

El problema teologal del hombre: unidad experiencial

María Queralt Rosique Quer

Profesora de filosofía

Madrid, Spain

Abstract

The Spanish philosopher Xavier Zubiri Apalategui puts the theologal before the theological. The theologal problem of man is the problem of man's access to God, an access that is made by way of religation of the human being with regard to the reality-ground through the power of the real. It is an access that is based on the experiential unity of God and of man, which does not depend on the choice of each person, because even if he lives with his back turned to God, he has access to Him insofar as he constitutes his "I". Man cannot escape from his personal reality and, therefore, from his theologal dimension. God is an accessible and accessed reality because he is not transcendent to human reality, but in it. Man does not stumble upon God, he does not have to seek Him in the beyond, but is already in Him, hence the theologal problem of the human being.

Resumen

El filósofo español Xavier Zubiri Apalategui antepone lo teologal a lo teológico. El problema teologal del hombre es el problema del acceso del hombre a Dios, un acceso que se hace por vía de la religación del ser humano con respecto a la realidad-fundamento a través del poder de lo real. Un acceso que se asienta en la unidad experiencial de Dios y del hombre, el cual no pende de la elección de cada uno, pues aunque viva de espaldas a Dios accede a Él en tanto en cuanto constituye su Yo. El hombre no puede escapar de su realidad personal y, por ende, de su dimensión teologal. Dios es una realidad accesible y accedida porque no es *trascendente* a la realidad humana, sino *en* ella. El hombre no se tropieza con Dios, no tiene que buscarlo en el más allá, sino que ya está en Él, de ahí el problema teologal del ser humano.

Introducción

Del 6 al 23 de Noviembre de 1973, Xavier Zubiri Apalategui impartió el curso *El problema teologal del hombre: el hombre y Dios** en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. La base del mismo fue

sacada de un curso anterior que dio en 1971, en Madrid, titulado: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*[†]. De esta trilogía, solo expuso en Roma la primera parte: el problema de Dios¹. El padre Juan Alfaro, tras una breve

* El curso constó de 12 lecciones, dos por día, martes y viernes. Las fuentes principales utilizadas para elaborar el presente artículo han sido el citado curso publicado en la nueva edición de *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012, su grabación magnetofónica y su correspondencia personal, a lo cual he podido acceder gracias a la Fundación Xavier Zubiri. Una grabación que me ha trasladado a la *Città Eterna* a

principios de los setenta, pudiendo asistir, casi cincuenta años más tarde, al curso impartido por nuestro maestro y filósofo español.

† X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015. Dicho curso se impartió entre enero y abril del citado año, el cual constó de 26 lecciones, publicado póstumamente bajo el mismo título.

introducción indicando los estudios y las publicaciones del filósofo vasco, se dirigió a todo el auditorio y entre otras cosas dijo:

Zubiri labra su pensamiento y crea su lenguaje a cincel. Con tanto vigor y nitidez como exactitud austera. [...] En el curso que va a comenzar en estos momentos, don Javier vuelve sobre un tema en el que está meditando, desde hace muchos años: el problema del hombre, insoslayable implicación del problema de Dios. Es un curso nuevo, preparado con mimo, para los estudiantes de Teología de la Universidad Gregoriana. Zubiri no repite nunca sus cursos*.

El presente artículo solo pretende resaltar algunos puntos que creo necesarios volver a retomar para el hombre de hoy y, de paso, rendir un homenaje al curso impartido de forma magistral por Xavier Zubiri.

Nuestro filósofo empezó el curso diciendo: «Nuestra época se halla caracterizada no tanto por aquellos que no admitan la realidad de Dios, esto es, no se halla caracterizada tanto por las ideas positivas o negativas que acerca de Dios tengan, sino porque el hombre de hoy estima, en buena medida, que en la realidad de su vida vivida no existe un problema de Dios. No es la inexistencia de Dios, sino la inexistencia del problema de Dios»². Estas palabras

dichas por Zubiri en el siglo XX ¿no resuenan igual ahora en pleno siglo XXI? Podría pensarse que Dios al haber dejado de ser problema ha dejado de ser Dios, pero ¿Dios ha de dejado de formar parte de la vida del hombre? nada más lejos de *la realidad*. Vivir de espaldas a la ultimidad de lo real es *aparentemente* posible, otra cosa muy distinta es si dicha vida es vivida *realmente* en plenitud. El que no se vislumbre el problema no significa que este desaparezca. El hecho de que el hombre no atienda al problematismo de su propia vida afectará a su dimensión teológica y, por tanto, a su enfrentamiento con la realidad. Zubiri no está diciendo que Dios sea un problema en sí mismo, todo lo contrario, sino que el acceso del hombre a Dios es problemático, no solo para los no creyentes sino también para los que lo son. Según, nuestro filósofo, la estructura radical y formal misma del hombre está constituido por dicho problema y su elaboración nos conduce a una primera conceptualización de lo que es Dios, esto es: el problema teológico del hombre. Un problema que subyace a toda creencia atea o no. Todas las posturas necesitan fundamentar su actitud, aunque ellas no lo consideren así. Todo estado de creencia, incluido la incredencia o el indiferentismo, necesita una justificación intelectual de lo que sea o no sea Dios. En la raíz de esta justificación es donde descubrimos el problema de Dios en el hombre[†]. No se trata de construcciones

*Cinta magnetofónica (I) Lección I (archivo de la Fundación XZ). El padre Juan Alfaro y Xavier Zubiri no se conocían personalmente antes del curso de Roma. Entre la correspondencia personal de Xavier, se hallan unas cartas que intercambiaron el padre Juan Alfaro y él mismo, antes y después de Noviembre de 1973, en las cuales rezuma afabilidad, admiración mutua y, sobre todo, muestra como aquel curso supuso el inicio de una cordial amistad entre ambos. Zubiri aceptó temeroso aquel encargo, pues era consciente de la responsabilidad de impartir dicho curso, por un lado, por quienes le invitaban y, por otro, porque era la primera vez que un español se veía en esa tesitura en dicha Facultad de Teología. Incluso, en una carta fechada el 27 de Abril de 1973, Zubiri le hace saber al padre

Alfaro que, él, no solo no da cursos fuera de España sino que ni siquiera los da fuera de Madrid, queriendo indicar la excepcionalidad de la ocasión. Aunque el curso de Madrid le sirvió de base, Zubiri jamás repetía sus cursos. El tema de Dios de 1971 constó de ocho lecciones, mientras que el mismo tema en Roma, impartido enteramente en español, constó de doce.

[†] Zubiri trató el problema de Dios en otros dos cursos, ambos publicados en *Sobre la religión*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2017: uno en Barcelona, en noviembre de 1965, un curso breve de dos lecciones titulado “El problema de Dios en la historia de las religiones”, cuya primera lección tituló: “El problema de Dios en tanto que problema”; y otro en

teóricas, es decir, de consideraciones teológicas, sino de analizar los hechos. Nos hallamos en el paso previo al teológico, pues para Xavier lo teológico está fundado en lo teologal. «Aquí se trata de partir de unos hechos y de averiguar si en el hecho de la realidad humana hay alguna dimensión suya por la que formalmente se encuentra enfrentado de una manera inexorable con la ultimidad de lo real»³. ¿Cuál es la dimensión del hombre que hace posible que se enfrente a esta ultimidad de lo real? es la dimensión teologal del hombre. En el artículo «El problema teologal del hombre»*, dice: «La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella»⁴. El hombre no es una realidad hecha, sino que se constituye como realidad personal enfrentándose con lo real mismo. De ahí que lo que Zubiri ha llamado dimensión teologal del hombre «pertenece formalmente a la dimensión personal de la realidad humana en cuanto personal»⁵. Ahora bien, esta dimensión constituye «una marcha, pero problemática, del hombre a Dios. [...] Y la reflexión intelectual sobre esta dimensión problemática del hombre es lo que constituye la vía para descubrir la realidad de Dios»⁶. El hombre ha dejado de cuestionarse por el *fundamento* y, sin duda, es un problema de terribles consecuencias para la humanidad, pero Zubiri va más allá, quiere emprender el camino desde lo originario. Zubiri sabe que reflexionando sobre la dimensión problemática del hombre podremos descubrir la realidad de Dios, es decir, se constituirá esa vía que nos permitirá acceder a la realidad-fundamento. Dios no es un añadido copulativo a la realidad humana (el hombre «y» Dios o Dios «y» el hombre) sino que, sin ser parte de la misma, está inscrito en ella. Por ello, antes de llegar a la realidad de Dios «y» la realidad personal humana, habrá que ver la marcha de la persona humana «hacia» Dios y, previamente, habrá que analizar la

realidad del hombre «en» sí misma. No son tres momentos sucesivos, sino que cada uno está fundado en el anterior constituyendo una unidad intrínseca y formal: la estructura radical de lo teologal.

I. La realidad personal humana «en» sí misma: religación

La realidad humana, en tanto que realidad, está constituida por un sistema de notas, cuya unidad sistemática, intrínseca y radical, constituye la realidad del hombre como una realidad psico-orgánica. «El hombre como realidad es una unidad»⁷. ¿En qué consiste la unidad sistemática de la sustantividad humana? «Es una unidad estructural: estructura es precisa y formalmente ser unidad de un ‘de’»⁸. De ahí que hablemos de una sustantividad psico-orgánica, es decir, Zubiri no habla de una realidad que es psique «y» organismo, como si se tratara de una realidad dual, sino que habla de una psique-de un organismo o, lo que es lo mismo, de un organismo-de una psique, es decir, habla del hombre como unidad psico-orgánica, cuya actividad también es unitaria en todos sus actos. «Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es ‘a la vez’ orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica»⁹, sino que hay «una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas»¹⁰.

En tanto que realidad, ¿cómo es la forma de realidad del hombre? Igual que el resto de realidades es un «de suyo», pero además «es suyo»: «el hombre es *formalmente suidad*»¹¹. Zubiri utiliza el ejemplo de la piedra, sin duda ella no puede decir soy «mía», el hombre sí. Dicha suidad «constituye la razón formal de la personidad»¹². La raíz constituyente del ser humano es precisamente por ser-suyo. Dicho de otra manera, si soy inteligente y libre, sujeto y

Madrid, en febrero de 1968, de seis lecciones titulado «El hombre y el problema de Dios».

* X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 3-17: artículo que fue publicado en un libro colectivo en 1975

titulado *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, 55-64 y que fue redactado por Zubiri como introducción a la trilogía Dios, religión, cristianismo.

subsistente es porque soy persona. «La razón formal de la personidad es justamente, a mi modo de ver, la *suidad*. Y, por esto, si desde el punto de vista de las propiedades que posee el hombre es *animal de realidades*, como forma de realidad, lo que el hombre es es *animal personal*: animal dotado de *suidad*»^{*}.

Todo ser viviente es independiente respecto del medio, en mayor o en menor medida según su grado de viviente. «La independencia del viviente humano, como forma de realidad, es ser absoluto. La realidad personal, en una forma o en otra, es *ab-soluta*. En el caso del hombre, es un *ab-soluto relativo*»¹³. Este carácter absoluto relativo es la forma de realidad (personidad) del ser humano en tanto que realidad, cuya forma se va definiendo, modelando, a lo largo de su vida, adoptando una figura (personalidad), es decir, un modo de realidad absoluta. Entonces, ¿qué es vivir? «Vivir es autopoerse como realidad. Vida es el 'acto' de ser absoluto. Vivir no es otra cosa, sino estarse ejecutando en cada uno, en el más modesto y aun en el más trivial de los actos; en ejecutarse a sí mismo como realidad absoluta, en poseerse a sí mismo como realidad absoluta»¹⁴. El hombre no solo ejecuta actos (andar, dormir...), sino que se afirma a sí mismo en cada uno de ellos, poseyéndose a sí mismo como absoluto, por ello, «no solamente habla, sino que es locuente, no solamente anda, sino que es deambulante, no solamente duerme, sino que es durmiente»¹⁵. «La personidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico. Por esto, el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo; por razón de su personidad es siempre el mismo; por razón de su personalidad nunca es lo mismo. De ahí la tremenda gravedad del vivir»¹⁶. La gravedad de vivir la

vida radica en ese saber estar en la realidad, aprehendiendo a enfrentarnos a ella sabiéndonos enraizados, implantados, retenidos en la misma: «el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»¹⁷. Estamos enraizados en lo real, lo queramos o no, no es algo que penda de nosotros, otra cosa es cómo nos enfrentemos a la realidad misma y entonces si dependerá de nosotros el saber estar o no en ella.

¿Qué es el ser del hombre? Según Zubiri, «no existe el *esse reale*, el ser real; lo único que existe es la *realitas in essendo*. [...] El ser es justamente una actualidad ulterior de lo real. [...] El ser re-actualiza la realidad»¹⁸. Esto no quiere decir que el ser se superponga a la realidad, sino que «Reposa sobre la realidad»¹⁹. La realidad es la misma y su actualización ulterior constituye el ser humano como Yo. Por ello, siendo siempre el mismo como realidad nunca soy lo mismo como ser. «Mientras la realidad del hombre, [...] es *a nativitate* la misma, sin embargo, el ser del hombre se va haciendo»²⁰. ¿En qué consiste la vida del ser humano en su totalidad? «La vida del hombre, tomada en su totalidad, no consiste sino en configurar su Yo»²¹. De ahí el carácter *sehaciente* del Yo[†]. Por tanto, «No solamente soy absoluto, sino que *estoy siendo absoluto a mi modo*»²².

El ser humano es dimensional, cuyas dimensiones envuelven el momento de realidad, porque el hombre está siempre en la realidad. Por ello, «el hombre hace su ser estando en la realidad y apoyado en la realidad»²³. El hombre es de suyo un animal: diverso (individual), social (comunal) e histórico (etáneo). «Dentro de estas dimensiones,

desdobra todo» (359), pues no siempre el léxico permite expresar la realidad en su aperturabilidad, dinamicidad y unitariedad.

^{*} X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353. No hay una errata en el texto, Zubiri repite dos veces la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo ser.

[†] X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 366. *Sehaciente* es un neologismo. Según Zubiri, «El lenguaje lo

el hombre inscribe su vida»²⁴. Por tanto, es obvio que «Nadie hace la vida en el vacío, sino en diversidad con otros de quienes es diverso, en comunidad con otros en una sociedad determinada en la que vive y en un cierto momento en el cual es coetáneo de otros hombres»²⁵.

La realidad en que mi ser está y se apoya, en la que mi vida se inscribe ¿en qué consiste? Consiste en la fundamentalidad de lo real en tanto que fundante: en la que mi ser se apoya como algo último (en la realidad), ya ulteriormente, la que posibilita mi ser como ser humano (desde la realidad) y la que por su forzosidad me impele a constituir mi propia realidad (por la realidad). «La unidad intrínseca y formal entre el momento de ultimidad, de posibilitación y de impelencia es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real»*. La realidad *funda* mi ser: «Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta, estoy fundado en la realidad como tal, y este carácter de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia»²⁶. Este fundar es *religación*: «Yo hago mi ser religadamente»²⁷. ¿Religado a qué? Al poder de lo real. ¿Cómo sucede esta religación? Podríamos decir que acontece bajo tres caracteres: experiencia, manifestación y problematismo. El hombre no sólo tiene experiencia (probación física) de lo que es el poder de lo real, sino que también es una experiencia manifestativa, en la que dicho poder manifiesta una riqueza insospechada (para nosotros) e inagotable. Además dicha experiencia manifestativa de lo real es problemática, ya que «vamos aprendiendo lo que es el poder de lo real y, con ello, de una manera viva, algo de eso que es la realidad. Como lo vamos aprendiendo, ello quiere decir que no lo sabemos desde el primer momento»²⁸. ¿Qué confiere a la realidad ese carácter problemático? La ambivalencia de lo real mismo: «La realidad en cuanto tal es

enigmática»²⁹, por ello, «en Zubiri lo *radical* no es la propia existencia. Lo radical no es un hecho, sino algo previo a todo hecho, esto es: la realidad misma»[†].

No podemos estar en «la» realidad sino con cosas, pero no podemos estar con las cosas sino con vistas a «la» realidad. De ahí que, por un lado, lo que llamamos realidad es *enigmático*, y, por otro lado, la determinación de mi relativo ser absoluto es, *eo ipso*, enigmática: es justamente el sentido metafísico de lo que tan corrientemente se llama, y es verdad, el *enigma* de la vida. El enigma de la vida consiste en el carácter ambivalente que tiene precisamente el intento mismo de la configuración de mi ser, de mi Yo. Vivir, en efecto, es poseerse a sí mismo como ser absoluto. Y resulta, por consiguiente, que esta posesión y este ser absoluto es enigma, es ambivalente. [...] La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta, porque la realidad en que y con que vive es enigmática³⁰.

¿Cómo es esa inquietud? Inquietud no es mera preocupación, sino, como dirá Zubiri, es más bien ocupación. El hombre más que preocuparse (algo que es ulterior), se ocupa, inquietamente, de hacerse en tanto que realidad personal.

Yo soy absoluto de una manera relativa. Y la relatividad consiste en una religación. Esta religación es experiencia y me muestra el poder de lo real y mi propia realidad como algo enigmático. Este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud por cada uno de los hombres, en cada uno de los instantes de su vida. Emerge de mí mismo precisamente porque soy un ser

* X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 393. El término *impelencia* no le acababa de gustar e incluso propuso, a los asistentes al curso, que si alguien le proporcionaba un vocablo mejor le estaría muy agradecido.

† J. P. CORNEJO OJEDA, «Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri»: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, 2010-2012, pp 33-46, 42.

relativamente absoluto y no puede dejar de serlo³¹.

Entonces, ¿qué se me manifiesta? «Enigmático, inquieto y remitido a lo absoluto, aquello que así se me manifiesta es justamente la fundamentalidad como problema»³². La realidad se nos presenta enigmática como realidad-fundamento y religiosamente nos vemos lanzados a ella de forma problemática. El hombre esclarece dicho problematismo, inexorablemente, desde una voluntad de verdad real.

Es un hecho de experiencia y, como tal, este problematismo que funda precisamente la voluntad de verdad es el fundamento de una *experientia quaerens*, en cierto modo, *quaerens* de la fundamentalidad de lo real. Esta voluntad inexorable de verdad a la que el hombre se halla constitutiva, intrínseca y formalmente vertido, por razón de su propia religación y por razón de la propia e inexorable construcción de su ser absoluto personal, ése es justo el problema de Dios³³.

Se trata de un problema teológico y no teológico, porque desconocemos la solución y tendremos que averiguarlo. Un problema que no está en el más allá, sino que «emerge de la estructura de mi propia persona»³⁴. Un problema que «conciernen precisamente y ante todo a la realidad de este mundo y de esta vida»³⁵. No es un problema que los creyentes tengamos resuelto y los demás no. Se trata de una *experientia quaerens*, de buscar cómo estar en la realidad. «Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática. [...] Hay millones de problemas ante los que todo el mundo puede pasar de largo. Pero lo que es forzoso es que ante el problema o bien nos detengamos o bien pasemos de largo. Y esta *forzosidad* es justo el *inquirir*. Pasar de largo es una forma de *inquirir*»³⁶.

si al ateo le sustraigo su ateísmo, se queda con el problema de Dios, como si a mí me substraen mi teísmo, me quedo con el problema de Dios. El problema de Dios pertenece formal y

constitutivamente a mi propia persona en tanto que realidad personal que tiene que hacerse de una manera inexorable su propia realidad, su propia figura de ser absoluto con las cosas estando en la realidad³⁷.

Por tanto, el hombre está vertido forzosamente a la búsqueda de la realidad-fundamento.

II.El problema de la realidad divina: la marcha intelectual de la persona humana «hacia» Dios

El ser humano va *experienciando* el poder de lo real, una experiencia, que como ya hemos dicho, es manifestativamente problemática por la ambivalencia de cada una de las cosas reales: cada cosa real es por un lado su propia realidad y por otro lado es vehículo de *la* realidad. «Y ese problematismo es justamente lo que constituye la búsqueda. El buscar ¿qué? El buscar cómo se articulan las cosas con «la» realidad para poder optar por una forma de estar en ella. [...] necesitamos justamente averiguar el fundamento por el que se articulan en cada cosa «la» realidad y «esa» realidad particular»³⁸. ¿Qué principio mueve mi intelección a dicha búsqueda? La voluntad de verdad real en sus tres dimensiones: voluntad de vivir, de ser y de buscar.

Las soluciones (ateísmo, teísmo...) no son condiciones primarias del hombre, sino que «Lo único que es primario es la religación como búsqueda en voluntad de verdad»³⁹. Pero, ¿qué son estas soluciones al problema de la búsqueda? Son actitudes interpretativas al problema de la verdad real. Zubiri habla de cuatro actitudes, la primera es el *agnosticismo* que hace del hombre un «buscador» nato. Su ser *sehaciente* consiste en una voluntad en pura búsqueda. «Es decir, la relatividad de su ser absoluto consistiría en una relatividad que no tiene término, que es puramente buscadora, o, si ustedes quieren, *quaerens*. [...] El agnosticismo hace hincapié en la voluntad de buscar *en y por* sí misma, con lo cual los otros dos términos parece que quedan

anulados»⁴⁰. La segunda actitud es el *indiferentismo* que subraya la voluntad de vivir. Según Xavier, el indiferente no es frívolo sino ocioso, despreocupado, desentendido. «Sin saberlo, el indiferente vive constitutivamente en un plano y en una superficie de penúltimidad. Nada es realmente último. Lo único que existe de una manera inconcusa es el curso mismo de la vida»⁴¹. La tercera actitud es el *ateísmo*, que considera «la vida y el ser del hombre como pura facticidad»⁴². El ateo es «el que cree que su ser relativo no es más que la facticidad de aquello que se es y tiene una actitud de apropiación para la vida que consiste en la autosuficiencia. [...] Es la no-fundamentalidad de la vida»⁴³. Ninguna actitud se libra, según Zubiri, de dar razón de sí misma y pudiera parecer que el ateo se salva de tener que hacerlo, pero «El ateísmo necesita dar sus razones, porque de evidente no tiene nada»⁴⁴. La cuarta actitud es la solución *teísta* del problema ante la realidad de Dios. Es «una actitud distinta que consiste en que la fundamentalidad del ser del hombre en la voluntad de verdad termina, de una o de otra manera, en la articulación interna de estas dos vertientes que cada cosa real posee: en ser esta realidad y en que esta realidad vehicule y que de alguna manera posea en sí 'la' realidad en cuanto tal»⁴⁵. Es la actitud de los hombres que buscan la fundamentalidad de su ser en la realidad de Dios.

¿Cómo llegar a la realidad de Dios? Sin duda habrá que hallar la vía que nos conduzca a su encuentro. Según Zubiri, las vías clásicas⁴⁶ se reducen a dos grupos: las vías cósmicas (santo Tomás de Aquino, Escoto...) y las vías antropológicas (san Agustín, Immanuel Kant...). Nuestro autor propone «una vía más amplia y más integral»⁴⁷: la vía de la religación. Por ende, «el hombre encuentra a Dios no reflexionando sobre el mundo cósmico ni reflexionando sobre sus fenómenos mentales: el hombre encuentra a Dios en una dimensión distinta que, a mi modo de ver, abarca ambas cosas, a saber,

haciéndose persona»⁴⁸. El poder de lo real es un momento físico y no conceptual. Por tanto, ¿cuál es la vía de la religación? La de buscar *la* realidad y el *más* en cada una de las cosas reales. «Cada cosa real lleva *física* y *constitutivamente* en su realidad concreta el poder de 'la' realidad sin más»⁴⁹, pero ninguna de ellas es *la* realidad, pues ella es la que da poder. Si esto es así, entonces, ese poder ¿dónde se apoya o en qué se fundamenta?

Ese poder de la realidad es real, y necesita fundamentarse realmente en algo que no puede ser otra realidad concreta más, porque, si no, estaríamos en el mismo caso que antes. Y como esta realidad deber fundamentar absolutamente mi realidad relativamente absoluta, esta realidad no solamente tiene que ser real, sino que es una realidad absoluta, es decir, es un [fundamento]* absoluto de realidad, es una realidad absolutamente absoluta. Justo ésta es la esencia de Dios⁵⁰.

Dios fundamenta el poder de lo real, que está intrínseca y formalmente en cada una de las cosas reales. Pudiera parecer que esto nos lleva a una visión panteísta, pero no es así. «La fundamentación no tiene por qué ser esencialmente eficiente, y no por ser formal ha de ser panteísta. [...] Dios está formalmente en las cosas como un constituyente formal suyo. Dios, [...] no sólo es trascendente a las cosas, sino que está naturalmente en las cosas, es *trascendente en ellas*»⁵¹. La presencia «constituyente de Dios en las cosas y de éstas en Dios»⁵² es lo que hace posible el poder por el cual podemos vivir haciendo nuestro Yo absoluto en dichas cosas. «Sin Dios como momento formalmente constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primaria y radical de ser determinantes de mi propio ser sustantivo, sencillamente porque no serían realidad. Y, recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder. Sólo son reales siéndolo en Dios»⁵³.

* Insertado desde los «Apuntes del curso».

Por tanto, ¿cómo argumentar la existencia de Dios? ¿Cómo justificar dicha presencia?

Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta sencilla frase. Esta justificación es ciertamente una fundamentación que no es un razonamiento especulativo, sino una intelección de la marcha efectiva de nuestra religación. Esto [...] es esencial en el problema de Dios. [...] De ahí que en el menor acto que el hombre ejecuta con las cosas, al decir que estamos tomando posición en la realidad, en el fondo, estamos tomando posición en Dios⁵⁴.

Esta realidad absolutamente absoluta es la que vehicula el poder de lo real: «la vehiculación es una manifestación de Dios»⁵⁵. Manifestación a la que, Zubiri, llama *deidad*, «Pero deidad no es Dios, es justamente la manifestación de Dios por su presencia en las cosas»⁵⁶. Entonces, ¿qué podemos decir de la realidad absolutamente absoluta? «Por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente suya y, por consiguiente, es realidad absolutamente personal. Por ser realidad absolutamente personal es vida absoluta, y por ser vida absoluta es inteligencia y voluntad»⁵⁷.

Dios ha querido, en la creación, proyectar *ad extra* su vida trinitaria. En este sentido, el hombre es deiforme y el momento intrínseco de finitud de esta deiformidad es justamente lo que llamaba naturaleza. No es que ha creado una naturaleza y que después la eleva al orden sobrenatural, sino que, al revés, en cierto modo, Dios ha naturalizado (y en eso consiste el acto de la creación del hombre) su propia realidad [...] divina en forma finita. De suerte que entonces la naturaleza humana es una de las maneras finitas de ser Dios⁵⁸.

El ser humano es esencialmente deiforme, pero ello no significa que necesariamente esté deificado, es decir, que esté en gracia, pues «sólo el justo está deificado, pero todo hombre, aun el condenado, es deiforme»⁵⁹. Su deiformación es intrínseca, forma parte del ser del hombre en tanto que realidad relativamente absoluta. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta está fundamentando la realidad relativamente absoluta. «La fundamentalidad es el modo intrínseco y formal como la religación como poder de lo real me está presente»⁶⁰, pero «si la religación es un hecho, el arribar a Dios, [...] no lo es. [...] El hombre necesita no sólo inteligir que hay un Dios, sino que este Dios es realmente un Dios, no sólo una Causa Primera, un Ente Primero, sino un Dios al que yo me dirijo como realidad, como a un poder último, posibilitante e impelente»⁶¹.

Ahora nos preguntamos, ¿cómo es este acceso del hombre a Dios? Para encontrar a Dios sería absurdo buscarlo fuera de las cosas reales, pues Dios está transcendentamente en ellas. Dios no es *de* ellas, sino que está formalmente *en* ellas. Su presencia es absolutamente personal, porque su realidad es absolutamente suya. «La creación misma, como quiera que sea, es un acto personal de Dios y, por consiguiente, la presencia de Dios en las cosas es una presencia personal. [...] en la medida en que esta presencia es personal, Dios es realidad accesible»⁶². ¿Por qué es accesible? Porque es una realidad esencialmente abierta, no sólo al crear las demás cosas reales, sino «abierta a su propia realidad. [...] esto quiere decir que la transcendencia de Dios en mi persona, en cualquiera de nosotros, es, por consiguiente, una presencia transpersonal»⁶³. Este acceso del hombre a Dios no es una relación entre un gran Tú y un Yo, por ello afirmará que no es la relación «entre dos personas: Yo y Dios»⁶⁴. No se trata de un Yo frente a otro, pues Dios no es un Yo. Por tanto, la relación del hombre con Dios «es estrictamente transpersonal»⁶⁵. Entonces, en este acceso ¿qué acto se produce? Se produce un acto interpersonal de donación.

Dios es accesible porque es personalmente donante de su propia verdad real, y por ser donante de su propia verdad real, es por lo que no es, en alguna manera, accesible *per se*. [...] Esta donación en el hombre, sépalo o no, quiéralo o no, consiste en una especie de arrastre con que la propia persona divina arrastra a toda persona finita y a cualquier otra cosa finita. [...] El hombre es un ser arrastrado por parte de Dios, lo cual es la dimensión teológica y fundamental por la cual en todo lo que el hombre hace, respecto de Dios, es Dios quien tiene la iniciativa. Es Él quien me arrastra⁶⁶.

Accedemos a Dios, porque Él nos arrastra, pero «Dios no solamente arrastra al hombre, sino que en su arrastre le atrae. Y, entonces, el acceso plenario del hombre a Dios es justamente *aceptar esta atracción*, es decir, aceptar por un acto de voluntad suya el arrastre y la donación de Dios. Pues bien, esta aceptación es lo que formalmente constituye la entrega»⁶⁷. Si hay entrega es porque antes ha habido arrastre, el cual es «una especie de acceso incoado»⁶⁸. Lo que posibilita el acceso es Dios mismo en su arrastre y atracción. Por tanto, la primordialidad del acceso reside en el don de Dios y la entrega es la ulterior actualización del mismo. Entonces, ¿qué es propiamente entregarse? consiste «en ir a Él aceptando esa atracción como una posibilidad interna nuestra, la última y suprema posibilidad nuestra»⁶⁹.

La entrega y, por tanto, las dimensiones del acceso a Dios suceden en las tres dimensiones de la religación: a) aceptar a Dios como realidad *última* lleva a la actitud de *acatamiento*. La forma de acatamiento no es otra que la adoración; b) Dios es la apertura de la posibilidad a todas las posibilidades y la actitud que deviene es la de *súplica*; c) a su vez, Dios es una realidad impelente llevando al hombre a *refugiarse* en Él. «Estas tres dimensiones son inseparables, precisa y formalmente porque son momentos de una única cosa que es la religación al poder de lo real, de una realidad

que es última, posibilitante e impelente, y de la cual Dios es fundamento absolutamente absoluto»⁷⁰. Zubiri continuará diciendo que «Esta entrega, real y formalmente, es precisamente la fe»⁷¹. ¿Qué es formalmente la fe? Es «una adhesión personal»⁷².

La fe es ciertamente entrega personal, pero a una persona en cuanto verdadera. La verdad de una persona es esa manifestación, esa fidelidad y ese «estar con». [...] Es una entrega al fundamento de mi religación y, por consiguiente, entregarse a Dios en la fe es entregarse, en el fondo, a la realidad, al fondo mismo de mi persona. [...] Esto es estricta y formalmente la fe: es un entregarme al fondo trascendente de mi persona y no salir de ella. Es una entrega y adhesión *personal, firme y opcional* a una realidad personal en cuanto es verdadera⁷³.

La concreción de la fe significa que es *mía*. No puedo ceder mi fe a otro, por tanto, es *mía* por razón, como dirá Zubiri, *de mi persona*. Además la fe se concreta también por el modo de entrega, es decir, la fe puede ser, según de quien sea, fuerte o débil, pronta o tarda, etc. Además, cada uno de nosotros tenemos nuestra fe, nuestra visión de Dios, «Cada uno tiene su Dios, el suyo»⁷⁴. Según él, cada santo tiene su idea de Dios, vislumbra distintos aspectos de Dios. Zubiri será rotundo, «esto no es un relativismo. Es un aspectualismo que es distinto. Veo la realidad fundante de Dios con aspectos distintos. [...] La fe es, pues, esencial y formalmente 'mi fe'. Y esta entrega a esta fe acontece en el mero proceso de la intelección de Dios»⁷⁵.

A pesar de todo lo dicho, nos sigue quedando la duda de si el tema de la existencia de Dios es una cuestión de razón o de fe. Se nos ha dicho que la fe es ciega, que el saber es ver y que la única posible unidad entre ambos recaería en una mera unidad moral. Según Zubiri, inteligimos de muchas maneras distintas: en forma de noticia (en el oído), de tanteo (en el tacto), etc. Por tanto,

saber no es solamente ver ni tampoco la fe está ausente de intelección, pues «la fe es una intelección de tipo auditivo. Uno tiene noticia y la intelección de una realidad en noticia es un modo estricto de saber. Ese modo estricto de saber y de inteligir es propio de la fe. [...] es ciega desde el punto de la visión, pero no es que no entienda nada. Entende de un modo auditivo e, inclusive, de un modo táctil. La fe, repito, nunca es absolutamente ciega»⁷⁶. No se trata de agregar al acto intelectual un acto de fe o a la inversa. No se trata de una mera adición o de unir dos cosas distintas, «sino que se trata de dos aspectos de un proceso único y unitario»⁷⁷. No son necesarias disposiciones morales para creer, por ello la unidad entre fe e inteligencia no se trata de unidad moral y, por tanto, externa entre el ver y el creer. Como dirá Zubiri, no debemos olvidar que lo inteligido es Dios como realidad-fundamento y no como realidad-objeto. La radicalidad del problema de la unidad entre fe y razón reside en el camino a recorrer entre ambas y, por ello, dónde se establece dicha unidad.

No es un mero «camino», es una unidad intrínseca y radical en virtud de la cual se trata de un proceso único con un nombre preciso: es la *voluntad de verdad*. La voluntad de verdad es la que nos ha llevado a descubrir, en un proceso intelectual, la realidad de Dios, la realidad como realidad-fundamento, y a ofrecernos el ámbito de una entrega, es decir, el ámbito de una fe. [...] En esa realidad-fundamento es donde son

intrínsecamente uno la fe y la intelección⁷⁸.

Para Zubiri es imposible la fe sin religación. Dios no solamente es una realidad accesible, sino también accedida. ¿Qué quiere decir esto? Todo hombre accede a Dios sépalo o no, incluso en las formas más negativas. «El ateo vive precisamente de la voz de su conciencia y de la facticidad de su ser absoluto, pero ahí es justamente donde se encuentra a Dios, aunque no lo sepa. No solamente al Dios Uno, sino al Dios Trino»⁷⁹. A Dios lo encontramos en las cosas concretas (en la Luna, en el pan, en el vino, en el aceite...), pues, como hemos dicho, es trascendente *en* ellas. «El hombre no tropieza con Dios, sencillamente porque Dios es introyezable. Si eso es así, entonces, uno se pregunta, ¿en qué consiste la unidad de esa causalidad interpersonal en virtud de la cual hablamos del hombre 'y' Dios?»*. ¿Qué significa y qué implica esta «y»?

III. El hombre «y» Dios: unidad experiencial†

Xavier Zubiri, desvela y presenta la radicalidad del problema del hombre, en este caso, el problema teológico del hombre: «la unidad singular y *sui generis* entre Dios y el hombre»⁸⁰.

La búsqueda no nos lleva más allá de lo real, no se trata de salir sino de permanecer en la realidad, religados a su poder y, por ello mismo, fundamentados en la realidad-fundamento. El problema de la realidad personal no es extrínseco, sino formal

*X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 518. Al decir lo de introyezable, Zubiri, logró arrancar una carcajada del auditorio y de él mismo: cinta magnetofónica VIII Lección VIII (cf. nt. 4). La rigurosidad y seriedad con la que realizaba sus sesiones no le impedía entablar una relación distendida y cordial con los asistentes al curso.

† La tercera parte del curso se inició con la novena lección dictada en la primera hora (20 de noviembre de 1973), a la que le siguieron las lecciones décima y undécima. Esta parte, fascinante de por sí y de una gran riqueza, fue

novedosa y exclusiva del Curso de Roma. En 1983, Zubiri empezó a revisar y a redactar el «Curso de Roma» para su posterior publicación bajo el título de *El hombre y Dios*, pero la muerte le sorprendió al inicio de la segunda parte. Nunca sabremos cómo habría enriquecido esta Tercera Parte, pero tenemos la certeza que lo importante quedó dicho en 1973 al hablar de la unidad experiencial del hombre «y» Dios.

y radicalmente intrínseco. «Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente como *natura naturans* que subyace a todas ellas. [...] No es trascendente *a las cosas* o de las cosas, sino trascendente *en las cosas*. Y, entre ellas, trascendente *en la persona humana*. Y ahí es donde empieza nuestro problema»⁸¹. Precisamente ese ser trascendente de Dios en las cosas es lo que hace que la «y» no sea meramente aditiva y copulativa. Tal y como lo ejemplificará Zubiri, Dios «y» el hombre no son dos cosas existentes una frente a la otra como la Luna y el Sol. Tampoco se trata de una causalidad eficiente, «sino que es una presencia de Dios en las cosas constituyéndolas formalmente como realidades. [...] Es una realidad que está justamente fundando. Fundantemente es como Dios está en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente»⁸². Dios «me está fundamentando en mi religación»⁸³. Es el momento en que experimentamos a Dios. La «y» es experiencial y para llegar a entender esta unidad radical y última entre Dios «y» el hombre habrá que detenerse en los dos aspectos distintos de la experiencia: «Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre. Por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios»⁸⁴.

1. Dios, experiencia del hombre.

Adentrarnos en Dios es adentrarse en su realidad: ¿en qué consiste la realidad de Dios?, ¿es un ente supremo, una causa formal o una realidad fundamental? Dios no consiste primaria y radicalmente en nada de todo esto, porque su realidad no pende de nada ni de nadie. Está claro, que «la manera primaria y radical como Dios es Dios, respecto de las cosas, es ser *realitas fundamentalis*. Es fundamento en la medida en que precisamente es trascendente a las cosas, pero en las cosas. Y es trascendente en las cosas, y las está fundamentando, en la medida en que es realidad absolutamente absoluta»⁸⁵. Sin duda, respecto a las cosas Dios es realidad fundamental y fundamente, pero la realidad de Dios no consiste

en fundamentar, sino que por ser realidad absolutamente absoluta es realidad-fundamento para toda realidad que se inscriba en ella. Además, no podemos perder de vista que Dios trasciende *a* la realidad, pero *en* ella misma, es decir, en «aquello que da de sí, a saber, lo real»⁸⁶. Dios es trascendente en lo real, dándose. «Dios da de sí y no puede no dar [...] consiste [...] en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad de lo real *en tanto que real*»⁸⁷. Como dirá Zubiri, Dios está presente en el fondo de cada una de las cosas reales de manera continua, constante y constitutiva. Dios es fuente y de ahí que podamos hablar de realidad: Dios es realidad fontanal.

Zubiri distingue dos tipos de realidad metafísica en aras a resaltar la realidad del hombre respecto de las demás cosas reales: en primer lugar, están las realidades que son «de suyo» aquello que son en sí (esencias cerradas) y, en segundo lugar, las realidades que además de ser «de suyo» son «suyas» (esencias abiertas). El hombre es un ser abierto a su propio carácter de realidad, actúa «por ser y para ser una forma de realidad»⁸⁸, aunque sea de forma problemática. De ahí que la fontanalidad de Dios en el hombre adquiera un carácter especial, pues «no es un dar meramente fontanal, es un dar más íntimo y más profundo. Es donación. Solamente cuanto aquello a quien se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste justamente en ser donación»⁸⁹. Dios se da a la persona humana como verdad real y en su absolutividad absoluta constituye al hombre como relativo absoluto. Precisamente en esa absolutividad es donde convergen Dios y el hombre. Esta donación es Dios dándose de forma experiencial, es decir, dándose al hombre como experiencia suya. La donación no es un dar cualquiera, sino que es donación de sí mismo, donación formal y personal. Entonces, ¿cómo es esa forma concreta en que Dios se da a la persona humana? «Dios se da al hombre, no de una manera abstracta como una causa pueda darse a su efecto para producirlo, sino que

en virtud de aquello que produce, a saber, una persona que es animal de realidades, es intrínseca, formal y constitutivamente un darse en experiencia»⁹⁰.

Llegados a este punto surge la pregunta, pero ¿qué es experiencia para Zubiri? Nuestro autor dirá que experiencia es «probación física de realidad»⁹¹. Diez años después, nuestro autor, ofrecerá un análisis noológico pormenorizado de dicha afirmación⁹², entre otras cosas dirá que experiencia «no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiria*, ni es mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda»⁹³. ¿De qué esbozo habla? En este caso, de la realidad-fundamento última, posibilitante e impeniente. Experiencia es probación física porque no es algo pensado, sino, como dirá Zubiri, es algo ejercitado⁹⁴, ejercitándome voy experimentando, ¿el qué? La realidad, mi propia realidad y desde esta probación física de mi propia realidad pruebo lo que podría ser, es decir, el hombre como realidad fundada en Dios. «En esta experiencia el poder de lo real se apodera de nosotros: al *hecho* de este apoderamiento le da Zubiri el hombre de *religación*. En ella el hombre hace probación física de lo que es el poder de lo real. En esta experiencia se manifiesta el carácter enigmático del poder de lo real y el problematismo de nuestra vida. Y esta experiencia radical nos lanza a buscar el fundamento»⁹⁵.

¿Cuándo una experiencia es realmente auténtica? «En la donación de Dios como verdad real»⁹⁶. Auténtica porque el hombre recibe de forma relativa el carácter absoluto que Dios le da. Una donación que es en forma de «hacia» y no como algo que está frente a nosotros. El ser humano se constituye como persona relativa absoluta, porque «Dios se da como experienciable, como fundamento experiencial y experienciable. Es Dios dándose como absoluto para que el hombre pueda ser persona, a saber, experiencialmente»⁹⁷.

La experiencia de Dios puede adoptar distintas formas: una forma universal por la que toda persona, lo sepa o no, está constituida por el carácter de absoluto; una forma más propia que sería la presencia de Dios en virtud de la Gracia; y, por último, una forma más íntima y absoluta en la que Dios se da en persona como verdad real (la encarnación de Cristo). La donación real y experiencial de Dios concierne a todas las dimensiones del ser humano: individual, social e histórica.

En definitiva, Dios es experienciable dándose como absoluto y esa experiencia es «justamente[...] la forma en que Dios se da a la humanidad para constituir la como humanidad, a saber, como animal personal de realidades, y destinado justamente a que sea experimentado por parte del hombre. Y entonces, surge la segunda pregunta: ¿en qué consiste, por parte del hombre, esta experiencia de Dios?»⁹⁸.

2. El hombre, experiencia de Dios⁹⁹.

Dios es experimentado por el hombre, pero no como una realidad-objeto llamada Dios ni tampoco como un estado suyo en el que el hombre se encuentre. No es algo que penda de las circunstancias, de la disposición o de la necesidad del hombre, porque «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* formalmente experiencia de Dios»¹⁰⁰. Por tanto, la experiencia de Dios por parte del hombre es «la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad en la religación a lo real, como posibilidad última del hombre, y como impencia suprema de su ser y de su vida»¹⁰¹. El hombre es un ser finito y su «finitud es formalmente experiencial»¹⁰². Por tanto, el ser humano no tiene a Dios, sino que «es una manera finita de ser Dios [...], por consiguiente, es un modo experiencial de ser Dios»¹⁰³. El hombre es experiencia finita y relativamente absoluta de Dios. Al hacerse a sí mismo como persona va experimentando a Dios de forma parcial. Entonces, ¿en qué consiste esta experiencia de Dios, *a parte hominis*?

la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto. Yo no soy absoluto como lo es una sustancia, soy absoluto haciéndome persona y constituyéndome como un Yo. Por consiguiente, en constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios. La experiencia de Dios es la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. Dios no es un «ente», ni tan siquiera una causalidad eficiente primera. A mi modo de ver, está allende todo *ens*. Es, *quoad nos, realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se «es» aprehendiendo este carácter formalmente trascendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal. Por esto es por lo que Dios no es objeto ni estado, sino que es lo absoluto de mi ser. Es aquello que está fundando y haciendo posible lo absoluto de mi ser. La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante¹⁰⁴.

La experiencia de lo absoluto tiene distintos modos: el modo radical y último es la experiencia que el hombre tiene de su propia libertad como fundamento de su ser absoluto, es la experiencia concreta de ser libre *en* la realidad de manera finita como animal de realidades; el modo universal es la experiencia de la Gracia como «proyección misma de la vida trinitaria *ad extra*, que es en lo que consiste la razón formal de la creación del hombre»¹⁰⁵; y el modo supremo es la experiencia subsistente de Dios, la cual consiste en experimentar la condición divina en la manera concreta de ser hombre (andar, comer, llorar, etc.). La vida humana de Cristo nos enseñó «que la manera concreta de ser Hijo de Dios fue

justamente rezando, teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía [...] Ésta fue la manera concreta [...] como Él vivía humanamente su propia filiación divina»¹⁰⁶. Quiso vivir experiencialmente su filiación, quiso «ciertamente saber lo que es tener necesidad de Dios. Y quiso sobre sus huesos saber, en determinadas circunstancias, lo que significa *realmente* ser Hijo de Dios, en esas condiciones concretas»¹⁰⁷.

Todo ser humano tiene experiencia de Dios: unos la descubren intelectual y volitivamente y otros la encubren con su purificidad. El hombre en tanto que ser personal está *en* Dios y se hace a sí mismo experimentando relativamente lo absoluto: esta es la experiencia de Dios, *a parte hominis*.

3. Unidad experiencial de Dios «y» del hombre*.

Ahora Zubiri se pregunta: «¿cuál es la unidad de estos dos momentos experienciales; de Dios dándose en experiencia, y del hombre experimentando a Dios? Es el tema de la *unidad de Dios “y” el hombre*. ¿Qué es esta “y”? ¿Cuál es la índole de esta “y”?».

El ser humano es real en y por sí mismo, pero es *en realidad* relativamente absoluto en función de la realidad absolutamente absoluta: «se trata justamente de una funcionalidad de lo real en tanto que real; del hombre, en tanto que hace su Yo, con Dios que está presente formalmente en él, haciéndole ser Yo»¹⁰⁸. Según Zubiri, la funcionalidad de lo real en tanto que real constituye la causalidad, pero ¿qué tipo de causalidad es la que hay en la unidad entre el hombre y Dios? Nuestro autor habla de una causalidad distinta a la propuesta por Aristóteles. El estagirita clasificó sus cuatro causas (eficiente, material, formal y final) de forma unilateral entendiendo «por causa aquello que produce una entidad distinta»¹⁰⁹, pero la causalidad de la que habla

* La unidad de Dios y el hombre corresponde a la Undécima Lección que dio en la primera hora el día 23 de noviembre de 1973. En la segunda hora dictó la última Lección leyendo la

Introducción mecanografiada del curso de 1971 con pequeños añadidos, en el que trató sobre el logos teológico.

Zubiri más que eficiente y productora es formalmente constituyente. La causalidad personal, según Zubiri, es propia de las esencias abiertas, «conciene a las personas en tanto que personas. [...] De ahí que la unidad de Dios “y” del hombre es una unidad causal, ciertamente, pero es una unidad de causalidad personal»¹¹⁰. Una unidad de causalidad personal en la que hay una distinción rigurosa entre las realidades personales de Dios y el hombre. «Por muy personal que sea esta causalidad, yo no soy Dios, y como quiera que sea, tampoco Dios, formalmente considerado, es un yo que podría no existir»¹¹¹. Como ya dijimos, Dios no necesita fundamentar o constituir ningún ser personal para ser Dios, pero no podemos decir lo mismo del hombre, pues «El yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios, y por su presencia formal y constitutiva en mí como realidad personal»¹¹². El hecho de que el hombre *no* sea Dios no significa que sea una realidad separada de Dios, sino que él me constituye en ser personal: es una implicación original y formal que se da solo entre personas. El no-ser-Dios es la manera real y positiva de estar en Dios.

La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad interpersonal, es justamente tensión. La unidad de Dios y del hombre es, por consiguiente, tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formal, de causalidad personal en nuestro problema, es justamente que se trata de unidad interpersonal tensiva [...] en esta unidad interpersonal entre Dios y el hombre, Dios tiene una función estrictamente pre-tensora. Es justamente el pre-tensor de lo que va a ser la tensidad del hombre respecto de Él. Y, en cambio, cada una de nuestras realidades personales no es pretensora, sino justamente tensiva o tensora. *Y esta unidad tensiva es justamente la esencia de la metafísica de la unidad teologal entre*

*Dios y el hombre. [...] Y en esta unidad es en lo que consiste el carácter experiencial de la «y»*¹¹³.

Nos constituimos tensivamente como realidades relativamente absolutas experimentando a Dios, pues «el hombre está en una tensión hacia Dios de quien recibe su realidad. Cada acto del hombre hacia otra cosa o hacia Dios fortalece la propia realidad del hombre»*. La unidad experiencial entre el hombre y Dios es unidad formal e intrínseca de dos momentos: uno activo de Dios dándose en experiencia y otro tensivo del hombre experimentando la realidad donante de Dios. Por tanto, «es una unidad entre donación y experienciación. Y en esta unidad es en la que concretamente consiste la unidad y *tensión teologal*. Mi absoluto es de carácter tensivo. El hombre es Dios finitamente, esto es, tensivamente»¹¹⁴.

Tensidad y religación son dos aspectos de la inquietud humana de su ser absoluto. Entonces, ¿cuál es la esencia de la religación? Zubiri dirá que «es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios»¹¹⁵.

Conclusión

El hombre puede vivir como si su vida no fuera problemática o de espaldas a la cuestión sobre el fundamento de su propia realidad, pero aunque crea poder escapar o ser capaz de librarse de cualquier profundización no puede dejar de experimentar a Dios. Sépalo o no, no puede dejar de acceder al poder de lo real al que está religado. Quiéralo o no, el problema de Dios está inscrito en la estructura misma de la propia realidad personal del ser humano. Entonces, ¿dónde está el problema?

El problema está en cómo el hombre se las compone para hacer su ser. Y decíamos que aquello en lo que está el hombre es *en* la realidad. Se realiza, pues, el hombre a sí mismo *desde* la realidad en cuanto tal. La realidad en

*R.S. NIZINSKI, “El texto de *El ser sobrenatural* como contexto próximo para entender la noología, la metafísica y la visión de Dios sobre

Zubiri”: *Filozofia Chrzescijanska* 17 (2020), s 137-165, 160.

cuanto tal, por consiguiente, es un *pre-supuesto* necesario desde el cual, y solamente apoyándose en el cual, este absoluto, que es la realidad sustantiva humana en tanto que persona, puede tener, a su vez, realidad absoluta¹¹⁶.

En este ser seahaciente ¿cómo es el acceso del hombre a Dios? El hombre accede a Dios haciéndose persona. ¿Cómo se hace persona? Estando «religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante e impelente»¹¹⁷. Entonces, ¿cómo se produce esta marcha del hombre a Dios? Pues, precisamente, al estar religado «se encuentra lanzado al fundamento de esta religación»¹¹⁸. En esta religación personal el hombre asienta su ser de una u otra manera, «aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo. El hombre tiene forzosamente esta voluntad de verdad»¹¹⁹. En definitiva, ¿cómo se produce esta unidad experiencial entre el hombre y Dios?

Esta «y» no tiene carácter copulativo sino implicativo. En su entrega intelectual, el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Ser persona humana es una manera de ser *experiencia de Dios*, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social e históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios. [...] Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teológica del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad, a saber, de su Yo¹²⁰.

¿Cómo es la unidad experiencial del hombre «y» Dios? Es una unidad que en tanto que real es radical, intrínseca y formal; en tanto que primaria es originaria, en tanto que causal es inter-personal, en tanto

que física es estructural y gerundial y en tanto que tensiva es singular y teológica. El hombre no puede vivir de espaldas a su dimensión teológica, porque esta está inscrita en su realidad personal. Incluso desde la nihilidad más radical o el indiferentismo más rotundo, el hombre no puede evitar acceder a Dios, porque al constituir su Yo no hace más que experimentar la donación de Dios. Por tanto, el problema teológico del hombre no es otro que el problema de la unitariedad del hombre y Dios. Un problema que vive inquietamente, religadamente, tensivamente, y, sabiéndolo o no, unitariamente en Dios. La dimensión teológica enfrenta al hombre, formal e inexorablemente, a la ultimidad de lo real, pues la dimensión teológica del hombre «no es propia de uno u otro aspecto del hombre y de su vida, sino que concierne a la totalidad de su ser mismo. Por esto, afecta a la vida humana en su plenitud formal y no a fisuras o quiebras de ella»¹²¹. Zubiri ya dijo en 1944 que la vida del hombre es algo más: «No es que la vida *tenga* misión, sino que *es* misión»¹²², por tanto no es que el hombre *tenga* experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios.

¿Qué es el problema teológico? «es el problema de lo que constitutivamente es el ser del hombre. No es una cuestión acerca del hombre, por un lado, y acerca de Dios, por otro, sino que es la intelección del hombre mismo como manifestación intrínseca de Dios»¹²³. El problema teológico del hombre es el problema de la *unidad* entre donación y experienciación. Que el hombre de hoy estime vivir la realidad de su vida como si no existiera el problema de Dios no hará que desaparezca su dimensión teológica intrínseca a su ser personal, pero tampoco logrará acceder *plenamente* a la ultimidad de lo real y, por ende, a la realidad absolutamente absoluta en la que su realidad relativamente absoluta está inscrita.

Se podría pensar que el acceso forma parte meramente del espíritu o de la razón del ser humano, pero no es así, sino que es algo físico, es probación física de realidad: es experiencia. Todo persona accede a Dios *física, probada y realmente*. Acceder no

implica un salir allende, sino un estar religado en. «*To reach God it is not necessary to leave the world, but to enter more into it, reaching its foundation or ground*»¹²⁴. No es pasar de un aquí allí, ni de prescindir de lo físico para así poder ascender a lo inmaterial, sino permanecer fiel al poder unitario de lo real y a su fundamento. «Con Zubiri la filosofía ha dejado de andar de cabeza, y se apoya, espero que de una vez por todas, sobre los pies»¹²⁵.

Por tanto, en el curso de 1973 Zubiri desarrollará el tema de la unidad

experiencial entre el hombre y Dios, dejando un hermoso legado para la historia de la filosofía. Una experiencia, como dirá Diego Gracia, «previa y distinta a la experiencia de las religiones históricas»¹²⁶, pues nos encontramos ante la experiencia originaria y primordial de todo ser humano ante el fundamento de lo real.

Notas

¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 319.

² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 317-318.

³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 318.

⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 5

⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 320.

⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 320.

⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 342.

⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 344.

⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 348.

¹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 348.

¹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353.

¹² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 353.

¹³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 354.

¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 354-355.

¹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 355.

¹⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 357.

¹⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 351-352.

¹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 359-360.

¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 368.

²⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 365.

²¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 365.

²² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 367.

²³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 391.

²⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 380.

²⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 380.

²⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 394.

²⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 396.

²⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 405.

²⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 406.

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 406-408.

³¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 409.

³² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 414.

³³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 423.

³⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 425.

³⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 426.

³⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 64.

³⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 424.

³⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 432-433.

³⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 438.

⁴⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 438-439.

⁴¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 440.

⁴² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 440.

⁴³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 441.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 444-455.

⁴⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 455.

⁴⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 456.

⁴⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 463.

⁵⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 464.

⁵¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 465.

⁵² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466.

⁵³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466.

⁵⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 466-467.

⁵⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 470.

⁵⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 470.

⁵⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 475.

⁵⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 478.

⁵⁹ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 27.

⁶⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 480.

⁶¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 481.

- ⁶² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 484.
- ⁶³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 486.
- ⁶⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 490.
- ⁶⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 491.
- ⁶⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 491.
- ⁶⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 492.
- ⁷⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 496.
- ⁷¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 499-500.
- ⁷² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 501.
- ⁷³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 503.
- ⁷⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 508.
- ⁷⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 508-509.
- ⁷⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 512.
- ⁷⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 513.
- ⁷⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 513.
- ⁷⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 515.
- ⁸⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 521.
- ⁸¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 522.
- ⁸² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 523.
- ⁸³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 523.
- ⁸⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 524.
- ⁸⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 528.
- ⁸⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 529.
- ⁸⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 529.
- ⁸⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 532.
- ⁸⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 532.
- ⁹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 534.
- ⁹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹² X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 223-257.
- ⁹³ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 227.
- ⁹⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 226.
- ⁹⁵ J. CONILL, VV.AA., *Del sentido a la realidad*, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 38.
- ⁹⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 535.
- ⁹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 542.
- ⁹⁹ Décima Lección, dictada el 20 de noviembre de 1973 en su segunda hora.
- ¹⁰⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 543.
- ¹⁰¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545.
- ¹⁰⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 545-546.
- ¹⁰⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 549.
- ¹⁰⁶ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 550.
- ¹⁰⁷ X. ZUBIRI, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, 212.
- ¹⁰⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 570.
- ¹⁰⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia* (cf. nt. 17), 238.
- ¹¹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 570-571.
- ¹¹¹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 571.
- ¹¹² X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 572.
- ¹¹³ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 574-575.
- ¹¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 576.
- ¹¹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 584.
- ¹¹⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la religión* (cf. nt. 6), 419.
- ¹¹⁷ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 585.
- ¹¹⁸ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 585.
- ¹¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 586.
- ¹²⁰ X. ZUBIRI, *El hombre* (cf. nt. 1), 586-587.
- ¹²¹ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 27.
- ¹²² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 132007, 457.
- ¹²³ X. ZUBIRI, *El problema* (cf. nt. 2), 29.
- ¹²⁴ T.B. FOWLER, "The Existence of God in Zubirian Theology": *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, 2010-2012, pp. 47-83, 75.
- ¹²⁵ D. GRACIA, *El poder de lo real*, Editorial Triacastela, Madrid, 2017, 246.
- ¹²⁶ D. GRACIA, *El poder* (cf. nt. 125), 406.