

Zubiri centra toda su teoría de la divinidad en el concepto de persona, concepto ajeno a Heidegger.

•

Algunos filósofos se declaran cosmoteístas (en vez de panteístas), pero olvidan que el cosmoteísmo eran una religión en Egipto, mientras que los filósofos actuales viven en un mundo "desacralizado" en el que Dios se reduce a una fórmula matemática:  $e=mv^2$ , según la fórmula "universal" de Einstein.

•

«En tanto en cuanto que el poder de lo real es una manifestación inmediata de la realidad esencialmente existente, ese poder de lo real debe llamarse, estrictamente hablando, no Dios, pero sí debe llamarse *deidad*. El poder de lo real es, en tanto que poder de lo real, una manifestación precisamente de Dios y, por consiguiente, rigurosa y formalmente debe llamarse deidad. La índole del poder de lo real es ser deidad como manifestación de la realidad de Dios, oculto de una manera fontanal, trascendente y liberal, en el fondo de toda realidad en tanto que realidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 464]

•

«El Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religión ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 152]

•

«Al predicar de Dios las propiedades trascendentales de realidad, sustantividad, actualidad y, sobre todo, personidad, Zubiri dota de contenido a la "realidad divina", dando el último salto, convirtiéndola en una "Dios" personal. [...]

Zubiri considera que la revelación cristiana es la cúspide de toda posible revelación de Dios, ya que hace de Dios hombre y del hombre Dios, en tanto que "deiforme". Es la culminación del orden trascendental.» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 406]

•

«Sin la aprehensión primordial no habría *logos*, y sin la realidad de la religación no habría sentido de lo sagrado. El sentido lo proporciona el *logos*. Da sentido a las palabras, juzga, valora, etcétera. Me interesa resaltar este último punto: el *logos* valora. Y, entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El *logos* valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial.

Éste es un punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llegar cuanto antes a Dios. En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón. Pero no existe duda de que el poder de lo real confiere al *logos* una perspectiva muy peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo.

Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso".

En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término "Dios", lo propio del *logos* sería la reactualización "religiosa" de toda la realidad. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios.» [Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76]

## EL PROBLEMA DE DIOS (1948-1949)

---

«El problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud. Solía decir que **eran tres los temas principales que le habían preocupado desde sus últimos años de bachillerato**, sobre los que ya desde entonces se había puesto a escribir. Estos tres grandes temas son nada menos que **el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios**. Sobre los dos primeros había ya publicado obras definitivas antes de morir. *Sobre la esencia* (1962), *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), e *Inteligencia y razón* (1983). Y en vísperas de su muerte comentaba gozoso que también tenía casi concluido el libre, cuyo título ya estaba dado: *El hombre y Dios*. Responde, pues, este libro a una de sus preocupaciones vitales y filosóficas fundamentales y es, por tanto, un libro que tiene una larga historia.» [Ellacuría, Ignacio: "Presentación" de Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. ii]



«Lo que Zubiri hace en el curso es prolongar el ensayo "En torno al problema de Dios" (1935), mediante la intensa utilización de datos de la historia de

las religiones y manteniendo la secuencia heideggeriana de Deidad, realidad divina y Dios.

El hombre, su posición en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes e historia, se hallan íntimamente afectados por las soluciones que da al problema de Dios, un problema que siempre tiene "ya" planteado el ser humano, siendo nuestra época una de las que más sustancialmente lo vive, aunque con notable turbiedad y confusión.

Zubiri comienza denunciando el uso político del nombre de Dios "en todas las partes del mundo" como mayor exponente de esa confusión. Propone abordar el tema como un problema "puramente filosófico". Sabe que esa vía dejará descontentos a creyentes y a no creyentes, pero está convencido de que "cuanto digamos acerca de Dios entra, en rigor, en muchas religiones, e inclusive en quienes tal vez no profesen religión positiva alguna. Porque no se trata de dar forma a convicciones intelectuales, sino de llegar a intelecciones convincentes". Sin esta vía, "toda religión positiva se pierde en una religiosidad vaporosa, tal vez bella, pero que en última instancia carece de sentido y fundamento".

Con anterioridad a cualquier reflexión metafísica o filosófica sobre Dios, el hombre está vertido a Él análogamente a como está vertido a las cosas externas antes de que nos pongamos a especular sobre la certeza de su existencia. Esa versión pre-especulativa, condición de toda especulación y de toda creencia, es lo que determina que el problema de Dios sea un problema intrínsecamente humano. Zubiri lo desarrolla en tres etapas:

En la primera, expone cómo se origina en el hombre el problema de Dios. En cada uno de sus actos personales, el hombre se enfrenta con la realidad como ultimidad, esto es, como última instancia en que se apoya para ir haciendo su ser. Este carácter de ultimidad lo llama ZUBIRI "deidad": el hombre tropieza constitutivamente con ella bajo la forma de un enigma que debe resolver.

En la segunda parte del curso, examina las ideas de Dios en la historia humana, entendidas como momentos de la dilatada experiencia de la puesta en marcha del problema de Dios. A lo largo de esa experiencia, el hombre ha ido elaborando sus saberes acerca de Él.

En la tercera y última parte se refiere a la verdad intelectual acerca de Dios. La experiencia histórica en torno al problema de Dios nos fuerza a enfrentarnos teóricamente con la cuestión de su verdad. Se trata de si Dios *existe* y sobre todo de *lo que* Dios es.

En este punto, Zubiri intenta conducir a sus oyentes ante la realidad plenaria que es Dios, raíz intrínseca y constitutiva del universo, esencial e intrínsecamente personal, un "Dios vivo, vivífico y vivificante", "palpitante en el fondo de toda realidad, lo mismo física, histórica que personal.» [Corominas / Vicens, 2006: 551-552]



«Mi impresión es que en el último Zubiri todo converge en el concepto de "actualidad". La intelección es mera actualización. En la mente humana no hay otras categorías que ésta, la de actualidad. No hay ideas innatas, ni tampoco categorías *a priori* de la sensibilidad o del entendimiento. La intelección es mera actualización. Y lo que actualiza es la realidad, la realidad en tanto que formalidad, o la formalidad de realidad. Por eso la realidad es también mera actualidad.

El noólogo no puede ver la actualidad desde la realidad sino la realidad desde la actualidad. Lo originario es la actualidad, la actualidad intelectual y la actualidad interna de la realidad. Incluso Dios es mera actualidad. Esto no puede no recordarnos el *actus purus* de Aristóteles" (*Met.* XII, 7: 1072 b 27), y Tomás de Aquino (*ST I*, q 3.a.2]). Pero la versión zubiriana es algo distinta, quizá muy distinta. [...]

Tras acabar la redacción de la trilogía sobre la inteligencia, Zubiri se puso a reformar su libro sobre Dios. No pudo finalizarlo. Pero tras lo dicho cabe preguntarse si la reforma fundamental no habría consistido en no hacer de Dios tanto una "sustantividad" como pura "actualidad", la actualidad por antonomasia, la actualidad fundante de la realidad del mundo.

Si la realidad es actualidad trascendental, el fundamento de esa actualidad, la actualidad de la actualidad, o la actualidad pura, lo que cabe llamar la actualidad trascendente, es lo que resulta posible decir filosófica o humanamente de Dios, no como realidad trascendente "al" mundo, que de él no podemos decir nada, ni que sea realidad, sino como actualidad trascendente "en" él. En *El hombre y Dios* Zubiri afirma que Dios es el constitutivo "formal" de la realidad del mundo, y por tanto no su causa eficiente sino su razón formal (HD 165-168, 191-192, 465-466, 477-478, 473).

"Entonces el estar presente es un carácter de lo real por el mero hecho de ser real: la realidad está presente *eo ipso* por ser real, y no por un "hacer" o cosa semejante. Pertenece a la realidad misma de lo que está presente. Es evidente que en tal caso la actualidad no envuelve modificación ninguna de propiedades [talitativas y trascendentales]. Es el caso de Dios por razón de la creación" (PTHC 409; PTH 801).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 375-376]

## UTRUM DEUS SIT – SI DIOS EXISTE (1959)

---

«El 8 de marzo de 1959, fiesta de santo Tomás de Aquino, Zubiri imparte una conferencia titulada "Utrum Deus sit". En ella hace una valoración de las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Pero, antes, insiste en reflexionar sobre "el porqué y el cómo de la pregunta del hombre actual acerca de Dios", pues la historia modula las nociones y el hombre creyente de hoy tiene sus propias inquietudes. Citando un ejemplo de santo Tomás ("conocer que alguien viene, no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene"). Zubiri sostiene que para el hombre contemporáneo la primera

inquietud es saber “si efectivamente hay alguien que viene, antes de averiguar quién es el que viene”.

El planteamiento riguroso del problema de Dios exige hoy “un análisis más o menos largo y reflexivo de la simple intelección”. Las cinco Vías de santo Tomás podrían tener luego algún valor como esfuerzo de la razón demostrativa. Pero, en todo caso, “más que demostrar a Dios, demuestran la existencia de una realidad de la que después habrá que ver si tiene los atributos que todos otorgamos a Dios. [...]

Suponiendo que se haya demostrado, no ya ante el metafísico, sino ante un público que cree en religiones distintas, la existencia de una “causa prima”, la pregunta es inexorable: esa causa primera ¿es Yahvé, es el Padre Eterno del Evangelio, es Júpiter o es Varuna?

Al Dios cristiano “no se llega sino por una forma distinta de razón, que no es la razón de lo racional, sino la razón de lo razonable”. Por experiencia estricta el hombre ha ido, como dice san Pablo, “tanteando a la Divinidad, buscándola, hasta tropezar con ella y encontrarla”, a lo largo de ese inmenso catecumenado teológico que ha constituido la historia de la religión cristiana desde Abraham hasta la muerte del último Apóstol. Y lo que ha encontrado es un Dios amor que está allende la necesidad y la contingencia.» [Corominas / Vicens, 2006: 601-602]

## DIOS Y EL SER

---

«Ser es formalmente idéntico a realidad, pero presupone la realidad. Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo. Sólo respectivamente tiene sentido hablar de “salir a la luz”, “dar a luz”, “venir al mundo”, etc. En cambio, génesis y nacimiento conciernen a lo real *qua* real en absoluto.

De aquí se sigue que una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que “es”, no es *ὄν* ['el ser', 'ente'], sino que así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el “sobre-ser”: *προ-όν* [pro-ón] lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos neoplatonizantes.

Ser es, pues, la actualidad mundana de lo real. Pero esta respectividad se identifica *in re* con la cosa real misma. De ahí que entonces esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualización real; y esto es justamente lo que llamamos “ser sustantivo”.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 433-434]



«Existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que es existir en las realidades intramundanas. No solo la esencia, sino también la existencia es

en la realidad a se algo transcendentamente distinto a lo que son el ser "meramente rato" y el ser "meramente existente" en las realidades intramundanas. Por eso es por lo que Dios, como realidad, está "allende" esta dualidad y esta identidad: es el "de suyo" plenario.

Ni en Dios ni en ninguna otra esencia real hay, pues, una prioridad entre ambos "reductos"; por serlo, son meros "reductos" conceptivos. Es uno de los graves errores de todos los existencialismos, creer que, cuando menos en el caso de la realidad humana, hay una anterioridad o prioridad fundamental de la existencia sobre la esencia; no hay tal prioridad ni tan siquiera entendiendo los dos términos en el sentido "meramente rato" y "meramente existente". Trátase no de una prioridad de la existencia sino de una estructura esencial distinta.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 467-468]



«Este Dios ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo. La identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad*. Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y sólo ser "de" lo real.

La ulterioridad es junto el sentido de este "de". Por tanto, no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de ser entes, y precisamente *para poder serlo*, las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad. Y esto es más verdad aún, si cabe, tratándose de la realidad de Dios. Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema.

El grave supuesto común a santo Tomás y a Duns Escoto es justo esta entificación de la realidad y, por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser "ya" reales, "son" en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 131]

## DIOS SEMITA

---

«El monoteísmo ha venido de las culturas primarias, sobre todo del ciclo de la cultura pastoril y nómada. Aquí me limitaré a tratar acerca de los nómadas semitas, porque entre ellos es donde se ha trazado una vía que tiene la fecundidad histórica que conduce al monoteísmo religioso estable en la historia.

Para un pastor nómada, la divinidad es algo que está en el cielo; dirige sus pasos por la estepa por donde van transitando estos pastores. El pastor nómada ha tenido siempre una vaga idea de la unidad de un dios; de un

dios que estima como poderoso. Es probable que la raíz 'el, que da el nombre de Dios en todas las lenguas semíticas, signifique etimológicamente "el poderoso".

Este dios es un amigo y protector de la tribu que ha depuesto en él su confianza. Para un semita, "dios" es siempre el dios de alguien. Este alguien es, en este caso, la familia o la tribu nómada. Y es su dios porque depone en él la fuente de las posibilidades últimas de su vida y de su existencia. Cuando estas tribus van errantes, los dioses les acompañan.

Y en sus momentos de descanso, en lugares consagrados por la historia inveterada de los semitas, los dioses se manifiestan. Se manifiestan en árboles sagrados, en fuentes, en oasis, y sobre todo en lugares más especialmente calificados todavía: en los altozanos.

Allí acontecen las teofanías. Allí van los pastores nómadas de distinta procedencia y con distinto dios. Todos se cruzan por esos lugares y santuarios donde se conservan las tradiciones que se van acumulando a lo largo de siglos.

Puede haber un momento especial en que esa familia o tribu no se limite únicamente a ejercer su función regular de pastor nómada, sino que se pueden encontrar en una situación angustiada, de penuria y falta de alimentos por sequía o por lo que fuere. [...]

El jefe de la caravana se retira y espera la inspiración divina. En un momento determinado, cuenta con ella en su interior y dice: "Vamos al país que la divinidad me ha mostrado". Y emprenden una larga ruta atravesando montañas, perdiendo muchos animales, muchos hombres, y al final posiblemente se encuentran en un sitio donde hay justamente lo que buscan: pastos relativamente abundantes para su ganado.

Pues bien, aproximadamente en el siglo XIX y el XVIII antes de Cristo, hay unas familias de arameos que están acampando en los alrededores de Ur, en Mesopotamia, donde está centrado el culto lunar. y entre estas familias arameas está la familia de Abraham.

Son politeístas, profesan un culto lunar, y emigran, como tantos nómadas, de los alrededores de Ur a su tierra de origen que es Jarán, en el Norte de Mesopotamia. En Jarán, que es otra de las metrópolis del culto lunar, es donde está la familia de Abraham. Dice el texto bíblico: "Yahweh dijo a Abram: vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 12, 1).» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 208-209]



«En el Antiguo Testamento, Dios se va a manifestar en su verdad. Para todo semita, verdad es "fidelidad". Es el concepto concreto según el cual Dios va a manifestar su realidad a los hebreos: el Dios que se les revela es el único que es fiel, verdadero. Para hacerlo ver, se revela a Abraham, pero sin

anular de un golpe sus mezquinas ideas de que Dios es siempre un Dios de familia, que reside preferentemente en ciertos lugares, etc.

Por el contrario, Dios se inserta en estas limitadas ideas y se revela a Abraham como siendo "su" Dios, el Dios de los padres para llevar a los israelitas a lo largo de los siglos al monoteísmo universal. Para ello "acepta" provisionalmente aquella limitada idea de Dios, y ciñe su "fidelidad" a un solo punto inicial: a cumplir lo prometido.

Para ello pacta con Israel en una Ley, la *Torah*. Dios cumplirá inflexiblemente este Pacto o Alianza por encima de todos los pueblos; "su" Dios es el único que cumple lo que promete. Por esto, para el israelita, su historia entera no es sino el acontecer actual de la fidelidad de Dios para con "su" pueblo, y de la fidelidad o infidelidad de ésta para con "su" Dios: es el acontecer actual de la fidelidad, de la verdad divina en la limitación del Pacto. Por esto, sólo penetra en la estructura esencial de la historia quien penetra en los designios de Dios, el *nab'*, el profeta a quien Dios se los ha manifestado (en sí mismo, profetizar no es predecir, sino predicar, anunciar la palabra de Dios, aunque esta palabra prediga a veces lo que va a acontecer).

Con lo cual, la historia no es sino el acontecer mismo de la profecía. Por esto, la Ley y los Profetas son los dos asideros del israelita, tanto en su vida personal, como en sus prácticas religiosas y en su historia. Asido también, en cierto modo, a la Ley y a los Profetas, Dios les va a llevar más arriba. Porque si "su" Dios es el único que es fiel, que es verdadero, ya no es sólo "su" Dios.

La Ley y los Profetas a una llevan así a la plena manifestación de Dios. En este acontecer de la verdad de Dios, queda absorbida y superada la limitación según la cual Dios es sólo "su" Dios: Dios es Dios "único" en el mundo. He aquí la transcendencia como estructura formal de la revelación inicial del Antiguo Testamento en acto histórico concreto. La historia no es una vicisitud externa, sino un carácter intrínseco de la revelación.» [Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 519-520]



«Toda religión tiene un dios. Y, naturalmente, el dios de una religión no se identifica con el Dios al que accede la pura intelección, porque tiene evidentemente muchos más caracteres. Son justamente aquellos que el hombre va descubriendo y depositando en el dios al que se dirige desde la realidad concreta de su vida.

Ese dios es una realidad suprema, lo que no quiere decir que no tenga otras entidades subordinadas. Sin embargo, la supremacía frente a esas otras entidades no es una supremacía de mera organización. Visto por fuera, naturalmente, todo panteón es una organización; pero no es esa la cuestión esencial. Tomemos el caso de un panteón que ha tenido gran influencia



histórica: el panteón fenicio, así como, en general, de todas las religiones semíticas.

En estas religiones, el hombre genérico "dios" es justamente 'el: aparece en la palabra "Alá" de los árabes, 'ilu de los babilonios, אלוהים ('elohim) de los hebreos. Es un nombre genérico que significa la divinidad de todas aquellas realidades que son dioses. Pero hay en este panteón un dios en quien se encuentra concentrado todo y solo lo que de una manera plenaria y exhaustiva constituye la divinidad. En ese caso, ése es el 'El por excelencia. Y entonces, "Dios" es un nombre propio. Así aparece, por ejemplo, en la cabeza del panteón fenicio de Ras Shamra, o en el 'Elohim del Antiguo Testamento.

No se trata, pues, de una cuestión de organización: se trata siempre de la aprehensión de una realidad suprema que en su carácter absolutamente absoluto concentra en sí todos los caracteres que el hombre de la sociedad en cuestión atribuye a la divinidad. El nombre mismo de 'El significa probablemente "el poderoso", "el sumamente poderoso". Poderoso, naturalmente, en la triple dimensión de ser la realidad última, la última posibilidad del hombre, y además una realidad impelente.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 99-100]



«El profetismo entero dice: los otros dioses no cumplen lo que prometen; el Dios de Israel, sí. Esto es la verdad en Israel: cumplimiento de una promesa. El Dios de Jacob es verdadero, no porque existe, sino porque es Dios de verdad y se puede contar con Él. En su nulidad, necesitan las cosas apoyarse en la persona divina que por ser justa es verdad. Así se juntan en la Divinidad: la persona, la nada y la verdad.» [Zubiri, Xavier: "Cuatro lecciones de historia de la filosofía" (1932-1933), en *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 292-294]

## **DIOS GRIEGO Y DIOS CRISTIANO**

---

«Para Aristóteles, el ente verdadero posee su carácter de tal por la radical y determinada subjetualidad en que consiste. Ciertamente, hay una sustancia especial, el θεός (theós), que es pura forma. Pero, aparte de que no desempeña función ninguna en la teoría aristotélica de la sustancia, el propio Aristóteles concibe a su θεός un poco a modo de sujeto de sí mismo; no otra cosa significa en el fondo su auto-noesis, cosa muy distinta de lo que será, por ejemplo, la reflexividad en la filosofía medieval y moderna. La Escolástica siguió viendo en la sustancia el ente por excelencia, pero afirmó, en general, que la razón formal de la sustancialidad no es la subjetualidad sino la perseidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 86]



«El célebre θεός [theós] de Aristóteles, motor inmóvil y acto puro, no sirvió jamás para fundar una religión. Porque al Dios de Aristóteles no se le pueden dirigir plegarias, no se le puede pedir ayuda, mueve sin ser movido como el objeto del amor y del deseo.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 55]



«Aristóteles atribuye al θεός una inteligencia y una voluntad; pero, bien entendido, una inteligencia y una voluntad que se bastan plenariamente a sí mismas. Precisamente por ello, carecen de un objeto distinto de ellas mismas; para Aristóteles, la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce. La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y querer a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (εὐδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios.

Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego. El θεός de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones.

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa substancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνητον), que es el primer motor inmóvil. Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad. Aristóteles hace del intelecto divino "objeto" de su propia intelección y ahí concluye todo. [...]

Pues bien, frente a Dios de los griegos, la metafísica occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra "teología" y traducir θεός por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, *-anteriormente a toda metafísica-* es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter personal, idea esta completamente ajena al mundo griego. No sólo es personal, sino que la suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que

para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir “réplicas”, el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. [...]

Para un griego, ser sería en definitiva “ser de veras”, es decir, “ser siempre”, ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento de “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo.

De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su λόγος va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. [...]

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no sólo a Dios, sino también la cosas, dentro del horizonte de la nihilidad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 72-77]

## DIOS CREADOR

---

«La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad. [...]

Pero, además, este dar-de-sí y constituir la realidad, no es el que una causa y una causación hayan producido las cosas, y que luego en cierto modo continúen produciéndolas o manteniéndolas en el ser. Esto es verdad, pero a mi modo de ver está fundado en algo más radical, a saber, en ese dar-de-sí de lo real, en tanto que real, consiste precisamente en la transcendencia de Dios en aquello que da-de-sí, a saber, lo real. Y que, por consiguiente, Dios consiste –desde el punto de vista de la fundamentación– en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real.

Efectivamente, el fondo de las cosas es una *physis* o una *natura ni naturata ni naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas de una manera continua, constante y constitutiva. [...]

Dios es realidad fundamental y fundamentante en tanto que realidad fontanal. Realidad fontanal no en el sentido de una *natura naturans*, sino en el sentido de que es algo por cuya presencia está constituida la realidad, porque esa presencia constituye la realidad de lo real en tanto que real. Pero naturalmente la fontanalidad, y no solamente la fontanalidad sino, a mi modo de ver, la propia creación pende esencialmente del término a que conduce.

Estamos habituados en el tema de la creación a considerar la creación como un acto unívoco. Dios ha hecho las cosas de la nada y ahí están terminativamente, y ahí son terminativamente trascendentes a Dios. Y esto no basta.

Debiera haberse planteado, a mi modo de ver, en la metafísica y en la teología una idea precisa de lo que es la creación y de los distintos modos de creación.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 311-313]



«Zubiri afirma rotundamente que Dios no es extra sino intramundano. Pero no afirma en ningún momento que sea idéntico al mundo y este es el punto que lo separa tajantemente de toda clase de panteísmo. Si bien Dios se encuentra intrínsecamente en el mundo, no está por cierto en las cosas haciendo de ellas meros momentos de una única realidad, lo cual constituiría obviamente una doctrina panteísta.

Para Zubiri, Dios está en las realidades mundanas, pero fundándolas en su carácter de realidad, o sea, constituyéndolas como siendo “de suyo”, en y por sí mismas lo que son. Dios está presente en las cosas fundándolas como realidades “otras” que Él, haciéndolas como no siendo Dios (HD, 173-176).

A diferencia del panteísmo, mundo y Dios no son por tanto idénticos sino absolutamente distintos, aunque esta distinción no significa lejanía como imaginaron los teólogos que concibieron la doctrina del Dios ocioso, como el gran Extranjero o el gran Ausente.

Zubiri encuentra en las realidades físicas una esencial ambivalencia, un doble momento constitutivo de las realidades fundadas en Dios como siendo “de suyo” lo que son y como siendo otras que Dios, como no siendo Él. Y esto, no ser Dios en Dios, no es otra cosa que un modo de ser en Dios.

La diferencia entre el panteísmo y el creacionismo radica en este concepto el “de suyo”, propio de Zubiri. Si la realidad de Dios estuviera incluida en las cosas sin que éstas quedaran constituidas como siendo “de suyo” lo que

son, no existiría diferencia fundamental alguna entre éstas y su creador, existiría una radical identidad entre todo lo real.

Sin embargo, si estas realidades en las cuales Dios está incluido son "de suyo" lo que son, esa hipotética identificación resultaría imposible y nos veríamos forzados a pasar del panteísmo al creacionismo, a la idea de que Dios ha creado realidades por su mismo carácter de realidad –por ser "de suyo" lo que son – son "otras" que Dios. El "de suyo resulta por tanto el carácter esencial de la realidad física creada, el carácter cuya aprehensión constituye la propia naturaleza humana. [...]

Ahora en el análisis de la creación de la realidad física podemos apuntar a lo que consideramos el fundamento de ese esencial carácter metafísico del "de suyo": a la idea de Dios fundamentando las cosas como siendo en y por sí mismas en la propia creación. [...]

Y este carácter por el cual la realidad está concebida como real y no nada es un rasgo esencial y peculiar de la religión –judeo-cristiana. Así los grandes teólogos siempre pensaron que las cosas bien pudieron no haber sido y se plantearon consecuentemente el problema de por qué hay cosas en lugar que no haya nada.

Las realidades físicas resultan por tanto concebidas como algo fuera de la nada, "extra-nihil", como decían los clásicos. La idea de la nada, en cambio, jamás cruzó por la mente de los grandes metafísicos griegos (PFMO, 35). El mundo para ellos, siempre comenzó por ser algo. En consecuencia, como escribe Zubiri, los cristianos concibieron la realidad en el "horizonte de la nihilidad o de creación" a diferencia del "horizonte de la movilidad" propio de la metafísica griega.

Tal como recuerda Zubiri, la teología clásica sostenía que las potencias de las realidades no obraban por sí mismas sino por actos distintos de ellas; así para que las potencias pasasen al acto era preciso la existencia de un concurso previo divino que las impulsase a obrar y las sostuviese constantemente en acción, mientras esta durase.

Se ha dicho, y a nuestro parecer con razón, que estas potencias incapaces de pasar al acto en y por sí mismas no merecerían denominarse "potencias" sino más bien "impotencias". Esta tesis del concurso inmediato divino es en efecto algo muy difícil de sostener; su cuando el fuego está quemando, es en verdad una intervención divina inmediata la que está haciendo que el fuego queme, entonces no es el fuego quien realmente está quemando, sino aquella operación divina.

Esto significaría que el creador no habría creado ninguna realidad que fuera "de suyo" lo que es, ni actuase desde lo que "de suyo" es (HD, 177); en suma, Dios sería auténticamente creador. Si todo lo que ocurre en la naturaleza fuera obra inmediata de Dios, entonces nada operaría "de suyo", ni existirían las "causas segundas" tal como las denomina la filosofía clásica.

La naturaleza entera quedaría como sumergida en la realidad divina y desembocaríamos en una especie de panteísmo.

Pero para Zubiri, todas las realidades son en y por sí mismas activas. [...] Dios hace que las cosas mismas hagan lo que hacen desde y por, lo que ellas son "de suyo". Es así como la gigantesca explosión del átomo primigenio que dio origen al mundo, no fue obra de Dios. Dios no hizo explotar inmediatamente nada; solo hizo un átomo que por ser "de suyo" como era –seguramente porque era y por sí mismo extremadamente inestable– explorara en por sí mismo.» [Alberto del Campo: "Sobre la realidad creada", Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 739 ss]

## **CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN DE LA DEIFICACIÓN**

---

«Lo que puede distinguirse es entre formalidad y contenido, o entre verdad formal y verdad de contenido. Las verdades formales son reales y no puramente racionales. Esta es la diferencia entre el formalismo zubiriano y el formalismo kantiano o el formalismo lógico. La verdad lo es siempre y sólo de la actualización. Sí sucede que en la actualización hay forma y contenido, razón por la cual las verdades son o formales o de contenido. Esto plantea sobre nuevas bases todo el edificio de la lógica y la teoría del conocimiento.

Tanto la realidad como la intelección consisten en actualización. El término fundamental de toda la filosofía de Zubiri es el de "actualidad". Su obra entera es el intento de aplicación sistemática de este concepto a los distintos campos del pensamiento. Uno de esos es el de la religión.

Toda la teología de Zubiri puede resumirse en esta idea: la religión consiste en actualización, en la actualidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. Eso es lo que Zubiri denominó "la dimensión teológica". La religión no consiste primariamente en ritos o dogmas, sino en actualidad, que toma la forma de "experiencia". La historia del ser humano en general, y sobre todo la historia de las religiones, es la expresión de esa experiencia, de esa actualidad.

Zubiri piensa que esa actualidad alcanza su expresión cimera en el cristianismo, en tanto que religión de "deiformidad". El cristianismo no es primariamente la culminación de la actualidad religiosa por sus dogmas, o por su estructura eclesial, o su teología. Toda esta, más bien habría que reformularla en términos de actualidad. "Dios es actual en la encarnación, en el hombre justo, etc. Dios tiene un estricto devenir en la línea de la actualidad.

No es sólo que en el Verbo encarnado (que es Cristo) sea la humanidad la que adquiere actualidad divina, sino que es Dios mismo quien en su realidad divina adquiere libremente una actualidad, la actualidad humana:

es el Verbo mismo el que se hizo carne, es Él quien adquiere actualidad. No es solo que la carne fue hecho Verbo, sino que el Verbo mismo se hizo carne. Lo propio debe decirse de la habitación de Dios en el hombre justo.

Es Dios mismo el que se hace actual en el hombre justo, y es Dios mismo el que deja de ser actual en el hombre pecador” (PTHD 410-411): PTH 802).

En este campo, como en tantos otros, las consecuencias de sus obras van más allá de él mismo. Zubiri es un gran purificador.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 628-629]



«Para Zubiri, el cristianismo representa “la suprema experiencia teologal”, y la teología cristiana constituyó, según testimonio del propio filósofo, “una de las fibras más íntimas” de su realidad personal. Lo original de Zubiri es que él mismo ha llevado a cabo, al menos inicialmente, una aplicación de su filosofía a problemas teológicos.

La filosofía de Zubiri estuvo sometida a un proceso de evolución y radicalización que solamente termina con la muerte del filósofo. Los temas fundamentales del Cristianismo no son presentados de la misma manera en el curso de 1967 que en el de 1971. También se pueden observar importantes diferencias entre la conceptualización de la eucaristía en el curso del año 1971 y la que aparece en el artículo de 1981.

Por lo que se refiere al conjunto de su obra, hay un acuerdo generalizado entre los intérpretes de Zubiri en tomar su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1981-1983) como clave de lectura para todos sus escritos anteriores.

Del mismo modo, los escritos sobre el Cristianismo tendrían que ser interpretados no sólo desde esa trilogía, sino también desde sus últimas reflexiones sobre problemas teológicos, contenidas en el artículo de 1981.» [Antonio González: “Presentación” de *El problema teologal del hombre: Cristianismo*.]

Zubiri escribió una trilogía sobre lo que él llamaba “el problema teologal del hombre”. La primera parte corresponde a la obra póstuma *El hombre y Dios* (1984), donde Zubiri se enfrenta al problema de la realidad de Dios y el acceso humano a él.

La segunda parte, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), estudia el despliegue del problema de Dios en la experiencia religiosa de la humanidad. La tercera parte, *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997), concluye la “trilogía teologal” de Zubiri.

## **EL CRISTIANISMO COMO EXPERIENCIA DE LA “DEIFORMIDAD”**

---

«Hay distintos niveles de experiencia religiosa. Estaría, en primer lugar, la experiencia universal de la religación. En segundo, la experiencia de la gracia como constitutivo formal de la experiencia religiosa. Y, en tercer

lugar, la experiencia propiamente cristiana. Ésta supone un grado aún más profundo de experiencia de Dios. Además de la experiencia de la religación y de la experiencia de la gracia, está la experiencia de la "deiformidad", que para Zubiri es la definitoria del cristianismo. Es la experiencia que se hizo realidad en la persona de Cristo. Lo dice San Pablo, cuando en la carta a los romanos habla de la *mórfosis* o conformación divina del hombre (Rom 2,20), y cuando en el himno de Filipenses añade: "se anonadó a sí mismo, tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres" (Fil 2,7; cf. Vol. 3, pp. 18 y 243).

En Cristo Dios toma forma humana, y el hombre se deiformiza. Por eso en él convergen y llegan a su culmen la experiencia de Dios por parte del hombre y la experiencia del hombre por parte de Dios; es el ápice de la experiencia teologal. El cristianismo no es primariamente religión de salvación, como la teología jurídica y moralizante repite insistentemente, sino religión de deiformidad.

"¿Es verdad que el Cristianismo sea primaria y formalmente una religión de salvación? Que el Cristianismo sea pura religión de salvación es algo tan evidente que no puede ser ni discutido: las palabras 'salvador' (sotér) y 'salvación' (sotería) aparecen alguna vez en las páginas del Nuevo Testamento. Y en ello se apoya gran parte del pensamiento cristiano de hoy en su reacción contra una teología especulativa.

Más que de *mysterium salutis*, que se presta a tantas tergiversaciones, debe hablarse de un *mysterium deiformitatis*. El tema de la deiformidad es cualquier cosa menos una sutileza en el pensamiento de Zubiri. Si Dios se revela, se va revelando en la realidad, en el mundo, entonces es claro que la vida en el mundo es un proceso de deiformación. No puede ser de otro modo.

Metafísicamente, pues, la deiformación es lo primero. Y esta deiformación culminaría en el cristianismo. El cristianismo, en consecuencia, no puede verse como una religión de salvación sino como una religión de deiformidad.

En Heidegger todo eso está implícito pero no explícito. Lo que Heidegger ha explicitado no es precisamente la dimensión de deiformidad sino la de salvación.

Este es un punto en el que Zubiri se distancia algo de él. Heidegger está continuamente viendo a los dioses como salvadores, y considera que sólo de ellos puede venir la salvación del ser humano.

Recuérdese el título de su entrevista concedida al semanario *Der Spiegel*: *Nur ein Gott kann uns retten*, "sólo un Dios puede salvarnos". Heidegger resalta más la historia salutis y Zubiri la historia deiformitatis.» [Gracia, Diego – "Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX", en: Patricio Brickle: *La filosofía como Pasión, Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta, 2003, pp. 249-263.]



## EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

---

«En la primavera de 1927, la madre de Heidegger se estaba muriendo. Heidegger insinúa a Jaspers la pena que le causa tener que aparecer a los ojos de su piadosa madre como un hijo que se ha alejado de la fe:

*Que soy una pesada preocupación para ella y le dificulto la muerte, lo calibrarás grosso modo. La última hora que pasé con mi madre... fue un trozo de 'filosofía práctica' que permanecerá conmigo. Creo que para la mayoría de los 'filósofos' la cuestión de la teología y la filosofía –o más bien de la fe y la filosofía– es una mera cuestión de escritorio (1.3.1927m BwHj, 73).» [Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009, p. 156 y 167-168]*

### DIOS ES TRASCENDENTE «EN» EL MUNDO Y NO «AL» MUNDO

---

La concepción de la ciencia sobre un universo en continua evolución y expansión apela a una realidad transfísica que sea el fundamento radical y originario del estado inicial de la evolución expansiva o de la aparición constante de la materia. Zubiri pasa revista a diferentes posibilidades panteístas de pensar este fundamento, aunque lo que él defiende no es un panteísmo. Su tesis es que Dios y el mundo no son “uno”, ni tampoco “dos”. Dios no se identifica con el mundo, no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no lo hiciera estar en evolución. Sin embargo, eso no significa que Dios sea extraño al universo, ni que, como pensó Aristóteles, sea una sustancia separada. Dios es trascendente en las cosas.

«Si la actualidad acaba cobrando ventaja a la propia sustantividad, habría que concluir que la realidad más perfecta sería aquella que consistiera en pura actualidad. Tal es lo que atribuimos a la realidad perfecta, a Dios. Dios no es una talidad del mundo, dado su carácter trascendente. Pero no es trascendente «al» mundo sino «en» el mundo.

Dios, por ser trascendente, no tiene talidad, pero por serlo «en» el mundo es «realidad». Su realidad ha de ser absolutamente simple. Su sustantividad ha de consistir necesariamente en una sola nota.

¿Cuál puede ser esa nota? No se le podría el concepto de nota elemental de Zubiri, porque las notas elementales o constitutivas lo son siempre como fundamento de las fundadas en ellas o constitucionales, y en Dios no podría darse esa duplicidad. Su única nota debería estar más en el orden de las notas propiamente sustantivas, las sistemáticas, que en el de las notas elementales. Se trataría de un sistematismo absolutamente simple.

Esa nota no podría ser más que una, la de «actualidad». Lo único que se puede decir de Dios es que es pura actualidad. Cuando Zubiri dice que Dios es trascendente «en» el mundo, no «al» mundo, hemos de interpretar que su forma de presencia trascendente en el mundo es como actualidad, no

como cosa, ente o talidad.» [Extracto de Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 160-161]

## EL HOMBRE Y EL PROBLEMA DE DIOS (1968)

---

«Zubiri parte del hecho de que en nuestro tiempo no sólo se pone en cuestión a Dios, sino que el problema de Dios existe como tal problema. Zubiri amplía y precisa ideas ya formuladas en su artículo "En torno al problema de Dios" de 1935. A finales del siglo XIX, la noticia de la muerte de Dios ya no era ninguna novedad. Las ciencias hacían por entonces su marcha triunfal, y la sociedad y la historia se consideraban como algo que podía explicarse desde sí mismo.

El mismo Zubiri estudió a Nietzsche en su bachillerato y se familiarizó con las tesis darwinianas sobre la evolución biológica. El movimiento obrero popularizó el ateísmo moderno, mostrando que Dios cumplía una función política y social de justificación de los males individuales y sociales que padece la humanidad. Los "condenados de esta tierra", especialmente receptivos a los consuelos de la religión, podían esperar de la evolución histórica un futuro mejor.

Zubiri considera que en ese momento está dominando un ateísmo mucho más radical que el decimonónico, un ateísmo que no va contra nada ni contra nadie, donde la existencia, con sus dificultades, fracasos y también logros efectivos, es vivida por sí misma y nada más. La vida es por vez primera verdaderamente a-tea. El nacionalsocialismo y las ínfulas de la Iglesia católica española apenas si logran recubrir con una ligera pátina de mal gusto esta experiencia dominante en Europa.

Como en 1935, Zubiri muestra que el problema de Dios es un problema planteado a todo ser humano antes de cualquier reflexión teórica: todos estamos religados al poder de lo real. Pero ahora se detiene en el análisis de este poder ostensible en cada cosa. Cuando contemplo un árbol, además de sus diferentes características, aprecio que el árbol es autónomo respecto a mí, es *otro* que mi aprehensión o que las demás cosas, es "de suyo" un árbol. El verde de las hojas, la esbeltez del tronco, quedan apoderadas por esta fuerza de alteridad o poder de lo real que lo hace aparecer justamente como un árbol. Este poder que afecta a todas las cosas constituye para el ser humano "la posibilidad de las posibilidades", porque es lo que facilita que mi realidad sea humana y, por tanto, abierta a una cierta elección; es "última", porque sólo con la muerte se desvanece su constreñimiento; y es "impelente" porque nos fuerza a optar y a realizarnos.

El problema de Dios consiste en el problema de cuál sea el fundamento de este poder. La respuesta atea sigue siendo posible. "Es fe en la facticidad", en que no hay ningún fundamento del mundo. Pero cabe también que el poder de lo real tengo un fundamento y que el problema de Dios se resuelva positivamente. Esta es la respuesta de las religiones. Mientras que la religación es un hecho universal e inexorable, la religión es tan sólo una

posibilidad humana. La religión es anterior a todo sentido explícitamente religioso.

Para el filósofo de la religión es ésta una cuestión decisiva. Al hallar en la religión un punto de encuentro entre posiciones "teóricas" muy disímiles y a veces absolutamente opuestas, puede respetar mejor la pluralidad, delinear los pros y los contras del ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia y el teísmo, y reducir al mínimo el afán apologético de cada una de estas experiencias.

La fenomenología de la religión, en cambio, tiene muchas más dificultades para ser neutra y no reducir el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia a seudoreligión, o para explicar que haya personas que rechazan todo orbe sagrado y que pretenden moverse enteramente en el orbe de lo profano.

Ahora bien, en una experiencia religiosa, tan razonable como la experiencia atea o agnóstica, hay todavía muchos tipos de dioses pensables y posibles. El cristiano cree que es en Cristo donde real y efectivamente el hombre encuentra a Dios. Abandonando el terreno filosófico y entrando en el de la teología cristiana, Zubiri critica a aquellos teólogos protestantes que, al romper totalmente el hilo que une la fe con la realidad, nos fuerzan a plantear el problema de Dios pura y simplemente en términos de fe. Además de la Palabra, otra de las condiciones primarias para la posibilidad de la fe cristiana es el hecho de la religación. Sin el poder de lo real tampoco podrá haber fe cristiana. El hecho de la religación incoa ya la fe. En Zubiri no se trata nunca de una fe ciega, completamente montada sobre sí misma, sino de una fe enclavada en el hecho primario del poder de lo real y en la experiencia humana del mismo.» [Corominas / Vicens, 2006: 640-641]

### **EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE: DIOS, RELIGIÓN, CRISTIANISMO (1971-1972)**

---

«Este título anuncia la "trilogía teologal" con la que Zubiri quisiera ver culminada su producción intelectual. Se trata del largo curso (1971-1972) del que proceden los tres volúmenes de la Trilogía sobre Dios que se publicó póstumamente: *El hombre y Dios*, 1983; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 1993; *Cristianismo*, 1997.

En este curso, Zubiri se propuso sistematizar todo lo que en cursos anteriores había venido diciendo sobre el tema de Dios y la teología. Insiste en que el cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su fracaso o a las fisuras de la vida. F. Ortega cree que en este tema Zubiri recoge la crítica de Bonhoeffer a una apologética cristiana que, ante la autosuficiencia y la autonomía del mundo y del hombre moderno, pretende mostrar que el hombre sigue necesitando Dios. El Dios que se alcanza a partir de la miseria humana no es el verdadero Dios. Esta apologética sería un metodismo secularizado, un ataque poco cristiano a la mayoría de edad del hombre.

Zubiri repara en que tenemos un acceso a Dios previo a todo proceso lógico de tipo discursivo. Quiere mostrar y analizar intelectualmente en qué consiste la experiencia de Dios. Lo que sucede es que tiene una clara conciencia de la insuficiencia de los conceptos helénicos a la hora de pensar el Dios de la religión cristiana. Zubiri no se cansa de repetir que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es el mismo Dios de la filosofía cuando esta no se acantona en nociones griegas. Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios.

Frente a una teología de corte dogmático y racionalista, tendente a convertir a Dios en un objeto, Zubiri vuelve a insertar la teología fundamental en la experiencia cristiana del fundamento, que no es otra que la experiencia de la gracia. En la teología racionalista, la fe y la razón son vías paralelas y complementarias. Con la razón zubiriana, la perspectiva cambia totalmente. La razón incluye un momento de fe. La prerrogativa de la razón es apropiarnos de la posibilidad de que exista un Dios o de que no exista ninguno. El cualquier caso, no podemos apropiarnos de ninguna posibilidad sin arriesgarnos a conformarnos de una determinada manera. De ahí que Dios no se alcance por vía lógica, sino por la "vía experiencial".

Zubiri también se distancia radicalmente de la clásica teología de la redención, centrada en la idea ético-jurídica de la falta moral, que se desarrolló en el mundo latino de san Agustín a san Bernardo y san Anselmo, teología que acaba por hacer de la religión cristiana una moral. La religión no tiene directamente nada que ver con la moral, y menos aún con la redención de faltas. Zubiri alerta continuamente contra el peligro de confundir la experiencia religiosa con la experiencia moral, y se muestra muy crítico con la tendencia de algunas teologías a reducir el cristianismo a un sistema de valores.» [Corominas / Vicens, 2006: 656-657]

## **REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA EUCARISTÍA (1981)**

---

«El concepto de "actualidad" y de "corporeidad" cobran en este artículo una gran importancia. Aún en el escrito "El hombre y su cuerpo" de 1973, Zubiri consideraba que la actualidad era consecutiva a la sustantividad, a la función orgánica y configuradora del cuerpo. Pero en este momento, lo más radical era la comprensión del cuerpo como corporeidad, como principio de actualidad (estar presentes) en la realidad, el cosmos y el mundo, y las otras funciones eran derivadas. Estas reformulaciones tuvieron consecuencias en todos los órdenes.

En el artículo sobre la eucaristía, Zubiri sacó algunas consecuencias teológicas mientras que en el curso de 1971, "El problema teológico", afirmaba que la Eucaristía era trans-sustantivación sin trans-sustanciación, ahora dice que es una trans-sustantivación por trans-actualización.

Antonio González (*Un solo mundo*, p. 251) ha destacado su relevancia para una teoría social: "La corporeidad, mucho antes que el sentido, los fines, la conciencia o el lenguaje, es un elemento esencial de una teoría de la acción

social, como han subrayado las llamadas "teorías de la estructuración" (A. Giddens, H. Joas)". Desde una perspectiva zubiriana, hoy se podría hablar de corporeidad mundial en el sentido en que las acciones humanas de cada individuo, antes que por un lenguaje o un sentido cultural, están moduladas, positiva o negativamente, y las más de las veces inconscientemente, por la actualidad física (ecológica, económica, social...) en ellas de la humanidad entera.» [Corominas / Vicens, 2006: 831]

«Después de Cristo, lo que hace presente a Cristo en el pan es el poder sacramental del sacerdote, el cual, al actuar en nombre de la persona de Cristo, no sólo "recuerda", sino que "repite" lo sucedido en la Cena del Señor.

Esta presencia de Cristo en el pan consagrado es real. Es decir, no es una metáfora ni un mero símbolo. Pero además la realidad de esta presencia no es meramente moral, ni tampoco una especie de virtud dinámica, sino que es *realidad física*. La frase nominal expresa no sólo el ser, sino la realidad física con mucha más fuerza que la frase predicativa. Si digo "tú, mi hijo", digo mucho más que si digo "tú eres mi hijo". Del pan nos dijo Cristo "esto (aquí), yo mismo". En muchos casos, si hubiera que expresar la realidad verbalmente, habría que emplear no es verbo ser, sino el verbo estar. Estar envuelve una connotación de realidad física propia: "aquí estoy yo mismo". [...]

El pan como nuda realidad fisicoquímica es cosa-realidad. El pan como alimento es cosa-sentido, pues es un principio de nuestra vida. Y aquella cosa-realidad es de tal condición que puede constituirse como alimento. La sustantividad puede adquirirse y perderse sin cambiar de propiedades. Las propiedades del pan como nuda realidad sustantiva no cambian al constituirse como alimento o al dejar de serlo. Al hacerlo no se rompe la unidad sistemática de sus propiedades, sino que se abre su sustantividad clausurada y total a una unidad superior, con lo cual adquiere una nueva condición para ser cosa-sentido.

Pues bien, es lo que acontece en el pan consagrado. Cristo es el principio de nuestra vida espiritual. En cuanto tal, pertenece en modo constructo a las cosas-sentido, pues es alimento. Ahora bien, el pan no tiene la condición de poder constituir alimento espiritual. Pero la presencia de Cristo, dejando intactas las propiedades de la nuda realidad del pan, confiere a éste una nueva condición. Abre la unidad clausurada y total de la sustantividad del pan-alimento a una unidad superior, a la unidad de Él mismo.

Entonces el pan, conservando lo que clásicamente se llama sustancia, ha perdido su sustantividad y su condición y ha adquirido una condición de alimento de que antes carecía: la condición de ser alimento espiritual. La unidad del cuerpo de Cristo es ahora lo que constituye la unidad de la sustantividad del pan-alimento. La sustantividad del pan consagrado es así la sustantividad divina de Cristo mismo. En la consagración, al pan consagrado, en cuanto realidad fisicoquímica, no le sucede nada, sino que

pierde su anterior sustantividad alimenticia. Esta sustantividad de material que era se ha convertido, por la mera presencia real de Cristo, en espiritual, en la sustantividad divina de Cristo. La presencia real de Cristo ha cambiado la condición del pan. Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es *transsubstanciación*, sino *transsubstantivación*. Cristo y el pan, en virtud de la consagración, constituyen una sola sustantividad. [...]

Creo que la conversión es la consecuencia de la presencia real del cuerpo de Cristo en el pan-alimento. La presencia real es el fundamento de la conversión. Sólo porque Cristo está presente en el pan, este pan, como sustantividad de alimento, ha perdido sustantividad material y ha adquirido sustantividad de alimento espiritual. Por la presencia real de Cristo el pan se convierte *ratione alimenti*. La conversión afecta formalmente a la condición de pan. He aquí el hecho de la presencia real de Cristo conceptualizada como transsubstantivación.

¿Qué es esta presencia real en cuanto presencia? Este es nuestro problema.

La transsubstantivación se funda en la presencia real de Cristo en el pan, presupone la presencia real de Cristo en el pan. Cristo se hace actual en el pan y nos preguntamos qué es esta actualidad. El sentido de la "cosa-sentido" se funda en la "condición", y a su vez la condición se funda en la "actualidad" de la presencia. ¿Qué significa esto?

Los latinos llamaron *actualitas*, actualidad, al hecho de que algo sea en acto lo que es. Ser perro en acto consiste en ser plenamente lo que constituye la "canidad". Pero precisamente por esto yo llamo a esto *actuidad*: es el carácter de ser en plenitud formal la realidad que se es.

En cambio, *actualidad* es el carácter no de ser "acto", sino de ser "actual". No es lo mismo actuidad y actualidad, como no es lo mismo estar en acto y ser actual. Esto es esencial para entender lo que es  $\sigma\omega\mu\alpha$  *sôma* 'cuerpo'. Sólo así puede entenderse por qué "cuerpo" puede significar "yo mismo". El modo de presencia del cuerpo de Cristo en el pan consagrado por transsubstantivación es "actualidad". [...]

El estar presente es un carácter de lo real por el mero hecho de ser real: la realidad está presente *eo ipso* por ser real, y no por un "hacer" o cosa semejante. Es evidente que en tal caso la actualidad no envuelve modificación ninguna de propiedades. [...] EL hombre no "tiene" cuerpo, sino que "es" corpóreo.

Por esto su actualidad corpórea pertenece a la realidad humana misma, no sólo intrínsecamente, sino también formalmente. El hombre no se "hace" presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo "está ya" presente. Y en otras dimensiones, este tipo de actualidad intrínseca y formal es propio de toda realidad en cuanto tal: es el ser. Hoy estamos necesitados de una metafísica de la actualidad; no nos es suficiente una metafísica del acto. [...]

La actualidad es un momento *físico*, no es una presencia moral ni una presencia de virtualidades dinámicas. Este carácter físico es lo que expresa el verbo "estar". Estar significa no el mero ser, sino el "estar siendo". El verbo estar es un verbo que denota siempre algo físico. Por esto es por lo que en latín fue *cópula*, pero como dicen los lingüistas, en sentido fuerte. Sin embargo, no nos dicen en qué consiste lo fuerte de este sentido. Pues bien, sentido fuerte es a mi modo de ver actualidad física. [...]

La actualidad tiene además una *estructura propia*. Una misma realidad puede tener diversas actualidades, no sólo sucesivamente, sino también simultáneamente. [...]

El cuerpo humano es un momento intrínseco y formal de la realidad humana: el hombre "es" corpóreo. [...] Por esto me parece ociosa toda la dificultad clásica de cómo el cuerpo de Cristo puede estar en muchísimos panes consagrados a la vez; no se trata de localización, sino de actualidad de presencia. [...]

En esta actualidad, Cristo se hace presente en sí mismo desde sí mismo. La actualidad es intrínseca a Cristo, Cristo es el principio intrínseco de su actualidad. Esta actualidad es el pan: toma el pan-alimento como principio de su actualidad. Ahora bien, como el principio de actualidad en el hombre es el cuerpo, es corporeidad (y Cristo es hombre), resulta que el pan-alimento como principio de actualidad de Cristo es cuerpo de Cristo. Es Cristo mismo. Su cuerpo es su "yo mismo". He aquí el modo de presencia de Cristo en el pan, en cuanto presencia real.» [Zubiri, Xavier: "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía" (1981), en *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 400 ss.]

## EL HOMBRE Y DIOS (1984)

---

«Este es el primero de los libros de Zubiri que aparece después de su fallecimiento. Es el libro que estaba preparando cuando le sobrevino, casi súbitamente, la muerte. Es por tanto de su última época. Es un libro que él tenía gran empeño en publicar. Es un libro que Zubiri no dejó completamente acabado. La Primera Parte está concluida y revisada; la Segunda Parte está redactada, pero esperaba sin duda un nuevo tratamiento que le hubiera conferido acaso nueva forma, y la habría enriquecido notoriamente; la Tercera Parte se halla en un estadio más primitivo.

El problema de Dios, el problema filosófico de Dios, fue una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud. Solía decir que eran tres los temas principales que le habían preocupado desde sus últimos años de bachillerato, sobre los que ya desde entonces se había puesto a pensar, y sobre los que ya desde entonces se había puesto a escribir. Estos tres grandes temas son nada menos que el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios. Sobre los dos primeros había publicado obras definitivas antes de morir: *Sobre la esencia* (1962), *Inteligencia sentiente* (1980),

*Inteligencia y logos* (1982), e *Inteligencia y razón* (1983). Responde, pues, este libro a una de sus preocupaciones vitales y filosóficas fundamentales y es, por tanto, un libro que tiene una larga historia.

En el plan total de su obra Zubiri consideraba que este libro debía ser completado con otro referente a la historia de las religiones, y un tercero acerca de los problemas específicos del cristianismo.

Se incluye en este libro el texto "El problema teológico del hombre", dedicado a Karl Rahner, "a modo de conclusión", por cuanto recoge sintéticamente los puntos principales de la obra, y abre caminos por donde podría ser prolongada hacia la historia de las religiones, y hacia el cristianismo.» [Ignacio Ellacuría, Presentación de Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984]



«El título de este libro puede inducir a pensar que en él voy a tratar de un Dios determinado, por ejemplo, del Dios del cristianismo. Más no es así. Voy a tratar tan sólo de Dios en el sentido de realidad divina sea cualquiera mi Dios determinado. Sólo por claridad y comodidad de expresión hablaré casi indistintamente de Dios y de realidad divina, mientras o advierta expresamente lo contrario.

Dios es el título de un magno problema. Este problema puede ser resuelto de maneras distintas: positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), o suspensivamente (agnosticismo). Pero suele olvidarse que en los tres casos se trata de la solución a un problema.

El ateo piensa que como Dios no es una realidad inmediata, es al creyente al que incumbe la justificación de la afirmación de Dios. Pero al teísta le sucede lo mismo. Vive inmerso en la fe en Dios y estima por tanto que es el ateo el que tiene que dar razones para negar a Dios; convertir a Dios en problema es propio del ateo, pero el creyente, se dice, no tiene problema. El ateo y el teísta no piensan en general que su ateísmo y su teísmo son soluciones a un problema subyacente. ¿Cuál?

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos.

El creyente tiene que dar razones para su creencia, y el ateo tiene que dar también las razones de su negación de Dios, así como tiene que dar también el agnóstico las razones de su agnosis. El ateísmo y el agnosticismo no son menos creencias que el teísmo. Los tres están necesitados de fundamental su actitud porque no basta en última instancia con la firmeza de un estado de creencia, sino que es necesaria su justificación intelectual.



No se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de la ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir, se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios.

Se trata, por el contrario, de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal.

Por eso, este problema debe llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theós. Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*. Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato. A él hemos de acudir.

La puesta en claro de esta dimensión es la mostración efectiva del problema de Dios como problema. El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.

Entonces resulta que el título "El hombre y Dios" no es la adición de dos "objetos", hombre "y" Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión a la realidad divina. La "y" del hombre y Dios es una versión *constitutiva* experiencial. Y ello lo mismo en el ateo, que en el agnóstico, que en el teísta. Es propio de todo hombre.

La realización del hombre es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teologal*.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Introducción, p. 11 ss.]

## EL CONCEPTO DE DEIFICACIÓN EN XAVIER ZUBIRI

---

Olegario González de Cardedal (*Al ritmo del diario vivir*. Madrid: PPC) afirma que Zubiri en su estancia en París tuvo la influencia proveniente de la teología griega, introducida por los cristianos ortodoxos rusos emigrados a París tras la revolución. Esta influencia transforma su pensamiento teológico y cambiará su orientación, fomentando su interés por la patrística griega y por la teología ortodoxa, menos psicológica y más ontológica.

Esto influyó en el Zubiri de "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina". Zubiri leyó la obra de Myrrha Lot-Borodines, que en el año 1932-1933 publicó: *La doctrina de la deificación en la iglesia griega hasta el siglo XI*, que compara el legado teológico cristiano con el de las Iglesias orientales.

Pocos años después Yves Marie Congar publica su estudio *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* (1935). Esta literatura correspondía perfectamente a las preocupaciones de Zubiri en su estancia en París.

Zubiri tenía una formación basada en Descartes, Kant, Santo Tomás, estudió la neoescolástica, con predominio de una actitud moralista, jurídica, que le obligaba a ver el cristianismo de forma racionalista, psicológica y moral.

Según González de Cardedal: «El universo simbólico y sacramental, la celebración litúrgica, como actualización presenciadora de la salvación, la acción permanente del Espíritu Santo en la Iglesia, como perenne fuerza constituyente, frente a la mera memoria histórica de Cristo fundador, la significación escatológica de monaquismo, la validez perenne de las grandes figuras teológicas de patrística griega, frente a la absolutización de lo occidental y concentración en lo latino: tal era el legado de la teología griega que ahora aparecía ante sus ojos» (o. c., p. 225).

«Si durante la década de los años veinte le interesó sobre todo el vitalismo cristiano del máximo padre latino, Agustín de Hipona, ahora su interés se concentra en la patrología griega, y muy especialmente en su idea de la deificación. Es importante constatar que este tema no aparece en el curso sobre "Helenismo y cristianismo" (1934-1935).

Entre las diferencias que separan este texto del de 1944, una es la ausencia de la patrística griega (en el curso de Madrid se habla, de modo genérico, del "neoplatonismo" y su influjo en la teología cristiana, pero sin un énfasis especial en los padres griegos), y otra, la importancia que adquiere el concepto de deificación.

De hecho, en el curso de Madrid no hay una exposición orgánica de la teología cristiana, en tanto que en el texto diez años posterior, sí. Un primer esbozo, bien que muy imperfecto, de la estructura del texto de 1944 aparece por primera vez en París, en el programa del curso sobre "La vida sobrenatural según san Pablo", que prepara para impartir en el *Foyer International des Étudiants Catholiques* (1939).

Otra novedad importante es la influencia que sobre Zubiri ejerce en estos años la nueva teología benedictina de los misterios, iniciada por Odo Casel en la abadía de María Lach y continuada por Viktor Warnach. Es una segunda influencia muy relacionada con la primera, ya que la teología benedictina del misterio se construyó precisamente con elementos procedentes de la patrística griega, y se centró siempre en la interpretación de los textos paulinos.

El trabajo de Guillermina Díaz Muñoz (*Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona: Herder, 2008) ha arrojado mucha luz sobre este punto.» Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 110-111]

La teología alemana traída por numerosos exilados en París, pone a Zubiri en contacto con otros teólogos como Schmaus, Stolz, quien en 1936 publica *Teología de la mística* que lo resitúa en "el horizonte histórico, objetivo y

bíblico del misterio y en la vida comunitaria de la Iglesia". Así se unía en su pensamiento Biblia, Liturgia y Mística.

«La reacción mesurada, pero explícita, contra un exclusivismo latino, se va dejando ya percibir: entre los contemporáneos, Schmaus, Keller y Stolz, por ejemplo, constituyen una brillante avanzada» (Zubiri, en la nota introductoria a "El ser sobrenatural...").

«Zubiri no traduce el término griego *ousía* por 'sustancia', ni por 'esencia', ni tampoco por 'existencia', sino por 'realidad' o por 'haber' (NHD, 125). Lo que empieza a preocuparle no es la vida sino las cosas todas, el "haber" en general, la realidad, y a Dios lo ve no como la plenitud de la vida sino como la plenitud de la realidad.

La realidad humana es Dios en pequeño, Dios finitamente. Y Jesús es la persona en que Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios. A través de él, todos nos hacemos dioses, nos encontramos "deificados". Es la influencia de la patología griega, de la teología ortodoxa y de la *Mysterientheologie*. El cristianismo no es primariamente una religión de "salvación" sino de "deificación".

Al fondo se halla la crítica del último siglo a la religión como tribunal jurídico con juicio, castigo y perdón. Nietzsche lo expresó con toda precisión cuando dijo: "¡Qué puede ser menos evangélico que la 'reparación', el 'castigo', el 'someter a juicio'!" (*El Anticristo*). Nietzsche dice en otro lugar: "Nada hay menos evangélico que el premio y el castigo".» [Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 120-121]

## LA DEIFORMIDAD COMO LO CONSTITUTIVO DEL SER HUMANO

---

«Dios no es una identidad formal de esencia y de existencia en sentido clásico, pero es una realidad que está por elevación allende no sólo de la diferencia de esencia y de existencia sino también de su presunta identidad. No ha de confundirse el "en sí y por sí mismo" con esta identidad. La esencia metafísica de Dios es ser realidad absolutamente absoluta.» [HD, 165-166]

Esta realidad absolutamente absoluta tiene una "función": es *fundamento*. Dios es respecto a las cosas reales la realidad fundante y este es un carácter de Dios por ser realidad absolutamente absoluta: como personal, viviente, inteligente y volente". Dios fundamenta como un absoluto dar de sí, que significa que está dando realidad a las cosas y constituyéndolas como reales.

"La transcendentalidad de la realidad de Dios es una transcendentalidad fontanal" (HD, 177). Esta fontanalidad se manifiesta en el poder de lo real, poder último, posibilitante e impelente que constituye el fundamento de la *religación* (HD, 178): la relación del hombre, realidad relativamente absoluta, con la realidad relativa del mundo y con la realidad absolutamente absoluta de Dios.

“Relativo” quiere decir que tiene su fundamento en lo absoluto y “absoluto”, en el caso del hombre, significa que es una realidad “suya”, una persona: “soy Yo quien soy” (HD, 137). Relativo significa un rango de dependencia, el límite entre el hombre y Dios.

«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 Dios, mejor dicho, a Dios como poder.» [HD, 155]



«El poder de lo real consiste en que las cosas son reales “en” Dios. Pues bien, para el cristianismo, este “ser reales en Dios” consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es “ser como Dios”. Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religión consiste sea concretamente deiformidad.

La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios.

El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos “naturaleza humana”. Dios es trascendente “en” la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios “en” la persona humana es, pues, deiformidad.

Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.

A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. Antes que ser religión de salvación (según se repite hoy como si fuera algo evidente) y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad.

De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teologal, porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente.

En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, “radical”, pero además “formal”, de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo.

La experiencia teologal de la humanidad es así la experiencia de la deiformidad en su triple dimensión individual, social y histórica: es cristianismo en tanteo.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 381]

## CONSIDERACIONES CRÍTICAS

---

«Zubiri, desde su segunda etapa, ha tenido muy claro que la existencia humana en su quehacer necesario como esencia abierta revela una realidad humana relativamente absoluta, siendo Dios una realidad absolutamente absoluta. “El hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante), y *por* Dios (impelente)” (HD, 182).

Pretendiendo alejarse de toda la construcción onto-teo-lógica tradicional propia del horizonte de la nihilidad y de un Dios-objeto, habla de la entrega en esta unidad “hombre-Dios”.

“Dios en cuanto Dios no implica necesariamente que sea creador. Pero en una metafísica integral cristiana, la creación ha de asumirse para radicalizar en ultimidad el análisis de lo real [...] Lo creado no es Dios [...] es real ‘en’ Dios [...] la creación es la proyección de Dios *ad extra*. Lo creado es real ‘en’ Dios [...] el hombre es una proyección formal de la vida divina.

Todo lo creado tiene un coeficiente de finitud, en virtud del cual siempre es una realidad finita. El efecto creado es terminativamente transcendental a la intelección divina y a la volición creadora [...] En las cosas reales Dios da de sí ‘de suyo’.” (Sáez Cruz, Jesús: La accesibilidad de Dios. Salamanca: UPS, 1995, pp. 282-283).

Aunque tendríamos que detenernos en el concepto de religación (NHD, 356), por falta de espacio simplemente quiero apuntar que también el pensamiento de Zubiri sufre una enorme presión al acoger al Dios cristiano más allá del horizonte de la creación y en una pretendida filosofía pura. A mi juicio se trata de una herida nunca cicatrizada y cuyos síntomas se aprecian al encararse con el Absoluto con un tinte de spinozismo en la lectura apresurada o incluso panenteísmo:

“El animal de realidades es el momento de finitud con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD, 327). “Se deduce de aquí que el Alma humana es una parte del entendimiento infinitivo de Dios” (Spizona, *Ética*, Parte Segunda, prop. XI, coloralio).

El idealismo kantiano significa la constitución de un sujeto transcendental que dotado de estructuras a priori construye la forma del objeto de su conocimiento. El resultado es desalentador porque queda estancado en una filosofía de la finitud humana que reclama a gritos desde la moral un Absoluto que eché del mundo.

Pero no podemos quedarnos aquí porque bien mirado tanto el uno como el otro se integran en la gran tradición cristiana europea y Dios funge en sus pensamientos como un gran perturbador. En este sentido, Zubiri también se ve sacudido por la necesidad de construir una nueva teoría de la racionalidad que sea algo más que una mera expansión conceptual de la intelección.

Zubiri asume el reto de reubicar a Dios revelado allende el Dios-objeto y la ontoteología. Pues bien, Kant y Zubiri comparten un mismo horizonte cristiano que es la causa de la dignidad que atribuyen a la persona si bien es cierto que, por razones diferentes, se ven impelidos a tratar con Dios o Absoluto en sus sistemas de manera dispar.

Así, mientras Kant utiliza el *rodeo* de la moral para reintegrar a un Dios expulsado como causa suprema del mundo, Zubiri también se ve forzado a incorporar a un Dios arrojado de una filosofía pura más allá de la ontoteología tradicional, en primer lugar, desde el temprano concepto de religación que partiría de la totalidad de la existencia humana y, en un segundo momento, desde la aceptación histórica del cristianismo y su difícil articulación con una filosofía que se pretende más allá de Hegel y del horizonte de la nihilidad.

Fruto de esta tarea será la articulación “hombre-Dios” que logra tras unos análisis que no convencer a algunos de sus lectores.» [Luengo Rubalcaba, Jorge: “El legado de Kant en Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 125-126]

---

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://Hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten