

Voluntad de fundamentalidad. Enigma y trascendentalidad en el último Zubiri

María Lucrecia Rovaletti*

RESUMEN

*En el presente artículo, su autora —tomando como base la obra de Xavier Zubiri, y especialmente su libro póstumo **El hombre y Dios**— examina la manera como Dios puede ser experimentado en la realidad humana.*

Después de una breve introducción en donde se presenta el problema, se pasa a considerar la situación del hombre como ser que es "en" la realidad y las consecuencias que de ella se derivan. Con base en esto, se expone y justifica la dimensión trascendente inherente al ser del hombre y su necesaria consecuencia: el carácter problemático que la realidad tiene para él. Y es precisamente en el núcleo de dicho problematismo donde se experimenta la necesidad de fundamentarse en una realidad absolutamente absoluta: Dios, solución al enigma de la realidad.

Finalmente, el problema de la esencia de la religión queda planteado como la "tensidad" teológica entre el hombre y Dios, que se resuelve a su vez en voluntad de verdad, que es, en última instancia, voluntad de fundamentalidad.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Argentina.

NOTA: En el presente artículo, dada la inmensa cantidad de citas bibliográficas, distinguiremos entre las que pertenecen a obras del propio Xavier Zubiri, que irán en el interior del texto, y las de sus comentaristas, que se citarán a pie de página.

Las obras de Zubiri se citarán con la correspondiente abreviatura, el año de su publicación (cuando se considere necesario para distinguir reediciones del texto o reformas introducidas por el autor) y la página de donde se toma la cita.

Nos valdremos de las siguientes abreviaturas:

- NHD *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Edit. Nacional, 1963. Se tienen en cuenta: "Introducción al problema de Dios" (1963, pp. 341-360, de una lección dada 15 años antes); "El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina" (pp. 399-478, fragmentos de cursos de 1934-5 de la Univ. de Madrid y 1937-9 en el Foyer International des étudiants catholiques de Paris); "Nuestra situación intelectual" (1942, pp. 3-31, última clase universitaria, Barcelona); "En torno al problema de Dios" (pp. 361-397, originalmente publicado en 1935 en *Rev. de Occidente* y modificado en 1936 para la publicación francesa que Zubiri desautorizó por su incorrecta traducción).
- DE "Dos etapas", en *Rev. de Occidente*, Nº 32, 1984, pp. 44-50; originalmente en *Nature, History, God*, Washington, University Press of America, 1981, y será incluido en la edición de Alianza Editorial, 1987, de *Naturaleza, Historia, Dios*.
- SE *Sobre la Esencia*, Madrid, Soc. de Estudios y Publicaciones, 1962.
- OH "El origen del hombre", en *Rev. de Occidente*, 1964, Nº 17, pp. 146-173.
- HRP "El hombre, realidad personal", en *Rev. de Occidente*, 1963, Nº 1, pp. 5-29.
- IS *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.
- IL *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, 1982.
- IR *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza, 1983.
- PTH-HD *El problema teológico del hombre: el hombre y Dios* (mimeo, Curso de 1973, Univ. Gregoriana).
- HD *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984. En pp. 369-383 se reedita "El problema teológico del hombre", publicado originalmente en *Teología y mundo contemporáneo; homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-65.
- RR "Respectividad de lo real", en *Realitas III-IV*, Madrid, Soc. de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 13-43.
- RTE "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", en *Estudios Eclesiásticos*, ene.-jun. 1981, Nº 216-217, pp. 31-59.
- N. Ph. R. "Note sur la Philosophie de la Religion", en *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 1937, pp. 333-341.
- FM "Filosofía y Metafísica", en *Cruz y Raya*, Nº 30, 1935, pp. 7-60.

1. Introducción

En clara alusión a Heidegger —y recogiendo conceptos de Ortega—, Zubiri decía que “tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora (...) imponga su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni siquiera como un envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión que la de alumbrar el ser del universo;...” (NHD, 1935, 239).

Vicente Fatone, recordando este texto, añadirá: “la tercera metáfora, que había servido para plantear de una manera nueva el problema de la relación entre el hombre y las cosas, puede servir, ahora, para plantearse también de manera nueva el de la relación entre el hombre y Dios” (1). Si las otras dos coincidían en entender al mundo exterior como un hecho añadido al hombre, comprendían del mismo modo a Dios como un “además” añadido al hombre. Las llamadas “pruebas” de la existencia de Dios corresponden a esta concepción.

La tercera metáfora, por el contrario, nos muestra que el hombre no es un “hecho” sino un tener que hacerse *con* las cosas *en* “la” realidad; y nos descubre a Dios como algo constitutivo del hombre y al hombre como “una manera finita de ser Dios” (HD, 381). De aquí que *El hombre y Dios* —el libro póstumo de Zubiri— no sea sino la explicitación de la experiencia humana de esta versión constitutiva entre el hombre y Dios. La conjunción “y” no expresa entonces una mera cópula ni una adición, sino la “tensidad” en tanto autoexperiencia del hombre como experiencia de Dios: de Dios *dándose* como experiencia, y del hombre como *experienciación* de la realidad donante de Dios como absoluto (HD, 355-356).

2. Hombre y realidad

El hombre, al aprehender las cosas reales, aquello en que está, es “en” la realidad. “Nadie comienza por estar en la realidad ni deja de estar en ella, lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad” (inédito). Indudablemente “no estamos jamás sin cosas, eso sería imposible. Pero lo esencial es que, *con* estas cosas, donde estamos es *en* la realidad” (HD, 80). Y este hacer la vida “con” expresa en el hombre la dimensión constitutiva de su apertura.

Sin embargo, *estar en la realidad* no es propiamente una “acción” que ejecuta la inteligencia, sino aquello en que la inteligencia consiste. Ya en 1935 (NHD, 365) —en la por él denominada “etapa ontológica” (DE)— Zubiri decía

1. FATONE, Vicente: “La crisis de la soberbia”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, p. 121.

que el “ser del sujeto consiste formalmente... en estar ‘abierto’ a las cosas. Entonces no es que el sujeto exista y ‘además’ haya cosas, sino que ser sujeto ‘consiste’ en estar abierto al mundo. La exterioridad del mundo no es un simple *factum* sino la estructura ontológica formal del sujeto humano. La existencia del mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde afuera: al revés, le viene desde sí mismo” (2).

Pues bien, la independencia con respecto al medio y el control específico sobre él—dos características del viviente según su grado y forma de vida— se truecan ahora en *distancia*. El hombre es suyo, se autoposee, es su realidad “propia” frente a toda realidad: he aquí la persona. “Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella—como en los animales— sino ser suyo como realidad frente a toda realidad (...) es un modo de realidad ab-soluta” (HD, 51).

Se trata de un “distanciamiento *en* las cosas y no alejamiento de ellas” (IS, 70). Por ello, el hombre puede sentirse “perdido en las cosas” frente al animal que a lo más puede hallarse desorientado en las respuestas. En este sentido, cada persona está suelta-de, es “ab-soluta”. Mientras el animal sólo resuelve situaciones, el hombre, por el contrario, tiene que ir proyectando y realizando su vida: es un *absoluto* pero *relativo*.

En cada acto el hombre va configurando la figura de su yo; el yo como figura de ser que logra en sus actos. Pero el ser (3) del hombre no se configura sólo respecto de las cosas cualitativamente determinadas, sino respecto de éstas *en cuanto reales*.

No se trata de que el hombre empiece a ser absoluto y luego trate de configurarse con las cosas, sino que es absoluto viviendo “con” las cosas y estando “en” la realidad. “El ‘con’ remite formalmente a la realidad. La estructura de este ‘con’ consiste en ser ‘en, desde y por’ (...)” (HD, 138-139). La realidad no sólo nos impresiona, sino que además se nos *impone*, por eso nos posee con

2. Cfr. también ROVALETTI, María Lucrecia: *Hombre y realidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.

3. Zubiri distingue entre “realidad” y “ser”, “persona” y “personalidad”. En toda cosa real se dan dos momentos trascendentales: uno primario y radical, la realidad, el “de suyo”; otro fundado en el anterior, el “ser” como reactualidad de lo real (SE). Posteriormente, en RR se hablará de *actuidad* de la cosa real (*de suyo*, actualidad primaria en SE) y de *actualidad* del ser (*reactualidad* o ser en SE). Estos dos momentos se traducen en el hombre como *persona* (o *personidad*) y *personalidad*. La personalidad es la figura que va cobrando la persona en la realización de sus actos; actos que no son meros añadidos accidentales, ya que toda configuración es una estricta personalización. Por eso, “la personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la persona tiene inexorablemente las inevitables viscisitudes del campo de la realidad” (IS, 273). Por la personalización, nunca se es *lo mismo*, aunque siempre se es *el mismo*.

los caracteres de última, posibilitante e impelente. El hombre no sólo vive en la realidad (ultimidad), sino también *desde* la realidad (posibilitancia) y *por* la realidad (impelencia). La unidad intrínseca y formal de estos tres caracteres X. Zubiri los denomina "*fundamentalidad de lo real* en cuanto fundante de mi ser personal" (HD, 83-84). En este sentido, afirma Zubiri:

"La realidad no es una especie de 'objeto' a que se refiere mi persona, sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto" (HD, 139).

Sin embargo, en este fundar, la realidad constituye una paradoja: "la realidad es lo más otro que yo puesto que me *hace* ser" y, por otra parte, "es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi* realidad siendo, mi yo siendo real" (HD, 84). Ya San Agustín —en otra línea filosófica, refiriéndose al Verbo— decía: "Quid enim tam tuum quam tu? et quid tam non tuum quam tu, si alicuius est, quod est?"; y Gabriel Marcel bien afirmaba: "lo más profundo que hay en mí no viene de mí".

En cada instante la figura de mi ser define no sólo lo que estoy haciendo o queriendo hacer de mi vida, sino lo que *voy siendo*.

"Cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en la realidad. Y esto es lo decisivo. Del concepto que tengamos de lo que es la realidad y de sus modos pende nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia" (QI, 87).

La realidad, como fundamento de mi ser personal, ejerce sobre mí un *poder* y, gracias a este apoderamiento, es como voy realizando la figura de mi yo.

"La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutivamente religada al poder de lo real" (HD, 93).

Yo soy absoluto a mi manera, según la figura de mi ser que voy realizando en mi constitutiva personalización. Estoy en la realidad sentientemente, *me* siento afectado por ella y respondo opcionalmente a ella: la unidad procesual de estos tres momentos constituye mi *realización*. Soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad constituye la religación (HD, 101): la realidad apoderándose de mí me instala en la *religación*. La religación consiste en la experiencia manifestativa del poder de lo real, previa a toda concepción. "El hombre no puede sino sentirse religado" (NHD, 1935, 393) (4).

4. Esta paradoja vuelve a traducirse luego al tratar la unidad entre Dios y el hombre (HD, 351 y ss.). La distinción hombre y Dios no es separación, porque en el orden interpersonal las personas no están unas *frente* a otras, sino que se hallan implicadas unas con las otras de un modo u otro. "No ser Dios es una manera formal de estar en Dios. El no es precisamente la donación de su realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios. Es un 'no' formalmente activo" (HD, 352 y s.s.), que impide caer en el panteísmo. Distinción real, pero no separación, implicación formal que es tensión teológica.

3. Trascendentalidad y apertura

En 1949 (NHD, 341-360) Zubiri insistía que el hombre, aún en sus actos más intrascendentes, va tomando posición “de algo que sin compromiso ulterior llamados ultimidad”. La ultimidad no es sólo algo en que el hombre “está”, sino que “tiene” que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. Por ser realidad personal es “de suyo” suyo y se enfrenta con la *realidad* de modo absoluto. Si en la nuda realidad se *está*, en la ultimidad —o poder de lo real, como diría desde los escritos de su madurez— *se tiene que estar*. Dice Zubiri:

“El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo ‘suyo’ ” (NHD, 356).

Pues bien, ¿en qué consiste este carácter de la *realidad* que determina mi yo?

1. En primer lugar, *la realidad* no es un enorme piélago en el cual las cosas estuvieran sumergidas (HD, 87; IR, 18), una especie de receptáculo, como sustantivación anterior a la cosas, sino que es el carácter mismo de cada cosa real en cuanto real; y entre cada cosa real y este carácter no hay composición sino función trascendental (5). *Función trascendental* es la función por la que

Como dimensión ontológica, decía en NHD 376, “la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino fuera de sí mismo (...). Entonces se explica, sin mengua de la distinción entre Dios y las creaturas, que todo cuanto hay en éstas de ser positivo se deba a la presencia de Dios en ellas (...). La finitud es la unidad tensa de una dualidad. No se es sí mismo sino desde y en una alteridad constitutiva; al ser finito le compete ser lo ‘mismo’ y lo ‘otro’: es la mismidad en la alteridad” (NHD, 439).

5. Cfr. ELLACURIA, Ignacio: *La principalidad de la esencia*, Univ. Complutense de Madrid, Tesis Doctoral, 1966 y ROVALETTI, María Lucrecia: *Esencia y Realidad*, Buenos Aires, López Libreros, 1978.

Desde el punto de vista de la intelección, digamos que el hombre se abre a dos órdenes de realidad: el “talitativo” (esta cosa tal y como es) y el “trascendental” (esta cosa como realidad *simpliciter*). Ambos órdenes se hallan internamente articulados de modo que son función uno del otro. El hombre haciendo su vida con las cosas reales (orden talitativo), donde verdaderamente está es en la realidad (orden trascendental). “Como consecuencia de esta duplicidad de momentos, cada cosa es intrínsecamente ambivalente. Es lo que, tanto en su etimología como en su sentido primario, significa la palabra *enigma*”. Cfr. GRACIA, Diego: “El tema de Dios en la filosofía de Zubiri” en *Rev. de Estudios Eclesiásticos*, 56, 1981, p. 72.

En un apéndice de I S, X. Zubiri retoma el concepto de función talificante y función trascendental —ampliamente tratado en SE— y los analiza a la luz de la intelección sentiente.

El *animal* aprehende un contenido (este color, este sonido) tan sólo como determinante de modificación tónica y de respuesta. El calor es, por ejemplo, sólo lo que siente en la vivencia del calor. Y con esto no nos referimos a algo meramente subjetivo, sino a una

una talidad (6) constituye las propiedades trascendentales de la realidad, y por ello la realidad, además de poseer estas propiedades *formalmente*, posee una

objetividad que consiste en estar determinando la vivencia del animal: “el calor así aprehendido es ciertamente distinto del aprehensor, pero en su distinción misma este calor calentante pertenece formalmente al aprehensor” (IS, 55). En la *aprehensión de realidad*, por el contrario, los caracteres del calor le pertenecen en propio, en cuanto constituyen “el propio calor mismo”, el cual no “queda” tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino como “de suyo”; “el calor es caliente: se aprehende el calor realmente” (IS, 57). “Realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente” (IS, 58).

Pues bien, el contenido “aprehendido como algo ‘de suyo’ ya no es mero contenido, sino que es ‘tal’ realidad. Es lo que llamo talidad. Talidad no es mero contenido” (IS, 124). El animal aprehende estimúlicamente los mismos estímulos que el hombre, pero no aprehende talidades. Es que la realidad como formalidad —por estar respectivamente abierta— “envuelve trascendentalmente este contenido” y “queda determinando como talidad. Es la *función talificante*” (IS, 124).

Por otra parte, “el contenido determina que la formalidad de realidad sea ‘realidad’ en toda cosa en su concreción. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la función trascendental” (IS, 124).

Aquí X. Zubiri toma la función talificante y la función trascendental no tanto como dos funciones, sino como dos momentos constitutivos de la unidad de impresión de realidad. “Talificación y trascendentalización son los dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad” (IS, 125). De allí que la diferencia entre talidad y trascendentalidad no es idéntica formalmente a la diferencia entre contenido y realidad. Talidad como realidad envuelve cada uno de los dos momentos de contenido y formalidad. Así el verde es “talidad”, no por su contenido, sino porque consiste en verde real: el contenido envuelve el momento de realidad de una manera muy precisa, talificándolo y, a su vez, la realidad envuelve al contenido trascendiéndolo, y no como si el contenido sea simple caso particular de la realidad.

6. El término talidad puede entenderse en dos sentidos:

I) *En sentido tradicional y amplio*, como “cualquier contenido o cualquier cualidad”. Correspondería al sentido amplio de *esencia*, al *quid deictico* (SE, 16) o indicativo: notas o propiedades de una cosa, articuladas por una unidad.

II) *En sentido estricto*, que incluye una doble significación:

a) como conjunto de notas esenciales constitutivas, notas-de, codeterminadas entre sí y no en relación determinante-determinable, siguiendo la teoría hilemórfica aristotélica. *Talificar*, como función estructurante de la esencia, es conferir contenido a un sistema por ser nota-de (SE, 457-459, 371, 369). Correspondería al *quid denominativo* (sea propio o específico), aquel sentido de esencia como conjunto de notas que caracterizan a una cosa frente a otra cosa, en virtud de lo cual se puede captar como la misma a pesar de sus variaciones (SE, 16).

b) Talidad como lo *principal*, momento fundante de la sustantividad. Es la esencia en función trascendental; “(...) la esencia no es sólo lo que talifica lo real, sino también aquello según lo cual la cosa es algo real” (SE, 455). Es lo que X. Zubiri llama “esencia” en sentido estricto (SE, 18-19).

verdadera estructura trascendental (7). “Por un lado, la cosa real en sí misma, sin atender más que a sí misma, tiene el carácter trascendental de ser realidad y de ser unidad. Y por otro, la cosa tal, considerada en referencia a los demás, tiene el carácter formal de respectividad (mundo)...” (8). Al respecto afirma Ignacio Ellacuría: “Esta estructura trascendental reposa sobre dos trascendentales primeros: realidad y mundo; trascendental simple aquel, trascendental complejo éste” (9).

2. La realidad no es un mero concepto cuyo contenido se hallaría “contraído” a cada cosa. Es el momento físico de cada cosa real en cuanto excede lo que concretamente ésta es. Realidad es “un carácter de las cosas y en las cosas” (HD, 110). “Sentimos intelectivamente la formalidad de realidad (10) como siendo ‘más’ que la realidad de cada cosa. El ‘más’ no es exterior a la cosa real, sino que es un carácter intrínseco y formal de la realidad de una cosa. Lo real nos retiene no tanto por su contenido como por su propia formalidad de realidad” (IL, 67).

7. Cfr. ROVALETTI, María Lucrecia: *La dimensión teologal del hombre: apuntes en torno al tema de la religación en X. Zubiri*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 77.

8. *Ibidem*, p. 82.

9. ELLACURIA, Ignacio: *op. cit.*, pp. 937 y ss.

10. Además de la aprehensión sensible de mera estimulidad —propia de los animales—, el hombre presenta una formalidad distinta de la estimulidad. *Formalidad* es el modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión misma (IS, 58). Pues bien, en el hombre se da una *formalidad de realidad* (o realidad) en virtud de la cual lo aprendido queda como “de suyo”, como real. Y esta formalidad modela los tres momentos de la impresión: afección, alteridad y fuerza de imposición.

Lo formalmente aprehendido en la intelección sentiente como real es el “de suyo”. “De suyo”, como “momento radical y formal de la realidad de algo” es también “un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real; como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su ‘de suyo’ propio” (IS, 193).

Ahora bien, la formalidad de realidad, por ser *constitutiva apertura trascendental* —como lo veremos luego—, actualiza intelectivamente no sólo las cosas reales en y por sí mismas, sino también respectivamente a otras cosas reales. Cuando entiendo lo que es la cosa real en función de otras, es decir, la cosa en cuanto se halla en el campo de la realidad, estamos hablando del “logos” como “intelección campal” (IS, 276). Si al entender sentientemente la cosa real entiendo además “a una” que ella es una realidad, se trata de la apertura al *mundo*. Toda cosa real, en cuanto pura y simplemente real, tiene una unidad de respectividad que constituye el mundo. Pues bien, la intelección de las cosas reales y de su campo al mundo constituye una “marcha”, y “la diversidad de actualización de lo real, según los distintos aspectos formales, constituye lo que aquí llamo *modos de intelección*” (IS, 253). El fundamento de esta modalización es el hacia como “apertura trascendental” de la impresión de realidad.

Al respecto, cfr. también ROVALETTI, María Lucrecia: *Hombre y Realidad*, pp. 37-40.

En *Inteligencia y razón* mostrará que no se da *contracción* de lo excedente sino, al contrario, *expansión* del carácter de realidad a través de dos momentos. En primer lugar, tenemos “la excedencia por la que cada cosa real determina un campo de lo real”. Es la “excedencia campal”. Y en segundo lugar, aquel momento “por el cual el campo entero de lo real nos lleva hacia el ‘mundo’: lo real campal es inteligido ahora como formalidad de realidad en el mundo” (11). Es la “excedencia mundanal”. En síntesis, se trata de una “constitución expansiva y no contractiva del carácter de realidad” (IR, 286-287).

En *Inteligencia Sentiente*, el punto de partida reside en la *estructura* trascendental de la impresión de realidad, modo primario y radical de intelección. El *trans* indica *trascendentalidad*, como carácter de la formalidad de realidad, y no trascendencia; es un carácter de lo aprehendido (IS, 115), que no nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma. Es “estar” en la aprehensión pero “*rebasando*” su *determinado contenido*. Trascendentalidad no es comunidad conceptiva de máxima universalidad (IS, 118 y 122), sino *comunicación* formal, es *reificación*. El análisis de la impresión de realidad muestra que la trascendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos:

I) En primer lugar, “cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma” (IS, 119). “No se trata del simple fenómeno de constancia perceptiva sino de una estricta mismidad numérica del momento de realidad. Realidad no es, pues, un carácter de *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*” (IS, 119). Por ser abierta, “la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales” (IS, 120). La multiplicidad que aprehendemos se refiere sobre todo al contenido. Desde un punto de vista conceptual, por el contrario, las múltiples realidades serían casos particulares de un solo concepto de realidad.

11. En IL (p. 67) dirá que el “más” como carácter de la cosa real es justo el momento campal de su realidad. Lo real tiene dos momentos de formalidad individual y campal y esta formalidad en sus dos momentos es lo que nos tiene “retenidos”.

En esta excedencia mundanal, en este “más” pueden encontrarse dos aspectos:

a) “la intelección como forma de realidad, esto es, la intelección racional al ser *razón* de la cosa campal descubre (o puede descubrir) en lo real campal más propiedades que aquéllas que campalmente habíamos inteligido. Es una excedencia en la línea de las propiedades” (IR, 286-287);

b) se trata de la “expansión de cada razón en otras razones”. “Es una excedencia dentro de lo racional mismo, dentro del mundo mismo de la realidad”. Por eso “es imposible descubrir la razón de una sola cosa real, porque si es razón es razón más que de esa cosa: es razón dentro de la unidad mundanal de otras razones”. Por esto, la razón nos lleva a otras, “la razón es formal y constitutivamente sistemática” (Ib.). Si en la intelección campal cada cosa se inteligie desde otras, en la intelección racional, cada razón se inteligie desde otras.

II) En segundo lugar, trascendentalidad es apertura respectiva. “Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro” (IS, 121).

III) La formalidad de realidad, por estar abierta al contenido, hace de éste un “de suyo” y no “el” contenido en abstracto; no sólo *reifica* el contenido sino que lo hace formalmente suyo, lo *suifica*.

IV) Finalmente, “el contenido real, así reificado y suificado por ser real, no es sólo realidad suya, sino que, precisamente por ser real, es, por así decirlo, pura y simplemente real en ‘la’ realidad” (IS, 121): hace de “la” realidad de la cosa un momento de “la” realidad. La formalidad de realidad no sólo es formalidad abierta, reificante y suificante, sino también *mundificante*.

Insistamos ahora en el *análisis mismo de la impresión de realidad*, no por vía de la intelección, sino por *la vía de la realidad*. Porque,

“Le riflessioni sulla strutturale ‘apertura’ del reale sono rilevanti non solo a livello antropologico-metafisico ma soprattutto, como vedremo, per le stessa filosofia de la religioni” (12).

“Realidad es el ‘de suyo’ y este ‘de suyo’ está abierto, tanto a lo que es la cosa en su suidad, como a las otras cosas” (IS, 195). Pues bien, el “de suyo” tiene tres momentos formales distintos:

a) *como nuda realidad*. En este sentido una cosa es *más* de lo que es por ser coloreada, pesada... y “este más pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura misma del ‘de suyo’” (IS, 196). El “más” es un *más de realidad* y, por eso, se inscribe en el “de suyo” en cuanto tal (13).

12. SAVIGNANO, A.: “Struttura e dimensioni della persona umana”, en *Xavier Zubiri. Il problema dell’ uomo*, Palermo, Edit. Augustinus, 1985, p. 43. Si en 1937 (N. Ph. R.) habla de “Filosofía de las Religiones”, hacia 1973 (HD, 369-383) utiliza el término “Teología Fundamental”. En el curso de la Univ. Gregoriana (PTHHD), explicita los diversos tipos de *logos teológico* fundados en el *logos teologal*.

13. Evitemos, sin embargo, dos errores:

a) Que el “más” serie el modo formal mismo de la realidad, y el “de suyo” estaría fundado en el *más*. Al contrario, el “más” es un momento del “de suyo” y está fundado en él.

b) O de modo contrario, que el *más* es un añadido más o menos imaginario a la realidad del *de suyo*. Pero esto no puede aceptarse, porque el *más* pertenece estructural y constitutivamente al “de suyo”. La articulación del *de suyo* y el *más* constituye la trascendentalidad misma de la formalidad de realidad.

b) Cada cosa, por ser real, es respectiva (14), es decir está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De allí la posible conexión de unas cosas con otras. Pues bien, “según esta línea de apertura, el momento de realidad cobra un carácter especial, (...) que consiste en la fuerza de imposición de lo real (...) es la forzosidad” (IS, 197). Esta fuerza de la realidad se funda en el “de suyo” no como momento añadido a la realidad, sino en cuanto expresa la respectividad misma de las cosas. Es justo la trascendentalidad.

La funcionalidad no dice referencia únicamente a lo que las cosas son en cuanto *talidad*, sino por su momento de *realidad* que es intrínseca y formalmente respectiva. En la impresión de realidad se muestra la funcionalidad, aunque no la determinación concreta de la causas, a las que se accede rigurosamente desde las ciencias positivas.

Tanto la *moira* (destino) como la *naturaleza* (en sentido físico-moderno) como la *ley* son elaboraciones de la fuerza de la realidad que se halla inscrita como momento trascendental en la formalidad misma de la realidad.

Funcionalidad no es forzosamente causalidad, sino que ésta es un modo de aquella (HD, 26 y ss.), y no el único, ya que también se da la *mera sucesión*, la *ley* en cuanto dependencia funcional... Funcionalidad no es causa, producción, como la muestra la *αἰτία* aristotélica. Precisamente Hume había mostrado que aprehendemos el tirón de la cuerda que precede al sonido de la campana, pero no la percepción de la producción.

Causalidad no es producción, sino algo más elemental e innegable: es la *funcionalidad* de una cosa real respecto de toda cosa real en cuanto real. La conceptualización de esta funcionalidad como producción es ya algo problemático y, en este sentido, la crítica de Hume tiene perfecta aplicación. Sin

14. En SE, Zubiri distingue entre *respectividad intrínseca* de cada nota a las demás (o versión esencial de unas a otras) y *respectividad extrínseca* de las cosas entre sí. Sin embargo, en RR (29 y ss.), precisará entre *respectividad remitente* y *constituyente*. Más aún, reformulará este concepto al considerar la respectividad como remisión “a otras formas y modos de la realidad”, a diferencia del concepto de *relación*, que dice referencia a *otra cosa real*.

En la respectividad, entonces, no se trata de una *alteridad*, sino de ser *aliter*, aliamente. En efecto, cuando hay varias cosas reales, cada cosa real además de las notas de su contenido envuelve intrínseca y formalmente el carácter de ser *una* forma de realidad, la *suya* respecto de las otras formas y modos de realidad. Pues bien, esta dimensión *remitente* está fundada en la dimensión radical *constituyente*. “Antes de remitente a ‘otra’ forma y modo de realidad, y justamente para poder serlo, la realidad empieza a ser ya ‘su’ forma y modo de realidad”. Pero aún más, toda cosa, por ser real, está trascendentalmente abierta a ser momento de la realidad: es la apertura al *mundo*; mundo que es esencialmente abierto, no sólo porque no sabemos qué cosas hay o puede haber en él, sino porque sobre todo ninguna cosa real agota jamás “la” realidad en cuanto tal.

embargo, Hume sólo se refiere al *contenido* de lo aprehendido (cuerda, campana y sonido) y pasa por alto la *formalidad de realidad*, “y en la impresión de realidad las cosas reales en cuanto reales están funcionalmente unidas”. La funcionalidad concierne al contenido y al carácter de realidad (HD, 84).

c) Otra línea de apertura trascendental lo constituye el *poder*. El momento de realidad es un momento reificante y suificante, según el cual lo que es “de suyo” es formalmente “suyo” y hace “suyo” todo cuanto adviene a la cosa. “La formalidad de realidad tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real” (IS, 198), y esta primacía es el *poder* como *dominancia de lo real en cuanto real*. “Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido” (Ib.) La cosa real no consiste tan solo en la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; “consiste también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido” (Ib.).

La determinación física, sin ser causa, constituye la dominación. “Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio”. “Dominar es ser ‘más’ ” (HD, 86-87).

Ahora bien, es la realidad en cuanto “dominante” la que nos hace ser realidad personal. Dominio es *poder* (Macht) y no causa. ¿Cómo es posible este dominio? No hay más realidad que la de las cosas reales, pero en ellas su momento de realidad es *más* que el momento de talidad (HD, 86). “El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por esto es más que la talidad. Y este más es justo un aspecto de la respectividad de la realidad en cuanto realidad” (HD, 87).

Estos tres momentos, “nuda realidad”, “fuerza” y “poder” competen a toda impresión de realidad, y por tanto a toda *concepción* de la realidad. Se recubren en cierta manera en toda intelección sentiente, pero son distintos como momentos del “de suyo” (HD, 287-288).

Incoactivamente, cada momento es tangente a los otros, y su unidad es lo que transparece el ἀρχή de Anaximandro (HD, 29). El predominio de un momento sobre los otros ha dado lugar a distintos tipos de intelección (SE, 510-511).

Así, la nuda realidad fue concebida como φύσις (naturaleza) frente a la ἀνάγκη que expresaba la forzosidad, lo necesario en los griegos. El predominio del momento de “nuda realidad” constituye el nacimiento de nuestro saber. Sin embargo, también la forzosidad aparece en los primeros presocráticos; por eso Aristóteles (Metaf 984 b10) dice que ellos se vieron forzados (ἀνάγκη ζόμενοι) por la verdad, y en la matemática asirio-babilónica y egipcia (15) subyace, por ejemplo, el predominio de la forzosidad.

15. Sin embargo, la *necesidad* en el teorema de Pitágoras es mera forzosidad. “No tiene el carácter de la necesidad propia de los elementos de Euclides fundado en la nuda realidad, y no en la forzosidad” (HD, 29).

Del mismo modo, el poder dio lugar a una interpretación *animista* del mismo.

Sin embargo, “no hay poder que no tienda a ser forzosidad y alcance de alguna manera la nuda realidad” (HD, 28) (16).

4. Problematismo y marcha

En toda intelección, el hombre está apoderado por la realidad de la cosa y a su vez remitido a ella. Por eso, más que poseer la verdad, podemos decir que es la verdad la que nos posee por la fuerza de la realidad (17), y es por ella que estamos arrastrados (IS, 242; QI, 82). Zubiri decía —refiriéndose al racionalismo— que “la verdad no nos saca de la cosa para llevarnos hacia algo otro, hacia su concepto, sino que, por el contrario, consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real como tal, sin salirnos de ella” (SE, 1962, 65). “El pensamiento, pues, es cierto que tiene que conquistar cosas, pero es porque está ya previamente moviéndose en ellas. Hay una verdad (...) radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas” (NHD, 1942, 21).

Al respecto anota Forero:

“En la intelección se está forzosamente en la realidad de la cosa ‘apoderado’ por ella. Este apoderamiento viene a ser el momento radical de la religación” (18).

Sin embargo, no se trata de un apoderamiento *intencional*, sino de una probación física, ostentiva (y no demostrativa) que nos lanza físicamente hacia *la realidad fundamento*, movidos por el poder mismo de lo real (HD, 98).

16. Si en el tema de la religación la *dominancia* se prioriza a nivel de las cosas reales (intramundanas), respecto de Dios Zubiri acentúa además la funcionalidad o causalidad interpersonal. La donación de Dios al hombre es la funcionalidad de lo real respecto del hombre en tanto que hace su yo (HD, 349). Zubiri distingue las cuatro causas aristotélicas de la causalidad y, por eso, puede identificar causalidad y funcionalidad.

Pues bien, desde el punto de vista de Dios, la dominancia adquiere un carácter pre-tensor (HD, 362).

17. En toda aprehensión estructuralmente considerada, además del momento de “afección” y “alteridad”, tenemos la *fuerza de imposición* que en la “*formalidad de realidad*” se impone como “fuerza de realidad” (IR, 92-93; IS, 63).

18. FORERO, José Guillermo: “¿La religación, presupuesto del *Sobre la esencia?*”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, oct-dic. 1983, N° 17, p. 74.

La realidad como *fundante* (en, desde y por) ejerce un poder sobre mí, en virtud del cual me realizo como persona. Cada cosa real vehicula (19) el carácter y el poder de la realidad simpliciter (20) (HD, 144). Cada cosa real es “más” que ser esto o lo otro, y precisamente por ser real es real en “la” realidad (IS, 121). Este *más*, esta excedencia que se da en la impresión de realidad, necesita ser precisado (21), no por una dificultad nuestra, sino porque la cosa real misma es *ambivalente*.

19. En NHD (1963, 371), X. Zubiri dice que el hombre, teniendo que hacerse *entre* y *con* las cosas, no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe, a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir. Y este impulso es anterior al apego a la vida, “es algo que en el hombre se apoya para existir, para hacerse”. Léase aquí “existir” en sentido existencial, ya que este artículo corresponde a su “etapa ontológica”, más cercana a Heidegger, y no en sentido metafísico como ocurre desde SE.

En 1942 (NHD, 325), señala que estas cosas no le están *dadas* al hombre (primera metáfora, griegos), ni *puestas* (segunda metáfora, idealismo), sino *ofrecidas* para existir, y el modo primario como ellas se nos ofrecen no es la patencia de su “entidad física”. Las llamadas cosas son *instancias* (como forzosidad de actuar) que nos plantean “problemas”. ¿Cuáles? El problema de cada instante y “en su hora el problema de lo que las cosas sean en sí mismas”. Pero las cosas también se nos ofrecen como “recursos”, es decir, posibilidades que permiten actuar para resolver aquellas instancias. Pero, como bien lo recalca I. Ellacuría (*op. cit.*, 104), el hombre no recibe de las cosas como *tales* el impulso para vivir, ya que ellas “más bien nos amenazan y nos ponen en peligro de quedar alienados y despersonalizados”.

Resaltemos aquí “instancias” como forzosidad de actuar y “recursos” como posibilidades que permiten resolver... Corresponderían a *impelencia* y *posibilitancia*, dos de las tres dimensiones con que X. Zubiri caracterizará a la *fundamentalidad de lo real*. La tercera dimensión o *ultimidad*, en esta etapa ontológica aparece como “la patencia de su entidad física” y pareciera ubicarse más en segundo plano. El matiz fenomenológico —heideggeriano— es aquí notorio. Sin embargo, ya en esa época, la perspectiva *metafísica* lo distancia de Heidegger, y Zubiri señalará por eso que estas *instancias* en su hora nos plantean el problema de qué sean las cosas en sí mismas, y ya páginas atrás (NHD, 323) había dicho que “nuestros proyectos —a diferencia de las *reacciones* del animal— se apoyan en lo que las cosas son”.

En SE el matiz ontológico desaparece. Las cosas primariamente se nos presentan con la formalidad de realidad (o reidad, dirá en IS; cfr. Rovaletti, 1985), y las cosas por ser reales tienen la condición de convertirse en cosa-sentido (SE, 104-109, 230, 290-292, 402). En su trilogía sobre la inteligencia, muestra que las cosas *en cuanto reales* “vehiculan” la realidad.

20. En un apéndice (HD, 89-91) distingue X. Zubiri entre el *poder* de lo real y las cosas como *poderosidades*. Estas últimas se encuentran “en las religiones más o menos antiguas en forma de dioses”, en tanto dominan sobre las cosas.
21. *Lo real* no sólo se da en la intelección primordial, sino que *da qué pensar* (IR, 34). En cuanto actividad, esta marcha constituye el “pensar”, y en cuanto intelectual esta actividad constituye la “razón”. La razón, por ser intelección de lo que las cosas “dan qué pensar”, es una marcha intelectualmente determinada por la mera intelección. Nos movemos entonces de la aprehensión primordial de “lo real como real” a la intelección ulterior de lo que es

“Por un lado, es ‘inmersión’ en sí misma, y por otro es ‘expansión’ en más que sí misma, es a una y formalmente ‘su’ irreductible realidad y presencia de ‘la’ realidad” (HD, 144-145).

Pues bien, a esta imbricación estructural Zubiri la denominará *enigma*. La cosa real es esa extraña imbricación de ser “esta” realidad, y de ser presencia de “la” realidad. Y este carácter enigmático no es ajeno —como hemos visto— al poder de lo real.

Justamente porque la realidad es enigma es por lo que estamos religados físicamente al poder de lo real en forma problemática (HD, 145). Pero en el enigma no es cuestión de intelección, sino de compromiso por el *ser* (22).

Si la realidad es enigma, la determinación de mi relativo ser absoluto es por lo mismo enigmático: he aquí el *enigma de la vida*. La vivencia de lo enigmático constituye la *inquietud*. La inquietud no es agitación, sino, por el contrario, es “algo mucho más próximo a un modo de quiescencia, esta extraña mixtura de reposo y moción, una especie de reposo dinámico” (HD, 146) (23).

“Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo ‘ante’ la realidad que le está presente, sino que está lanzada por la realidad misma ‘hacia’ su radical enigma. La inteligencia no está tan sólo intencionalmente ‘dirigida’ hacia, sino físicamente ‘lanzada’ hacia” (HD, 146). “Como es un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada por la cosas mismas a resolver este ‘enigma’ ” (NHD, 1949, 357) (24).

Pues bien, “este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *pro-blema* (25)

la cosa “en realidad” (en cuanto real) (IS, 255). Como esta insuficiencia afecta al contenido de las notas, en la intelección ulterior el contenido se hace más rico. La razón no es razonamiento, sino que es ante todo intelección de lo real “en profundidad”, la realidad está ahora actualizada pero *fundamentadamente*: es intelección en profundidad. En un segundo momento, la razón es *intelección canónica* porque entiende lo allende apoyada en el canon de la realidad ya inteligida (IR, 57) y, finalmente, la razón es *intelección en búsqueda* de lo real allende.

22. Cfr. ELLACURIA, I.: *op. cit.*, p. 141.

23. Para el tema Zubiri en relación a San Agustín, cfr. JUBERA, A.: “A propósito de un curso de X. Zubiri”, en *Mayéutica*, 1975, N. 1, pp. 45-57.

24. Zubiri (NHD, 1949, 357) dice que esto constituye un paso posterior, demostrativo, que consiste en hacer ver que el carácter de “deidad” se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente, distinta del mundo y fundamento real de él.

25. En 1933, en “Sobre el problema de la filosofía”, X. Zubiri dice que “lo verdaderamente problemático está en esa extrañeza del hombre y de las cosas” (SPF, 59). El problema-

(del griego *pro-ballo*, arrojar algo “ante”). El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha, sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real” (IR, 64).

Lo real “da qué pensar” lanzándome a una actualidad problemática. “Y sólo porque lo real está actualizado problemáticamente, sólo por eso la intelección es y tiene que ser inquiriente por necesidad intrínseca. Por esto es por lo que los problemas no se forjan, sino que se descubren, se encuentran” (IR, 64; SPF, 1933, 57), pero no al margen de las cosas: “el problematismo de un objeto se constituye, pues, en el acto mismo que lo descubrimos” (SPF, 57).

“Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática” (IR, 64). Y, en nuestro caso, se trata de inteligir la realidad en un “hacia” muy preciso: *el fundamento radical de cada cosa* (HD, 142). Se trata de una marcha de lo real percibido a lo real allende. Qué sea el allende, es decir el término de esta marcha, es algo esencialmente *problemático*. Este hacia puede ser “otra cosa”, pero puede ser también la misma cosa presente dentro de sí mismo, con lo cual deja de ser una realidad añadida pura y simplemente a la primera. La realidad queda ahora actualizada como fundamentante, como “realidad fundamento”.

tismo de un objeto se constituye, pues, en el acto mismo que “descubrimos” el objeto; por eso “el problematismo no es un modo de presentarse el objeto a la mente” (o.c., 58). “Los problemas no se fabrican, se descubren” (o.c., 57). “Al ver una cosa en el horizonte de la totalidad, la veo, por así decirlo, referida a todas las demás” (o.c., 73); y en el todo (horizonte) las cosas no se desvanecen, necesariamente, sino que, gracias a esta inmersión, *puede* ser cada una lo que es. En el horizonte, las cosas que aparecen encubiertas busca el hombre descubrirlas por la *σέωρῖα*, como decían los griegos, o la *contemplatio*, como decían los latinos (*σέα* templum: panorama del todo). Por eso la razón es ver la cosa en el todo.

“La filosofía no tiene dificultades, es la dificultad misma de existir teóricamente entre las cosas. Por eso en todo problema filosófico es problema el filósofo, el hombre mismo. La filosofía nace de la extrañeza; comienza con un ver claro en la extrañeza, pero no es plenamente filosofía más que con la madurez de la *σέωρῖα*. La dificultad de la filosofía está en poder permanecer en esa interna violencia por la que nos acostumbramos a mirar las cosas mirando el horizonte total del todo” (o.c., 78).

En 1941 (NHD, 114 y ss.), lo problemático aparece como el objeto mismo de la filosofía. “¿Existe el objeto de la filosofía?”. A diferencia de las ciencias, que parten de la posesión de su objeto, “la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto”. Por eso, el problematismo del objeto de la filosofía reside en que su objeto es “constitutivamente latente”; este peculiar objeto no puede hallarse separado de ningún otro objeto, ya sea real, ideal o ficticio; sin embargo, no se identifica con ninguno, es decir, es “latente bajo todo objeto”. Por eso la filosofía será un “conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, conquistarlo” (ib.).

En el problema hay ya actualización (intelección de la realidad), pero “esta actualización es a la vez una actualidad que no es aún plenamente actual. Este estar siendo actual en cierto modo sin serlo... plenamente, es el problematismo” (IR, 64).

La razón es constitutivamente provisional (IR, 22 y 63); y toda marcha, al tener que optar por una vía u otra, deviene problemática y por tanteo.

El pensar, no solamente está abierto allende lo inteligido, sino que es inteligir activado por la realidad misma en cuanto abierta. “Por inteligir en apertura, el pensar es intelección incoada” (IR, 31). Como incoactivo, el pensar abre vías. Algunas de ellas en verdad nos desvían de la realidad de las cosas. En un primer momento no parecen diferir entre sí, sino infinitesimalmente. Sin embargo, estas vías que incoativamente estaban tan próximas, prolongadas en su propia línea pueden conducir no sólo a intelecciones —y por qué no decir realizaciones— dispares sino hasta incompatibles.

“Aquella leve oscilación inicial puede conducir a realidades y modos esencialmente diversos. Un pensamiento nunca es tan sólo un simple punto de llegada, sino que es también intrínseca y constitutivamente un nuevo punto de partida” (IR, 32).

Por eso la *razón* está siempre sometida a posibles “refecciones” canónicas en virtud de las cuales no sólo se rehace el contenido de lo presentado como real, sino también la dirección misma de la ulterior búsqueda. “Marchar en este mundo abierto es movernos en una intelección ‘formal’ bien que provisional de lo que es ser real” (IR, 22).

¿Cuál es pues el *término* de esta marcha?

Al vehicular *la* realidad, con cada cosa real yo tomo posición de *la* realidad y del *poder* de la realidad. Y el “enigma de la vida” consiste, precisamente, en el carácter *ambivalente* que tiene el intento mismo de configurar mi ser.

El enigma, en primer lugar, al apoderarse de mí, hace que la vida humana sea constitutivamente *problemática*. El hombre como absoluto relativo o religado —¿por qué no decir respectivo? (26)—, se aprehende en inquietud constitutiva; no se trata de un ir y venir de una cosa a otra, sino de un cuestionarse “qué va a ser de mí” y “qué voy a *hacer* yo de mí”. Es lo que Agustín de Hipona decía en otro contexto: “Quid mihi facta sunt” (Conf. I, I). Pero no es el “inquietum est

26. La cosa real en cuanto real es respectiva (mundanal) o irrespectiva (extramundanal). Cada cosa real tiene la función de determinar un mundo, y si no hubiera ninguna cosa no habría mundo; pero puede haber una realidad —Dios— sin que haya propia y formalmente mundo. Dios es pues irrespectivo.

Lo real es así “disyuntivamente respectivo”. “La realidad por ser forzosamente real es respectiva (mundanal) o irrespectiva (extra-mundanal)”. Cfr. mi obra *La dimensión teológica del hombre: apuntes en torno al tema de la religión en X. Zubiri*, Buenos Aires Eudeba, 1979, p. 90.

cor nostrum" (27) como desazón por el logro de la felicidad plena. En Zubiri hay algo más radical y previo: es la inquietud por el ser del hombre, "esta inquietud que emerge del interior del hombre no puede 'acallarse'; es una 'voz' que le orienta en la realidad" (28).

El problematismo se hace presente, en segundo lugar, como "voz de la conciencia". Ella surge desde mi radical fondo —a veces clara, otras oscura incluso variable— dictándome una *forma* de realidad que he de adoptar en la determinación de mi relativo ser absoluto (HD, 104 y 137). La voz de la conciencia, aunque proviene de uno mismo (Heidegger), es *voz de la realidad* (IR, 97-100). Físicamente y no sólo intencionalmente, la realidad nos lanza hacia el fondo de ella misma. El tema de la "voz" había aparecido ya en 1935, en "Filosofía y Metafísica" (previo al artículo "En torno al problema de Dios"). El *logos*, decía Zubiri, "es fundamentalmente una voz que *dicta* lo que hay que *decir*. En cuanto tal es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir íntimo. "Pero, a su vez, esta voz es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la fuerza de la cosa" (FM, 46) (29).

Por ser un absoluto-relativo, el hombre se encuentra inexorablemente lanzado a tener que *optar* por una figura de la realidad. *Es la fundamentalidad misma de lo real, que me lanza a adoptar una forma de realidad* que se plasma en *búsqueda*: búsqueda de *cómo* se articulan las cosas reales en "la" realidad para optar por una forma de realidad.

"Porque, según el modo como esté articulada 'la' realidad de cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real (30), y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad" (HD, 110).

-
27. Dice San Agustín (conf. I, 1): "Feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescant in Te" (Hicístenos para Ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Ti).
28. GRACIA, Diego: "El tema de Dios en la filosofía de Zubiri", en *Rev. de Estudios Eclesiásticos*, 1981, Nº 56, p. 72.
29. En el curso de 1971 ("El hombre y Dios"), hablando desde la remitencia divina, Zubiri decía que en la voz de la conciencia la *deidad* se nos presenta auditivamente. En "El Ser Sobrenatural, Dios y la deificación en la teología paulina" (que data de 1934-5 y 1936), al hablar del *πνεῦμα* como modo de ser de las realidades espirituales, Zubiri dice que el espíritu es un ser constitutivamente *vocacional* y Dios es el destino intrínseco inscripto en el mismo ser del hombre, que "no sólo 'es llamado' sino que 'consiste en ser llamado'; de suerte que su ser pende de su 'vocación divina'" (NHD, 441-442).
30. Aquí podría hablarse de esa forma de *deidad* como "poder muy cercano, muy nuestro" que afecta íntimamente a lo que es cada uno. Y, según como se haya entendido este *cada uno*, se ha ido modulando este poder de la deidad —que va desde una aprobación exclusivista hasta un carácter universal. Cfr. ELLACURIA, I: *op. cit.*, p. 135.

Instalado el hombre en la realidad, éste puede presentarse como *realidad-objeto* (objeto de conocimiento puramente de la nuda realidad); o puede actualizarse como *realidad para mí*, como propio fundamento: es la *realidad-fundamento*. ¿En qué consiste la presencia problemática, enigmática de la realidad? La problematicidad consiste en que el hombre *se siente* religado en forma “inquieta”, en orden a su ser y con ello pone en cuestión lo que es el poder mismo de lo real. Son dos aspectos del carácter problemático de la fundamentalidad de lo real.

Enigma, inquietud, voz de la conciencia, no son sino manifestaciones del carácter problemático que la realidad tiene para el hombre (31).

5. Problematismo y Dios

La inteligencia, lanzada por la realidad hacia su enigma, procura descubrir cuál es el núcleo de la dificultad.

Como momento de la cosa y como determinante de mi yo personal, “el poder de lo real es más que el poder de cada cosa particular; y a su vez, cada cosa real lleva física y constitutivamente en su realidad concreta el poder de la realidad sin más” (PTH HD, 79).

El poder de la realidad necesita fundamentarse realmente en algo que no puede ser otra realidad concreta más (32), sino el fundamento de “la” realidad. Y como la realidad fundamenta mi realidad absolutamente relativa, la realidad ha de ser un absoluto de realidad, es decir una realidad absolutamente absoluta. Y esto es lo que se entiende por Dios (HD, 148) (33).

31. Cfr. GRACIA, D.: *op. cit.*, p. 73.

32. En NHD (1949, 371 y ss.), X. Zubiri dice que tampoco lo que le impulsa al hombre es su propia realidad personal, pues es radical nihilidad. El hombre se presenta a sí mismo no sólo como alguien que necesita hacerse, “sino que no tiene ni siquiera la fuerza última con que estar haciéndose”.

Sin embargo, a pesar del “carácter de realidad desamparada de sí mismo, y que no es nada sin las cosas con las que tiene que realizar su vida, el hombre se aparece a sí mismo como una realidad apoyada” (ELLACURIA, I: *op. cit.*, pp. 104-105). Esta nihilidad se retrotrae en SE a su sentido biológico que es desde donde había arrancado en sus primeras formulaciones filosóficas (o.c., 101). En SE (469-471) se insiste en la caducidad metafísica. Se sigue prestando atención a la constitutiva indigencia del ser humano, pero se le presenta en términos más metafísicos: se estudia la contingencia (SE, 202-204) “no como un momento estructural de la realidad, sino como una condición metafísica” (o.c., 102).

Desde sus cursos sobre el problema de Dios, el hombre se presenta como un “absoluto cobrado” o “relativo”.

33. En HD, 152, Zubiri explicita este punto de llegada para mostrar que hemos arribado a Dios en tanto que Dios, es decir “aquella realidad absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser.

La realidad absolutamente absoluta está presente entonces *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. Y la posible causalidad efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior de la presencia formal y primaria de Dios en las cosas. Por eso Zubiri afirma —retomando conceptos de NHD— que “Dios no es una realidad que está ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal” (HD, 148), pero siendo distinto de ellas. Por esto toda cosa real se presenta intrínsecamente ambivalente.

La ambivalencia de lo real intramundano —ser a una y formalmente “su” irreductible realidad y presencia de “la” realidad (HD, 145)— se amplía ahora a lo real extramundano: las cosas reales no son Dios y, sin embargo, están formalmente constituidas en Dios.

“Cada cosa, por un lado es concretamente su irreductible realidad, pero por otro (...) está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios —y esta unidad es la resolución del enigma de la realidad” (HD, 149).

Las cosas reales, al vehicular el poder de lo real, al darme su propia realidad, me están dando a Dios en ellas mismas.

Consideremos ahora la índole del *poder de lo real* en cuanto fundado en Dios. Por un lado, vehicula a Dios como “poder”; y por otro, es “sede”: las cosas son manifestación de Dios, no son Dios pero son más que “efectos” de Dios.

“Ser sede consiste en ser deidad”, dice Zubiri en *El hombre y Dios* —en un capítulo redactado hacia 1973-5. “Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino” (HD, 156), sino la realidad misma de las cosas que como poder manifiesta su formal constitución en Dios (34).

Ninguno de estos momentos aisladamente considerados constituye lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones”.

34. En HD, 156, Zubiri dice que para los griegos la Naturaleza (*φύσις*) es divina (*theion*) por ser inmortal e inagotable. Anteriormente (NHD, 1940, 168), había detallado extensamente este punto. Eurípides había visto la naturaleza como “inmortal y siempre joven”. Es fuente inagotable de todas las cosas (*ἄπειρον*). El griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar, una perenne juventud cuyos actos revierten sobre quien los ejecuta. Benveniste ha mostrado como *aion yiuvenis* tienen la misma raíz (ayu, yu). Esta griega concepción es hoy inadmisibile (HD, 156). Sin embargo, los griegos rozaron algo esencial que luego fue dejado de lado en la filosofía, es decir “el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que, sin embargo, tienen algo de este carácter: son formalmente deidad”. En el curso de 1965, Zubiri muestra que la deidad se halla de manera *completiva* en las cosas en cuanto éstas constituyen la *sede* de la deidad; y se halla de manera defectiva cuando éstas religan *adversativamente*: son las cosas vedadas, el tabú.

Desde esta perspectiva podemos introducir un texto de 1949:

“Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos ‘deidad’. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un ‘carácter’ según el cual se le muestra al hombre todo lo real” (NHD, 356-357).

Precisemos, sin embargo, algunos conceptos. Desde el curso de 1965, el contenido del término “ultimidad” se aplica al *poder de lo real*, mientras el vocablo “ultimidad” queda circunscripto a una de las dimensiones del *poder de lo real*. La realidad en tanto respectiva en su triple dimensión de ultimidad, posibilidad e impelencia se nos presenta como dominante, como poder. Y a este poder (Macht), y no fuerza (Kraft, Ursache), Zubiri —siguiendo la historia de las religiones— lo llama nominalmente *deidad*. Ahora bien, este poder de lo real que subyace fontanalmente en toda realidad en cuanto fundada en Dios y en cuanto expresión de la Realidad Absolutamente Absoluta, debe denominarse la *formalmente* “deidad” (35); y se le designa así porque su esencia es ser revelación de Dios.

35. Cfr. HELLIN, J.: “Un libro de Zubiri”, en *Pensamiento* I (1945) 2, p. 228 y ROVALETTI, M.L.: *Esencia y realidad*. Bs. Aires, López Libreros, 1979, p. 75.

En NHD (1935-6, 381 y ss.), hablando de la dialéctica del ser, se refiere al tema de la *analogía*. “Si se mantiene la idea de analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del ‘es’ para *marchar* in casu al ‘es’ de la existencia humana, pasando por el ‘es’ de la vida, etc.” (...) “En nuestro caso, vistas las cosas desde el punto de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el ‘es’ de ellas eliminando, sin embargo, lo que es peculiar a la ‘coseidad’ en cuanto tal”.

Por eso, “toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el es”. ¿Es posible este alojamiento? “Porque el ‘es’ se lee siempre en lo que ‘hay’ Dios no es, para una mente finita, ‘lo que hay’, sino lo que hace que haya algo”. “En Dios rebasa infinitamente el haber, respecto del ser. Dios está allende el ser”. Así Mario Victorino, en el siglo IV, decía que “Dios no es ‘ser’ (in), sino más bien ‘ante-ser’ (Proón)”. (Patr. Latina VIII, col 11, 29 D) También S. Tomás, comentando a Dionisio Areopagita, dice que Dios “resulta ser una nada (nihil) de las existentes, no porque le falta el ser, sino porque está sobreeminentemente segregado de todas las cosas” (Comm. de Div. nom. I, L. 3). También Cayetano dice “Res divina prior est ente et omnibus differentii eius: est enim *super ens* et *super unum*”, etc. (LQ. 39 a 1, VII): “la realidad divina es anterior al ente y a todas sus diferencias; pues está por *encima del ente y por encima del uno*, etc.

Y, continúa X. Zubiri, “cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse subsistens*, se ha dicho de él tal vez lo que más podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su *ultimidad* divina (el subrayado es nuestro). Dios es cognoscible en la medida que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida que no se le puede alojar en él; la posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina. A lo sumo podrá hablarse de supra-analogía. No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente, y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor, *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el problema teológico”.

Si el poder de lo real es dominante en cuanto último, posibilitante e impenante, entonces la realidad absolutamente absoluta tendrá “a una y por elevación” estos tres momentos (HD, 151).

El tema de la *analogía por elevación* ya había aparecido en NHD (1949, 359), al hablar de aquellas vías posibles, a cuyo término encontraríamos la realidad de Dios, “infinitamente desbordante de todo concepto representativo”, pero que es “una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de un modo tan sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia”. (HD, 151) (36).

“Ciertamente la ultimidad de lo real no es Dios (en el sentido de realidad divina)—dice D. Gracia, siguiendo tal vez el texto de NHD (1949, 356)— pero sí es el *ámbito de la manifestación mundanal* de Dios que Zubiri llama deidad”

Por esto no se trata de una mera aplicación o ampliación del concepto de ser, sino de descubrir una nueva *ratio entis*, que lo vuelve problemático todo: las cosas mismas, los hombres y la propia persona. “De ahí que el problema que Dios plantea no se refiere sólo a El, como si fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino que se refiere también a todo lo demás, pues a su luz adquiere todo sentido distinto, sin por eso dejar de ser lo que antes era”.

Según D. Gracia —en conversaciones mantenidas en septiembre de 1986 en Madrid— el término “deidad” fue siendo abandonado paulatinamente a partir de los cursos de 1971 y 1973. El apéndice de HD, que presenta los tipos de deidad, no tuvo revisión después de su redacción en 1973, más cercana a una fenomenología religiosa.

En este sentido, el término “deidad” indica remitencia *desde Dios*, y no puede ser introducido en la perspectiva metafísica. Aún el mismo término de “religación” parece haber cedido su espacio al de “apoderamiento”, “realidad-fundamento”. Es posible pensar una estrecha correlación entre esto y el tema de la deidad. Posiblemente porque *El hombre y Dios* constituye un despliegue de su metafísica, y no un tratado de filosofía de la religión en el sentido usual del término (Cfr. Nota 36).

36. Ellacuría (1966, 134), refiriéndose a los cursos de 1965, señala que para X. Zubiri “han de distinguirse cuidadosamente dos dimensiones del problema: la historia del problema de Dios, en tanto que *enriquecimiento de la deidad*, como poder de la realidad, y la historia del problema de Dios en tanto *descubrimiento* de Dios. Aunque, de hecho cada una de las nuevas visiones del poder de la deidad (...) haya sido adscripta a un divinidad concreta, esto segundo puede seguirse perfectamente de lo primero”. De aquí que la historia de la Religión constituya el lento y progresivo camino por el que el hombre ha ido actualizando ante su mente las complejas dimensiones del poder de la deidad y no simplemente un desvío o un enturbiamiento de la idea de deidad.

Desde esta perspectiva, la obra póstuma *El hombre y Dios* no hace sino retornar esta última dimensión. Si atendemos al curso de 1971, “El problema teológico del hombre”, con sus tres partes —la *primera* “El Hombre y Dios, el problema teológico del hombre”, la *segunda* “Religión y Religiones” y la *tercera* “Cristianismo”—, veremos que este libro corresponde a la primera parte del curso, que fuera retomada además en un curso posterior de 1973 (Univ. Gregoriana). De allí que el término “deidad”, que correspondería a la segunda parte del curso, no aparezca ahora con la insistencia de otros escritos y

(37). En cuanto fundado en Dios, la deidad no es una *propiedad* que poseen las cosas, sino algo que *formalmente* las constituye.

Las cosas —desde la nuda realidad— constituyen ahora el ámbito de *lo profano* y, en cuanto son momento interno de la deidad o poder de lo real, constituyen lo *religioso* en el sentido de “religado”, y lo religioso podrá o no ser sagrado. No se trata de dos órdenes de objetos, sino de dos dimensiones en toda cosa real. Por eso, todo objeto, aún el más profano, no es ajeno a una actitud de descubrimiento de lo religioso. El *enigma* expresa ahora la articulación de la nuda realidad y el poder de lo real en términos de profano y religioso (38). El enigma no reside en su oscuridad, sino en “la condición que tienen las cosas en cuanto inside en ellas el carácter de la realidad como poder, la deidad” (39); pero también en que este carácter de deidad fundamenta la actualización de la realidad personal, la configuración misma del ser personal.

cursos. Por eso —como lo indica I. Ellacuría en el prólogo de HD— Zubiri consideraba que este escrito debía ser completado con otro referido a la “historia de las religiones” y uno tercero acerca de “problemas específicos del cristianismo”.

Por eso las exposiciones del pensamiento de I. Ellacuría, Gracia, M. Cruz Hernández, Babolin, Savignano, Rovaletti... dotan al concepto de “deidad” de un papel relevante en el problema de Dios. En este sentido, cfr. la crítica de Pintor Ramos (Cfr. “Dios como problema en Zubiri”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Año 2, N° 4, 1985, p. 34).

37. Cfr. GRACIA, Diego: “Religación y psicología profunda”, en *Naturaleza y gracia*, (18), Fasc. 1-2, 1971, p. 73.
38. Para el tema *profano-sagrado*, puede tenerse en cuenta, además, la intervención de Zubiri en la ponencia de Ugo Bianchi “Religione ed etica nel ‘Sacro di R. Otto’”, III Convegno de Studi di Filosofia della Religione, Perugia, 1978, pp. 229-354, y el artículo de Zubiri “Note sur la Philosophie de la Religion”, en *Bulletin del Institut Catholique de Paris*, 1937, pp. 333-341.
39. ELLACURIA, I.: *op. cit.*, p. 140.

La condición —continúa Ellacuría—, por serlo, exige una inteligencia para convertirse en sentido.

El hombre encuentra en cada cosa una capacidad —distinta en cada una— para convertirse en “sentido” para la vida (Curso de 1971). En 1973, en el Curso de la Univ. Gregoriana, llama *condición* a ese carácter en virtud del cual las cosas reales se prestan o no, y en una u otra medida, a ser fundamento de lo que el hombre haga con ellas. Hay cosas de buena o mala condición, y esto no implica un maniqueísmo. Ahora bien, ninguna condición puede ser independiente de las *propiedades reales* que posee una cosa. “Y aquello en virtud de lo cual una cosa tiene condición (...) es justamente, en el caso de la religación por lo menos, el poder” (o.c., 40). Por eso, “condición es la articulación de cosa-sentido y cosa-realidad” (HD, 19). “Mi *personalidad* (o modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad), comprende también las cosas sentido, que no son pura y simple realidad, pero son, sin embargo, momentos del constructo con mi vida personal” (IS, 273).

Pues bien, la realidad de cada cosa funda las distintas formas en que se manifiesta el poder. Sin embargo, todas las dimensiones del poder de la realidad quedan, no obstante, contenidas en el triple carácter de ultimidad, posibilidad e impelancia. Por eso, todas las dimensiones de la deidad son de la realidad misma y no de nuestra subjetividad personal.

Hacia 1949 (NHD), Zubiri decía que el descubrimiento de la deidad constituye el principio mismo de toda posible experiencia, ya sea histórica, social o psicológica. No sabemos nada de este carácter; más aún, ni sabemos si se trata de un simple carácter de una realidad en y por sí misma. Sólo podemos decir que las cosas vistas en deidad “nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose en él”.

Dios no nos es patente sino la deidad; y “la deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar”. Sin embargo, la razón no lo haría si previamente la religación no instalara a la inteligencia por el mero hecho de existir personal y religadamente en el ámbito de la deidad (NHD, 1935, 375).

Se podría ahora preguntar si la utilización del término “deidad” no pre-juzga la existencia de Dios bajo la forma de poder. De ninguna manera, porque el hombre ha sentido siempre a la deidad como ese “carácter universal y dominante” en toda realidad, independientemente y aún sin la existencia de Dios (40). Por otra parte, “sólo situados en esta línea de poder a que nos vemos religados, podremos ponernos en marcha hacia un Dios que desde un punto de vista religioso merezca este nombre y merezca ese comportamiento que históricamente se entiende como comportamiento religioso” (41).

Pues bien, como la *deidad* constituye un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada —lanzada diríamos actualmente— a resolver este enigma. Y esto es ya una marcha de la razón: la deidad como carácter nos lleva a la “realidad-deidad” o realidad divina (42).

La razón nos hace estar en razón pero problemáticamente. Y cuando el punto de partida es la religación, el problema se actualiza como “problema de Dios”.

40. Cfr. nota 33.

41. ELLACURIA, I: *op. cit.*, p. 133.

42. Sería interesante profundizar y comparar los conceptos zubirianos de religación - deidad -divinidad-Dios con los heideggerianos de ser -Sagrado-divinidad-Dios. Confrontar los siguientes textos: *Von Wessen des Grundes* (1929), *Was ist Methaphysik* (1930), *Brief über den Humanismus* (1947), *Holzwege* (1950), *Erläuterung zu Holderins Dichtung* (1944), *Vortrage und Aufsätze* (1954), “Der Fledweg” (1953), “Die onto-teo-logische Verfassung der Methaphysik” (1957), *Identität und Differenz*.

“Este problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios, sino que es formalmente el *problema de Dios*” (HD, 110).

El problema de Dios pertenece, pues, formalmente a la constitución de la realidad personal en tanto que tiene que hacerse su propia *figura de ser absoluto* “con” las cosas, estando “en” la realidad. Y es en la religión donde se manifiesta *experiencial y enigmáticamente* a Dios como problema.

En 1937, en un curso en el Institut Catholique de Paris, aludiendo a Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*), Zubiri insiste en,

“(…) de porter le problème sur son vrai terrain et d’essayer de préciser la dimension ontologique de l’homme dans laquelle nous découvrons sa religiosité. On verra alors que, du point de vue d’une interprétation de la réalité imédiate de l’être, la religion est une dimension constitutive de l’être humaine antérieur a toute specification de ses facultés. La religion est une forme (...) radical de l’être humain, la religion nous met en face de l’univers entiers en tant que relie dans son être a quelque chose de sùpreme. Le “probleme de Dieu” (Blondel, Le Roy) reste ainsi posé par le fait même que la religion est une forme de l’être humaine” (N. Ph. R., 339-340) (43).

Sin embargo, el problema de Dios no implica, en primer lugar, la cuestión de una fe religiosa, o de confesiones religiosas. Zubiri insiste que no se comprende que una cosa es que la posición intelectual ante el problema de Dios afecte a las ciencias, y otra muy distinta que en sí sea cosa de pura creencia. “Porque cuanto filosóficamente pueda decirse de Dios entra en rigor en muchas religiones e incluso en quienes tal vez no profesen ninguna” (NHD, 1949, 355 y ss.). Más aún, en *El hombre y Dios*, dirá que el ateísmo, el teísmo, el gnosticismo y el indiferentismo son respuestas negativas, positivas o suspensivas cuya justificación nos retrotraen a algo más primordial que es el descubrimiento de Dios en el hombre. En definitiva, no se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse como si fuera algo en el fondo arbitrario.

Pero menos aún se trata de un problema científico, pues sería quimérico pensar que en esta marcha una ciencia positiva vaya a llevarnos a un punto que toque la realidad de Dios. “Cuantos ensayos se han hecho por esta vía son otros tantos recuerdos tristes de una actitud ya preterida y simplemente indefendible” (NHD, 345).

43. “(...) llevar el problema a su verdadero terreno y tratar de precisar la dimensión ontológica del hombre en la cual descubrimos su religiosidad. Se verá entonces que, desde el punto de vista de una interpretación de la realidad imediata del Ser, la religión es una dimensión constitutiva al Ser humano anterior a toda especificación de sus facultades. La religión es una forma (...) radical del ser humano, la religión nos pone frente al universo entero en tanto que religa en su ser a algo supremo. El ‘problema de Dios’ (Blondel, Le Roy) queda así planteado por el hecho mismo que la religión es una forma del ser humano”.

“El problema religioso del hombre se inscribe en una dimensión rigurosamente transc científica. Ninguna ciencia puede arrogarse tener la perspectiva radical de tal fenómeno. Ni tan siquiera la ciencia teológica, a la que (...) el sentido común suele adjudicar la pertenencia de la cuestión religiosa del hombre” (44).

Craso error porque la religión —en el sentido ya delimitado— es un constitutivo formal de la persona humana anterior y previo a todo saber y acontecimiento científico (45).

El problema del hombre actual se caracteriza no tanto por tener o no una “idea” de Dios, sino por algo más fundamental, por negar que exista tal “problema”.

“Y para nosotros, en nuestro momento —decía Zubiri ya hacia 1949 y respondiendo en cierto modo a S. Tomás— esta cuestión previa ha cobrado un volumen que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primaridad en la línea de la fundamentalidad” (NHD, 353).

6. Tensidad teologal

El desarrollo de la marcha hacia el fundamento, es decir la vía de la religación, permite mostrar que un modo razonable es entender este fundamento como Dios trascendente *en las cosas reales*. La realidad —fundamento se hace presente como “despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida” (HD, 160). “Por consiguiente, la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto” (HD, 327) y la experiencia de lo absoluto, en la medida que es experiencia de mi ser personal, es justamente experiencia de Dios.

El problema de Dios como fundamento no es sino el problema del hombre: qué va a *ser* de mí y qué voy *yo a hacer* de mí. Por eso el Dios de cada uno —*mi fe*— no se identifica con la “idea” que cada uno tiene de Dios, sino con la figura

44. GRACIA, Diego: “Religación y psicología profunda”, p. 133.

45. Zubiri distingue “teologal” y “teológico”.

En lo *teologal*, buscamos “un análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos ‘dimensión teologal’ del hombre” (HD, 371). Lo *teológico* se refiere a una reflexión teórica cuya unidad proviene del estrato teologal.

real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida. "La fe es un acto integral del hombre frente a la realidad y no primaria ni exclusivamente un acto teológico" (46), o como dice Babolin: "la 'relegazione' implica la negazione de ogni alienazione" (47).

Dios es primariamente fundamento para ser y no ayuda para actuar. Pero Dios tampoco es primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como al "otro" mundo, porque es justamente el que constituye este mundo.

Dios está presente en las cosas sin ser idéntico a ellas: la trascendentalidad fontanal es trascendencia en las cosas y, por esto, Dios es accesible en ellas. *Quoad nos et quoad omnes res*, Dios se presenta como *realitas fundamentalis*.

Sin embargo, en el hombre la fontanalidad deviene "presencia personal". El hombre es experiencia de Dios, no en cuanto tenga "una" experiencia particular de Dios, sino en cuanto es formalmente la experiencia del estar fundamentado fundadamente en Dios. "El hombre es (...) la manera finita (...) de ser Dios" (HD, 327).

La religación se nos presenta desde esta perspectiva como la experiencia remitente de Dios. Más que decir que el hombre tiene algo de divino como dimensión suya, precisemos que tiene algo de teologal; es la tensión dinámica constituyente de mi ser absoluto en la Realidad absolutamente absoluta respecto de Dios.

¿Cuál es entonces la unidad de estos dos momentos experienciales, de Dios *dándose* en experiencia y del hombre *experienciando* a Dios?

Las personas no están unas frente a otras, sino implicadas unas con otras. Y, en esta unidad tensiva, el hombre no se identifica con Dios. Pero este *no ser Dios* no indica, sin embargo, una mera distinción numérica, sino una manera real y positiva de *estar precisamente en Dios*. "Dios hace que yo sea persona sin ser Dios" (HD, 353). Distinción real e implicación que X. Zubiri denominará "tensión teologal" (HD, 354).

Esta unidad personal tensiva constituye un tipo preciso de *causalidad personal*. En ella el momento donante de Dios como constituyente de mi ser relativamente absoluto es preponderante e iniciante: no somos con Dios, sino en Dios y venimos desde Dios. "El hombre consiste en estar viniendo de su

46. PINTOR RAMOS, Antonio: "Dios como problema en Zubiri", en *Universitas Philosophica*, Año 2, Nº 4, 1985, p. 40.

47. BABOLIN, Albino: "La teoría filosofica della religazione di X. Zubiri como momento negativo dell' alienazione", en CASTELLI, E. (comp.): *Temporalità e Alienazione*, Roma, Archivio di Filosofia, 1975, p. 454.

fundamento y en estar siendo en él" (NHD, 373). Dios tiene una función pre-tensora y nosotros somos sólo tensivos y tensores. Y esta unidad tensiva es justamente la esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre (HD, 355). Cuando San Pablo (Hechos 17, 27) decía que buscamos "a tientas" a Dios no estaba señalando un hecho determinado, sino algo que expresa la historia misma de las religiones: la tensidad histórica respecto al Dios. La *inquietud* de absoluto traduce ahora la unidad tensiva entre el hombre y Dios.

"La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios" (HD, 363).

Siguiendo a Gutiérrez Sáenz, podemos decir que hay en la religación una idea de *intencionalidad* pero con signo contrario. Por medio de la "intencionalidad" nos encontramos con un objeto frente a nosotros y nosotros estamos frente a él. En la religación, en cambio, no estamos frente-a, sino venimos-de. Y así como el correlato de la conciencia es siempre un objeto, el correlato de la religación es el *fundamento*.

En 1937, Zubiri decía que "la religion affecte la racine la plus profonde de cette personnalité, depuis ses manifestations les plus modestes de la vie quotidienne, jusqu'à ses expressions les plus exceptionnelles dans les états mystiques". (N. Ph. R., 340) (48).

El hombre, por ser esencia abierta religada, es llevado hacia Dios como ultimidad, posibilidad e impelencia. Este acceso se funda en la tensión dinámica entre Dios y el hombre que acontece en un doble movimiento: de Dios al hombre y del hombre a Dios; es tensión constitutiva, individual e histórica.

Se trata de una *tensión personal* entre dos absolutos: el fundante que está haciendo ser absoluto al fundado. La manifestación de la trascendencia divina se realiza por *tanteo*, —desde un acceso incoado (una pre-tensión) a un acceso pleno o tensión interpersonal donde Dios se entrega por donación y el hombre responde con su fe.

La *religación* constituye así el acceso incoado y la *entrega* es el despliegue pleno de esta tensión teologal. Se trata de un acceso que no es encuentro, sino más bien remisión.

"La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mí acontecer en cuanto *hecho por mí*, el acontecer según el cual Dios acontece en mí. Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*.

48. "La religación afecta la raíz más profunda de esta personalidad, desde las manifestaciones más modestas de la vida cotidiana hasta las expresiones más excepcionales en los estados místicos".

Pero entregarse a Dios es hacer *la vida en función de Dios*. Y, en estas condiciones, el conocimiento y la fe no sólo son distintos, sino que incluso son separables" (HD, 233).

La posibilidad de la fe no es algo que el hombre posea "además" del conocimiento de la realidad de Dios, sino que este acontecimiento es intrínsecamente la apertura al ámbito de una posible fe.

Considerado desde el fundamento, el apoderamiento por parte del poder de lo real adquiere un nuevo carácter: el de *arrastre*. El arrastre nos impele a acceder a él, pero esto es sólo un acceso incoado. Para que el arrastre se plenifique es necesaria la aceptación del mismo y esto constituye la *entrega a Dios como fundamento*.

La fe es la entrega como forma radical del acceso. Se trata de una adhesión personal, firme y opcional; es en última instancia hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia El (HD, 221).

Pero como Dios —realidad absolutamente absoluta— no se nos presenta inmediatamente sino "en hacia", se hace ineludiblemente necesario justificar intelectualmente su existencia. Y, como el término al que vamos es un "hacia", nunca es unívocamente determinable ni determinado por la realidad misma. Es una posibilidad *mía* de dirección, y es una posibilidad *mía* de realizarme. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente, pero el hombre no lo sabe y tiene que probarlo. Por eso la prueba no es tanto de que hay Dios, sino de que lo que haya *realmente* sea Dios.

7. Verdad y fundamentalidad

Habíamos visto que la intelección, por ser impresión trascendental, es siempre intelección de la realidad "en hacia". Sin embargo, el *término* de este "hacia" nunca está unívocamente determinado por la realidad misma. Digamos mejor que la "intelección en hacia" lo que formalmente nos abre es un ámbito de distintas posibles determinaciones de lo real; pero no como direcciones posibles en abstracto, sino en cuanto *posibilidad "mía"* de dirección, en orden a mi realización.

Ahora bien, una posibilidad se hace actual no por mera actuación de potencias (Aristóteles), sino por "la apropiación de posibilidades" (49), y al apro-

49. El concepto de "apropiación de posibilidades" está estrechamente ligado a la distinción entre "sustantividad" y "sustancialidad". La *sustantividad* es el conjunto de notas constitucionales de un sistema en unidad coherencial primaria. Las notas no se determinan como acto y potencia, como forma y materia, sino que se co-determinan mutuamente. La *sustancialidad* de la que había hablado Aristóteles es tan sólo un tipo de sustantividad, la sustantivo, es decir un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen "por natura-

piarme de una posibilidad determino un modo de ser frente a otros: he aquí la *volición*. “La volición es última y radicalmente la determinación de una posibilidad como modo de mi ser” (HD, 243 y ss.). Y, al ser diversas las posibilidades, toda apropiación constituye una *opción*. Y “si bien la opción está forzada por la necesidad de ser relativamente absoluto, sin embargo los términos de la volición están abiertos por la intelección”.

La voluntad de ser deviene voluntad de verdad. La realidad actualizada en “hacia” lleva precisamente a la voluntad de verdad: “es el problema de la unidad de intelección y apropiación en la determinación de mi ser” (HD, 243).

Esta voluntad de verdad puede optar por una *voluntad de ideas* o por la *voluntad de verdad real*. Son dos posibilidades. Una, la de idear la realidad como si las ideas en y por sí mismas fueran el canon de la realidad. Otra —opuesta—, la de instalarse en la realidad misma y tomar las ideas no sólo como aquello que facilita la presencia de la realidad en la inteligencia sino que también puede dificultarla.

La *voluntad de verdad real* hace que el hombre se apropie de la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad y se entregue a esta verdad haciendo de ella la figura de su propia realidad. Pues bien, de los modos como la realidad se me ofrezca en la voluntad de verdad dependerá el tipo de unidad radical del proceso intelectual:

- a) si se trata de la *realidad-objeto*, el hombre se dirige a la realidad “para” transformarla (técnica-tecnología) o “por” conocerla, es la génesis de la ciencia;
- b) cuando la realidad se me hace presente como *realidad-fundamento*, puedo limitarme a conocer su realidad reduciéndola a “realidad-objeto”; o puedo hacer de ella el “fundamento para mí”.

La actualización de la “realidad-fundamento” es “la posibilidad de ser mi propio ser, pero serlo *fundadamente* (HD, 252, el subrayado es nuestro). Se opta por la voluntad de fundamentalidad no como un acto meramente consecutivo a la intelección de “un” fundamento, sino en cuanto hace de lo inteligido el fundamento de mi ser.

leza”. Pero “los sujetos que determinan por decisión algunas, no todas, las propiedades que van a tener, no están por ‘debajo de’ esas propiedades, sino justamente ‘por encima de ellas’. No son ὑπὸ-κείμενον sino ὑπερ-κείμενον superstantes por así decirlo” (HRP, 22). De este modo, el hombre además de las propiedades que emergen “naturalmente de la sustancia posee otras por ‘apropiación’; ya no sólo es el sujeto-de, sino sujeto-a tener que apropiarse de posibilidades por aceptación”; es una realidad moral (ROVALETTI, M. L.: *Esencia y realidad*, pp. 15-17). Los griegos sólo distinguieron las notas por su contenido y no por el modo mismo de ser *propias*, es decir por “naturaleza” o “por apropiación”.

Si las vías cósmicas llevan a un Dios como “posibilitante” e “impelente” y las vías antropológicas a un Dios como “ultimidad”, ha sido porque su punto de partida reside en la oposición entre *res naturalis* y *res eventualis* (HD, 127).

A primera vista pudiera pensarse que la *vía de la religación* es antropológica, aunque más completa que otras (San Agustín, Kant, Schopenhauer). Pero esto supondría que la religación consiste en una *relación* entre el hombre y las cosas; y de lo que aquí se trata es de la “estructura respectiva constitutiva” misma en que acontece el poder de lo real. “La religación no es algo humano como contradistinto a lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda realidad en el hombre y del hombre en toda realidad” (HD, 129). Configuro mi yo entre cosas reales y con cosas reales, por eso la versión hacia ellas no es una relación consecutiva a mis necesidades sino la estructura respectiva misma de mi realización. Desde la vía de la religación, Dios “no sólo es posibilitante e impelente (sea de un modo intelectual, volitivo o sentimental), sino que es también *formalmente* y *a una* la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que todos hacemos nuestro ser” (HD, 127, el subrayado es nuestro). La *religación* no afecta exclusivamente al hombre, “a diferencia y separadamente de las demás cosas, sino a una con todas ellas” (NHD, 1935, 373). Pero en el hombre se *actualiza* formalmente, y en esa actualidad aparece todo, incluso el universo material como un *campo iluminado* por la luz de la fundamentalidad religante, campo donde aparecen las cosas colocadas en la perspectiva de la fundamentalidad última.

La religiosidad en Zubiri —decía Aranguren (50)— no consiste en el sentimiento o vivencia de Dios, con o sin el consabido agregado de razonamientos, sino que es rigurosa y eminentemente “vida en la verdad”. Digamos ahora que este vivir en la verdad es primariamente voluntad de fundamentalidad. Y la voluntad de fundamentalidad no sólo pone en marcha un proceso intelectual por el cual se constituye un *ámbito* de la *posible entrega* a Dios, sino que es también *principio* de una entrega real a aquello que la inteligencia conoce.

La religación constituye la actitud radical del hombre ante la realidad de las cosas, pero no en cuanto tales sino en cuanto reales. El carácter metafísico de la religación es el sentido primario aunque no sea el único. Desde esta perspectiva, *El hombre y Dios* constituye el despliegue de la doctrina de la realidad en tanto poder último, posibilitante e impelente. De allí que Forero considere la religación como presupuesto de *Sobre la Esencia*:

“La ‘religación’ presenta, entonces, diversos niveles. Sería un autodespliegue que partiría del apoderamiento que fundamenta la verdad real y que constituiría su aspecto radical. De este aspecto dimanaría la forzosidad

50. Cfr. ARANGUREN, José L.: “Zubiri y la religiosidad intelectual”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Rev. de Alcalá, 1953, pp. 13-29.

que domina a la 'persona' impeliéndola a la 'personalización', a la vez que es su posibilitante aspecto antropológico, al cual le es concomitante el 'apoderamiento' como 'voz de la conciencia' y 'como obligación moral' (aspecto ético), conjunción que desata una marcha de 'justificación intelectual' hacia su fundamento intrínseco (aspecto teológico)" (51).