, con ella, el acceso intelectual a Dios, en su carácter exclusivo de realidad-fundamento, diferente de todas las restantes, como el paso primero del que se seguirá lo restante en la vía propuesta por Zubiri. Si el hombre desconociera el poder de lo real carecería del sistema de referencia que le posibilita tener un acceso intelectual a esa realidad-fundamento, que es personal por ser absolutamente absoluta, según la conceptualización de persona vigente en el sistema zubiriano, consecuentemente perdería el acceso al Dios viviente. Pérdida que señala Pascal cuando distingue entre el Dios de las religiones y el de los filósofos.

Una dicotomía que Zubiri pretende anular con su “prueba” para acceder a la realidad misma de Dios⁷¹.

Las cosas como “vehículo” y “sede” del poder de Dios

Después de haber analizado la opción que el hombre puede hacer por Dios como fundamento, Zubiri se pregunta “¿cuál es la índole del poder de lo real en cuanto fundado en Dios?”⁷².

Por el hecho de que la realidad-fundamento está fundamentando toda realidad, también su poder fundamenta el que tienen las cosas reales. Para precisar el alcance de ese poder fundamentante y distinguirlo del poder real, Zubiri hace un paralelismo con la presencia que Dios tiene en toda cosa real, que no es formalmente Dios aunque esté fundamentada en Él:

... el poder de lo real envuelve intrínseca y formalmente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es el poder Dios, mejor dicho, a Dios como poder. (...) Ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real ‘vehicula’ el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas son, por tanto ‘sede’ de Dios como poder. En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es ‘vehículo’ y ‘sede’.⁷³

El punto de partida de Zubiri para conceptualizar el carácter de “vehículo” y “sede” que tiene el poder de lo real es que “Dios (...) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo”⁷⁴. De ahí que el poder de lo real sea “manifestación”—es la palabra empleada por Zubiri—, de la realidad absolutamente-absoluta: “ser ‘vehículo’ consiste formalmente en ser ‘manifestación’”⁷⁵.

El poder de lo real, al manifestar el de la realidad absolutamente-absoluta, deno-

ta ese poder fundamentante. Y el hecho de detentar el poder de la realidad divina, es lo que capacita al poder de las cosas reales, de la realidad, para determinar el absoluto-relativo que es el hombre: “absoluto”, porque desde su condición inteligente se enfrenta a toda realidad, también a la suya, y “relativo”, porque para realizarse como persona sólo puede hacerlo contando con la realidad.

Lo anterior implica que el hombre “se hace” necesariamente “con” las cosas. Pero, “a través” de ellas, de su poder, lo que recibe es el poder mismo de Dios. Es la razón por la que en rigor no pueda hablarse de una superioridad de las cosas sobre el hombre, porque el poder que tienen sólo es vehículo del que realmente se apodera del hombre.

Por tanto, ser vehículo consiste en manifestar el poder de la realidad-fundamento, de Dios. Y por ese hecho de vehicularlo, las cosas son “sede” de la realidad absolutamente-absoluta como poder, es decir, de Dios como poder.

A continuación Zubiri hace una precisión coherente con su sistema, pero en la que introduce el controvertido vocablo “deidad”. Hay que subrayar que se trata del “vocablo”, y no del concepto, porque el contenido del mismo es preciso. Esta imprecisión terminológica se explica por haber quedado la segunda parte de *El hombre y Dios*, de la que procede el texto que se cita a continuación, en el estadio redaccional en que la dejó Zubiri en 1975⁷⁶. Porque el término “deidad” no resulta adecuado, probablemente Zubiri haga todas esas precisiones corrigiendo las sugerencias erróneas que quizá él mismo detecta, aunque todavía no haya encontrado otra palabra.

El poder de lo real manifiesta a Dios como poder en las cosas, precisamente al determinar mi ser absoluto. Por otra parte, como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia cons-

tituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean ‘sede’ de Dios como poder. En su virtud las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros ‘efectos’ de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Ser sede consiste en ser deidad. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios.⁷⁷

A continuación Zubiri recurre al concepto griego de Naturaleza para fundamentar filosóficamente el carácter de deidad que las cosas tienen por su poder, en el que está presente el de la realidad-fundamento. Y aunque puntualiza que no es aceptable que *Physis* sea inmortal e inagotable, señala el acierto que supone ese aporte de la filosofía griega⁷⁸.

El poder de lo real y la libertad humana

El último texto de *El hombre y Dios* en el que Zubiri se refiere al poder de lo real corresponde a la tercera parte, cuyo estado redaccional sólo añade las correcciones que él mismo hizo a la versión taquigráfica del curso. Vuelve sobre lo que ya expuso: “El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. (...) En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.”⁷⁹ Aunque no se trata de un desarrollo novedoso del apoderamiento, Zubiri introduce una precisión más al preguntarse por la modalidad de este enfrentamiento con las cosas.

Al hombre “sólo en las cosas se da el poder”⁸⁰. Insiste en que el hombre se encuentra libre en el modo de realizar su persona, pero que, al mismo tiempo que las cosas lo dejan en libertad respecto de la modalidad de su realización personal, lo impelen necesariamente a hacerlo. Por eso las cosas abren distintas posibilidades con el poder de la realidad que vehicular, como posibilidades de opción que se le pre-

presentan al hombre. Pero dado que éste no puede dejar de elegir, la opción cobra un carácter propio: “optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad-optar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido”⁸¹. Para Zubiri, esto también resulta problemático para el hombre. La problematicidad está planteada por el hecho de que hay que incorporar un poder ajeno al carácter libre de la realización personal. Aquí está la precisión a la que se hacía referencia más arriba, aunque se trate de una consecuencia de la conceptualización que hace Zubiri del poder de lo real.

El hombre, por su imposibilidad de sustraerse al poder de la realidad, tiene necesariamente que optar, y hacerlo no es simplemente elegir sino “adoptar” una forma de realidad. Es decir, el hombre es libre de apropiarse del poder que la realidad le ofrece, pero al hacerlo necesariamente queda determinado por ese poder. Podría decirse que cuando el hombre elige libremente lo real –su ámbito exclusivo de elección– está incapacitado para hacerlo de un modo que no lo configure realmente. Del ejercicio de la libertad necesariamente resulta una determinada forma de realidad para el hombre.

El hombre, al ejercitar su libertad con las cosas, y al haber entre las cosas y el poder de lo real “una precisa estructura interna”, que Zubiri llama “fundamento”⁸², recibe la fundamentación de su libertad desde el poder que esas cosas elegidas tienen por estar fundamentado en el poder del fundamento. Por tanto, la libertad humana es una libertad fundamentada en su ejercicio por el poder de la realidad en un doble sentido—esto no lo dice Zubiri pero puede deducirse de sus planteamientos. Por una parte, su libertad no genera un ámbito propio de elección al margen de lo dado por la misma realidad, sino que es una libertad “religada” o “apoderada”, derivando su cualificación del último vocablo empleado por Zubiri para referirse a esta “versión constitutiva y formal”⁸³ del hombre al poder de lo real. Pero, además, de toda elección, por serlo de la realidad, re-

sulta necesariamente para el hombre una forma determinada de realidad. Es decir, el ejercicio de la libertad implica necesariamente unas consecuencias estrictamente reales, en sentido “físico”, cabría añadir, para la realidad libre que es el hombre.

Del poder de lo real al fundamento

Para concluir la explicación de lo que Zubiri entiende por poder de lo real, es necesario detenerse en la relación que hace del mismo con el fundamento. Hay que dejar consignado que el filósofo conceptualiza el fundamento desechando la causalidad, porque aquel es “un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura”⁸⁴. Es la razón por la que la pura factualidad de que las cosas reposen sobre sí mismas hace de ellas hechos-fundamentales.

Pero si las cosas son hechos fundamentales, lo son en tanto fundamentadas, con independencia de su estructura. Por tanto, “el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas”⁸⁵. Lo que no es nada distinto de que las cosas vehiculen el poder de lo real en tanto que son sede del mismo. Pero este carácter que tienen por el hecho de que en ellas acontece el fundamento –acontecer que se identifica con el poder de lo real–, les otorga un determinado carácter respecto del hombre.

En tanto que el poder de lo real impele al hombre a realizarse, y lo hace manifestándose como un acontecer del fundamento, simultáneamente con su impelencia también lo lanza hacia el fundamento mismo. Tomando de esta doble impelencia su dimensión gnoseológica, Zubiri caracteriza la realidad-fundamento como una “realidad-en-hacia”, diferente de las otras realidades que se actualizan como realidades “ante-mí”, aunque también posean en su actualización primordial un carácter “en hacia”—diferente del que es propio de la realidad-fundamento—, que exige desde sí ulteriores intelecciones.

En virtud de esa impelencia, el lan-

zamiento que el poder de lo real ejerce en el hombre es “marcha”, una marcha física, porque “físico” es también el poder de lo real. De modo que la marcha no es sólo, ni fundamentalmente, intelectual. La dimensión intelectual es su esclarecimiento.

Zubiri resume el doble carácter de la marcha como real e intelectual:

El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella.⁸⁶

El apoderamiento por el poder de lo real que el hombre experimenta es un apoderamiento del hombre por el fundamento, y en la experiencia de ese apoderamiento que las cosas ejercen sobre él puede entender el fundamento del mismo. En el apoderamiento de las cosas el hombre accede al fundamento, pudiendo además entenderlo. Por tanto, sin las cosas el hombre perdería la posibilidad de acceder al fundamento, y de entender ese acceso, puesto que tiene que hacerlo desde su condición corpórea que intrínsecamente determina su inteligencia como sentiente, por tanto incapaz de pensar al margen de lo sensible.

Pero si las cosas poseen tal condición, hay que concluir que, sin ser el fundamento, son reales en el fundamento, están fundamentadas en él. Esta es la razón por la que a Zubiri lo que más le interesa de las cosas no es su “nihilidad”, en el sentido de que no fueron precedidas por algo previo, algo que sabe como creyente, sino la plenitud de las mismas, que es lo inmediatamente dado a la experiencia.

Unas palabras de Zubiri, en las que se da por establecida la identidad entre el fundamento y Dios, resumen lo visto en este apartado y sirven de introducción pa-

ra el examen de la inspiración que esta filosofía tiene en la teología griega en general y, delimitadamente, en su concepto de creación:

El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales ‘en’ Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de ‘Dios en mi persona’.⁸⁷

III. El poder de lo real y la “creación” en los padres griegos

Como quedó señalado en la Introducción, las referencias de Zubiri a la teología de los Padres griegos se encuentran sistemáticamente expuestas en “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”⁸⁸. Se desarrollan a continuación aquellos aspectos que resultan más importantes para fundamentar el tema de este trabajo, comenzando por lo que significó para Zubiri este pensamiento teológico.

El carácter metafísico de la Patrística griega

Importa señalar el valor que tiene la teología de los Padres griegos para Zubiri por la fuerte carga metafísica de sus apor-

taciones que le dan una proyección auténticamente filosófica.

En dos momentos enfatiza Zubiri la riqueza filosófica de estos planteamientos teológicos: “Vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo. (...) Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico.”⁸⁹

Más adelante el filósofo insiste en la misma idea y manifiesta que sus propias preocupaciones intelectuales pueden quedar iluminadas desde los “tesoros intelectuales” implícitos en esta teología: “La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos.”⁹⁰

Importa desarrollar los presupuestos filosóficos de esta teología porque parece que en ellos Zubiri encuentra la inspiración para conceptualizar el poder de lo real.

El ser es “extático”

La exposición que hace Zubiri de la “deificación” en la teología paulina, tal como fue interpretada por los Padres griegos, supone un resumen del núcleo del Cristianismo desde esa tradición teológica.

En primer lugar, Zubiri señala que “a lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, *agápe*”⁹¹. Aunque la observación no es novedosa, la conclusión que hace el filósofo es relevante:

... no se trata de una vaga metáfora,

ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también⁹². Para el Nuevo Testamento y la tradición griega, la *agápe* no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. Es verdad que le compete de modo excelente, como excelente también es el modo de ser del hombre. Pero siempre se trata de tomar la *agápe* en su primaria dimensión ontológica y real.⁹³

El énfasis que pone Zubiri en señalar que la *agápe* es “una dimensión metafísica del ser divino” pone de manifiesto que Dios es una realidad que da de sí y que, dándose, *ad intra* se autoconstituye como un Dios trinitario, y *ad extra* comunica a las criaturas su propia perfección, su propia plenitud. Desde el comienzo, puede advertirse un estrecho paralelismo entre estos presupuestos y la conceptualización que hará Zubiri de las cosas como sede del poder de lo real, que manifiestan vehiculándolo.

Precisamente por ser una dimensión ontológica y real, Zubiri prefiere traducirlo por “amor”—sostiene que los griegos siempre hablaron de *éros*, a pesar de la distinción que hay que establecer con la *agápe*— y no por “caridad”, tal como lo hicieron los latinos, porque se corre el riesgo de confundirlo con la virtud moral. A continuación distingue entre *éros* y *agápe*: en el primero el amante sale de sí mismo en busca de su propia perfección, en el segundo también sale de sí pero dándose a sí mismo por liberalidad. Sostiene que esto lo entendieron bien los latinos que tradujeron *éros* por amor natural, y *agápe* por amor personal, ambos compatibles en el ser finito, en el que se dan simultáneamente naturaleza y persona. Y aprovecha para puntualizar que la *agápe*

es anterior al movimiento de la voluntad. En cambio, “la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor.”⁹⁴

Al entender los Padres griegos que Dios es amor –en el sentido de *agápe*–, están haciendo una afirmación filosófica, además de teológica, ya que “ello supone una cierta idea del ser y de la realidad”⁹⁵. Y para hacer comprensible el punto de vista de los Padres griegos, Zubiri se detiene en la idea de ser que tenían. Esto implica retrotraerse al fundamento metafísico, a los presupuestos filosóficos de esta teología.

Según Zubiri la filosofía griega no tuvo un concepto unitario de ser y de realidad, y sostiene que la diferencia proviene de los modelos diversos sobre los que fueron conceptualizados: el de las cosas materiales y el de los seres vivos.

Algunas ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales, y en éstas su ser consiste en “estar”; por tanto el ser se identifica con la estabilidad. Pero como las cosas cambian y el cambio manifiesta una imperfección en las mismas, en definitiva sólo pueden cambiar las propiedades de las cosas. “Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad es sinónimo de inmovilidad.”⁹⁶ Esta noción no es la que va a predominar en la teología griega, ni es tampoco la que le interesa a Zubiri que, además de la experiencia inmediata, ya tiene un conocimiento suficiente de los aportes de las ciencias experimentales para advertir que una metafísica en la que haya una equivalencia ente perfección e inmutabilidad no es compatible con el dinamismo del universo. Tampoco se le escapan al filósofo las dificultades que se derivan de esta “inmovilidad” para conceptualizar lo creado.

Pero dentro del pensamiento griego –incluidos Platón y Aristóteles– hay otro concepto de ser que se inspira en los seres vivos. En estos, el movimiento es “la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir”⁹⁷. Es decir, la estabilidad no es ausencia de movi-

miento “sino la expresión quiescente y plenaria del interno movimiento vital”⁹⁸. Así “Aristóteles llama al ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste ser”⁹⁹.

Las dificultades comienzan cuando los latinos vierten el vocablo *enérgeia* por “acto”. Porque puede entenderse en el primero de los sentidos, y entonces ser es “actualidad”: el ser es lo que *está* siendo. O, por el contrario, puede entenderse en el segundo sentido: “lo que es” es lo que *está* siendo. En cuyo caso ser equivale a “operación”, y consecuentemente se perfecciona en la actividad, su perfección no radica en la quietud. Es la razón por la que a una mayor perfección corresponde una mayor operatividad. Zubiri cita a Dionisio Areopagita, para quien el ser “es *extático*, es decir, cuanto más se ‘es’, más se difunde, en uno u otro sentido”¹⁰⁰. Y sintetiza la concepción del ser que han dado sus intérpretes: “El ser es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que *realidades*, son algo que *se realiza*”¹⁰¹. Pues bien, en esta síntesis el filósofo ha encontrado una concepción de la realidad que irá desarrollando a lo largo de su trayectoria intelectual.

Además, si el ser es entendido desde la modalidad propia de los seres vivos, su mismidad se manifiesta en una serie de operaciones que trasuntan su riqueza, sin que la multiplicidad de las mismas lo hagan perder su originaria unidad. “La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo ‘es’ en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad.”¹⁰²

Para los Padres griegos, según la exposición que hace Zubiri de su teología, el ser, entendido desde los seres vivos, es *ousía*, en tanto que unidad más o menos rica, y sus riquezas o perfecciones son sus *dynámis*, pero como potencias emergiendo de la *ousía* misma en tanto que plenitud vital, y no como virtualidades que mientras no se actualicen resultan ser una dimensión defectiva de la realidad. De

modo que las potencias son la traducción operativa de la potencialidad de la realidad, son “expresión que no es sino la expansión externa del ser”¹⁰³. De ahí que en la Patrística griega llame al ser *pegé*, fuente, *arkhé*, principio; “entendido sobre el modelo de los seres vivos como operación, el ser se da, *en cierto modo*, a sí mismo su acto”¹⁰⁴. Por el mismo motivo, cuanto más finito es el ser, mayor necesidad tiene de que sus actos complementen y perfeccionen su actividad, y cuanto más perfecto, más podrá caracterizarse como actividad pura, más podrá subsistir como pura acción, como pura *enérgeia*.

De esta doble conceptualización del ser, según el paradigma que se haya adoptado: las cosas materiales o los seres vivos, resultan líneas metafísicas diferentes. La teología griega señala que en los entes finitos la actividad del acto tiene más carácter de actualidad que de acción; entiende la virtuosidad fundamentalmente como virtualidad; y percibe la unidad primaria del ser como “pretensión”¹⁰⁵. Zubiri concluye: “... en la primera concepción el acto finito es siempre *recibido*, en la segunda el acto, aun el finito, es primariamente *ejecutado*. Es una diferencia importante que arranca de la concepción ontológica de la realidad. El ser de las cosas es, en la primera concepción, algo que *está ahí*; en la segunda, el ser es siempre *acción* primaria y radical.”¹⁰⁶

Zubiri comparte la conceptualización de la realidad como *enérgeia* de los Padres griegos. Al hacerlo, opta por los fundamentos metafísicos de esa teología, y su opción es coherente con lo que serán más tarde las nociones de su propio sistema filosófico, en el que la realidad es “de suyo”. Un “de suyo” que es dinámico por sí mismo –podría explicitarse ese dinamismo diciendo que la realidad “da de sí”.

La causalidad formal

El concepto de causalidad depende del concepto de ser. Cuando al ser se lo conceptualiza desde el paradigma de los seres materiales, cobra un especial relieve la causalidad en su cuádruple despliegue

conocido desde Aristóteles: eficiente, material, formal y final; con una prevalencia de la causalidad eficiente, acorde con lo que puede experimentarse en las cosas físicas.

Pero cuando al ser se lo entiende desde la perspectiva de los seres vivos, varía la concepción de la causalidad y, según Zubiri, “la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad”¹⁰⁷. Aquí encuentra Zubiri el modelo de causalidad acorde con su noción de realidad, concretamente en su momento de poder.

Importa tener presente que, aun cuando al final de su trayectoria intelectual Zubiri diga que el concepto de creación es un dato proveniente de la fe, la percepción de la realidad que tuvo al comienzo no fue ajena a esa fe, por la que el filósofo “sabe” que es creada. Porque el carácter sobrenatural de la fe no anula ni disminuye la capacidad gnoseológica que otorga a quien la posee también en lo referente a las realidades naturales. Si se cree que la realidad es creada, la huella de su Creador se hará manifiesta a un hombre que, además de creer, también piensa. Pero en filosofía todo esto exigirá una conceptualización rigurosa, que tiene la experiencia como punto de partida; es decir, la filosofía deberá fundamentarse en los hechos mismos y sin presupuestos previos en tanto que “datos” que, por su naturaleza, no puedan ser asimilados por esta disciplina.

No hay que olvidar que toda experiencia, todo hecho, se “da” en un hombre que, cuando piensa, no puede aniquilar sus convicciones ni sus creencias, que lo constituyen en un determinado estatuto humano. Lo que puede hacer ese hombre al elaborar una ciencia, si quiere que su pensamiento sea coherente con su fe, es, sometiendo a “crítica” esas “creencias” desde los postulados científicos propios de la disciplina que ejercita, evaluar si en la misma experiencia encuentra un fundamento de aquellas. En caso que ese fun-

damento fuera perceptible experiencialmente y, además, admitiera ser elaborado según la naturaleza del conocimiento científico en cuestión, entonces sus creencias, adquiriendo la formalización propia de ese conocimiento, accederán al estatuto gnoseológico imprescindible para que puedan ser incorporadas legítimamente a su haber científico. Y de este modo, lo que comenzó siendo un “presupuesto”, legítimo en cuanto ineludible dada la condición humana, habrá adquirido además la naturaleza gnoseológica adecuada al ámbito en el que ese hombre ejercita su pensamiento.¹⁰⁸ Sin confusión de los niveles gnoseológicos, pero sin separarlos como si fueran ajenos entre sí. De este modo, el hombre creyente, el filósofo, pensará sin perder la unidad de su pensamiento.

Pues bien, el concepto de la causalidad formal, que es la propia de los seres vivos y que explica el origen que estos tienen en su progenitor, le permitirá a Zubiri tanto identificar la vehiculación que el poder de lo real hace del poder fundamentante, como también entender la causalidad personal, no conceptualizada por la filosofía griega, que esclarece la relación entre el hombre y Dios, tema que se desarrollará al finalizar esta última parte del trabajo.

Refiriéndose a esa causalidad propia de los seres vivos en la que predomina el aspecto de re-producción formal por encima del aspecto eficiente, dice Zubiri:

La vida de progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí más que una ‘producción’, una ‘reproducción’ de la causa, más o menos perfecta, según el tipo de entes y de la causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y ‘re-produce’, a su modo, en todos sus efectos. En la generación de los seres vivos lo que se produce es

una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera; no hay monismo. Pero lo producido es un ‘reproducido’. En el engendro se refleja y denuncia el ser mismo del progenitor. La eficiencia de la generación pasa a segundo plano; lo decisivo es esa especie de imitación que hay en el efecto relativamente a su causa. El modelo de la causalidad en los seres inanimados es el *choque*, en los seres vivos, la *imitación*.¹⁰⁹

Desarrollando el concepto de causalidad formal, Zubiri llega al núcleo inspirador de su propio concepto de realidad. Incluso emplea la palabra “relucencia” para designar el modo como el generante está presente en el generado; palabra que él mismo usará años después, en el curso de Barcelona, para referirse al enigma de la realidad, cuando aún no había llegado a identificarlo con el poder de lo real¹¹⁰, como se expuso más arriba.

A continuación del párrafo citado, concluye: “la esencia de la causalidad está siempre en la proyección formal. Por ella es el hijo reproducción del padre, y, a su vez, el padre está más o menos presente en el hijo que en él reluce, como relucencia suya. Esto lleva a ver en la causalidad simplemente *la presencia ad extra* de la causa en el efecto”¹¹¹.

Zubiri continúa su exposición precisando que, si bien la causalidad consiste “simplemente en *la presencia ad extra* de la causa en el efecto”¹¹², hay diversos modos de presencia de la causa y, por tanto, diversos modos de causación.

El paralelismo que puede establecerse entre la presencia *ad extra* de la causa formal en el efecto, y el modo como el poder de la *realitas fundamentalis* se manifiesta en el poder de lo real, según al última conceptualización que el filósofo hace del mismo, parece innegable.

El efecto no es simplemente algo recibido en un substratum, sino, si se permite la expresión, la excitación, por parte de la causa, de la actividad

del ser en el que va a producirse el efecto, para que la actividad de éste produzca, y por tanto reproduzca, aquello que en una u otra forma estaba precontenido en la actividad de la causa. De esta suerte, el efecto es siempre, en una u otra medida, la imitación formal de la causa.¹¹³

Vuelve Zubiri a relacionar el desarrollo que ha hecho de la causalidad formal con la concepción que tienen los Padres griegos de la causalidad, para quienes siempre es “una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste”¹¹⁴. Porque para la teología griega, “al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad”¹¹⁵.

Habiendo explicitado la intrínseca relación que el concepto de ser, considerado extáticamente, tiene con el de causalidad, entendida desde su carácter proyectivo y excéntrico, concluye Zubiri: “de aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión más honda del ser mismo”¹¹⁶. Comprensión en profundidad que él mismo está realizando a la luz de estos conceptos, de ser –de la realidad– y de causalidad, tal como fueron pensados por los Padres griegos.

La realidad como “dar de sí”

La perfección de los seres vivientes, que es su vida, los hace expandirse. Si antes Zubiri ha subsumido la causa eficiente en la formal, ahora “integra” la causa final en la causalidad propia de la vida. “Lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto ‘es’”¹¹⁷. Y, estableciendo una relación intrínseca entre la expansión del ser con el bien, concluye: “la entidad, desde el punto de vista terminal de su expansión, es lo que llamamos bien”¹¹⁸. De donde resulta que ser, unidad y bondad se implican mutuamente. Esta es la razón por la que “el fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*”¹¹⁹. Consecuentemente, la manera en que los entes finitos ejecutan esa tensión

de su ser es el *éros*, el amor, según la teología de los Padres griegos. Zubiri fundamenta su interpretación de este pensamiento teológico en Dionisio Areopagita, que entendía el ser como “una luz inextinguible y una fuente inagotable”¹²⁰.

Si se considera que para Zubiri la realidad es un “dar de sí”, resulta notable el paralelismo con la concepción del ser de los Padres griegos. Zubiri decía en un curso sobre la realidad, algunos años después de haber publicado *Sobre la esencia*:

... el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva: la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. (...) La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad.

(...) El dinamismo, en virtud de lo dicho, es algo formalmente constitutivo de la realidad, y por consiguiente el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente.¹²¹

Este paralelismo puede profundizarse aún más cuando Zubiri, explicando los principios de la teología griega, reflexiona sobre la imagen de Dionisio: “Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes. El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa”¹²². Y concluye: “el ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *éros*”¹²³.

La similitud entre la teología griega y el pensamiento de Zubiri cobra particular notoriedad a partir de un texto de J. Bañón en el que se caracteriza la metafísica de Zubiri con la imagen de “irradiación activa”. Sin hacer referencia a la teología de los Padres griegos, el autor destaca la operatividad que la metáfora de la luz tiene en toda la filosofía de Zubiri.

“Comenzamos diciendo que la metafísica es, desde Parménides, un camino, un

viaje desde la oscuridad hacia la luz del ser. Interpretado por Platón como una salida de la caverna hacia la luz del Bien, el problema de la historia de la filosofía occidental ha consistido en gran medida en el retorno. La metáfora lumínica también ha sido retomada por Zubiri¹²⁴, pero para él lo esencial de la misma no está en la luz, sino en aquello que ilumina, en la luminaria. Si la metafísica ha consistido en una marcha allende la isla en la que estamos hacia la luz que la ilumina, en la filosofía de Zubiri nos encontramos con una peculiar inversión. Es como si al salir de la isla y al naufragar en alta mar nos percatáramos de que lo que hasta ahora habíamos considerado como luminaria, la luz presente en las aguas marinas, no fuese sino mero reflejo de algo que se encuentra a nuestra espaldas y que ahora, de retorno hacia la isla, volviendo la mirada hacia ella, observáramos que la luz provenía de ella, de la isla, de un faro que se encuentra en algunos de sus promontorios más elevados. Todo lo contrario del mito de la caverna, justo al revés.

”La trilogía zubiriana marca así un final de ruta para un pensador. El fondo ha devenido superficie y claridad. Parménides inició la marcha. Platón la inmortalizó. El paradigma es la idea del Bien que irradia su propia luz. Pero la realidad no es para Zubiri luz, sino más bien la actualidad de la luminaria en la cosa. En ‘esta’ cosa, por fugaz y insignificante que nos pueda parecer, la luz surge desde ella misma, es actual en ella, la posee ‘de suyo’ como algo propio. Al inteligir esta cosa estoy pues inteligiendo ya su realidad. El paradigma no es así algo allende sino el aquende mismo en función lumínica ‘de suyo’. La realidad no es luz, sino luminaria. La concretísima realidad de cada cosa ilumina ‘de suyo’ en y por sí misma.”¹²⁵

Después de la cita –cuya extensión se justifica por lo sugerente que resulta el texto–, en la que parece cobrar un particular relieve la similitud que puede constatare entre la caracterización que hace Zubiri del pensamiento de Dionisio con lo que será el núcleo de su propia filosofía,

entendido a través de un desarrollo preciso de la metáfora de la luz, se continúa con los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

La esencia como actividad del ser

Zubiri pasa a exponer la teología desde la perspectiva de la unidad del ser y su realización: “lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma”¹²⁶. De modo que, vista desde fuera, la unidad del ser es la expresión de su bondad, es la expansión de la bondad en que consiste. La razón por la que las cosas son, es aquello que tienen que llegar a ser, es decir, su realidad consiste en una realización, en un tender. De ahí que los Padres griegos vean en las cosas “más la actualidad desde la actividad que la actividad desde la actualidad”¹²⁷.

Como el ser es lo que llega a ser, implica un necesario carácter manifestativo, que se denomina “esencia: lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo *sido*; y en este ‘sido’ hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser”¹²⁸. Por esto, explica Zubiri, los Padres griegos al referirse a la esencia no entendieron por tal al correlato de una definición esencial, sino la misma actividad del ser en tanto que raíz de todas sus notas. Precisamente por su carácter dinámico, lo propio de la esencia es “unificar” las innumerables manifestaciones del ser. Introduciendo un neologismo, Zubiri sintetiza: “la esencia de la esencia es ‘esenciar’”¹²⁹.

Lo anterior es determinante de que el conocimiento que se puede tener de la esencia sea un acceso, siempre incompleto, a través de sus perfecciones. Ellas son la verdad ontológica del ser y el punto de partida para cualquier posible conocimiento.

Finalmente, tratándose de entes finitos, es fácil observar que el engendrado reproduce no sólo una abstracción de su

especie, sino la unidad concreta de su progenitor. Esto implica que la unidad de cada ser viviente es triple: una unidad consigo mismo, una unidad de relucencia con su progenitor, y una unidad de todos los individuos en su especie. Concluye Zubiri: "En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*"¹³⁰.

Vuelve Zubiri al punto de partida y sintetiza: el ser es *ousía* y, desde su despliegue de potencialidades, es "riqueza". En los actos se manifiestan las potencias, y por ellas la riqueza del ser. Y concluye: "toda esta metafísica es activista"¹³¹.

Los actos y las potencias *denuncian* lo que el ser ya era; esta manifestación, llamada *dóxa* por los griegos, es su revelación, su verdad, la verdad del ser, su *alétheia*. Y es también una proclamación de su bondad, en lo que consiste su *gloria*. Por tanto, en la *dóxa* verdad y gloria se manifiestan unitariamente. Además, el contenido de la *dóxa* no es otro que el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Una *semejanza* no externa, sino que procede de la misma esencia, como proyección hacia afuera de lo que ella misma es. A esa semejanza los griegos la llamaron *eikón*, imagen. De modo que la verdad así entendida, como imagen explícita de lo implícito, "no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser"¹³².

Una vez más, el fundamento metafísico de la teología de los Padres griegos parece tener una operatividad innegable en la filosofía zubiriana. Para constatarlo basta confrontar la exposición que acaba de hacerse sobre la esencia, entendida según la teología griega, con dos textos de Zubiri.

El primero, proviene de un curso oral dictado por el filósofo en 1968, citado anteriormente, que parece traslucir una influencia nítida, más que una inspiración, porque en él casi se repiten los conceptos de la teología griega variando solamente el contexto: la conceptualización sobre los

actos de las potencias del ser viviente considerado como *ousía* se traslada a la actividad de las notas en que toda cosa real consiste.

Todo es real en la medida en que es *de suyo*. (...) esto significa evidentemente que toda realidad es justamente un *en sí*, en una forma o en otra. Su propio carácter de sustantividad le confiere esta índole de ser algo *en sí*. Es *de suyo*, sí, y por ser algo *de suyo* es algo *en sí*. Ahora, las notas, decía, son en sí mismas y por sí mismas formalmente activas. Lo cual quiere decir pura y simplemente que la realidad es *en sí* formalmente activa. Lo cual significa que una sustantividad es lo que es, no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la unidad accional en que consiste el sistema mismo de las notas.

Es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseca y formal de la estructura de las cosas.

Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad.¹³³

El segundo, pertenece a la primera parte de *El hombre y Dios*. Es notable la radicalización que ha realizado Zubiri, que puede constatarse en la elaboración de un lenguaje filosófico adecuado, en el que la unidad de la cosa real con su propia expansividad resulta rigurosamente conceptualizada:

La unidad del sistema [de notas], de-

cía, es su 'de'. Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su 'interioridad' por así decirlo, su 'in'. Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*, su 'ex'; son la proyección del 'in' según el 'ex'. Esta proyección es justo lo que llamo *dimensión*: es la proyección de todo el 'in' en el 'ex'. Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad.¹³⁴

Confrontados los textos, en los que pueden constatar una notable similitud entre el concepto de esencia de los Padres griegos y la noción de realidad de Zubiri como "dar de sí" y proyección del "in" según el "ex", se pasa a unas consideraciones sobre la persona en relación a la naturaleza, con las que finaliza la exposición de los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

La relación entre naturaleza y persona

Zubiri, refiriéndose a la relación entre naturaleza y persona en la teología griega, comienza diciendo que no todos los seres tienen la misma perfección ontológica. Su análisis tiene como punto de partida a los seres vivos en los que la unidad es puramente natural, según los Padres griegos. Y hace una acotación que posteriormente desarrollará en su propio sistema filosófico hasta el final de su vida¹³⁵: "Junto a ellos [los seres vivos] los seres inanimados no son sino una ínfima degradación, a diferencia de lo que en ellos vieron los latinos: la base a la cual la vida agrega una nueva perfección"¹³⁶. Continúa con el tema de la persona, que considera magistralmente desarrollado por la teología de los primeros siglos del Cristianismo, particularmente por los Padres Capadocios.

Según los Padres griegos, en el hombre hay algo más que la unidad propia de

los seres vivientes. La explicación de lo que podría llamarse su antropología teológica es una síntesis en la que parecería que Zubiri encuentra el núcleo generador de la conceptualización que más tarde hará de la "suidad" específica del hombre.

Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del 'tener' es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta.¹³⁷

Nuevamente Zubiri señala la diferencia que hay entre este modo de entender la relación entre naturaleza y persona—"que no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta"¹³⁸—y otro que considera en "la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual"¹³⁹. Explicita lo que implica esa diferencia, y las consecuencias que tiene respecto de la conceptualización de la persona el hecho de que sea una realidad referida a un origen. Planteamiento que se proyecta en la relación del hombre con Dios, conceptualizada mucho tiempo después en la tercera parte de *El hombre y Dios*. Dice Zubiri:

Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente*

referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza revista un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres.¹⁴⁰

En *El hombre y Dios*, que finaliza con la explicación del título elegido por Zubiri, en la que se especifica el carácter implícito y no copulativo que tiene la “y” cuando expresa la relación entre Dios y el hombre, hay un texto particularmente elocuente con relación al anterior. Zubiri está explicando la causalidad personal, puntualiza que entre las personas no hay una separación sino que “se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras”, constituyendo una “estructura de implicación”, y concluye diciendo que “esto es mucho más verdad tratándose de la persona divina”¹⁴¹. A continuación expone lo que entiende que es la distinción entre Dios y el hombre, pero una distinción en la que no sólo no hay separación sino en la que puede hablarse de una constitución de la persona humana por la donación divina:

... se da una presencia ciertamente formal de Dios en mí persona constituyéndome a mí en donación suya. Y de mí mismo como constituido formalmente en Dios por la donación de Dios. Dios es Dios ciertamente sin necesidad de estar constituyendo ninguna personalidad de ninguna realidad fundada en El. Pero yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal Yo. Esto es una verdad inconcusa. Una cosa es que Dios no necesite de los hombres para ser personal. Otra cosa es que la recíproca sea cierta. El Yo, en tanto que yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios. Yo no soy Yo más que por la pre-

sencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal.¹⁴²

Además de la similitud entre ambos planteamientos, es notable el paralelismo que guarda el tema de la “donación” en la teología griega en el primer texto con la “entrega” de la realidad personal a Dios, propuesta por Zubiri muchos años después, para hacer la “probación física” de la realidad-fundamento.

Se pasa a continuación al concepto de Dios. Importa porque también en él parece haber encontrado Zubiri una fuente de inspiración para su concepto de realidad.

El concepto de Dios

Zubiri considera que desde el desarrollo de los fundamentos metafísicos de la teología griega se puede entender mejor la interpretación que los Padres griegos hicieron de la frase neotestamentaria “Dios es amor”. Concluye: “Es una definición metafísica. Dios es el supremo de los seres, y su supremacía misma se expresa en el amor. Es el más extático de los entes, porque en cierto modo es el éxtasis subsistente”¹⁴³.

La conceptualización que la Patrología griega hace de Dios de acuerdo a la exposición de Zubiri es relevante porque podría haber inspirado su propio concepto de realidad. El fundamento de esta conjetura es que las características de Dios en tanto que ser –en tanto que realidad, en la filosofía de Zubiri–, tendrán necesariamente una cierta equivalencia con las que son propias de las cosas: éstas, por ser realidades, guardarán necesariamente una cierta similitud con la realidad que es Dios. La conceptualización de la realidad de las cosas, *eikón* de su Creador en la terminología de los Padres griegos, podría “inspirarse” en el concepto que éstos tienen de Dios, expuesto y compartido por Zubiri.

Zubiri insiste nuevamente en que “en metafísica, diferencias que aparentemente son sólo verbales, prolongadas pueden llevar a mentalidades y conceptos completamente distintos. Las diferentes maneras de concebir el ser y la causalidad, lleva a distintas concepciones de

Dios¹⁴⁴.

Cabría completar la afirmación anterior añadiendo que, también inversamente, del concepto que se tenga de Dios se derivará un modo de entender la realidad; máxime porque el concepto de creación es una creencia que, si procede de una fe operativa, como ocurre en Zubiri, tendrá necesariamente una repercusión en su pensamiento.¹⁴⁵ Esto no implica confundir la fe con la razón. Lo que se quiere decir es que cuando un hombre piensa no lo hace prescindiendo de la fe que tiene, aunque no implique hacerlo *desde* esa fe. Pero es indudable que la fe, como capacitación para conocer, y aunque su objeto sean fundamentalmente de verdades que están más allá del alcance de la razón, también posibilita el conocimiento de verdades racionales que sin aquella capacitación gnoseológica quizá no se hubieran conocido. En lenguaje metafórico: la luz de la fe, sobrenatural, permite ver verdades de orden natural que sin esa luz tal vez hubieran continuado en la penumbra. Se volverá sobre las implicancias gnoseológicas de la fe en un filósofo creyente después relevar el desarrollo que Zubiri hace del concepto de Dios de los Padres griegos.

Zubiri piensa que sólo se puede tener una idea aproximada de la realidad que es Dios. Por eso enfatiza: “nadie tiene una intuición adecuada de Dios; sólo tenemos conceptos humanos¹⁴⁶. La razón es que los conceptos, siendo humanos, se convierten “en vías analógicas, en caminos por los que intentamos llegar intelectualmente a Él¹⁴⁷. En consecuencia, el conocimiento que se tenga de Dios dependerá de la estructura conceptual con la se haya accedido a Él. De ahí que el modo de entender el acto tiene proyecciones necesarias en la noción de Dios. Por eso vuelve Zubiri a explicar los dos sentidos de la palabras acto, y desarrolla las implicancias teológicas que tiene esa diferencia:

Si se entiende acto por la actualidad, concebiremos a Dios como una actualidad pura y perfecta, es decir, como un ente en quien no hay potenciali-

dad ni virtualidad de ninguna especie, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser. Pero si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. (...) los Padres griegos concibieron a Dios más que como un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y por tanto en vida perfecta. No es tan sólo que a Dios no le falte nada, sino que es positivamente la plenitud del ser como acción, y por tanto en vida perfecta. Mejor que existencia lo que hay en Dios es la operación misma de existir. Se plantearon inclusive el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza (la deidad), o una operación. No dudaron en decidirse por esto último. Esa acción pura es, *eo ipso*, una unidad subsistente, en el sentido más alto, de absoluta posesión de sí misma. Dios es la mismidad misma. De ahí que sea persona subsistente (...). La perspectiva teológica de los griegos es muy distinta de la latina. Es una teología esencialmente personalista. El movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no sólo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona.¹⁴⁸

Después de desarrollar la exposición de Zubiri, importa retomar lo que se venía diciendo sobre las implicancias que una determinada noción de Dios, como resultado de unos postulados metafísicos, pueden tener en la conceptualización de la realidad; en concreto, de la realidad que por fe se sabe que es creada, cuyas características fundamentales serán una consecuencia necesaria de la idea que se tenga de Dios en tanto que Creador. La explicación de Zubiri sobre este tema resulta especialmente interesante para este trabajo, porque a la luz de lo que entiende por creación conceptualizará posteriormente la realidad en el plano filosófico con unos datos que, sin entrar formalmente en esa

conceptualización, pueden inspirarla.

La exclusión de esos datos de la fe será tan definitiva en el concepto de realidad de Zubiri, que el filósofo acabará afirmando rotundamente que la creación es un dato revelado. Como se vio, esto tiene una fundamentación metodológica en la filosofía de Zubiri: el carácter creado de lo real no es un hecho experienciable. Pero aun siendo así, no obsta para que el conocimiento de la especial relación que la realidad tiene con su origen por ser creada, y desde el determinado concepto de creación que el filósofo ha encontrado en la teología griega, haya aportado una dimensión gno-seológica altamente inspiradora para pensar un concepto de realidad que se atiene a su actualidad, intramundano por tanto, pero de una actualidad que resulta notablemente elocuente cuando se la puede “ver” desde su origen: una plenitud excelsa que extáticamente la confiere a sus creaturas.

Parece innecesario advertir que es imposible adentrarse en lo que fue el proceso íntimo del pensamiento de Zubiri. Por tanto, lo anterior es algo que sólo puede conjeturarse. Pero si los textos del filósofo posibilitaran fundamentar esa conjetura, resultaría legítima y explicitaría dimensiones del pensamiento de Zubiri que sólo desde esta perspectiva desentrañan toda su riqueza filosófica. Es el objetivo de este trabajo, y es la razón de la importancia que tiene relevar el concepto de creación en los Padres griegos.

Pues bien, al finalizar el desarrollo de los fundamentos metafísico de la teología de los Padres griegos, Zubiri deja incoada la línea en que éstos conceptualizaron la creación antes de centrarse en ese tema: “Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor persona. Como tal extático y efusivo. La estructura es este éxtasis es la efusión misma del amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa, y una donación deificante.”¹⁴⁹. Con esta síntesis ha delimitado ya la idea de creación de los Padres griegos: una manifestación *ad extra* de las operaciones divinas.

El concepto de creación

El apartado “Creación” del estudio de Zubiri se inicia con una afirmación que fundamenta todo lo que explicará después: “El misterio de la creación hunde sus raíces en el amor”¹⁵⁰. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, el acto creador es una llamada, pronunciada por el carácter extático del amor, que es el principio de todo, porque el amor de por sí tiende a difundirse, y en este sentido el amor no sólo es principio, sino que también es término, en un preciso sentido: “la creación es una producción de lo ‘otro’, pero como difusión de sí ‘mismo’”¹⁵¹. Asentado este concepto fundamental para entender la creación, y antes de concluir que “es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*”¹⁵², el filósofo saca una serie de consecuencias que interesa transcribir porque en ellas hay planteamientos que hará propios muchos años de después:

... la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en unidad ontológica con El, mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor. Vista desde las criaturas, la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son las dos caras de un solo amor-efusión.¹⁵³

Cuando Zubiri subraya que la efusión del amor no consiste en unificar algo ya creado, sino en la producción misma de una alteridad cuyo carácter unitario está dado por haber sido “proyectada” *ad extra*, está explicitando la consistencia precisa de la realidad creada: hay una presencia del amor en la creación, por tanto de Dios en ella, que determina esa atracción de la creatura por su origen. Y a continuación,

hace la primera observación en orden a no identificar este concepto de creación con el panteísmo: el amor no comunica una idéntica naturaleza a lo creado, como ocurre con cada una de las divinas personas. En esta línea, vuelve a insistir más adelante en que este modo de entender la creación tampoco es una forma de “emanatismo”, porque se trata de “una producción trascendente: es la posición no sólo de *otros*, como acontece *ad intra*, sino además de *otras cosas*”¹⁵⁴. Es decir, el carácter trascendente del acto creador, opuesto a la inmanencia propia de las procesiones de las personas divinas, es lo que constituye a lo creado como diferente del Creador. Esta es la razón fundamental por la que lo creado no puede entenderse como una emanación de Dios en la teología griega.

Frente a la teología latina—que ha visto en la creación una obra de la deidad, de la naturaleza de Dios, y concibió su relación con la trinidad como mera apropiación extrínseca—, Zubiri señala que “los padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato”¹⁵⁵. Pero la diferencia fundamental es que la creación se conceptualiza desde la causalidad formal en la teología griega, expuesta anteriormente. Recapitula Zubiri:

El ser es unidad activa, o acción unitaria, como se quiera. Como tal sólo se da en Dios: sólo El ‘es’, en este sentido. (...) los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una ‘re-producción’ formal. Vista desde la causa es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto es la presencia simplemente reluciente de la causa en aquél. Se comprende entonces que para los griegos, el acto causal de la creación tenga como contenido una progresiva relucencia de Dios fuera de sí mismo.¹⁵⁶

Ya se ha comentado el paralelismo que tiene esta síntesis de la teología

hecha por Zubiri con su propio pensamiento como filósofo. Ahora conviene centrarse en el lugar que ocupa la nada en la noción que esta teología tiene de lo creado, para constatar también las coincidencias que pueden establecerse con el pensamiento teológico de Zubiri, expuesto muchos años después.

A través de la teología de Zubiri, nuevamente resultan manifiestas las implicancias que el pensamiento de los Padres griegos tiene en su conceptualización de la realidad. Podría decirse, redundando, que el filósofo piensa su concepto de realidad inspirándose en la idea de creación originaria de la teología griega que cree como cristiano, y desarrolla años después como teólogo. De este modo Zubiri logra una coherencia entre su fe y su filosofía¹⁵⁷, que no se invalida porque sostenga que la creación es un dato revelado: se trata de una consecuencia necesaria de su sistematización filosófica—contando, además, con la autoridad teológica de Duns Scoto.

Pintor-Ramos sostiene: “... tengo la vehemente sospecha de que el tema de Dios —quizá junto con el concepto de naturaleza que emergió de la nueva física— fue una de las fuerzas motrices que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad”¹⁵⁸. En continuidad con lo explicado, cabría completar la apreciación de Pintor-Ramos añadiendo que esa “definitiva doctrina de la realidad” no sólo está impulsada por el tema de Dios, sino también por el preciso contenido del concepto de Dios que Zubiri delimita desde la teología de los Padres griegos. La continua distinción que establece entre la teología latina y la griega, sumada a la explicación empática que hace de esta última y a la congruencia que sus escritos teológicos tienen con esta escuela teológica¹⁵⁹, no parecen dejar dudas sobre lo diferente que hubiera resultado su conceptualización de lo real si su marco de referencia teológico hubiera sido el latino.

“La nada se transforma”

Las referencias a la nada del texto en el que Zubiri desarrolla el concepto de

creación de los Padres griegos resultan fundamentales para el objetivo de este trabajo:

La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en 'alguien' (sujeto), y las ideas se proyectan en este alguien haciendo de él un 'algo' (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (...) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una 'tensión' interna, correlato del arrastre ascensional, del *éros* hacia Dios. Por esto, el ser es acción.¹⁶⁰

Con un "si se permite la expresión" introductorio, Zubiri dice: "la nada se transforma". Es decir—con el riesgo de que parezca un juego de palabras—de la nada, nada queda: está transformada, tiene ya una forma. Luego, no hay una nihilidad congénita en el ser finito. El ser es "tensión interna", es "esfuerzo activo", es "acción", "una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar", de cuya plenitud son expresión sus *dýnamis*, entendidas como "fertilidad operativa", que se expresa a través de sus actos, que irradian el bien interior en que consiste la cosa¹⁶¹. En resumen, el ser finito es una "réplica" del ser infinito que es Dios.

Lo anterior no implica que al conceptualizar lo creado no se tenga en cuenta la nada: Zubiri no niega el *ex nihilo* en la teología oriental, pero no se trata de una nada "operativa" que configure un "horizonte de nihilidad"¹⁶². Esta perspectiva arraigó tanto en Zubiri que, desde sus escritos teológicos, podría concluirse que los seres creados no son contingentes —en estricto

sentido— porque su realidad es término del acto creador de Dios.¹⁶³

Pasando a los textos teológicos de Zubiri, la influencia de la teología de los Padres griegos parece innegable, en particular la que recibe del concepto de creación. Esto se manifiesta en la definición a la que llega después de reflexionar largamente sobre los relatos bíblicos: "Una acción que constituye una alteridad sin alteración: ésta es formalmente la definición que yo me atrevo a dar de creación"¹⁶⁴.

Para explicar cuál es el carácter formal del acto creador, hace una serie de consideraciones sobre la expresión que vulgarmente se emplea para referirse a ese acto: "Dios hace las cosas 'desde la nada'". Y comenta inmediatamente: "Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un 'desde'. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida"¹⁶⁵. Luego deduce una serie de consecuencias que esa expresión ha tenido para el pensamiento occidental, con los equívocos que se han producido y contra los que Zubiri se ha pronunciado elaborando una metafísica propia. En la cita que sigue, extensa, Zubiri contrapone el núcleo de su filosofía con el pensamiento occidental más conocido, incluso con el teológico:

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido¹⁶⁶. Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra 'yuxtapone' de una manera exter-

na pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad. Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria. Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental. No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real¹⁶⁷), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser sino que está allende el ser.¹⁶⁸

Para finalizar este apartado interesa volver al concepto de lo creado que tienen los Padres griegos, para señalar una observación de Zubiri que se refiere a la singularidad de la persona humana respecto de los otros seres creados de la naturaleza.

Si la creación en conjunto puede entenderse desde el concepto de causalidad formal, entendida en sentido platónico teniendo como referencia lo que ocurre con los seres vivos, en el hombre es particularmente operativa esa “relucencia” de la

causa en el efecto. Zubiri ya había señalado que “en Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y por tanto en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad. Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*”¹⁶⁹, según los Padres griegos. Por esa presencia de Dios en todo lo real constituyéndolo en su propia realidad, la creación puede compararse con una llamada al ser. En el hombre, porque es inteligente y libre, este llamado de Dios al ser reviste una característica peculiar: es vocación. Y porque el hombre “es formal y constitutivamente un ente vocacional”, no sólo tiene destinación, sino que su dependencia de Dios se halla inscrita en la realidad de su ser. Dice Zubiri:

Esa voz en la nada que es el acto creador, esa llamada al ser, es en el caso del espíritu algo especial: no es una simple llamada, es una ‘vocación’. Aquí lo llamado no sólo ‘es llamado’, sino que ‘consiste en ser llamado’; de suerte que su ser pende de su ‘vocación divina’. El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser.¹⁷⁰

Muchos años después, en *El hombre y Dios*, refiriéndose precisamente a la presencia de Dios como “*realitas fontanalis* en el hombre, Zubiri dirá: “... en el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teologal; la mera fontanalidad en todo lo real, es lo homólogo de lo que es la tensión teologal en el hombre”¹⁷¹. Esa “tensión teologal” propia del hombre, que es el resultado de la “mera fontanalidad [de Dios] en todo lo real”, parece inspirada en la entidad vocacional con la que conceptualizaba la teología griega la singular de-pendencia de Dios que el hombre tiene porque ha sido creado

inteligente y libre.

Del paralelismo entre ambos textos, procedentes de épocas muy distantes, puede deducirse que los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos constituyen el germen continuamente operativo en la conceptualización filosófica del Zubiri maduro. En este sentido, la necesidad del hombre de realizar su yo con la realidad, que en su poder vehicula el poder de la realidad-fundamento, uno de los temas centrales del sistema de Zubiri, podría tener su inspiración en la dependencia de Dios inscrita en la misma realidad del hombre que explicitaba el filósofo refiriéndose a la singularidad que la creación del hombre tenía para los Padres griegos. Pero para pensar filosóficamente esa singular relación del hombre con Dios Zubiri aún no cuenta con un concepto apropiado de causa.

La causalidad personal

De lo dicho anteriormente puede inferirse la necesidad que habrá experimentado Zubiri tiene de replantear el tema de la causalidad en su propia filosofía. Una causalidad que “haga justicia” a la trascendencia de Dios en las cosas. Un Dios *viviente* que ha de ejercer una causalidad homóloga a la de su propia realidad personal absolutamente absoluta.

La conceptualización que Zubiri hace de la causalidad personal también resulta reveladora de lo que soterradamente actúa en su filosofía como inspiración, porque parecería que está pensada desde la noción de causalidad formal. Esta responde al modelo de causalidad de los seres vivos que se caracterizan por la “imitación”. Lo contrario de la causalidad conceptualizada desde los seres inanimados, cuya característica es el “choque”. Dice Zubiri en *El hombre y Dios*, refiriéndose a la causalidad personal:

... de persona a persona hay (...) una causación entre personas, entre ‘quienes’ son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de

causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucha más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo *causalidad personal*. (...) a mi modo de ver, una causalidad entre personas que no se da en el reino de la naturaleza. (...) En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc.¹⁷²

Y un poco más adelante, Zubiri vuelve a enfrentar la singularidad propia de la causalidad personal con la que se da entre los seres materiales: “Las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o gravitatorio. Las personas en su relación humana se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras”¹⁷³.

La causalidad personal para Zubiri no sólo conceptualiza las relaciones interhumanas, también la relación entre Dios, absoluto-absoluto, persona por tanto, y el hombre, también persona, pero absoluto-relativo. Y es extensiva a la relación de Dios con el resto de la creación, porque el carácter personal Dios está vigente en la fundamentación de cada cosa real. Nuevamente en este tema puede detectarse aquella “relucencia” de la que hablaba Zubiri en sus cursos de filosofía de la religión, con una inspiración clara en la teología de los Padres griegos.

J. Bañón ha relacionado la exigencia con que se encontró Zubiri de elaborar un concepto de causalidad, que diera razón de la presencia de Dios como fundamento personal de las cosas, con el tema de la caducidad, al que se han hecho algunas referencias, por tratarse de una influencia teológica que no procede de la teología griega y resta coherencia al sistema de Zubiri.

Este último apartado se concluye con un texto de este autor en el que se pone de relieve cómo Zubiri llega a una plena

coherencia en su sistema desde las mismas exigencias implícitas en sus postulados fundamentales: "... la exigencia de fundamentalidad de 'la' realidad conlleva ulteriormente consigo el establecimiento de una causalidad divina. Pero esta causalidad no parte de la caducidad, sino al contrario: de la presencia de Dios. Esto va a llevar consigo un replanteamiento en profundidad del tema de la causalidad pues con su conceptualización clásica como causalidad eficiente no se hace justicia a la presencia de Dios en el mundo. Zubiri tendrá que echar mano de una nueva conceptualización de causalidad. Se trata de la causalidad interpersonal. Esta causalidad no es sólo la que tiene que ver entre Dios y el hombre, sino también entre Dios y todas las cosas reales. Esto no significa que las cosas sean personas, pero sí que Dios tiene que ver con todo personalmente y que, por ello, su presencia formal en las cosas es una presencia personal. Pues bien, la causalidad interpersonal es la que permite la transcendencia de Dios 'en' las cosas."¹⁷⁴

Para finalizar esta última parte del trabajo en la que se han establecido paralelismos entre la explicación que hace Zubiri de la teología de los Padres griegos y su propia filosofía, con la finalidad de fundamentar la inspiración que esta última tiene en aquella, se transcribe una frase del filósofo, perteneciente a *El hombre y Dios*, que sintetiza el núcleo de lo expuesto: "La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal"¹⁷⁵.

Precisamente porque la cita proviene de la tercera parte del libro, de un pasaje en el que Zubiri se refiere a la creación, trasladarlo al contexto de lo que entiende por poder de lo real en el último periodo de su pensamiento, hace más nítida aun la inspiración que ese concepto tiene en la idea de creación de los Padres griegos.

Conclusiones

Como punto de partida de estas conclusiones podría decirse que la conceptualización del poder de lo real en Zubiri es

determinante de lo que se entiende por realidad en su filosofía madura.

Toda cosa real, por el poder que tiene, ejerce un apoderamiento sobre la esencia abierta que es el hombre. Éste, para realizarse, inexorablemente tiene que contar con la realidad: la suya y las restantes. Este apoderamiento, como experiencia humana, es el sistema de referencia desde el que se inicia la marcha de la razón, propuesta por Zubiri, para probar que algo de lo que hay es Dios.

Dios, accedido por el hombre desde el poder que tiene la realidad, completa el sistema de la filosofía de Zubiri sin alterar su carácter intramundano, es decir, sin que resulte un tema extraño que desdiga de la fidelidad a sus orígenes griegos por la que pretende ser "pura" filosofía.

El poder de lo real, tal como está conceptualizado por Zubiri, se inspira en los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos, concretamente en la idea de creación, según los expone al comienzo de su trayectoria como pensador.

No sólo el concepto de creación de Zubiri coincide con el que tienen los Padres griegos, como afirma J. Saéz Cruz, sino que su propio concepto de realidad, con su constitutiva dimensión de poder, responde a los postulados filosóficos implícitos en la teología griega.

En la radicalización del concepto de realidad que se realiza en la trayectoria intelectual de Zubiri, y que implica otra simultánea de la inteligencia humana en su específico carácter sentiente, puede constatar una influencia ininterrumpida de la idea de creación que los Padres griegos elaboraron partiendo de la revelación. Al final de esta trayectoria, cuando el filósofo ha logrado una auténtica intramundanía para su filosofía, puede exponer con rigor el "poder de la realidad" de modo que la influencia de la teología griega sólo haya quedado como "inspiración", es decir, como algo que, siendo perceptible, no es explícito.

Podría ignorarse la Patrística oriental, y el sistema zubiriano no perdería un ápice de su vigencia filosófica. Pero, al mis-

mo tiempo, desde la exposición que Zubiri hace de la teología de los Padres griegos, su filosofía adquiere una coherencia notable en su proceso de maduración, aunque no parece que haya habido en Zubiri un intento deliberado de hacer una filosofía congruente con la teología griega. Pero esto no es lo que importa desde un punto de vista filosófico. Lo que en definitiva importa es la filosofía que ha quedado en los textos, independientemente de las posibles intenciones. Y los textos de Zubiri posibilitan fundamentar esa inspiración.

Cabe insistir en que la radicalización ha sido tan definitiva en la filosofía de Zubiri, que el concepto de realidad, con su inherente y esencial dimensión de poder, es netamente filosófico. Y esto por haber partido desde los datos elementales que han quedado en la aprehensión primordial. Esta radicalidad del punto de partida es la razón por la que el carácter creado de la realidad no resulte constatable sino un dato de fe. Sin embargo, el “más” que todas las cosas reales poseen, su poder real vehiculando el poder propio de la realidad fundamental, exige la presencia de ésta, y su posterior identificación con Dios.

Por tanto, podría completarse esa “vehemente sospecha” de A. Pintor-Ramos, para quien el tema de Dios fue una de las fuerzas que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad, además de la posible influencia recibida del concepto de naturaleza surgido con la nueva física, agregando que el impulso que recibió Zubiri no provino sin más del tema de Dios, sino del concepto de Dios propio de la teología griega. Desde luego, parece indudable que si Zubiri se hubiera inspirado en otra teología, como la latina, y según las alusiones que hace a

la misma para enfatizar la originalidad del pensamiento teológico de los Padres griegos, muy probablemente también su filosofía habría sido otra. Más aún, en este sentido habría que señalar que la progresiva radicalización de sus planteamientos filosóficos lo llevaron a revertir algunos datos provenientes de la teología latina, según sus propias referencias, que estaban vigentes en su pensamiento pero que no guardaban coherencia con la orientación fundamental de su filosofía.

Cabría imaginar que ante la “banca rota” de la modernidad, y el hundimiento de la imagen de la naturaleza que había dado la física tradicional, Zubiri buscaba un pensamiento que pudiera dar razón de los hechos. Sin disminuir ni mínimamente la decisiva importancia que tuvieron tanto la influencia recibida de Husserl y de Heidegger, sólidamente fundamentada por estudios ya clásicos, como el magisterio de Ortega, podría decirse que Zubiri también encontró una fuente de inspiración en las nociones metafísicas de la teología de los Padres griegos. Los propios escritos teológicos de Zubiri manifiestan su asimilación. Además, la congruencia de esos escritos suyos con su propia filosofía puede explicarse desde la centralidad que la noción de realidad tiene en su sistema filosófico, inspirada en su lectura de los Padres griegos.

Podría concluirse que la filosofía de Zubiri se estructura desde la conceptualización del “más”, con un ejercicio de la inteligencia genuinamente filosófico. Pero quizá Zubiri no hubiera conceptualizado el poder de lo real sin la fundamentación metafísica que descubrió en la teología de los Padres griegos, en particular la que elaboran para entender la creación.

Notas

¹ Un texto de Zubiri es muy sugerente en este sentido: “Y el sentir filosófico es cosa más sutil de lo que a primera vista pudiera pare-

cer. Es ante todo un sentir concreto; no se trata sólo del asombro ante las conmociones telúricas que ocasionan los grandes

temas; es saber sentir filosóficamente todo aquello con que el hombre tiene que habérselas. Es además saberlo intelectualmente. No es una sensibilidad afectiva ni trágica; es una serena sensibilidad intelectual, o si se quiere, una inteligencia sensible al matiz filosófico. Es finalmente saber sentirlo todo.” X. ZUBIRI, “Ortega, maestro de filosofía”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936. Reproducido en J. L. ABELLÁN-T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, p. 174.

² J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 66-67. En el párrafo siguiente, Ortega explicita más las metáforas: “El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama superación. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia.”

³ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995. Ver Cap. 15: “La creación desde una ‘metafísica integral’”, pp. 275-283. Lo más próximo que este autor dice escuetamente en relación al tema del presente trabajo, en el contexto del concepto zubiriano de creación, es: “La misma constitución formal de la realidad está inspirada en esta aportación de los

Padres griegos a la teología como metafísica integral” (p. 281).

⁴ Cfr. J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999, donde el autor va constataando pormenorizadamente la evolución del pensamiento zubiriano desde *Sobre la esencia a Inteligencia y realidad*.

⁵ “Decir que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios ‘haga’ las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que, sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Scoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón.” X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6ª ed., Madrid, 1998, pp. 152-153.

⁶ Éste era el objetivo del joven Zubiri: “Es menester ver ahora con precisión intelectual la estructura interna de esta filosofía, y señalar el grave problema que encierra: la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con toda sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por esto podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?” X. ZUBIRI, “Sobre el problema de la filosofía”, (Continuación), *Revista de Occidente*, N° 118, Abril, 1933, pp. 116-117.

⁷ Zubiri lo recogió en *Naturaleza, Historia, Dios*, bajo el título de “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Deja

consignado: “Las páginas siguientes son las notas fragmentarias y casi telegráfica de un curso sobre *Helenismo y Cristianismo* en la Universidad de Madrid (1934-1935) y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939. Tienen el carácter de mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega. Son, pues, *simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente.” Y finaliza: “El trabajo obtuvo el *Nihil obstat* de la Censura Eclesiástica el 27 de octubre de 1944.” X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 10ª ed., Madrid, 1994, p. 456.

⁸ Cfr. la “Presentación” de A. González en: X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.

⁹ “A diferencia de este horizonte [se refiere al de la filosofía griega], a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente.” X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, 3ª ed., Madrid, 1980, pp. ii-iii.

¹⁰ D. Gracia señala: “... en Zubiri, aun el de la época de madurez, el posterior a 1962, se da una evidente evolución que finaliza, según pienso, con el tríptico sobre *Inteligencia Sentiente*, de tal modo que todos los demás textos, aunque pertenezcan a la época de madurez, deben ser interpretados desde aquellos, especialmente en los casos de discordancia. Creo que puede resultar muy útil para el lector el ensayo de este principio hermenéutico que acabo de formular en el primero de los libros póstumos publicados, *El hombre y Dios*”. D. GRACIA, *Voluntad de ver-*

dad. Para leer a Zubiri, Labor, Barcelona, 1986, p. 215.

¹¹ A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”. *Razón y Fe*, Noviembre 1988, p. 320.

¹² X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ª ed., Madrid, 1991, pp. 57-58.

¹³ La novedad de *Inteligencia sentiente* respecto de *Sobre la esencia* está en haber conceptualizado la aprehensión sensible como *impresión*. En *Sobre la esencia* ya aparecía la “inteligencia sentiente”, pero llegando a este concepto desde lo inteligido, sin haber logrado todavía establecer la unidad entre sentir e inteligir en la inteligencia misma, que es lo que la cualifica como *sentiente*. A esa altura del pensamiento de Zubiri aún no estaba caracterizada la capacidad de sentir como impresión sino como “estimulidad”, en lo que coincidían tanto el animal y el hombre. Cfr. J. BAÑÓN PIÑAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., pp. 17-64; *Ibidem*, “La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XVIII, 1991, pp. 67-80.

¹⁴ Resulta esclarecedora la crítica que hace Zubiri de lo que se ha entendido por “realidad” desde una inteligencia “concipiente” a lo largo de la historia de la filosofía: “... porque este concepto de realidad como un “de suyo” está tomado de la intelección sentiente, por esto es por lo que siempre me he apartado de las ideas de realidad que han circulado en la filosofía clásica. Dejo de lado en este momento el que en esta filosofía no se hable de realidad, sino de ‘ser’, del *esse*. Ser sería lo que todos entendemos en las cosas reales al inteligir que esta cosa ‘es’. Y realidad sería entonces un modo de ser. Los medievales entendieron por esto que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que el ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes, lo inte-

- ligible es *realitas objectiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería 'posición' de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión de ser en Heidegger. En sus forma más diversas, realidad sería siempre un modo de ser. Pues bien, todos estos conceptos son vías que sigue la inteligencia considerada sólo en su función de concebir y de juzgar, esto, son vías de una *inteligencia concipiente*." X. ZUBIRI, "Respectividad de lo real", *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 24-25.
- ¹⁵ "... la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filósofo. (...) En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma." X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 10.
- ¹⁶ J. BAÑÓN, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 76. El autor continúa explicitando su afirmación: "... no hablamos de un saber acrítico, ni precrítico, sino más bien trasncrítico. No nos sitúa allende lo crítico sino en el saber crítico mismo, y sin salirnos de él, sólo que rebasándolo". Y concluye: "... la filosofía de Zubiri es ciertamente realista, pero 'después' de la crítica. Por ello lo que va a entender por realidad ha quedado profundamente afectado, como no podría ser de otra forma, por la crítica."
- ¹⁷ P. CEREZO GALÁN, "Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)", *Isegoría*, N° 19, Diciembre 1998, Madrid, p. 114.
- ¹⁸ "Esta parte había llegado ya a su redacción final; una redacción, además, hecha por su autor en los últimos meses de su vida, iniciada en la primavera de 1983, y concluida a principios de ese mismo verano." I. ELLACURÍA, "Presentación", en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. iv-v.
- ¹⁹ *Ibidem*, pp. 37-39.
- ²⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2001, p. 249. El texto corresponde a "Notas sobre la inteligencia humana", figura como "Apéndice" en la edición citada (pp. 243-259). Originalmente fue publicado en *Asclepio*, como homenaje a Pedro Lain Entralgo. *Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, N° 18-19, 1967-1968, pp. 341-353.
- ²¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 191.
- ²² X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 186.
- ²³ J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 144.
- ²⁴ X. ZUBIRI, "Transcendencia y física", en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, Durván, Bilbao, 1964, pp. 419-424.
- ²⁵ J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 120.
- ²⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 147.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 174.
- ²⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 470. Esta conceptualización de Zubiri podría refutarse desde el estadio final de su pensamiento con sus propias palabras. La crítica que él hace a la tercera vía de Santo Tomás es perfectamente aplicable al texto que se acaba de citar con sólo equiparar "caducidad" a "contingencia": "La *tercera vía* se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario. Para Santo Tomás, nos lo dice explícitamente, el hecho de que haya cosas que se producen y que se destruyen es *eo ipso* el hecho de la no necesidad de su realidad. Pero ¿es así? Lo sería tan sólo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza. Ahora bien, esta necesidad ciertamente no nos está dada en la experiencia. Pero la experiencia tampoco nos da lo contingente. La experiencia muestra tan sólo y formalmente 'lo que es', muestra que las cosas 'son así' y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 120
- ²⁹ "La marcha 'hacia' el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que

el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto 'tanteo'. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 377.

En el modo de hablar filosóficamente sobre la inteligencia, Zubiri recurre generalmente a la dimensión metafórica del lenguaje, Pintor-Ramos sostiene que las metáforas utilizadas por Zubiri para hablar de la dimensión intelectual del hombre están tomadas del sentido del tacto, también del sentido cinestésico, y no tanto del correspondiente a la vista, frecuentes en la tradición griega. De ahí que Zubiri elija los verbos "captar", "aprehender", "tantear", este último para designar, generalmente, la tarea propia de la razón en su marcha hacia el fundamento. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, op. cit., pp. 91 y 102-103.

³⁰ J. BAÑÓN, "Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri", op. cit., p. 310.

³¹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 10^o ed., 1994, pp. 411-412.

³² A. González, responsable de la edición, intercala aquí una nota: "En el curso de Madrid (1965) decía Zubiri a propósito del término 'deidad': 'es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosas que no tienen función divina, sino que son simplemente entes sobrenaturales, que es un cosa distinta, religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral? ¿O el brahmán que ve justamente en la sílaba *om* la expresión del carácter sacrificial del cosmos entero? ¿Se negará a esto el carácter de deidad?'" X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 43.

³³ *Ibidem*, pp. 43-44.

³⁴ A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", *Razón y Fe*, Noviembre 1988, p. 331.

El autor también hace un relevamiento del

término "deidad" en los escritos de Zubiri: "El término 'deidad' parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de un modo un tanto tímido ya en 1935, alcanza su máximo desarrollo hacia 1963, provocando no pocas disensiones; en los últimos escritos parece batirse en retirada, y, aunque aparece aún en *El hombre y Dios* (p. 156) con una posible variación de sentido, su ámbito se ha estrechado y su relieve en conjunto parece muy escaso." A. PINTOR-RAMOS, "El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri", *Religión y Cultura*, N^o 31, 1985, p. 347.

³⁵ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", op. cit., p. 332.

³⁶ A. PINTOR-RAMOS, "Zubiri: una filosofía de la Religión Cristiana", *Salmanticensis. Universidad Pontificia de Salamanca*, Vol. XLII, Fasc. 3, Setiembre-Diciembre 1995, p. 386-387.

Este autor ya había señalado la "incoherencia" que implicaba el uso del término "deidad" en el pensamiento de Zubiri, señalando que podía atribuirse a la carencia de una conceptualización rigurosa de la "marcha" de la razón en la que aún no se exigía al esbozo unos presupuestos exclusivamente filosóficos: "... el paso del hecho de la religación del hombre a la realidad en tanto que poder hasta la identificación de la ultimidad de lo real con Dios parecían moverse en el mismo plano [antes de *Inteligencia y razón*], lo cual rodeaba al pensamiento zubiriano de un aire 'dogmático' e incluso ingenuamente 'apologético' que ofrecía amplias razones para sumir al lector en la perplejidad. La ya mencionada utilización del concepto 'deidad' no remediaba del todo la situación porque, aparte de ciertas desconcertantes resonancias históricas, podía entenderse en el sentido de un *estrato* diferenciado de la experiencia, lo cual difuminaba la religación en algo vago y nebuloso". A. PINTOR-RAMOS, "El problematismo ...", op. cit., pp. 346-347.

³⁷ Quede consignado que la filosofía de Zubiri se sitúa en las antípodas del "ontologismo" por exigir de la razón una "marcha" hacia el fundamento cuyo último paso es la "probación física".

³⁸ M. L. ROVALETTI, "Voluntad y Fundamentalidad. Enigma y transcendentalidad en el úl-

- timo Zubiri”, *Aquinas*, Roma, XXI, 1988, p. 263.
- ³⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, p. 180.
- ⁴⁰ Sólo la primera parte del libro fue redactada de modo definitivo; en cambio la segunda es anterior a la publicación de *Inteligencia sentiente*, y fue muy trabajada durante los años 1973 y 1974. La tercera parte se publicó tal como estaba corregida por Zubiri en su versión taquigráfica original. Por tanto, son los textos de la primera los que marcan la pauta hermenéutica para los restantes, en los que habría que hacer alguna actualización del lenguaje. Cfr. I. ELACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6° ed., 1998, pp. i-x.
- ⁴¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4° ed., 1991, p. 198
- ⁴² X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 89-90.
- ⁴³ *Ibidem*, op. cit., pp. 85-86. Zubiri insiste en que causalidad no es producción, enfrentándose a la postura aristotélica, y sostiene que la sucesión es un modo de funcionalidad, refiriéndose a Hume. El concepto zubiriano de la causalidad como funcionalidad se establece desde la crítica de Hume a la causalidad –con el conocido ejemplo del tirón de la cuerda que precede al sonido de la campana y que arbitrariamente se identifica como “causa” del sonido. Zubiri está de acuerdo con Hume, porque señala que “entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción”. Pero le objeta que no haya tenido en cuenta más que el contenido de lo aprehendido (cuerda, campana y sonido), pasando por alto “la formalidad de realidad, la impresión de realidad”: allí efectivamente cuerda, campana y sonido están funcionalmente unidos: “¿Cómo se va a negar que aunque yo no aprehenda lo que sucede entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana sin embargo hay de hecho una funcionalidad?” (p. 86).
- ⁴⁴ *Ibidem*, pp. 86-87.
- ⁴⁵ X. ZUBIRI, “¿Qué es investigar”, en: ROVALETTI, MARÍA LUCRECIA (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 87. El texto está tomado del periódico *Ya*, Madrid, 19 de Octubre de 1982.
- ⁴⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 27-28.
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 275.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 29.
- ⁵⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 511.
- ⁵¹ “Al ocaso de la mentalidad antigua, iniciada por la crisis de la física cualitativa, vino a la palestra filosófica una audaz concepción, cuyo fundamento era esencialmente psicológico: el *subjetivismo moderno*. Tal teoría se halla hoy en completa y definitiva bancarrota.” X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)*, op. cit., p. 81. La cita corresponde a *Ensayo para una teoría fenomenológica del juicio*, su tesis doctoral, publicada por la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en 1923.
- ⁵² “Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido.” X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 19. Conceptualización de Zubiri extensiva a todo tipo de sentido en su filosofía.
- ⁵³ X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, op. cit., p. 26. Importa puntualizar que Zubiri distingue entre contenido y talidad: “El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo ‘de suyo’, no es mero contenido, sino que es *talidad*. Talidad es siempre y sólo ‘tal realidad’. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real, por ejemplo el color verde. El perro aprehende contenidos estímicos (verde, caliente, etc.), pero no aprehende talidades. A su vez, la formalidad de realidad en cuanto aprehendida en intelección sentiente, es presente como siendo ‘de suyo’ realidad virídea, sonora, etc. La transcendentalidad es solamente una *función transcendental*, esto es, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad.” *Ibidem*.
- ⁵⁴ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 98.
- ⁵⁵ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60.

⁵⁶ A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", op. cit., p. 325.

⁵⁷ "... la realidad, entendida no como cosa real sino como la formalidad del 'de suyo', es algo *último* en mis acciones; último no tan sólo respecto de las cosas mismas, sino de las acciones de mi persona. Es el apoyo último de todas ellas. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho bien triste del suicidio es una prueba de ese carácter de ultimidad de lo real. El suicida quitándose de la realidad pretende justamente evadirse del último apoyo para ser persona." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 82.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 128.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 129.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 91.

⁶⁵ *Ibidem*, p.87.

⁶⁶ *Ibidem*, p.130.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 132-133.

⁶⁸ Cfr. Nota 36.

⁶⁹ "En el curso de 1971, Zubiri nos decía que todos los hombres, en forma *radicale innominada* tienen los que otros nombran Dios, por lo menos en la manifestación de la voz de la conciencia. (...) Si el hombre está 'constitutivamente religado' debemos preguntarnos entonces ¿cómo es posible y qué es el ateísmo? El ateísmo se presente así no como una situación primaria del hombre, sino como el problema de la posibilidad de encubrirlo. El hombre existe, decíamos, realizando su personalidad, y en la medida en que se es incapaz de ello, es posible sentirse *des-ligado*: la suficiencia de la persona nos hace pensar que somos el real fundamento del éxito de la vida. San Juan hablaba de la 'soberbia de la vida', en la cual el

hombre se fundamenta a sí mismo. ¿Es esto verdadero ateísmo o endiosamiento de la vida?" M. L. ROVALETTI, *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1979, p. 24.

⁷⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 117.

⁷¹ "... el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene pero sólo alguna. Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice. Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religación ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante y impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios." *Ibidem*, p. 152.

⁷² *Ibidem*, p. 155.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ "En distinta situación está la Segunda Parte. Cuando Zubiri regresó de Roma, inició la redacción del libro por esta parte, titulada entonces 'La marcha intelectual hacia Dios'. Le parecía que la Primera la tenía más dominada y perfeccionada, mientras esta Segunda requería mayor elaboración. A ella se consagró con denuedo durante el final de 1973 y casi todo el año 1974; casi llegó a concluirla. No lo hizo, porque al llegar al último apartado sobre la concreción de la fe, le pareció que debía hacer una pequeña digresión sobre la concreción de la persona humana." Después de referir que esa digresión alcanzó unas doscientas páginas que destinó a otra publicación –fueron incluidas por el mismo Ellacuría en la edición de *Sobre el hombre-*, porque desequilibraba esta segunda que tenía unas ciento cincuenta, señala las dificultades para compaginar esta parte con la primera: "Ante todo, es diez años anterior a ella. En segundo lugar, no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que trajo consigo el tiem-

po transcurrido, y sus largos trabajos sobre la inteligencia humana, que le ocuparon no menos de seis años. En tercer lugar, el texto mismo está lleno de llamadas de atención, un buen número de las cuales se debe a discusiones que mantuvo conmigo a finales de 1974 y principio de 1975, y algunos de cuyos resultados pensaba él introducir en el texto, como lo prueban los apuntes suyos puestos al margen de las hojas de observaciones que yo le iba pasando.” I. ELLACURÍA, “Presentación”, en X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. v-vi.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 155-156.

⁷⁸ “Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theion*, porque según ellos es inmortal y inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero sin embargo, los griegos rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad. Las cosas reales en cuanto reales son la deidad que manifiesta a Dios, que está en ellas formalmente constituyéndolas. Y por este carácter de deidad es por lo que son manifestación de Dios, vehículo de Dios.” *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 374.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 375.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 128.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 374.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 376.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 376-377.

⁸⁸ En “Nota previa” a este capítulo de *Naturaleza, Historia*, Zubiri señala: “Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos. Pero solamente ‘en torno’. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, tomamos el ‘entorno’ neotestamentario entero. Formen o no parte expresa del pensamiento paulino contenido en la Epístola, recurriremos libremente a muchos pasajes de otras epístolas o de otros escritos del Nuevo Testamento. En segundo lugar, colocamos

segundo lugar, colocamos la Epístola en la perspectiva de la Teología griega. No se trata, pues, de una exégesis histórica de la Epístola a los Romanos, sino de algunas consideraciones de carácter teológico.” X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 457.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 458.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 459.

⁹¹ *Ibidem*, p. 463.

⁹² La preferencia de Zubiri por la teología griega no implica un rechazo de la latina en su integridad, según él mismo puntualiza señalando que también hay una teología latina de inspiración griega.

⁹³ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 463-464.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 465.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 466.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 467.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 468.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 469.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 470.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 471.

¹⁰⁸ Esto no implica interpretar la filosofía de Zubiri como la elaboración de prolegómenos filosóficos para hacer asimilables los datos de la Fe; o, mucho menos, como excogitación de una “herramienta” adecuada a la teología católica. Por el contrario, la trayectoria de su pensamiento manifiesta la búsqueda de una coherencia en la que se supone implícita la existente entre razón y Fe; sobre todo en el caso de Zubiri que enfatiza la razonabilidad de la Fe. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 222-223.

¹⁰⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 471.

¹¹⁰ Queda dicho que en este curso, recogido en *El problema filosófico de la historia de la religión*,

Zubiri definía el enigma con el lenguaje propio de la filosofía de la religión sin haberlo elaborado metafísicamente: “Enigma: la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa”. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60. Pero aunque su pensamiento aún no haya alcanzado una plena radicalidad filosófica, pone de manifiesto el sustrato que lo irá fundamentando hasta llegar a su conceptualización última.

¹¹¹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 472.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 473.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2º ed., Madrid, 1995, p. 315-316.

¹²² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 473.

¹²³ *Ibidem*, p. 473.

¹²⁴ El autor no indica los textos en los que Zubiri utiliza la metáfora lumínica. Hay uno muy explícito en este sentido: “No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo: no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (...) se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que ‘sean’, en *photí*, en la luz, decían Aristóteles y Pla-

tón, es donde adquieren su ser verdadero las cosas.

¹²⁵ Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.” X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 286-287.

En el texto pueden advertirse una cierta “tensión” en la procedencia de la luz, pero resulta preciso desde la filosofía madura de Zubiri. Respecto del tema que se está desarrollando, resulta altamente esclarecedora la afirmación: “el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada”.

¹²⁶ J. BANÓN, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en: D. GRACIA (prólogo), *Del sentido a la realidad*, op. cit., pp. 104-105.

¹²⁷ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 473.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 474.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*, p. 475.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 476. A continuación Zubiri distingue la “semejanza” de los griegos, *eikón*, de la “imago” latina: “No olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikón* con la latina de *imago*. La *imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; pero el *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonales *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, que nada tiene que ver con el ejemplarismo occidental.”

¹³⁴ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 60-61.

¹³⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 22.

Podría establecerse, además, un paralelismo entre el desarrollo que Zubiri hace de la operatividad de la *ousía* a través de los actos de sus potencias, con su propia conceptualización del poder de lo real. Parecería que este poder de lo real está conceptualmente muy próximo a la operatividad de la *ousía*.

¹³⁵ Según P. Laín Entralgo, “el último manuscrito del filósofo, compuesto en 1983, pocos meses antes de morir, lo consagra al problema de la antropogénesis; *La génesis humana* fue su título. Hizo de él unas cuantas copias mecanográficas, que distribuyó entre las personas intelectual y afectivamente más próximas a él, e inédito quedó hasta que Ignacio Ellacuría, editor del volumen *Sobre el hombre* (1986), incluyó en él su texto”. P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, pp. 63-64.

En ese “último manuscrito”, al que se refiere Laín Entralgo, Zubiri expone lo que él entiende por la génesis humana, y reafirma que no hay un salto entre los seres vivientes y los inertes. Tema que ya había desarrollado ampliamente en sus últimos estudios antropológicos, también recogidos en *Sobre el hombre*. Cfr. I. ELLACURIA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986. La idea de que la vida no agregue una nueva perfección a los seres inanimados, que “no son sino una ínfima degradación” de los vivientes, parece guardar una cierta coherencia con la negación del “salto” entre unos y otros.

¹³⁶ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 476-477.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 477.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 478.

¹⁴¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 352.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 478.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cuando un filósofo cristiano piensa no es ajeno a su Fe. Sin embargo, el reconocimiento de un filósofo como cristiano no implica que incorpore en su quehacer filosófi-

co la Revelación o que se inscriba en una determinada corriente de la denominada, con expresión controvertida, “filosofía cristiana”. Basta con que su pensamiento tenga una impronta que no contradiga las verdades centrales del Cristianismo. En rigor, no sería necesario que su filosofía tuviera una “inspiración” cristiana.

¹⁴⁶ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 479.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 479-480.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 481.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 492.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 493.

¹⁵² *Ibidem*, p. 495.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 493.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 494.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 495-496.

¹⁵⁷ J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997. Esta tesis no incluye el estudio de *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, publicado con posterioridad, pero su exhaustividad y rigor la constituyen en un aporte decisivo en el tema que trata. *Ibidem*, “Inteligencia teológica. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Burgense* 40, 1999, pp. 125-177.

¹⁵⁸ A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 319.

¹⁵⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., pp. 149-231.

¹⁶⁰ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 496-497.

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*, p. 497.

¹⁶² J. Sáez Cruz, después de decir que “en una filosofía intramundana el horizonte ya no es la creación ni la nihilidad”, añade una nota, corrigiendo la interpretación errónea que hace M. Bartolomé de Zubiri en “La nihilidad ontológica: propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri”, por fundamentarla sólo en los textos del filósofo correspondientes a la etapa ontológica. Esa nota da cuenta de la desaparición de la “nihilidad” en el len-

guaje de la filosofía zubiriana: “Pero en *Sobre la esencia* (1962), la nihilidad ontológica es sustituida, en una filosofía propia de carácter intramundano, por la ‘caducidad talitativa’, que en función transcendental es ‘limitación transcendental’ (cf *Sobre la esencia*, pp. 463-464, 467, 471-3). Y la religación a la realidad como deidad dará paso a la religación como apoderamiento por el poder de lo real. Y la ‘radical nihilidad’, a partir del ensayo ‘Introducción al problema de Dios’ (1963), desaparecerá de los análisis zubirianos, dando paso al análisis del hecho de la religación en cuanto fundado en el momento transcendental del poder de lo real (cf *El hombre y Dios*, pp. 92-99)”. Cfr. J. SAÉZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, op. cit., p. 280. Importa señalar que este autor sostiene que Zubiri alcanza una filosofía de carácter intramundano a la altura de *Sobre la esencia*. Por el contrario, J. Bañón fundamenta sólidamente que esa intramundinidad sólo la consigue con la trilogía *Inteligencia sentiente*, como fue expuesto al comienzo de este trabajo. Efectivamente, tanto la “caducidad talitativa”, como su consecuente “limitación transcendental”, no parecen estar conceptualizadas desde meros “hechos”; además, no acaban de ser totalmente coherentes con el “más” que toda realidad implica y que resulta una noción clave del sistema filosófico del último Zubiri.

¹⁶³ Zubiri, explicando que la necesidad en Dios “es algo que está muy por encima de todo lo que llamamos necesidad física y metafísica desde el punto de vista de la criaturas”, porque “el concepto de necesidad metafísica acuñado por la dialéctica y la metafísica griega no subsume el carácter necesario con que Dios produce sus procesiones trinitarias”, dice que, análogamente, el concepto de contingencia tampoco puede aplicarse al acto creador. Puede hacerse sólo negativamente porque “Dios pudo no haber creado el mundo, evidentemente”. Y añade irónicamente: “Pero en ‘no ser’ se parecen todas las cosas del mundo: también los elefantes se parecen a los pianos en que no suben a los árboles. El concepto metafísico de contingencia de la realidad no se aplica para nada al poder no crear propio del acto crea-

dor”. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., p. 181.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 153.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 154-155.

¹⁶⁶ Aquí Zubiri añade una nota –el editor hace constar expresamente que es del filósofo– que merece ser transcripta: “Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual (como veremos) la creación está hecha por una palabra. Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente.” *Ibidem*, p. 155.

¹⁶⁷ El editor del libro intercala una nota: “Más adelante, Zubiri hablará del ser como ‘actualidad ulterior’ de lo real, y no como acto ulterior, cf. ‘La dimensión histórica del ser humano’, en *Realitas I*, Madrid, 1974, p. 16.”

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 155-156. Lo que Zubiri dice Dios, que “está allende el ser” y que “no tiene ser sino que está allende el ser”, además de la inspiración que pueda tener en la teología de los Padres griegos, se entiende desde su propia filosofía: el ser es la actualidad mundanal de la realidad, por tanto es ulterior a la realidad. Dios, al no tener actualidad mundanal, por ser realidad-fundamento y no una realidad más entre las restantes, tampoco tiene ser.

¹⁶⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 480. Es notable la similitud del texto citado con lo que Zubiri dirá muchos años después: “Esta presencia de Dios en las cosas no es sólo formal y intrínseca sino también constituyente. La realidad de Dios es en toda su concreción fundante, es un dar de sí absoluto. En este punto lo absoluto del dar de sí significa que está dando realidad a las cosas, constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es un cons-

tituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas 'haciendo que sean reales', es decir, haciendo que sean 'de suyo' y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. Dios es *realitas fontanalis*." X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

¹⁷⁰ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 500.

¹⁷¹ X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 206-208.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 352.

¹⁷⁴ J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 122.

¹⁷⁵ X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 313. La cita está tomada del siguiente párrafo: "La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal."

.....

Biografía del autor

Juan José García comenzó a estudiar Letras; terminó sus estudios universitarios como profesor de Filosofía. Des-

pués de finalizar la redacción de una de las dos tesis que requería la licenciatura ("La magnanimidad en las homilias sobre San Mateo de San Juan Crisóstomo"), y antes de presentarla, tuvo que alejarse muchos años del ámbito académico por deberes familiares. A comienzos de 1999 se licenció con "La persona y su contexto socio-histórico en el pensamiento de María Zambrano". Sobre esta autora, ha publicado un artículo ("María Zambrano y su razón de la poesía", *Númeror*, Sevilla, España, 2000), y recientemente participó con una comunicación ("Zambrano y Ortega: la razón de un rencor") en un congreso realizado en Santiago de Chile. Ha presentado su tesis de doctorado, "El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres griegos". Sobre el tema del poder de lo real, leyó una comunicación ("El poder de lo real y el 'kairós' en la filosofía de Xavier Zubiri"), en las "Jornadas nacionales de Fenomenología y Hermenéutica", realizadas en Buenos Aires en el corriente año. Ha publicado cuatro libros de poemas: *Es esa luz que baja enamorada* (Buenos Aires, 1996), *Dibujo de Amor* (Córdoba, Argentina, 1999), *Otro modo de presencia* (Córdoba, Argentina, 2000) y *A donde pierda su aguijón la muerte* (Córdoba, Argentina, 2001). **E-mail:** jggarcia@preu.edu.uy.