

## **El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios**

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.  
*Centro de Derechos Humanos Laborales*  
*Mexico City, Mexico*

### **Abstract**

The present essay situates the problem of images as necessary intermediaries in the knowledge that we can have of God. To accomplish this it will be necessary to establish first the necessity of imagination in the intellectual process, and then center the important role it plays with respect to the unusual object of knowledge that Divine reality is. On this basis we will be able to pose the question of the role which images play as intermediaries of knowledge, and of their fundamental participation in the realization of human life as a surrender to what figures as God. That figuration has, then, specific consequences in the conformation of personal reality in the world, both with respect to what touches one's personal as well as one's social surroundings, utilizing which we are able to establish a fundamental base for theological knowledge *per se* and for an understanding of the problem of idolatry and the coming together of diverse religious traditions in our time. This problem becomes acute when notions about God and absolute values (Good, Justice, Freedom) put the whole world in a crisis situation, needing definition.

### **Resumen**

El presente ensayo pretende situar el problema de las imágenes como mediaciones necesarias en el conocimiento que podemos tener de Dios. Para ello habrá de plantear primero la necesidad de la imaginación en el proceso intelectual, y después centrar la importancia que juegan ante el objeto peculiar de conocimiento que es la realidad divina. Desde ahí podremos plantear el papel que juegan las imágenes como mediaciones de conocimiento, y su fundamental participación en la realización de la vida humana como entrega a lo que figura como Dios. Dicha figuración tiene, pues, consecuencias determinantes en la conformación de la realidad personal en el mundo, tanto por lo que toca al ámbito personal como al social, con lo que podemos establecer una base fundamental para el conocimiento teológico en cuanto tal y para la comprensión del problema de la idolatría y el encuentro de diversas tradiciones religiosas en nuestros días. Este problema resulta urgente en estos tiempos cuando los conceptos sobre Dios y los valores absolutos (Bien, Justicia, Libertad) ponen al mundo entero en una situación de crisis y necesaria definición.

### **Introducción**

*“No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas por debajo de la tierra”,* dice el segundo mandamiento presentado por Moisés al pueblo de Israel en el desierto, según lo narra el libro del Éxodo. Es, tal vez, uno de los mandamientos que con

mayor fuerza es recordado cuando se quiere salvaguardar la trascendencia de Dios de toda reducción posible por el conocimiento humano, pero, también y al mismo tiempo, es uno de los mandamientos más frecuentemente “rotos” inclusive (si hemos de aceptar el testimonio literal de Éxodo) hasta por el mismo Dios, cuando comunica a Moisés y a los artífices las ca-

racterísticas que ha de guardar el Arca de la Alianza. Y es que parece que en el centro de este mandamiento se encuentra uno de los problemas esenciales de la religión humana: ¿cómo dar cuenta de lo conocido, o más radicalmente, cómo conocer a aquél que, por definición, resulta mayor a todo posible conocimiento? Esta pregunta no requiere meramente respuestas teológicas que hagan referencia a la misericordia del Dios que se revela, sino también respuestas filosóficas que conociendo el conocimiento humano, puedan poner en su justa medida los alcances y las posibilidades de conocer a Dios<sup>1</sup>.

Abordar, pues, el problema de Dios, no sólo desde una perspectiva teológica sino desde la filosófica, hace necesario que planteemos las coordenadas del problema. No se trata meramente de establecer teóricamente la realidad divina en sus notas, sino que requiere que se plantee el problema desde el acceso que el hombre y la mujer pueden tener al conocimiento de esa realidad divina, en la relación particular que puede establecerse con ella durante su vida. Es necesario recuperar, entonces, la experiencia personal en que van conformando su vida y encontrar en ella la participación de la realidad divina y de qué manera resulta cognoscible en ella. Este análisis es el que ha realizado Xavier Zubiri en su obra "El Hombre y Dios"<sup>2</sup> para explicar las posibilidades y la manera concreta en que se realiza el acceso de la persona humana a la realidad divina<sup>3</sup>. Pero en Zubiri no resulta tan claro, en este libro, el abordaje del problema de las imágenes, puesto que él se ha referido al problema de la religación y no tanto al problema religioso en cuanto tal (aunque con la explicación de la esencia de la religión termina el libro). Es aquí donde se presenta el problema fundamental del que queremos ocuparnos en este momento: si en el proceso intelectual por el cual entendemos la realidad y las diversas realidades es imprescindible, según Zubiri, el rodeo de irrealidad que supone la figura de lo conocido para entenderlo (lo que equivale a la imagen del mandamiento), ¿cuál es el

papel que juegan las imágenes en este conocimiento?

Este no es un problema meramente teórico, sino que toca la entraña del problema religioso<sup>4</sup>. Para que la religión se establezca como tal, dibuja una serie de figuras o imágenes que le representan el universo al cual se refiere y a la divinidad en él. A través de esas figuras es que le llama, le pide, le agradece, le alaba, le guarda respeto y reverencia<sup>5</sup>. Aún en culturas tan celosas del mandamiento de no hacer imágenes, como el Islam, éstas son irrenunciables si no reducimos la imagen a su mera connotación visual<sup>6</sup>. Y que esta reducción es inválida, como interpretación del texto bíblico, parece sugerirlo que la prohibición de las imágenes se extiende en la Biblia también al uso del nombre de Dios, o a la imposición de nombres propios a Dios. Poner nombre a Dios es también figura de Dios, es imagen de Dios. Y en ese nombre se va modulando nuestra experiencia de Dios y se va configurando la concreción de nuestra experiencia de conformación en la realidad divina que es lo que llamamos religión. Llamar a Dios, "Allah, el compasivo y misericordioso", es ya figura de Dios. Parece irrenunciable, pues, usar la mediación de las figuras para realizar la experiencia viva de Dios<sup>7</sup>.

Podría pensarse, por lo tanto, que la única manera de permanecer fieles al mandamiento propuesto sería mantenerse en un agnosticismo radical (que aunque hace figuras no acierta a atribuirles a Dios), porque ni en el caso del ateo se cumple cuando éste se hace un figura de su universo fundándola precisamente en la no-divinidad en él. Pero sigue siendo ésta una figura de la totalidad y trascendencia que resulta, en principio, osada e improbable, en cuanto no puede ser abarcada la totalidad por el conocimiento humano. Es tanto como afirmar que el conocimiento de todos los mecanismos de la realidad nos muestran un universo enteramente comprendido y en donde no se encuentra nada de lo que pueda afirmarse la ultimidad, posibilidad absoluta e impelencia que se afirma de la realidad divina.

Dicha afirmación supone esto, sin embargo, del universo sustantivo como un *hecho* del universo. Es a lo que Zubiri se refiere cuando habla del ateísmo como una vía que toma lo divino en el universo como algo meramente fáctico<sup>8</sup>. Decir, sin embargo, que el agnóstico permanece fiel a un mandamiento divino, siendo que no acierta a afirmar o no la misma realidad divina es, si no un contrasentido necesario, si una notable paradoja.

Pero aún afirmando lo anterior, esto no resuelve el problema para el creyente, puesto que es él quien más quiere permanecer fiel al Dios en quien cree y a su mandato, y a su Dios en cuanto conocido y amado, al grado de que este deseo de *entrega* concreta en una forma religiosa provoca notables confusiones ante el problema y discusiones entre los diversos grupos religiosos. Eso hace más urgente la cuestión.

### I. La inteligencia humana

Para poder acercarnos al problema que nos ocupa, tenemos que andar el camino por pasos. Habrá que conocer, entonces, la inteligencia humana en su proceso y en sus alcances para que desde esta estructura (analizada por Xavier Zubiri) podamos ubicar el papel de las imágenes y su participación en la comprensión de la realidad.

La inteligencia humana es *aprehensión de realidad*. No sólo es así la aprehensión primordial, que consiste en el mero *quedar de la realidad en cuanto realidad en la inteligencia*, sino que todo el proceso intelectual es realización de esta *aprehensión*. El *quedar* que define la aprehensión primordial es así, realmente primordio (logos incoado y razón incoada) para todo el proceso. Es el *quedar en la realidad* lo que se realiza en todo el proceso intelectual. Por eso es indispensable reconocer en *lo que queda* su propia fuerza que nos posee y en que nos *lanza hacia* la realidad en cuanto realidad. Este lanzamiento es siempre en referencia a *aquello que nos lanza* (la cosa real) y es por ello estructuración de la realidad de *esta realidad en la*

*realidad*<sup>9</sup>. Esta estructuración, pues, no abarca a la cosa como solitaria y a la que se establece después en un sistema de referencias, sino que la estructura en la referencia (en la respectividad, diría Zubiri) que tiene diversos grados. En esos diversos grados de respectividad es que puede entenderse la estructura de la realidad. Así, pueden distinguirse los grados por el estilo de unidad dinámica que se establece entre las notas de la realidad que voy notando en el proceso intelectual<sup>10</sup>. Hay, entonces, notas que establecen entre sí un dinamismo que mantiene a la cosa en lo que es, un dinamismo de mismidad; a éstas Zubiri las llama constitucionales, y a las que en ellas sostiene la mismidad, las llama esenciales o constitutivas. Otras aparecen en el dinamismo que éstas notas constitucionales establecen con otras notas que también constituyen realidades. Éstas son las adventicias, porque surgen en la respectividad extrínseca, desde las posibilidades que da la respectividad intrínseca. Y al aparecer estas notas pueden distinguirse formas diferentes de dinamisismos que constituyen la estructura de la realidad como totalidad.

También en los dinamisismos de la mismidad cabe encontrar formas diferentes en que se establece este dinamismo y que exige ciertas notas especiales en la realidad que constituyen (no como una exigencia que antecede a la nota, sino como una exigencia que explica la nota como fundamento del dinamismo). Así, por ejemplo, no es lo mismo la estabilidad molecular que la mismidad de los seres vivos (mismidad propiamente dicha) o la mismidad de las personas que hacen suya la realidad al conformarse en ella. Es así que, al conocerse la inteligencia como una nota en la conformación de esta realidad que va siendo su realidad en la realidad haciéndose su propio ser, comprenda también el grado nuevo de realidad en que se realiza en ella: el grado personal de realidad, el dinamismo de la personalización.

Esta inteligencia, por tanto, no es meramente un conector con la realidad como

conocimiento de la respectividad extrínseca. Nosotros no establecemos por la inteligencia meras relaciones extrínsecas respecto de la realidad, sino que mediamos por nuestra inteligencia la conformación real de nuestra realidad. Nuestra realidad no meramente es, sino que va siendo en el grado en que nuestra inteligencia (y nuestro cuerpo, entendido como subsistema orgánico, y nuestra voluntad y sentimientos) la dejen ser real en la realidad. De esta manera la realidad no es meramente algo externo a nosotros sino que nos conforma quedando en nosotros como nuestra realidad. Esto es lo nuevo que hace la inteligencia respecto de los otros seres vivos, e incluso de los sentientes más avanzados. Esta apropiación de la realidad en que nos realizamos, y solamente en ella, es la característica fundamental de esto que hemos llamado, con Zubiri, dinamismo de personalización<sup>11</sup>.

Pero esta realidad no queda en nosotros sustituyendo nuestra propia realidad (lo ya conformado) sino que queda conformándonos. Y esto implica una nueva explicación. La realidad que queda en nosotros por la inteligencia no nos conforma destruyendo la realidad que antes había, sino conformándose en ella. De manera que la realidad ya conformada se convierte en medio para la nueva realidad que se conforma en ella. Constituye así el medio en que la realidad inteligida se conforma en nuestra realidad y nos conforma como realidad<sup>12</sup>. Es el medio para la estructuración (el campo y mundo que dice Zubiri) en que quedamos implantados como “frente-a”<sup>13</sup>. El proceso intelectual al que somos lanzados desde la realidad que queda en nosotros se abre al medio (que en el hombre es mundo) para estructurar en ese medio la realidad inteligida y conformarse como realidad personal en ese mundo reestructurado. Esto implica un camino para esta reestructuración que define nuestra libre realización, en cuanto el camino debe ser libremente determinado entre los posibles. Esta experiencia de realización, en ligadura fundamental al poder de lo real, es lo que Zubiri ha llamado *religación*, y

es, como hemos dicho, experiencia de caminar hacia la plena realización.

Este camino no es determinado solamente como uno entre varios, sino que todos ellos son configurados en el mismo mundo en que se entiende en la realidad y como maneras posibles de quedar en esa realidad. Las configuraciones del camino son posibilidades para quedar en esa realidad en el mundo que es nuestra realidad. Son posibilidades de conformación con diferentes grados de cercanía en la consecución de su intento para quedar realmente en la realidad. En ese sentido todas las posibilidades tienen algo de verdad en que se sostienen; la verdad de la realidad que da verdad a cada posibilidad en diferente grado. Lo que tiene que discernir el que entiende y se conforma es cuál de estas posibilidades da más verdad a su quedar en la realidad, no como una cualidad moralista sino como la posibilidad que lo deja ser más capaz de poder ser real en la realidad. Eso es lo que la realidad da al dejarnos ser en ella, poder; poder de realidad. El poder de lo real, en la inteligencia, se define como verdad que da verdad en el proceso intelectual, y es dándole verdad como le da poder de ser real. Pero hemos de seguir más abajo con el poder de lo real, puesto que es el segundo elemento importante en el planteamiento de nuestro problema, para centrarnos ahora en el lugar de las imágenes en el proceso intelectual.

Cuando hemos hablado de la determinación de caminos, que es, en principio, configuración libre de caminos como modos de resolver la conformación de la realidad en el mundo, estamos haciendo alusión a una necesaria capacidad de la inteligencia: la capacidad de configurar. Y es que las cosas reales sólo pueden quedar entendidas en la inteligencia en cuanto están en ella (y en todo lo conformado en ella) como en su medio. Y en ese medio la afección en que consiste el sentir provoca una exigencia de recomposición, más o menos drástica, del mundo para acoger a la realidad sentida. A esta exigencia responde la inteligencia estructurando el “cómo” de las notas de la realidad, en pala-

bras de Zubiri, realizando el “ficto” de la realidad. El “ficto” es una semejanza de la realidad en un “cómo” configurado en la inteligencia, es, por ello, realidad fingida. Y es semejanza en orden a ser entendida, a provocar comprensión, que es el aspecto intelectual de la conformación de la realidad en el mundo. Este “ficto” puede quedarse como tal y provocar la comprensión por su propia fuerza, puesto que participa de la fuerza de realidad de la realidad sentida que es la que lo exige y constituye y de la fuerza de realidad de la inteligencia y de las realidades ya inteligidas en ella que quedan como medio en que se aprehende, es la fuerza del campo de realidad y del mundo. O puede también exigir la abstracción como una nueva configuración de la realidad que intenta comprender a lo real. El *intentum* en que se definen tanto el ficto como el concepto es la fuerza de realidad tanto de la inteligencia (en cuanto que tiene realidad inteligida) como de la realidad de las cosas<sup>14</sup>.

Este ficto o concepto, en cuanto semejanza de lo real, es *imagen* de la realidad<sup>15</sup>. Tal vez, entonces, a este momento en el proceso de intelección, es al que se referían los medievales cuando distinguían una facultad sensible que preparaba el *phantasmata* (la imagen, especie sensible) con el concurso de la memoria (que conserva las especies como hábito, es decir, como medio entre la potencia y el acto) y de la cogitativa (en cuanto juicio discriminativo que comunica la fuerza en que se construyen los *phantasmata*), a la que llamaron *imaginación* o *fantasía*<sup>16</sup>. Y podemos afirmar que esto es así puesto que tanto el ficto como el concepto, así como la imagen<sup>17</sup> medieval son representación intencional de lo real que está apoyada activamente en la fuerza de realidad de la realidad sentida y de la inteligencia que la entiende. Y aunque el apoyo en cuanto realidad de la intelección, venga de ambos, la verdad es fuerza que viene sólo de la realidad sentida, puesto que realiza la conformidad de lo inteligido con la intelección de manera que, en cuanto a lo que es, el acto en que se realiza la verdad es sobre la intelección

como medio de lo inteligido para conformarse a ello como es realmente. Por eso es que verdad en el entendimiento y realidad del entendimiento no son lo mismo, y, también por ello, el entendimiento puede entender falsamente y ser realmente entendimiento, lo que trae consecuencias reales en la conformación trayendo real destrucción de posibilidades de realidad y de capacidades reales.

Sin embargo, para comprender la fuerza de las imágenes en el conocimiento habrá que distinguir el ficto como representación intencional por sí mismo y el ficto como apoyo del concepto, en cuanto que es configuración que posibilita la abstracción. El concepto se refiere a la cosa sentida en cuanto se entiende como “tal qué”, en cuanto se entienden en ella sus notas<sup>18</sup>, prescindiendo de otras. La abstracción se entiende, entonces, como la aprehensión primordial, como un momento preciso en la configuración propuesta por el ficto que reconfigura al precisar algunas notas respecto de otras para entender algo como siendo “tal qué”<sup>19</sup>. Y en esta abstracción, la configuración del ficto permanece en la abstracción<sup>20</sup> ya no como lo entendido sino como el medio en el que se entiende lo entendido, como su ámbito (que contiene todas las notas abstractas y aquéllas de las que prescindió al abstraer). En este ámbito se abstraen las notas con las que se construye el concepto. De este modo, cuando el concepto no provoque el debilitamiento del *hacia* que nos lanza al mundo al grado de conformarnos en el concepto configurado, este lanzamiento tomará como apoyo en la reconfiguración mundanal la configuración propuesta en el ficto y no solamente el concepto. Ésta es la importancia de la representación artística y de la experiencia de la representación en su contexto para el lanzamiento a la configuración de la realidad en el mundo que define la razón. Es la importancia de la figura en el proceso intelectual.

Y es que, en cuanto la irrealidad del ficto es menor a la del concepto, el ficto conserva de manera más cercana<sup>21</sup> la realidad de la cosa aprehendida, en tanto no

prescinde de sus notas sino solamente del “cómo” en cuanto lo reconfigura. De ahí que el apoyo de la razón para su búsqueda no esté meramente en el concepto, sino en la realidad en cuanto realidad, incluyendo como un momento en su intento de estructuración mundanal la configuración propuesta por el ficto (así como también puede incluir la del concepto). El ficto amplía las posibilidades de la búsqueda mundanal respecto del concepto, y esto es importante en el caso de la intelección de Dios, así como de cualquier otra realidad. Si bien es cierto que la razón puede llegar a prescindir también del ficto y, en caso extremo, hasta del percepto, para buscar (en cuanto puede construir un nuevo “esto” deconstruyendo el “esto” percibido), se apoya en ellos para criticar y ampliar sucesivamente su ámbito de posibilidades; es decir, para irse acercando a inteligir todas las posibilidades que le da la realidad en cuanto realidad<sup>22</sup>. Y en esa función de apoyo hay que entender la importancia de las imágenes.

Volvamos ahora pues al problema del poder de lo real en que nos conformamos para considerar la segunda parte del problema de la intelección de Dios, ya que habiendo analizado la intelección tendremos que analizar el término que pretende.

## II. El poder de lo real

El poder de lo real no es algo mío, sino algo dado para que sea mío. Es en él, y no en ninguna cosa sino en el poder de la realidad de todas las cosas reales, en el que me voy conformando. Y es ese mismo poder el que *lanza*, puesto que es realidad en la realidad, a buscar caminos que me permitan conformarme en su realidad en cuanto realidad. Este lanzamiento es un lanzamiento a la fundamentalidad del poder de lo real. Al ser realidad, el poder de lo real lanza a su fundamento en la realidad. Es en la realidad donde el poder de lo real es real, y sólo por su realidad es que me afecta de manera tal que me permite conformarme en él. A esa, su realidad, es a la que me lanza como fundamento de lo que de él me va afectando. Y la inteligencia no

cambia su proceso para *entregarse* al lanzamiento del poder de lo real<sup>23</sup>, pero al cambiar el término al que se dirige (en cuanto que no es un objeto, sino una realidad-fundamento) se ve exigida de un modo particular para dirigirse a él. Es la diferencia que propone Zubiri en *Hombre y Dios* de la intelección de realidad-objeto y realidad-fundamento<sup>24</sup>.

Este lanzamiento no es meramente, en ningún caso, una mera proposición a la inteligencia de comprender teóricamente algo. La comprensión teórica ya es una modulación del lanzamiento, que puede resultar adecuada o no a la conformación que me propone la realidad sentida. El lanzamiento es siempre un lanzamiento de la realidad hacia la realidad para conformarse con ella. Solamente aquí es donde puede entenderse la frase de Zubiri “el saber y la realidad son congéneres”<sup>25</sup>. Voy sabiendo la realidad en la medida en que soy realmente lanzado a la realidad para conformar con ella realidad. Y a la realidad soy lanzado en toda su radicalidad, no solamente a algunas cosas reales sino a la realidad como momento fundante de cada una de ellas, incluido yo como realidad. Ahí está la entraña de lo que es realidad-fundamento. Es un momento real y realmente fundante de la realidad de todas las cosas reales. Y a ese momento es al que soy lanzado, con más o menos fuerza, en todo el proceso de realización, en el cual el proceso intelectual es uno de sus aspectos.

En el lanzamiento a este momento real de todas las cosas reales es que descubro las notas de la realidad de este momento. El momento no son las cosas reales. El momento es en ellas, pero tiene su propia realidad. Y es su realidad la que voy notando en el mismo proceso en que voy conociendo la realidad profunda de las cosas reales. Conforme las cosas reales manifiesten este momento de su realidad más transparentemente, serán vehículo mejor para la intelección de este momento de su realidad<sup>26</sup>. Inteligir el momento, entonces, no es meramente inteligir las cosas, sino inteligir una realidad-fundamento de la realidad de todas ellas.

Es por eso que el poder de lo real, como momento de lo real, no puede ser entendido meramente como atención (centrar atentivamente) a algo que se nota, que es el modo primordial de aprehensión.

El poder de lo real sólo puede entenderse como momento real de las cosas en el despliegue de la misma inteligencia en la realidad de las cosas. Y es por ello, también, que resulta inadecuado a la inteligencia reducir su intelección a la intelección de la realidad-fundamento como objeto de intelección (como si fuera una cosa más como las otras, con respectividad extrínseca de sí), sino que ha de modularse para entenderla como realidad-fundamento también de sí misma. Tendrá pues que probar su propia intelección, en cuanto le permite encargarse mejor de su propio poder en el poder que lo funda, el poder de la realidad en cuanto realidad. Al mismo tiempo, por ser este poder momento de las cosas, la intelección de las cosas como objetos que puede hacer la intelección quedará también modulada por la intelección de esta realidad-fundamento, de manera que no podrá ser igual una intelección de realidad-fundamento a otra en cuanto experiencia de la realidad, y de ahí su carácter irrenunciable de misterio, que dota a las cosas reales de su capacidad enigmática de atracción y aversión, en cuanto vehicular el poder que fundamenta mi propia realidad. En resumen, la intelección de la realidad-fundamento como momento de las cosas reales, modula la intelección de toda la realidad y, por tanto, la conformación en ella<sup>27</sup>.

Esta modulación es lo que hace diferente la vida de acuerdo a las formas en que se vaya dando este proceso intelectual. Al mismo tiempo, la conformación va dando notas en que se reconoce la intelección que hay de la realidad-fundamento. Notas que no se reducen a palabras o discurso (propriadamente discurso sobre la realidad-fundamento) sino notas de la conformación como realidad. Notas del dar de sí de la propia realidad humana individual y como sociedad. En estas notas que da la conformación, ya sea al mismo

que se conforma o como “obra” de la persona en la sociedad, se pueden ir dibujando figuras del proceso intelectual como realidad en que puede ser comprendido. Es la figura de lo que llamamos *experiencia de Dios*. En estas figuras de la experiencia de Dios es que se va comprendiendo la experiencia concreta que se vive como conformación en intelección de la realidad-fundamento, y estas figuras quedan (así como las experiencias como “obra”) en el acervo de posibilidades que nos vamos entregando y que conforman nuestra tradición. La figura se convierte, entonces, en principio de capacitación, en cuanto posibilidad de conformar nuevas experiencias de Dios y de formar en ellas nuevas figuras.

Pero en las notas del dar de sí de la propia realidad no se descubren meramente notas de la inteligencia o de la realidad humana. Lo que da de sí es la realidad humana fundada en la realidad-fundamento que entiende; es decir, es la realidad humana que tiene como momento real suyo la realidad-fundamento. Así que en la intelección que hace de sí misma como realidad, se descubre fundada en ese momento, y si hay intelección de él en sí misma, habrá de incluir en su figura, la figura de ese mismo momento de realidad. La intelección de la realidad-fundamento en las cosas, hace necesaria la intelección de la realidad-fundamento en la misma cosa que soy yo, por lo que la figura en que configuro las posibilidades de conformación (en cuanto vías de conformación en la realidad), incluyen lo que figuro, como intento en dirección (como signo)<sup>28</sup>, de ese mismo momento que me funda y modula así las posibilidades que configuro. La figura de la realidad-fundamento hace diferentes las posibilidades en cuanto hace diferente la configuración que es posible en mi propio ámbito de realidad. Y como esa figura se entrega, aunque sea sólo como un primer momento de socorro, aunque nunca es meramente así sino que la modificación de esa figura es un proceso que dura toda la vida precisamente porque es realidad-fundamento, es

referencia fundamental y apoyo necesario de toda posible intelección y, por tanto, de toda posible conformación<sup>29</sup>.

### III. La importancia de las figuras en el conocimiento de Dios.

Ante lo dicho arriba se comprende la importancia de las figuras en el conocimiento real de Dios en cuanto realidad. Las figuras se convierten, por la misma naturaleza del proceso intelectual, en apoyo para toda posible búsqueda y toda posible conformación, que van determinando en mayor o menor grado las formas de acceso a la realidad divina. La conformación en la realidad divina, atendiendo a todas las notas de esta realidad, que es la apuesta fundamental de la verdad que da verdad a la inteligencia humana en lo que a Dios se refiere, implica a las figuras en cuanto posibilidades de dar mayor fuerza o no a la imposición de la realidad-fundamento; es decir, en cuanto abrir posibilidades de conformarse en la realidad-fundamento de acuerdo a la verdad de esta realidad.

Hay figuras de realidad que van a configurar la experiencia de ser fundado de acuerdo a cánones ideales y no cánones que respondan a la realidad-fundamento en sus notas reales. Esto no implica que no haya un momento de realidad en estas figuras, sino que la realidad en ellas está modulada de tal forma que se inhibe la capacidad de conformación fundada en la realidad-fundamento y se empieza a fundarse en otras realidades que aun incluyendo ese momento de realidad en su realidad que es la realidad-fundamento, no son ellas mismas realidad-fundamento. Y esto no en un grado absoluto (sería imposible una total falsedad a este respecto, porque implicaría la falta total de realidad en la figura) sino en una diversidad de grados de lo que, podríamos llamar, *idolización* (hacer ídolo) o idolatría (rendir culto a un ídolo).

El ídolo se parece a Dios, en cuanto tiene algunas de las formas de la fundamentalidad que hay en Dios. Es último, o posibilitante, o impelente, en cierto grado,

pero no es entonces la realidad absolutamente absoluta que es Dios. Participa de la deidad, del poder de lo real, en cuanto es realidad por ese momento real en su realidad. Es vehículo de Dios y tiene cierto grado, por tanto, de transparencia u opacidad. Pero en todo esto no es sino una cosa más. Pero lo que lo convierte en ídolo es la figura que hacemos de nuestra propia conformación en cuanto sentimos su realidad, que lo convierte en referencia absoluta y fundamental, en realidad-fundamento (sólo en cuanto a la figura y no en cuanto a su realidad) y apoyo absoluto de nuestra conformación. Es la figura que configuramos por la fantasía, en cuanto apoyo para buscar nuestra conformación, la que prevalece sobre la realidad del ídolo para transformarlo a nuestros ojos en realidad-fundamento. Y por esa comprensión falsa, se falsifica la comprensión también del mundo y de las cosas como momentos del mundo, en cuanto la comprensión de la realidad-fundamento modula la comprensión de toda la realidad en cuanto realidad<sup>30</sup>.

No son, por tanto, meramente las cosas las que determinan el ser vehiculados por ellas hacia la realidad de Dios. La figura que hace mediación es también posibilidad o imposibilidad (no absoluta, pero sí en cuanto modulación y, por tanto, en cuanto comprensión verdadera de Dios en cuanto Dios) de acceso formal a la realidad de Dios. La imagen puede bloquear el acceso a Dios en cuanto convierte a otra cosa real en eso que "todos llamamos Dios". Hasta aquí el fundamento del mandamiento con el que iniciamos. Sin embargo, en cuanto a que al conocimiento humano le es imposible prescindir de la figuración, es necesario no meramente renunciar a "imaginar a Dios" (si es que pretendemos conocerlo yamarlo), sino abordar nuestra "imaginación" críticamente, y ofrecer las herramientas de nuestra crítica para capacitar a otros en el conocimiento de la realidad divina. Éste podría ser el planteamiento fundamental del quehacer teológico<sup>31</sup>.

Este problema nos abre entonces a la



importancia de considerar los nombres con que nombramos a Dios y las maneras que éstos representan en cuanto posibilidades de acercarnos o no a la realidad divina. Y es que no podríamos prescindir tampoco de las figuras, como ya decíamos al principio. Las figuras constituyen el apoyo de la búsqueda, y puesto que no tenemos aprehensión formal de Dios meramente, en cuanto pudiera ser centrado atentivamente, tenemos que descubrirlo como momento real de las cosas que puede sólo distinguirse en el rodeo de irrealidad que implican el *logos* y la razón. Eso hace imprescindible el uso de figuras que nos permitan acercarnos a esa comprensión, como apoyo a la búsqueda que ha de emprenderse. Una búsqueda que no ha de concluirse, en vista de que abarca el despliegue total de la inteligencia en la realidad humana, sino que se va realizando apoyada en las figuras y reconfigurando éstas de acuerdo a la experiencia de la realidad.

Y he aquí que resulta importante distinguir unas figuras de otras, en su virtud de acercarse de manera más completa a esa comprensión del propio proceso intelectual respecto de la realidad divina (realidad-fundamento). Como ya ha dicho Zubiri, las figuras pueden fingir la realidad como la realidad es, opuestas a como la realidad es o diferentemente de como la realidad es. Es por ello que cuando se habla de ficto se habla de una cierta liberación, que se conserva y amplía en el concepto, y que constituye la esencia misma de la razón en cuanto configuración mundanal<sup>32</sup>. Hay figuras que pueden abrir a esta experiencia que es constantemente desbordada y exigida de reconfiguración y que se plantean de tal manera que se reconstruyen en ella. Para ello es necesario que mantengan a un mismo tiempo, y esto en todo momento, la debilidad de la retención de lo inteligido solamente por sus notas (como los objetos), para apoyar la fuerza del *hacia* en que lanza al fundamento (que es más que sus notas), mientras apoyan la retención atenta en lo que se entiende dando valor

en la figura a otras componentes como la voluntad o la fruición.

Éstas son las figuras que hacen referencia, por ejemplo, a los aspectos personales de Dios (paternidad, filiación, amistad, etc.)<sup>33</sup>. La referencia personal abre la posibilidad de que la experiencia reconfigure constantemente las figuras en cuanto representan modos que en la comprensión se reconocen como abiertos al desbordamiento de la experiencia anterior y a la sorpresa. Y es que el criterio para distinguir unas figuras de otras, en cuanto más o menos adecuadas, podría ser, precisamente, la capacidad que dan las figuras a la conformación de seguirse conformando continuamente manteniendo siempre y en una misma figura, la aceptación de la incertidumbre y la validez del amor como razón de unión. Esto es propio de las figuras de referencia personal, mucho más incluso que de las figuras que, aunque dejan la incertidumbre abierta (como las de omnipotente o la de infinito), no establecen una razón de unión que me permita sentir propio el ámbito en que se desarrolla la conformación. La importancia de la figura no radica en que me represente realmente a Dios como es, en un primer término, sino en que facilita el acceso a la realidad divina de una manera adecuada a como nuestra comprensión va siendo comprensión real, es decir, fundada en el momento de realidad que es la realidad divina. Así puede, si ninguna figura me puede ser representación adecuada de Dios, sí hay algunas que pueden facilitar el acceso a Dios que Zubiri define como *entrega*. La entrega es de la realidad-fundada a la realidad-fundamento e incluye, en su aspecto formal, el reconocimiento del modo en que soy realidad-fundada, el modo en que soy fundado. Esto no implica una teoría de la creación o de la acción de Dios en nosotros, sino una conformación donde esa fundación se vaya haciendo notar.

La figura resulta, así, medio y modo en que se puede realizar la conformación. Lo que otros han hecho notar de su propia conformación como realidad fundada (para

lo cual el reconocimiento que ellos hayan o no hecho, explícitamente, de Dios es un dato accesorio), se va convirtiendo en mi posibilidad de figurar esa conformación para mi realidad y de figurar la realidad-fundamento en ella. Y puedo en esa configuración ir dando figura a mi propia realidad como medio posible de mi realización como realidad-fundada. No es necesario afirmar a aquéllos o aquéllas como “creyentes anónimos” de mi propia creencia, sino simplemente reconocer en su experiencia aquello que a mí me refiere a mi propia realidad como realidad-fundada y que puedo incorporar como figura de esa mi propia realidad a mi proceso de realización. La afirmación del “creyente anónimo” no es sino una manera de dicha incorporación, que tiene que ver más conmigo que con la otra persona a la que me refiero. Esa referencia a los otros es lo que va constituyendo la tradición en que nos vamos encontrando con Dios como realidad-fundamento y con nosotros mismos como realidad-fundada. Y es en esa referencia también en la que vamos concretando nuestra manera personal de entregarnos a esa fundamentalidad. La religión puede concretarse, entonces, como esa comunidad de personas que se entregan a la fundamentalidad en sus propios modos, pero en una cierta figura común de comprensión de su realidad (hecha común por comunización, como “obra” recibida y apropiada desde los otros) como realidad-fundada y con una cierta figura también común de la realidad-fundamento<sup>34</sup>.

La figura común tiene que entenderse aquí no como una sola determinación sino como ámbito (es decir, como dijimos que funcionaba la configuración del ficto en el concepto o en la razón). Es una configuración abierta en cuanto admite las posibles configuraciones propias de las personas, pero es también configuración cerrada en cuanto excluye algunas figuras personales de su comprensión común. He aquí el problema fundamental en que se definen las comunidades religiosas: el problema de lo herético, que puede establecer diversos grados de presión según la

figura tienda a una mayor precisión atenta a algunas de las notas (y en este sentido vaya perdiendo también su posibilidad de referir a la experiencia personal de conformación en la realidad-fundamento) o a una mayor libertad de conformación en ella (con lo que puede llegar a ser tan ambigua que no permita tampoco la conformación). No es un problema menor, y puede dar testimonio de ello la cantidad de sangre que se vierte aún, “en nombre de Dios” o de las figuraciones del Bien absoluto que nos podemos hacer<sup>35</sup>. Ésta es la importancia fundamental del problema que representan las imágenes en el fenómeno religioso, en cuanto son accesos a la conformación de la realidad-fundada en la realidad-fundamento, pero en cuanto pueden ser también idolizaciones o falsificaciones que bloqueen a las personas su acceso y su conformación en ella. Idolizaciones que pueden llegar a la destrucción masiva de una comunidad o la de una persona, en nombre de un dios. En este problema encuentra la teología, como actividad religiosa, una de sus raíces y su urgencia fundamental.

### Conclusión

Las imágenes podrían parecer jugar un problema menor delante del problema de la realidad divina. Hemos intentado demostrar en los párrafos anteriores que no es así, y que, además de su importancia en el problema filosófico del acceso posible del hombre a Dios, es fundamental también esta problemática para comprender el problema teológico en sus planteamientos. El problema de Dios no sólo refiere a su realidad en cuanto realidad, si es que ha de entenderse como un problema del hombre. Ha de referirse necesariamente a los modos en que la persona humana recibe el poder de conformarse en la realidad divina como realidad-fundamento, y en estos modos, a las figuras que van dando acceso o bloqueando dicha conformación en su verdad y en su realidad.

Éste es el papel fundamental que las imágenes han desarrollado concretamen-

te en las diferentes experiencias religiosas y que siguen provocando dificultades en el campo religioso y, más especialmente, en el campo teológico. Las imágenes de Dios, que son concreción de esa figura de realidad compleja en que nos entendemos como realidad-fundada y entendemos la realidad-fundamento, son mediaciones para nuestra conformación en que se va definiendo no sólo el perfil de nuestra realidad sino la misma realidad en cuanto estructura-fundada en su propio momento real de poder. Las posibilidades de la realidad en cuanto realidad van siendo inteligidas

y moduladas en la figura de nuestra realidad-fundada (en la imagen de Dios) y en ella se van posibilitando o imposibilitando definiendo los ámbitos de lo posible y el tabú. En medio de esta definición se encuentra el problema de lo herético, que es problema que conforma el mismo ámbito en el que se mueve la teología y que modula, desde la realidad del problema en que se establece, toda la realidad humana en diversos grados en los diferentes ámbitos en que se conforma, con consecuencias que pueden ser dramáticas, tanto en el ámbito personal como social.

## Notas

<sup>1</sup> El conocimiento teológico debe, entonces, no sólo guiarse por los datos de la revelación, puesto que ésta no libera de la necesaria interpretación de la propia experiencia, que da fundamento a cualquier afirmación teológica, incluida aquélla que valora lo dicho como “revelado”, Cfr. SEGUNDO, J.L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Presencia Teológica, Sal Tèrrea, Santander, 1991, pp. 28-63.

<sup>2</sup> ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

<sup>3</sup> Es importante aclarar que el acceso de la persona a la realidad divina no se da sólo como acceso intelectual, sino como acceso de toda la realidad personal. Es por ello que Zubiri describirá la fe como entrega de la realidad personal a la realidad divina, de manera que dicha acción contiene estructuralmente todo acto intelectual, volitivo y sentimental que la definen en su concreta realidad. Cfr. *Ibidem*, pp. 185-304

<sup>4</sup> Ha llamado la atención sobre esto Juan Luis Segundo al plantear las diferencias entre la fe y la religión, y el papel del lenguaje en SEGUNDO, J.L., *La historia perdida...*, o.c., pp. 39-63.

<sup>5</sup> Para un análisis de la génesis de estas figuras de realidad, y la forma como en ellas actúan inteligencia, volición y sentimiento, conviene tomar en cuenta los planteamientos que sobre la razón afectiva ha hecho

Andrés Ortiz-Osés. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A., *El Dios Implicado* en SOLARES, B., *El Dios Andróginio. La Hermenéutica Simbólica de Andrés Ortiz-Osés*, UNAM, 2002, pp. 112-120.

<sup>6</sup> Aunque abundaremos más adelante en este planteamiento, conviene señalar que aludimos a la recuperación que de la “imagen” se puede hacer con planteamientos como el de Cornelio Fabro o, más recientemente, Leonardo Polo, en cuanto vuelven a la tradición tomista medieval de la “participación” y la relación entre la “*imaginatio*” y la “*cogitatio*” como manera de plantear la unidad de realización humana, cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.

<sup>7</sup> Cfr. VILANOVA, E., *Para comprender la Teología*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 26-29.

<sup>8</sup> ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, O.C., p. 283

<sup>9</sup> Toda cosa real, por el hecho de ser real, remite “de suyo” a otras realidades, incluyendo la suya propia. Intento prescindir de que lo que estoy aprehendiendo, sea esto o lo otro. Ahora todo adquiere la extrañeza de un sonido inidentificable. Veo formas, colores, tamaños, oigo estridencias, etc. Sin necesidad de nombrar las cosas ni de determinarlas como esto o lo otro, cada cosa es aprehendida como un sistema de notas en alteridad radical. Es decir, que es “de suyo”, que remite a sí mismo. Es lo que Zubiri llama la aprehensión primordial de realidad. COROMINAS, J., *Ética Primera*. Apor-

tación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, 5, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 405

<sup>10</sup> Podría objetarse que las notas no son solamente aquellas que yo noto, pero desde el planteamiento de Zubiri que intenta ser fiel a la pretensión de la fenomenología de no partir de supuestos, habría que afirmar que solamente es nota aquello que noto, lo que no implica que ha de notarse y distinguirse desde el primer momento de aprehensión sino que el proceso intelectual irá precisamente distinguiendo a las notas en su estructura, en su unidad sistémica. Ha de afirmarse, entonces, que la realidad me afecta con todas sus notas, pero que yo noto más de lo que distingo (por eso son todas las notas aunque no todas las distinga) y es ese proceso de distinción del que se puede afirmar, por lo menos respecto de las notas presentes, que nosotros sólo conocemos algunas notas de la realidad y no todas sus notas, puesto que el proceso intelectual aunque es afectado por la realidad en todas sus notas (y en este sentido las nota todas) no distingue todas ellas en la estructura sino que asume unas en las otras en el proceso de estructuración.

<sup>11</sup> Es necesario recordar un planteamiento fundamental de la antropología zubiriana: la unidad de la acción en el sentir. El *sentir realidad* que define el sentir humano se realiza en la organicidad, inteligencia, sentimiento y volición como momentos de una sola acción. Al mismo tiempo, la acción es momento en la estructura activa que constituye y la define, la *personidad*. Frente a la estructura, la acción es el momento definitorio por el que la *personidad* se posee formalmente a sí misma como personalidad. Y por la *aprehensión de realidad* característica del sentir humano, ese momento de definición por la acción, definida a su vez por la capacidad intelectual, orgánica, volitiva y sentimental que la realización personal ha alcanzado hasta ese momento, es libre: la personalización es así, dinamismo de libre realización. Es en esta unidad accional que se realiza la persona, y de ahí que digamos que su inteligencia, como su organicidad, sentimiento y volición, la “dejan ser” en la

realidad, es decir poseer formalmente su realidad en un cierto grado. Cfr. COROMINAS, J., o.c., pp. 249-250.

<sup>12</sup> La realidad se convierte así en vehículo del poder de lo real que “se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona” (ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, o.c., p. 88). El poder de lo real es así fundamento de mi realidad personal, en cuanto vehiculado por las cosas reales, por la realidad que hay y de la que me hago cargo, dinámicamente en perpetua conformación. Es por ello *respectividad constitutiva*. *Ibidem*, p. 92.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 92

<sup>14</sup> Cfr. ZUBIRI, X, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

<sup>15</sup> Zubiri no usa la palabra *imagen* para oponerla a la imagen creativa que también tienen los animales en su sentir estímulo. Lo diferente de la imagen humana es que tiene momento de realidad, y prefiere reservar para ella la palabra medieval *fantasma* en cuanto es producto de *fantasear la realidad* y no meramente de imaginar creativamente lo que me estimula. *Inteligencia y Logos*, p. 100

<sup>16</sup> ST, q.78, a.4

<sup>17</sup> Aun cuando la imagen sensible no incluye en el Medioevo el concepto, porque se distingue la abstracción del universal en éste como acto del entendimiento y no de la sensibilidad, no deja por ello de ser representación intencional y de apoyarse en la fuerza del acto de ser de lo inteligido y de la inteligencia, por lo que puede haberlo considerar como *imagen*, si queremos ahora, intelectiva. Santo Tomás, de hecho, lo llama *especie intelectual* y lo hace conformar también *hábito* en la inteligencia como la memoria en la sensibilidad. En Zubiri no hay esta dificultad en cuanto que él no distingue facultades de entender y sentir, sino una sola facultad: la inteligencia sentiente. Incluso, podría decirse que, por lo menos en la interpretación de Santo Tomás, la inteligencia es también sentiente en cuanto el acto de ser en que la inteligencia se apoya y se realiza es el mismo acto en que somos afectados por lo sensible en los sentidos, y éste permanece activamente haciendo el ser de nuestro entender (así como también del

sentido) que actúa como potencia respecto de él (el ser de lo que se entiende es acto en la potencia de nuestro entender). Cfr. ST, 1, qq. 76, 77, 78

<sup>18</sup> Aquí ha aclarado Zubiri que no son las notas meramente del universal, a diferencia del concepto tradicional que se define por la abstracción del universal. El concepto puede ser de lo universal, pero también de lo particular y propio de lo individuo, dependiendo de la abstracción que se realice en el proceso intelectual. Haber insistido en el universal como lo que “debe” abstraerse es lo que ha provocado una “logificación” de la inteligencia que ha hecho imposible la intelección de lo real en cuanto real.

<sup>19</sup> ZUBIRI, *Inteligencia y Logos*, p. 103

<sup>20</sup> Como permanecía del algún modo la irrealidad del “esto” del percepto en el ficto que irrealiza en un segundo grado en cuanto configura un “cómo”, así también la abstracción-construcción en que consiste el concepto como forma de simple aprehensión es un tercer grado de irrealidad que se apoya en el “esto” y en el “cómo”, para realizar la simple aprehensión del “qué” de la cosa real aprehendida, *Inteligencia y Logos*, pp. 99-104.

<sup>21</sup> La simple aprehensión define sus formas por distanciamiento, cfr. *Inteligencia y Logos*, cap. 2

<sup>22</sup> Zubiri ha hablado de grados de adecuación en el proceso de conformación. Cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 153-154.

<sup>23</sup> Por eso insiste Zubiri en que lo que dice de la intelección del poder de lo real y de Dios mismo puede aplicarse a todo proceso intelectual; lo que cambia no es la inteligencia sino el término al que se dirige y que, por su propia fuerza, va conformándola de cierta manera.

<sup>24</sup> Cfr. *Hombre y Dios*, cap. 4, n.4, II. Inteligencia y fe.

<sup>25</sup> *Inteligencia y Realidad*, p. 10. Antonio González y Jordi Corominas han resaltado la importancia de esta afirmación para dar un fundamento praxeológico a la reflexión filosófica, mostrando exitosamente la integralidad

de la realidad humana, cfr. COROMINAS, J., o.c.

<sup>26</sup> Aquí es donde el término “momento” usado por Zubiri se vuelve más complicado de entender, aunque finalmente termina por aclarar que no se trata de nada temporal como se podría confundir en el uso que hace del mismo en *Inteligencia Sentiente* o, aún, en *Sobre la Esencia*. Si Dios fuera momento de las cosas en cuanto algo en el tiempo de las cosas, Dios tendría que ser algo pasado, presente o futuro en ellas, y, por tanto, menor que las cosas. No podría afirmarse, entonces, a Dios como momento real en las cosas y se haría incomprensible el acceso a Dios como no fuera por vía sobrenatural. La comprensión de momento es entonces algo constitutivo en las cosas (pero que no se puede definir como nota constitutiva y, creo yo, tampoco como dimensión en el sentido de una referencia que mida la realidad o el ser de las cosas), con toda la ambigüedad de ese “algo”, pero afirmando en él la realidad propia del momento respecto de la realidad de las cosas. En el caso de Dios habría que afirmar que las cosas tienen realidad por él, pero él no la tiene por las cosas. En cuanto momento de las cosas, todas ellas participan de Dios; pero él no participa de ellas.

<sup>27</sup> Cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, o.c.

<sup>28</sup> Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 285-287.

<sup>29</sup> Este planteamiento nos permite reformular el concepto de *revelación* como lo hace Zubiri, como una *manifestación de la realidad de Dios*, aunque no sea, en cuanto comprendida, ni definitiva ni única, sino más bien siempre camino y búsqueda atractiva de la realidad que se manifestó, cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico...*, o.c., p. 72.

<sup>30</sup> Cfr. JIMÉNEZ L., J. *Pagar el Precio y Dar Razón de la Esperanza Hoy*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1986, para analizar la importancia de la “idolatría” como proceso de perversión en el lenguaje y praxis teológica, y su importancia en varios sectores de la Teología Latinoamericana y Contemporánea.

- <sup>31</sup> En la teología latinoamericana han planteado esta distinción desde la capacidad que tiene una teología de hacer reconocer el amor, la justicia y sus exigencias en nuestro mundo de manera duradera, y ligada a quienes atestiguan dicho reconocimiento. Es el caso, por ejemplo, de Juan Luis Segundo. Javier Jiménez Limón introduce una corrección, señalando también la importancia de referencias explícitamente religiosas, de manera que no basta la fe antropológica. Es en este segundo planteamiento donde se puede situar el problema de las imágenes que nos hacemos de Dios, y desde ellas nuestra imagen de la realidad en su totalidad y fundamentalidad. Cfr. *Ibidem*, pp. 462-470.
- <sup>32</sup> La importancia de la libertad en el proceso intelectual ha sido señalada por Jordi Corominas. Cfr. COROMINAS, Jordi, *o.c.*, p. 271.
- <sup>33</sup> Y no me refiero a la realidad personal de Dios en cuanto realidad, sino en cuanto la figura representa de algún modo esa realidad personal. La persona en Dios no puede entenderse del mismo modo como es, sino que se representa de algún modo a la intelección y la entiende en ese modo, pero siempre desbordada por él. Es por ello que ser Padre puede ser susceptible de ser entendido como mero “hecho” o como mero “objeto” y no como una relación personal real. Cuando hablo de las figuras que refieren a los aspectos personales de la realidad de Dios, me refiero a ellas en cuanto facilitan, más que otras, la aceptación del desborde constante en la experiencia y la afirmación de la voluntad o de la fruición como retención en la realidad. Andrés Ortiz-Osés ha analizado este aspecto desde su propuesta de hermenéutica de la implicación, cfr. SOLARES, B., *El Dios Andrógino*, *o.c.*
- <sup>34</sup> La explicación histórica y social de la experiencia religiosa que configura lo que conocemos como “religiones” es parte fundamental del problema que Zubiri trata en *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, *o.c.*
- <sup>35</sup> La actual crisis que ha provocado la “guerra contra el terrorismo” de los Estados Unidos, con sus discursos sobre el bien y el mal, y los similares de sus contrapartes, lo pone de manifiesto.

### Biografía del autor

Nació en Minneapolis, Minnesota, EUA, el 9 de abril de 1974, de padres mexicanos. Es Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, en Guadalajara, Jal. Trabaja actualmente en el Centro de Reflexión y Acción Laboral, centro de Derechos Humanos Laborales en México D.F. Se graduó en la licenciatura en septiembre de 2001 con la tesis “Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la Metafísica desde la Historia”. Miembro de la Compañía de Jesús desde 1995.

**E-mail:** par11974@yahoo.com