

Xavier Zubiri como místico

Rafał S. Niziński

Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University
Poznań, Poland

Abstract

There is much formal similarity between St. John of the Cross' theory of supernatural mystical experience of God and natural knowledge of God according to Zubiri. The only essential difference is that according to the former the experience of God gives direct knowledge of Him and according to Zubiri it is always indirect because we know God in things only. At the more general level of the theory of the mystical experience as such we have the same difference again. The conclusion is that we can talk about certain aspects of mystical experience of God in the theory of Zubiri but it is more a mysticism in day-to-day life without dramatic encounters with God.

Resumen

Hay muchos paralelismos formales entre la teoría de la experiencia mística sobrenatural según san Juan de la Cruz y el conocimiento natural de Dios según Zubiri. La única diferencia esencial entre ellos es que según Juan de la Cruz el místico conocimiento de Dios es directo y según Zubiri es siempre indirecto. Según Zubiri podemos conocer a Dios solo en las cosas. En el plan más general de la teoría de la mística como tal resulta otra vez la misma diferencia. La conclusión es que se puede hablar de un cierto misticismo en el conocimiento de Dios en la teoría de Zubiri pero es más bien una mística en la realidad cotidiana sin fuertes momentos de encuentro con Dios.

I. Planteamiento de la cuestión

La inspiración de este artículo es una sugerencia de Diego Gracia, quien conoció a Zubiri personalmente durante muchos años y piensa que su manera de entender el acceso humano a Dios se parece más a la mística que a cualquier otra manera de conocer a Dios. Gracia sugiere que en este aspecto Zubiri se parece a Martin Heidegger. Claro está, hablamos de la mística natural. En este texto quiero contestar a la pregunta de si se puede hablar de un cierto misticismo en la filosofía de Zubiri.

Creo que es justo acercarse a este tema partiendo de la noción de la mística sobrenatural elaborada por san Juan de la Cruz, porque parece que hay bastantes paralelismos al nivel del esquema formal

entre ambos pensadores. Por eso en principio voy a presentar las líneas generales de la teoría de la mística según Juan de la Cruz. Luego voy a buscar unas líneas paralelas en la filosofía de Zubiri. Al final iré al nivel general de la noción de la mística para ver dónde se sitúa la filosofía de Zubiri y si hay un nuevo aporte en este tema.

II. La noción de la mística sobre san Juan de la Cruz

El primer paso que vamos a dar es un estudio de la noción sanjuanista de mística. Para hacerlo me sirvo de dos voces elaboradas en el *Diccionario de san Juan de la Cruz: contemplación¹ y experiencia mística²*.

¿Cuáles son los caracteres más im-

portantes del conocimiento místico? Es un saber pasivo: “La contemplación pura consiste en recibir”³. “Descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas”⁴. Esto quiere decir que la contemplación mística no es una actividad humana y no hay en ella una mediación del discurso hecho por parte del hombre. Al orante parece “que no hace nada”⁵. La actividad humana durante la contemplación pasiva sería un obstáculo en el recibir. “Conviene que el que recibe, se haya al modo de lo que recibe”⁶. El sujeto de la contemplación pasiva “[ni] se entremeta en formas, meditaciones e imaginaciones, o algún discurso”⁷ – aconseja el santo.

Como contenido, la contemplación tiene una misteriosa noticia que no es alcanzable por la razón humana. La contemplación es “noticia general oscura”⁸ “sin inteligencias distintas”⁹. “Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento”¹⁰. Es un conocer general, porque no tiene detalles acerca de Dios; y oscuro, por el motivo de la transcendencia de Dios. “Y por esto es que a la contemplación, por la cual el entendimiento tiene la más alta noticia de Dios, la llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta”¹¹. Es una sabiduría secreta porque es algo dado por Dios a los que le buscan intensamente y no es alcanzable con esfuerzo humano; no es evidente a primera vista. Es más bien una noticia escondida que evidente. Otro motivo de la oscuridad de la contemplación es porque acontece “sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual [...] enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo”¹². Es un saber directo porque es un “lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro [del hombre]”¹³.

Es un conocimiento “de la excelencia de Dios en sí y en sus creaturas”¹⁴. Por todas estas razones, no es fácil expresar con palabras humanas lo que el contem-

plativo conoce y al mismo tiempo es difícil entender lo que el contemplativo quiere comunicar con el lenguaje humano. “Lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él”¹⁵.

Hay varios tipos de contemplación. Hay formas que no producen noche¹⁶. Estas son cuando se conoce algo distinto acerca de Dios. Es la contemplación clara y llena de suavidad. En el caso de la contemplación oscura, que he presentado arriba, cuando Dios se acerca al hombre con su excelencia y santidad, su presencia en las facultades humanas produce oscuridad a causa de la novedad de este conocimiento y por la razón de la excelencia del divino ser respecto a las naturales capacidades humanas¹⁷. En este caso, la contemplación oscura es “noche de contemplación purgativa”¹⁸. Es así porque tiene carácter privativo, quitando de la razón humana las más bajas imágenes de Dios que el hombre tenía antes. Su habitual modo de conocer a Dios es a través de las imágenes que lleva en sí. Claro está, que todas son imperfectas acerca del conocimiento de Dios. Esta es la causa del dolor de la contemplación oscura. Esta contemplación es constante y puede durar muchos años. El hombre, en el principio de la noche oscura no entiende que está pasando con él.

La respuesta por parte del hombre es “la fe y la esperanza y la caridad”¹⁹. Es una respuesta en el nivel sobrenatural. Pero desde nuestro punto de vista, lo que cuenta es que el hombre respecto a la contemplación pasiva y oscura tiene que comportarse de una manera adecuada y personal. Viviendo en la fe, Dios purifica el entendimiento del hombre de manera que poco a poco va progresando en el conocimiento de Dios. La fe, el amor y la esperanza son las únicas respuestas del hombre al actuar divino.

Lo curioso es que Juan de la Cruz llama a este tipo de conocimiento de Dios “ciencia por amor”²⁰. Esto quiere decir que

sin amor a Dios no hay contemplación y no hay saber acerca de Dios. Porque el entendimiento, no teniendo la posibilidad de ver a Dios en esta vida, tiene que aprovecharse de la unión con Dios que resulta del amor que le une a Dios. El místico llama a esta ciencia: “noticia infusa de amor”²¹.

¿Cuál es el objetivo de la contemplación? Juan lo llama la unión con Dios. La unión consiste en las noticias (no oscuras sino ahora claras) que “comunican directamente a Dios, «siendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.» (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en: *Obras completas*, Madrid 1988, 2,26,3)”²².

Se habla de la divinización del hombre unido a Dios. “La transformación es un efecto, según el autor, de una comunicación sustancial de Dios. No sólo se experimenta la transformación de amor, sino el toque en la divinidad, [...] como sentir al mismo Dios”²³. Lo que permanece no obstante de la unión, es la individualidad sustancial del hombre y Dios. Sí, es una fusión, pero nunca de tipo panteísta.

III. Signos del conocimiento místico sobre Zubiri

El primer paso que vamos a dar es encontrar una dimensión en la filosofía zubiriana en la que el hombre tenga una percepción pasiva de Dios. Esta dimensión es la construcción del Yo en la religación. Dios es percibido por el hombre en la direccionalidad de la realidad en el «hacia» como su fundamento constituyente. A la religación al poder de lo real y a su Fundamento, o Dios dándose en las cosas, el hombre puede contestar entregándose a la Realidad fundamentante. La entrega es personal porque Dios se da en la realidad como persona. Solo este tipo de actitud (fe entendida como entrega al Fundamento) permite al hombre acceder plenamente y formalmente al fundamento personal de la realidad, que es Dios.

¿Qué tipo de acceso a Dios tenemos en la filosofía de Zubiri? Zubiri, hablando del resultado de la construcción del Yo, distingue entre deformidad y deificación. Lo último acaece en el orden sobrenatural cuando Dios se da al hombre como gracia. En este orden se mueve la teoría de la contemplación de san Juan de la Cruz. En la religación zubiriana, que es un proceso natural, tenemos solo la deformidad. Zubiri conscientemente sitúa el divino dar de sí, la religación al poder de lo real y su Fundamento y la construcción del Yo, en el orden natural, asumido en realidad por cada religión, por eso aquí tenemos solo una mística natural.

Ahora podemos mirar algunos detalles de la doctrina zubiriana y buscar en ella paralelismos con san Juan de la Cruz.

IV. Los particulares de la mística de Zubiri

Pasividad del conocimiento

Uno de los caracteres más importantes del conocimiento místico es su pasividad. Por eso nuestro primer paso es analizar el contexto en el que eso acontece.

Dios, siendo realidad personal es libre y su fundamentar es hacer “brotar” desde sí mismo, pero en y por sí mismo, la realidad “otra”, por eso su acción de fundamentar es alterificante. Es decir, Dios pone o “da de sí”, en sí y por sí mismo la realidad del mundo. Por eso su acción de fundamentar no es “ad intra” (como serían las procesiones de las personas divinas) sino una “acción ad extra”.. Zubiri, usando otras palabras dice que “brotar” es “dar de sí”²⁴. Dios se da *ad extra* también. Al margen de su texto en *El hombre y Dios* Zubiri anota: “La creación es la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*. [...] La pura vida *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad [de las cosas] en cuanto tal”²⁵. Al mismo tiempo Zubiri precisa: “Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en ellas*”²⁶. Dios “brotando” o dando de sí crea las cosas entrando, por así decirlo, en la esencia de

ellas siendo constitutivamente y formalmente fundamento de las cosas²⁷.

“Las cosas reales son, por tanto, «se-de» de Dios como poder²⁸. Este poder está vehiculado por las cosas. Zubiri lo llama el poder de lo real. “El poder de lo real [...] está fundado en Dios como presente formal y constituyentemente en las cosas reales. Lo cual significa que de alguna manera el poder de lo real envuelve intrínseca y formalmente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es, el poder <de> Dios. [...] 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 poder²⁹.”

La noción del poder de lo real es para nosotros decisiva en el análisis de la pasividad del conocimiento de Dios. “Ser «vehículo» consiste formalmente en ser «manifestación»³⁰. El poder de lo real y las cosas manifiestan a Dios. “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*. [...] Deidad [...] es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios³¹. Lo que llama nuestra atención en las últimas expresiones es el carácter manifestativo del poder de lo real.

Como Dios está presente en las cosas como realidad absolutamente absoluta, siendo así su fundamento personal, entonces podemos hablar del acceso a Dios en las cosas. “Y precisamente por esto [la presencia personal] es por lo que [Dios] es constitutivamente accesible. [...] Las cosas reales son en sí mismas la concreción de la accesibilidad personal de Dios³². Ahora podemos hacernos una de las preguntas más importantes. ¿Cómo se accede pasivamente a Dios vehiculado por las cosas?

Aquí Zubiri introduce la noción de la religación que hace de puente entre el hombre y Dios. El Yo humano es para Zubiri el ser sustantivo de la persona humana (la realidad relativamente absoluta) que cambia constantemente en sus actos

construyéndose en el contacto con las cosas³³. “La religación es la dimensión radical de mi realidad sustantiva en cuanto personal, esto es, en cuanto construye su Yo, su ser sustantivo. De ahí que al tener experiencia de esta construcción se está experimentando el poder de lo real y, por tanto, el poder de la deidad. (Aquí, experiencia es “probación física de realidad”). Por consiguiente, es una experiencia que perfila no solamente la idea de Dios, sino su realidad absolutamente absoluta en cuanto manifestada en forma de deidad. Y esta experiencia es la experiencia radical de la persona humana en cuanto construye la figura de su Yo³⁴. Por eso Zubiri dice que el hombre en su ser sustantivo (Yo) es “experiencia de Dios³⁵.”

Recordemos que el Yo es el ser sustantivo de la persona. Zubiri explica: “Ser es actualidad mundanal. [...] La actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad³⁶. La última expresión es para nosotros fundamental porque declara como el Yo se relaciona con la realidad de las cosas.

Lo que nos interesa es la manera de construir el Yo. “Cada cosa impone [al Yo] un modo de autoposición, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta³⁷. El Yo está frente a la realidad, por eso el Yo es absoluto – absuelto, que quiere decir distinto de todo lo demás. Al mismo tiempo el Yo es cobrado, que quiere decir que tiene que construirse en la realidad y por la realidad³⁸. Zubiri lo expresa con la idea de que “el Yo está puesto por la realidad. [...] El Yo no es primario: lo primario es la realidad³⁹.”

¿Cómo se expresa esta primeridad? “El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad. [...] El carácter de la realidad en las acciones es, pues, el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser fundamento de la persona⁴⁰. La realidad, como la formalidad del «de suyo», es algo último en las acciones de mi persona. “Es el apoyo último de todas ellas”. Porque el hombre en sus acciones adopta una de-

terminada forma de realidad, que de hecho es “una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como absoluto”. De eso resulta que la realidad para mi tiene un carácter posibilitante. Finalmente, la realidad tiene un carácter impelente. Esto es así porque el hombre “Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma”. Resumiendo: “El hombre no solo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad”⁴¹. En estos tres caracteres consiste la fundamentalidad de lo real en mi persona. Es un determinar físico de la realidad sobre mi Yo. “La realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi «relativo absoluto»”⁴². Este dominio es el poder de lo real. En el caso de la filosofía de Zubiri la “fundamentalidad”, que es apoderamiento de mi persona, entra, por así decirlo, en mi propia realidad personal, siendo formal y constitutivamente momento fundamentante de mi persona.

Llegados a este punto, es evidente el carácter pasivo del conocimiento de Dios. Está claro que a través de la religación el hombre en la realización del Yo accede a Dios. “En su virtud [del poder de lo real], aquello que en la religación nos religa es Dios a través de la deidad del poder de lo real”⁴³. “El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo la *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos”⁴⁴.

Estar religados a Dios quiere decir que Dios no es mero objeto en mi realidad, sino que Dios es fundamento de mi realidad⁴⁵. “El ser fundamento no es una relación extrínseca añadida a la realidad-objeto. [...] En la realidad-fundamento su modo mismo de presencia en mí es presencia fundamentante; de suerte que la fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente”⁴⁶. En consecuencia, “mi «relación» con Dios no es una «consideración» teórica sino una «intima-

ción» vital”⁴⁷. Esta estructura es una tensión constituyente: tensión teológica⁴⁸. Es “la tensión constituyente de mi ser relativamente absoluto en la realidad absolutamente absoluta”⁴⁹, es decir, del Yo en Dios.

“Mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien «hace que yo haga» mi Yo, mi ser”⁵⁰. Cada acto mío por mínimo que sea está constituyentemente en Dios. “El hombre está *implantado* en la divinidad”⁵¹. Por eso Zubiri puede escribir: “Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios”⁵².

Es una noticia misteriosa y general

El segundo carácter del conocimiento de Dios parecido a la teoría de san Juan de la Cruz es que este conocer tiene una forma de noticia misteriosa y general. Hay varias expresiones zubirianas acerca de esto. Como anotamos antes, la experiencia de la deidad tiene carácter manifestativo. “La deidad es así «manifestación» o «noticia» de ese fundamento que está oculto en ellas [en las cosas]. Y en esto consiste justamente el «misterio»”⁵³. El misterio está ligado con el enigma y la ambivalencia de las cosas que “no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*”⁵⁴.

Como también anotamos antes, la religación perfila la idea de Dios manifestada en forma de deidad. “Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios”⁵⁵. En la experiencia de la ultimidad, posibilitación e impelencia de la realidad ya tenemos una noticia general acerca del fundamento dado en el poder de lo real. Esto no dice qué es este fundamento, pero da una sugerencia de lo que este fundamento podría ser. Es un ámbito desde el que podemos movernos en nuestra búsqueda de Dios⁵⁶.

Zubiri dice que: “Toda manifestación es des-velación”. ¿Qué tipo de desvelación tenemos aquí? Ella tiene cierta semejanza al sonido, en la medida en que es una manifestación “en noticia”: las cosas nos notifican su fundamento y nos remiten “hacia” él. Por eso, este conocimiento es un conocimiento oscuro y en “hacia” el fundamento, o hacia la Realidad absolutamente absoluta. Porque el sonido notifica la cosa, pero no nos la da. “Las cosas reales son en cuanto reales «noticia» de la realidad personal de Dios”⁵⁷, porque nos remiten a Dios no siendo Dios ellas mismas. Pero en el hombre las cosas tienen además la función de manifestarse en el tacto. “En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presencia formal de la cosa: es una «nuda presencia» en que se aprehende en «tanteo» la realidad misma sin ser vista”⁵⁸.

Otro aspecto de la manifestación de Dios en el poder de lo real es la misma religión, como expresión de la religación. La verdad religiosa se mueve en la enigmática presencia de Dios en las cosas⁵⁹. Como resultado del enigma tenemos varias interpretaciones del contenido de la religación. La probación que hay en la religación tiene siempre un carácter individual, social e histórico. Por eso, los dioses y la función que tienen para los hombres son ya una interpretación del enigmático contenido experimentado en el poder de lo real. Por eso hay en las religiones poderosidades reales en forma de “dioses” que expresan un poder de la realidad; por ej., germinación de la realidad, organización de la vida, poder del futuro, poder que se cierne sobre la vida y la muerte, o poder que dirige la vida social, etc.⁶⁰. La historia de las religiones es testigo de un “progresivo camino por el que el hombre ha ido actualizando ante su mente esas complejas dimensiones que posee el poder de la deidad”⁶¹.

Es un conocer direccional

En esta etapa de nuestra reflexión podemos examinar si el conocimiento de Dios dado en la religación es directo o in-

directo. La respuesta de Zubiri es que no es ni esto, ni aquello, sino direccional. En *Inteligencia y razón* Zubiri escribe: “Esta realidad [de Dios] no se nos presenta inmediatamente, sino a lo sumo en un «hacia»”⁶².

El «hacia» indica más bien una dirección hacia el fundamento de la cosa que el fundamento mismo. “En este aspecto [del fundamento o de Dios] inteligir una cosa real es inteligirla abiertamente hacia... lo que no entendemos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad”⁶³. Entonces, el fundamento de las cosas, que es Dios, lo tenemos que esbozar creándolo libremente⁶⁴.

Pero el «hacia» pone una dirección bien determinada: “las cosas reales inteligidas en el campo intentan determinar una marcha de lo que las cosas son en la realidad”⁶⁵ o más aún en esta otra expresión: “El allende [el ámbito transcendental de la realidad donde se busca y manifiesta el fundamento de lo real] es ante todo el «hacia» mismo como momento de la impresión de realidad. Pero este «hacia» no es un momento meramente adicional. El «hacia» es, en efecto, un modo de realidad sentida en cuanto realidad. [...] Por tanto «allende» no es algo meramente «otro» sino que es un otro «por» ser el «aquende» (la cosa dada en el campo) lo que es”. [...] Y este carácter es el «por» físicamente sentido. Lo que no está en el campo es inteligido para poder inteligir mejor lo que está en él. Y en esto es en lo que positivamente consiste «allende»”⁶⁶. Esto quiere decir que: “Las cosas no solo notifican, sino que son aquello en que resuena lo notificado. No son meras resonancias de lo real en profundidad [fundamento que es Dios], sino que son también los *resonadores* mismos”⁶⁷.

La palabra clave en este párrafo, «hacia», indica una dirección. “El «hacia» es incoativo. Incoación: he aquí el primer aspecto según el cual la posibilitación determina la intelección de la realidad en profundidad”⁶⁸. El campo constituye una sugerencia de lo que la realidad profunda «podría» ser⁶⁹. Así podemos concluir que las cosas sugieren su fundamento.

Una interpretación semejante la encontramos en *El problema filosófico de la historia de las religiones*. La marcha o ir «hacia» el «allende», no es un ir cualquiera sino en tanteo⁷⁰. “En el tanteo mismo llevamos ya el esbozo de lo que buscamos: el esbozo de un Dios realidad última, posibilitante, imponente”⁷¹.

Todas estas expresiones parecen ser una tercera vía entre el conocer directo e indirecto que podríamos llamar un conocer direccional. Esta manera de conocer a Dios es distinta de la de san Juan de la Cruz, para quien en la contemplación se conoce a Dios directamente, pero tampoco es un conocer completamente indirecto como sucede en santo Tomás para quien Dios es solamente causa externa de las cosas. Para Zubiri Dios está presente en las cosas constitutivamente y por eso las cosas llevan a Dios incoativamente. En esto podría distinguirse el pensamiento de Zubiri. Para Tomás Dios se mostraría “frente” a la inteligencia, en vez de “en” la inteligencia como ocurre en Zubiri⁷².

Hace falta contestar al conocimiento con toda la persona

Si limitamos nuestro acceso a Dios solamente a la religación entonces podemos acceder a Dios solo *per accidens*. Pero según Zubiri el hombre tiene la posibilidad de acceder a Dios *per se*⁷³. En este punto encontramos otra convergencia con san Juan de la Cruz. El Santo carmelita habla de la fe, la caridad y la esperanza sobrenaturales como una voluntaria respuesta a la contemplación. En cambio, Zubiri habla de la entrega. “La forma plenaria de acceder a Dios es darnos a Él en un «hacia»: es la entrega”⁷⁴.

El acceso a Dios *per se* es posible gracias a la tensión interpersonal: “La presencia fontanal de Dios en el hombre adquiere un carácter muy peculiar. [...] se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica. [...] la forma concreta de esta tensión es ser tensión interpersonal”⁷⁵. En esta tensión “Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo”⁷⁶. Si Dios está en todas las cosas personalmente, así

en el hombre hay una presencia interpersonal. Gracias a esta presencia interpersonal, “Dios me da que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, en toda su verdad real. Es Dios siendo donación de la verdad real de mi Yo”⁷⁷.

Solo entonces hay plena manifestación de Dios que consiste “en una especie de experiencia manifestativa interna por la que Dios hace que la persona en su entrega a la divinidad tenga acerca de esta divinidad unas ideas y una luz superior a la que le otorgaría el movimiento de su propia inteligencia”⁷⁸. Es una declaración de Zubiri muy significativa. No por casualidad Zubiri declara que la plena manifestación de Dios exige la entrega por parte del hombre. Claro está, dice Zubiri, podemos ignorar la fundamentalidad de Dios como lo hacen los ateos y agnósticos.

La entrega a la donación de Dios como fundamento de la realidad, como ultimidad, posibilidad de posibilidades y como impelencia tiene tres momentos. A Dios como realidad última el hombre responde con acatamiento en forma de adoración personal. A Dios como posibilidad de las posibilidades de la vida el hombre responde con la súplica que es la oración de petición de nuevas posibilidades de realización personal para sí y para otros. Finalmente, en la entrega a Dios como impelencia suprema “el hombre reposa en Dios como *fortaleza* de su vida”. Dios deviene para el hombre “apoyo firme y fuerte” y refugio de su ser⁷⁹.

La entrega es un momento activo del ir a Dios. “[La entrega] es ante todo una actitud y una acción positiva, activa. A la acción donante de realidad, por parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada, de un modo activo y positivo, a saber, «va a Dios». Al ir a las cosas reales se entrega a Dios. El hombre en las cosas se entrega a lo transcendente en ellas”⁸⁰.

Como para Juan de la Cruz la entrega permite profundizar el conocimiento de

Dios, así lo es también para Zubiri. “La entrega, el acceso plenario, no es sino el despliegue del acceso incoado [que es la religación]”⁸¹.

Es ciencia por amor

Uno de los caracteres más importantes de la mística sanjuanista es que el progreso en el conocimiento de Dios no se alcanza por la vía del puro pensar sino por el crecimiento en el amor de Dios. Es ciencia por amor – dice Juan de la Cruz. Zubiri, hablando de la vía del acceso a Dios rechaza la lógica que es esfera del puro pensar y acentúa fuertemente la adhesión personal, por eso habla de la fe como una forma radical de la entrega de la persona. “La fe es a la vez, intrínsecamente y a una, amar y creer”⁸². La fe “es una opción de toda nuestra realidad entera y no solo de la inteligencia, del sentimiento o de la voluntad, una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo”⁸³.

La fe es la entrega a una realidad personal en cuanto portadora de verdad que es ella misma en cuanto realidad⁸⁴, “en cuanto manifiesta, fiel e incommovible”⁸⁵. Dios como verdad estando actualizado en la inteligencia del hombre tiene dimensión de la patencia de la realidad de todas sus notas. Aquí culmina la accesibilidad de Dios. “De ahí que las cosas reales, en cuanto patentizan su riqueza, se mantienen con firmeza y tienen efectividad, es decir, en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante y son, por tanto, *eo ipso*, la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste”⁸⁶.

El motivo de la necesidad de la fe que es adhesión personal es que Dios es personal. “Precisamente porque la adhesión se otorga a una persona, estamos admitiendo de antemano todo aquello que esta persona vaya a manifestarnos, inclusive aunque nunca nos lo manifieste completamente”⁸⁷.

Hablando de la relación entre la inteligencia de Dios y la fe, Zubiri las une en

una complejidad. “No son dos funciones sino la complejidad de una función determinada por la índole fundante de lo inteligido”. Inmediatamente explica por qué no son dos funciones sino una complejidad. “Serían dos funciones, si la fundamentalidad fuera un carácter extrínseco a la presencia de la realidad-fundamento”⁸⁸. Así podemos concluir que el carácter de la realidad-fundamento exige una entrega para progresar en la intelección de esta realidad. Sin la entrega no hay intelección de Dios como persona. Lo confirma Zubiri diciendo: “El conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible”⁸⁹. Zubiri lo precisa con otras palabras: “La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mí parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios”⁹⁰. En consecuencia “al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”⁹¹. Estas expresiones de Zubiri dicen que la entrega y la fe no son algo superfluo añadido a la religación sino su parte integral.

Unión con Dios como resultado del conocimiento

Al estado final del conocimiento de Dios, Juan de la Cruz lo llama la unión mística, que se realiza en una comunicación directa de Dios cuando el místico siente de alguna manera unos caracteres de Dios. Algún signo de esto tenemos cuando Zubiri dice, que por la razón de la entrega el hombre alcanza una unidad con Dios. Su índole es esta: “Es la unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pre-tensión), resulta que, en una u otra forma, esta unidad de donación y de entrega es *unidad de causalidad personal*”⁹². Es la causalidad entre «quienes» son las personas. Es una causalidad estrictamente metafísica pero distinta de las causas clásicas.

El resultado de esta unión es que cada persona influye en la otra. Como ejemplo de este tipo de la causalidad Zubiri da

el influjo que tiene un amigo sobre otro amigo. Esta influencia no tiene solamente carácter psicofísico sino sobre todo metafísico⁹³.

Divinización del hombre como resultado de la unión con Dios

El último paso que hacemos es ver los resultados de esta unión en el hombre. San Juan de la Cruz habla de la divinización del hombre. Esto quiere decir que el hombre recibe unos caracteres de Dios, como por ejemplo su amor que es Espíritu Santo⁹⁴. Para Zubiri el resultado final de la unión es el recibimiento de los caracteres de la otra persona. “Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquel a quien se adhiere”⁹⁵.

El hombre entregándose a Dios con quien está en una causalidad interpersonal se abre más a lo que Dios pueda ofrecer como verdad personal. Por eso mi conclusión es que el hombre siendo deiforme como todas las cosas⁹⁶ contrariamente a ellas puede perfeccionar su deiformidad en cuanto persona. Este perfeccionamiento es posible gracias a la entrega y la fe cuando Dios por la razón de la causalidad interpersonal ofrece al hombre entregado a él más que a un ateo porque este no se entrega⁹⁷.

La última cuestión sobre la mística

Hay una expresión zubiriana respecto a la mística sobrenatural que a mí personalmente me resulta curiosa. Es un hecho conocido que santa Teresa después de haber tenido un éxtasis en la cocina dice que Dios está entre los pucheros. Zubiri interpreta esta expresión así: “El místico encuentra a Dios no como una cosa más entre las demás cosas, sino como algo que refleja en todas ellas eso que llamamos el carácter de deidad. No se trata de dos órdenes de objetos, ni de una disociación entre lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones – la profana y la religiosa – que tiene y puede tener toda realidad, por

elemental y por trivial que sea”⁹⁸. Y otra expresión parecida: “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 son la *presencia personal* de Dios”⁹⁹.

Esta interpretación zubiriana está hecha desde la perspectiva de su filosofía y es muy distinta de la interpretación de la Santa. Para ella el conocimiento sobrenatural místico de Dios es directo y sin una mezcla de las criaturas a causa de la transcendencia de Dios¹⁰⁰.

¿Cómo se puede entender esta interpretación de Zubiri? O bien Zubiri tiene una noción de Dios panteísta o bien rechaza una posibilidad del conocimiento directo de Dios en la mística sobrenatural. La primera sugerencia tenemos que eliminarla porque Zubiri expresamente declara que el panteísmo no es verdadero. Entonces nos queda la segunda sugerencia. Sin embargo, si la experiencia mística sobrenatural es de alguna manera una aproximación a la *visio beatifica*, entonces surge una pregunta que podemos hacerle a Zubiri, ¿mirando a Dios cara a cara en el cielo le vamos a ver a él solo en las cosas?

V. Zubiri y la mística como tal

El último paso que vamos a hacer es ver la filosofía de Zubiri en el contexto de la mística como tal (natural y sobrenatural). En la tipología de Henryk Paprocki hay tres tipos de mística según la relación entre el hombre y Dios (o la totalidad de la realidad)¹⁰¹. La experiencia de Dios en la filosofía de Zubiri podemos situarla, según esta tipología, en la mística dialógica en la que hay un Dios personal que entra en relación con el hombre. Aquí el místico descubre un Dios personal que se revela a él. El místico alcanza una forma de unión con Dios a través del amor. Los dos sujetos de la unión, Dios y hombre, nunca pierden la propia identidad personal.

¿Cómo se sitúa la filosofía de Zubiri en el contexto de los caracteres típicos de la experiencia mística? Hay varias inter-

pretaciones de estos caracteres típicos. Paprocki habla de tres. El primero es la radical pasividad. Esta pasividad significa que el místico tiene experiencia de algo superior a él. Este algo superior a él, al mismo tiempo, se infiltra en los más íntimos elementos del hombre. Otro aspecto de la pasividad es que esta experiencia acaece independientemente de los esfuerzos del místico. Esta pasividad es evidente en la filosofía de Zubiri al nivel de la realización del Yo cuando en la intelección humana está actuando Dios como realidad fundamento de la realidad de las cosas. Es la experiencia de la religación al poder de lo real.

El segundo carácter de la experiencia mística según Paprocki es la experiencia de la totalidad (Dios, Cosmos). En esta experiencia el místico tiene acceso directo a Dios. Volviendo a Zubiri, ya sabemos que para él no hay conocimiento directo de Dios. Para él la presencia de Dios está experimentada direccionalmente porque Dios estando presente en las cosas como su fundamento, está en ellas presente, con una presencia problemática, enigmática, porque es la realidad campal, actualizada problemáticamente, la que nos lanza hacia el Fundamento de esa realidad. Pero esta no es una experiencia directa. Las cosas son resonadoras de Dios, pero no son él. Esta enigmática presencia de Dios en las cosas está en la base de todas las religiones que quieren explicarla dándole nombres de dioses.

Luego Paprocki añade que todas las experiencias en la vida de un místico anteriores al momento del conocimiento místico no podrían darle este sentido de plenitud que ahora tiene. El místico sabe que está alcanzando a Dios. Aquí también podemos tener unas dudas de si en la filosofía de Zubiri hay unos momentos de este tipo de conocimiento de Dios, cuando el hombre sabe con toda certidumbre que está alcanzando a Dios. Pero si miramos las descripciones de la contemplación según Juan de la Cruz, nos damos cuenta de que, según este autor, el místico subjetivamente está experimentando varios

momentos en su encuentro místico con Dios. Hay momentos en los que experimenta la ausencia de Dios que objetivamente está muy cerca dándose al hombre directamente. Para el santo, solo al final cuando el hombre llega a la unión, el místico tiene esta plenitud mencionada anteriormente.

En este punto hay un paralelismo con la filosofía de Zubiri. Para el filósofo, en la religación, como en la noche oscura, hay una misteriosa o enigmática presencia de Dios. Según Zubiri, el hombre alcanza también una especie de plenitud en el contacto con Dios. Esto acaece cuando el hombre se entrega a Dios en la fe, alcanzando el nivel de la causalidad interpersonal. Pero, contrariamente a lo que dice Paprocki no hay un momento decisivo desde el que el hombre tiene este sentido de plenitud alcanzando a Dios. Solamente en la "fe" de una entrega total al Fundamento de todo lo real y de su propia realidad, el hombre experimenta la presencia de la Realidad absolutamente absoluta, en la adoración o acatamiento al que es Principio-realidad último (ultimidad personal de Dios), en la súplica ferviente a la Realidad personal que puede darle posibilidades de vida plena (posibilitación del Dios providente) y en el refugiarse en el Fundamento que lanza continuamente a la superación de sí mismo (impelencia de Dios misericordioso). No se trata solo de la afirmación de una fría causa eficiente del mundo, ni de la esperanza en una causa final indefinida, sino de la relación interpersonal del Fundamento personal de todo lo real con la realidad personal humana que es también Principio constituyente de la realidad de todas las cosas o del mundo entero.

Paprocki desarrolla su pensamiento sobre este aspecto precisando que el místico tiene unos momentos fuertes de la experiencia de Dios que sobrepasan la experiencia cotidiana. En estos momentos el hombre sabe con toda certidumbre que está experimentando en su interior a Dios. Nos sirva como ejemplo la mística natural en la metafísica de Martin Heidegger, don-

de en el momento de la angustia (Angst) se experimenta directamente la nada (Nichts) que es para Heidegger *arché* de toda la realidad¹⁰². En este punto la doctrina de Zubiri también parece distinta. Zubiri nunca habla de la adecuación en el conocimiento del fundamento. Para el filósofo vasco, el conocimiento de Dios como fundamento es siempre un ir avanzando, pues la razón procede por esbozos creados libremente que la intelección racional va verificando provisionalmente en la entrega¹⁰³. El contenido sobre lo que es Dios es siempre una respuesta provisional al enigma de las cosas¹⁰⁴. Zubiri dice que la adecuación de la verdad racional sobre Dios no es alcanzable; lo que quiere decir que la idea de Dios que se ha probado insertándola en mi vida tiene carácter de la verificación en tanteo¹⁰⁵. En este punto del análisis merece la pena volver a la dificultad puesta por mí poco antes. Zubiri piensa que cada forma de contacto con Dios, aunque se dé en la mística sobrenatural, la intelección humana “accede siempre a Dios en las cosas”. Su manifestación en la persona humana es más propia del tacto (“En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presencia formal de la cosa”) que del oído. Por eso, pienso, que para él nunca se llega en la experiencia de Dios a una idea de Dios adecuada a la realidad absolutamente absoluta en sí misma. Para Zubiri no hay nunca un conocer directo de Dios como acaece en la experiencia de los místicos fuertes, digámoslo así. Zubiri procede siempre por esbozos de la razón sentiente. Por eso Zubiri dice que la idea de Dios perfilada en la religación y verificada en la entrega nunca alcanza el estado de la verdad entendida como adecuación.

El tercer carácter de la experiencia mística según Paprocki es una entera transformación de la vida del místico. Esto también se da en la filosofía de Zubiri. Para él solo la entrega que llega hasta una conversión entendida metafísicamente permite¹⁰⁶ alcanzar una forma de unión con Dios expresada por la causalidad interpersonal.

Conclusión

Como conclusión pienso que se puede hablar de un cierto misticismo en Zubiri pues su filosofía tiene los caracteres esenciales de la experiencia mística que he presentado en este artículo. Pero debido a la falta de un conocimiento directo de Dios, no se puede hablar de una experiencia mística fuerte y evidente como tenemos en el caso de los místicos clásicos o de la filosofía de Heidegger. Es más bien una mística de la realidad cotidiana sin fuertes momentos de encuentro con Dios (o con el *arché*). Este podría ser su aporte original a la noción de la experiencia mística. Así como en la filosofía de Zubiri la religación tiene lugar en el hombre por la apertura de su inteligencia a la realidad de todas las cosas¹⁰⁷, así también el hombre, si se entrega en la fe a esta Realidad fundamentante que “da de sí” o hace “brotar” la realidad mundanal, lo puede experimentar en sí mismo entrando en cierta manera en el enigma de la fundamentación de su propia realidad, es decir, en el Principio del que “brota” su propia realidad, hasta acceder transcendentalmente a la fuente de toda la realidad mundanal que es Dios, la realidad fontanal¹⁰⁸ absolutamente absoluta.

Notas

¹ M. Herráiz, *Contemplación*, en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. Pacho (dir.), Burgos 2000, p. 324-340.

² L. Aróstegui, *Experiencia mística*, en *ibidem*,

p. 591-612.

³ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,36.

⁴ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Car-*

- melo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,12,8.
- ⁵ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,14,11.
- ⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,34.
- ⁷ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,15,5.
- ⁸ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,49.
- ⁹ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,48.
- ¹⁰ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,48.
- ¹¹ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,8,6.
- ¹² San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 39,12.
- ¹³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,17,49.
- ¹⁴ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 15,26.
- ¹⁵ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 26,4.
- ¹⁶ Herráis, *Contemplación*, p. 332.
- ¹⁷ *Ibidem*, 332.
- ¹⁸ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 1, decl 2.
- ¹⁹ San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 118.
- ²⁰ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 27,5.
- ²¹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,18,5.
- ²² Aróstegui, 596.
- ²³ *Ibid.*, 602.
- ²⁴ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, p. 185-188 (después HD).
- ²⁵ HD, 531, nota 309.
- ²⁶ HD, 12.
- ²⁷ HD, 166.
- ²⁸ HD, 173.
- ²⁹ HD, 172-173.
- ³⁰ HD, 173.
- ³¹ HD, 173.
- ³² HD, 203.
- ³³ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, p. 35 (después PFHR)
- ³⁴ HD, 174.
- ³⁵ HD, 524.
- ³⁶ HD, 63.
- ³⁷ HD, 65-66.
- ³⁸ HD, 7.
- ³⁹ HD, 67.
- ⁴⁰ HD, 89.
- ⁴¹ HD, 89-91.
- ⁴² HD, 93.
- ⁴³ HD, 176.
- ⁴⁴ HD, 99.
- ⁴⁵ HD, 176.
- ⁴⁶ HD, 177.
- ⁴⁷ HD, 177.
- ⁴⁸ HD, 179.
- ⁴⁹ HD, 179.
- ⁵⁰ HD, 180.
- ⁵¹ HD, 180.
- ⁵² HD, 224.
- ⁵³ PFHR, 293.
- ⁵⁴ HD, 12.
- ⁵⁵ HD, 175.
- ⁵⁶ D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, Estudios Eclesiásticos, vol. 56, 216 – 217/1981, p. 73.
- ⁵⁷ HD, 206.
- ⁵⁸ HD, 206-207.
- ⁵⁹ PFHR, 155.
- ⁶⁰ HD, 95-97.
- ⁶¹ PFHR, 45.
- ⁶² HD, 237.
- ⁶³ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 2008 p. 20-21 (después IRA).
- ⁶⁴ IRA, 117.
- ⁶⁵ IRA, 22.
- ⁶⁶ IRA, 42.
- ⁶⁷ IRA, 100-101; Cf. F. Llenín Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier*

- Zubiri, Oviedo 1990, p. 113 – 114; G. Díaz Muñoz, *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos”, vol. 84 (2009), núm. 328, p. 148; A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1/1987, p. 113; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe”, nov. 1988, p. 326 – 328.
- 68 IRA, 144.
 69 IRA, 147.
 70 PFHR, 288.
 71 PFHR, 296.
 72 cf. HD, 176.
 73 En las cosas hay la presencia personal “en-simismante”. En el hombre presencia personal „suificante”. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 223.
 74 HD, 214.
 75 HD, 205.
 76 HD, 205.
 77 HD, 210.
 78 PFHR, 82-83.
 79 HD, 216-218.
 80 HD, 215; Cf. Sáez Cruz, 220-221.
 81 HD, 214.
 82 HD, 229.
 83 HD, 236.
 84 HD, 228-229.
 85 HD, 230.
 86 HD, 209.
 87 HD, 233.
 88 HD, 250.
 89 HD, 252.
 90 HD, 222.
 91 HD, 223.
 92 HD, 218-219.
 93 HD, 231.
 94 San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 1,1.
 95 HD, 233.
 96 HD, 14.
 97 Cf. A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba”*, *op. cit.*, p. 331.
 98 PFHR, 59.
 99 HD, 203.
 100 Santa Teresa de Jesús, *Castillo interior o las moradas*, en *Obras completas*, Madrid 1984, 7,1,6; Sobre todo Juan de la Cruz *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 23,12.
 101 H. Paprocki, *Mistyka*, en *Religia, Encyklopedia PWN*, vol. 7, Warszawa 2003, p. 86 - 89.
 102 „Die Angst offenbart das Nichts” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysic?*, Frankfurt a. M. 1992, p. 42).
 103 Cf. IRA, 258; A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, Cuadernos de Pensamiento 1/1987, s. 114; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” ...*, s. 330.
 104 Cf. IRA, 62.
 105 IRA, 271; Cf. Sáez Cruz, 95.
 106 HD, 518.
 107 HD, 98.
 108 HD, 195.