

## NUESTRO SENTIR DE DIOS, SEGÚN ZUBIRI

### 1

*El hombre y Dios*<sup>1</sup> es la primera obra póstuma de Zubiri. Es seguro que Zubiri —tenida en cuenta su habitual meticulosidad— no la hubiera publicado tal y como ha aparecido; la parte tercera está notablemente menos trabajada que las dos primeras. Además, es menos extensa —casi tiene forma de esquema— y abunda en contenidos teológicos, los cuales no proceden en una obra de intención pre-teológica («teologal»). Zubiri estaba preparando *El hombre y Dios* para la imprenta cuando le sobrevino la muerte, advierte Ellacuría en la «Presentación»; es fácil comprobar que las tres partes del libro se encontraban entonces a distintos niveles de preparación. Con todo, resulta meritorio el esfuerzo de los que han hecho posible la edición y, con ello, un conocimiento más completo de la filosofía de Zubiri.

Tanto *El hombre y Dios*, como los libros que han aparecido posteriormente y los que aparecerán en el futuro, deben ser leídos desde *Sobre la esencia*<sup>2</sup> y la trilogía sobre la intelección humana<sup>3</sup>. *Sobre la esencia* inaugura la etapa de madurez filosófica de Zubiri y la trilogía es la última publicación en libro del autor, antes de su muerte. Este artículo aporta el resultado, precisamente, de dicha lectura. A la luz que sobre *El hombre y Dios* arroja la trilogía, puede comprobarse que el problema de Dios no es sólo un problema intelectual, sino también de sentimiento y volitivo. En *Inteligencia sentiente*, Zubiri denomina a la unión de suscitación, modificación tónica y respuesta: «estructura del proceso sentiente»<sup>4</sup>. El momento de suscitación es el momento apre-

1 Alianza Ed., Sdad. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984.

2 Alianza Ed., Sdad. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985.

3 *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*, Alianza Ed., Sdad. de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980, 1982 y 1983, respectivamente.

4 Cf. cap. II.

hensivo, el cual desencadena los otros dos; la modificación tónica constituye en el hombre el sentimiento, y la respuesta la volición. Zubiri no distingue explícitamente esta estructura procesual en *El hombre y Dios*; sólo desde la trilogía puede verse claramente implícita.

Entreverada con la estructura procesual del sentir, *El hombre y Dios* muestra la aprehensión de Dios –en el hombre– en todo su despliegue modal de aprehensión primordial, logos y razón. En la última parte, se atiende, incluso, a lo que en *Inteligencia y razón* Zubiri denomina: «unidad de la intelección sentiente»<sup>5</sup>; desde la aprehensión racional se vuelve a la primordial, la cual queda entonces comprendida. Tampoco este despliegue modal de la aprehensión está explícito en la obra. Además, así como lo que correspondería a la aprehensión primordial resalta claramente del resto, en su peculiaridad, lo que constituye, según nuestra interpretación, el logos y la razón, se trata prácticamente como algo único. Denuevo, sólo la trilogía clarifica el libro de Zubiri sobre el problema de Dios.

Según puede comprobarse en este artículo, Zubiri siguió fiel hasta el final a su principal obra filosófica (*Sobre la esencial* y trilogía). Téngase en cuenta que, si bien Zubiri trabaja en *El hombre y Dios* inmediatamente antes de morir, elabora el libro basándose fundamentalmente en los textos del curso que impartió en la Universidad Gregoriana de Roma, en 1973: «El problema teológico del hombre: el hombre y Dios»<sup>6</sup>. En la fecha del curso, aún no había aparecido el primer libro de la trilogía; sin embargo, *Sobre la esencia* es de 1962, y en él ya puede verse en germen la filosofía de la intelección de Zubiri. Todas estas consideraciones nos llevan a pensar que las circunstancias en que fue escrito *El hombre y Dios* hacían muy posible la fidelidad de Zubiri a su obra de madurez; al menos en sus líneas generales. El presente artículo pretende mostrar la realidad de esa posibilidad, a la vez que interpreta el libro desde los *indiscutibles*: *Sobre la esencia* y trilogía de la intelección sentiente.

Tenido en cuenta que la autora ha publicado un libro y algunos artículos sobre el pensamiento metafísico, «noológico» y antropológico de Zubiri, se pasa rápidamente por algunos temas, cuyo tratamiento detenido puede encontrarse, tanto en las obras de Zubiri, como en las de la autora, especialmente: *La unidad de la Metafísica* y la *Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*<sup>7</sup>.

5 Cf. «Conclusión general».

6 Cf. «Presentación» de Ellacuría, en *El hombre y Dios*.

7 Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.

## 2

Zubiri ha elaborado una teodicea o, como él dice, una «Teología fundamental». En ella, se hace un tratamiento filosófico de la divinidad como tal. Por consiguiente, dicha teología ha de ser la base transcendental de todas y cada una de las teologías y religiones.

La intelección de Dios comienza en la intelección que el hombre tiene de sí, ya que éste advierte en él una «dimensión teologal», es decir, una dimensión que da a lo divino. Esta vertiente o dimensión es tan innegable como las vertientes: individual, social e histórica. El hombre es también una realidad teologal. Esto quiere decir —más acá de cualquier teología— que de la sustantividad humana misma brota el problema de Dios. Ante todo, Dios es —en el hombre— un problema; no quiere decirse que Dios mismo consista en ser problema, sino que *en* el hombre, Dios es un enigma. El «en» muestra ya el lado intelectual de la cuestión: la «actualización» de la divinidad o su «estar» presente en la intelección.

Para analizar debidamente nuestra intelección sentiente de Dios, deberemos empezar por la intelección que el hombre tiene de sí, ya que, como queda dicho, ésta es el comienzo de aquélla. Zubiri distingue dos cuestiones: qué es el hombre y cómo se es hombre. Esta distinción transparente ya la realidad humana como realidad haciéndose; el «qué» apunta claramente a la esencia y tiene una connotación más estática que el «cómo», el cual connota el dinamismo humano. Sin embargo, no son dos cuestiones *realmente* separables: el hombre es real en el modo de tener que ir haciéndose. De otra manera: la esencia humana es dinámica y, además, su dinamismo es peculiar; se diferencia, tanto del dinamismo propio de una planta, como del propio de un animal, por ejemplo.

Hasta aquí, podría parecer que Zubiri es existencialista: el hombre conquista su esencia viviendo. No debe interpretarse así a Zubiri, sino de esta otra manera: el hombre «determina» su esencia viviendo. Ciertamente, la esencia humana es, en cada caso, una *determinada*, pero si el hombre no tuviera ya esencia, tampoco podría determinarla. Insistiendo: el hombre puede «hacer suya» su vida («personalidad») porque antes —fundamentalmente— es un «suyo» («persona»).

Lo que no es realmente separable, sí puede analizarse por separado, ya que las cuestiones: qué es el hombre y cómo se es hombre son distinguibles. La respuesta al «qué» es plural, según que se enfoque a lo talitativo o a lo transcendental. Desde el punto de vista talitativo, o de las notas que son la misma realidad humana, el hombre es un «animal de realidades». El hombre es viviente, sentiente e inteligente. Su inteligencia no es inteligencia pura, ya que el hombre es también animal, pero tampoco su sentir es puro sentir, porque el hombre

no es mero animal, sino animal «de realidades». Gracias a su inteligencia, aprehende lo real como real. Lo propiamente intelectual es la aprehensión de realidades o de estímulos reales. El animal es meramente objetivista, el hombre es realista.

Desde el punto de vista transcendental, la respuesta es, a su vez, plural. Aclaremos antes que si bien lo talitativo se refiere a las notas, lo transcendental se refiere a la realidad sin más. En *Sobre la esencia*<sup>8</sup>, Zubiri afirma que la esencia es lo que hace que la cosa sea tal o cual (ej., hombre) y, a una, que sea real sin más («actuidad» hombre). Así se entiende que la respuesta a la pregunta por el «qué» o esencia pueda ser de índole talitativa o transcendental. Además, Zubiri distingue entre forma y modo de realidad, y de ahí la doble respuesta desde el enfoque transcendental.

Vida, sentido e inteligencia son la humanidad misma notificada; es decir, las notas que en su íntima unión («intrínseca y formal») constituyen la sustantividad humana. En esas notas en unión intrínseca (primaria) y formal (constitutiva de las mismas) se patentiza algo que tiene que ver con ellas sin ser, sin embargo, nota: la forma y el modo de realidad, correspondientes a dicha unión sustantiva. Realidad en Zubiri es formalidad del «de suyo». De suyo es tanto la piedra, como el animal, como el hombre. Ahora bien, ni la piedra ni el animal son tan *de suyo* como lo es el hombre. El transcendental realidad admite formas y modos en virtud del sistema de notas correspondiente en cada caso. Las formas y los modos de realidad ya no son el transcendental sin más, pero sí la perspectiva transcendental del análisis.

El hombre es un «de suyo» (como también el astro y el animal) «suyo» (a diferencia del astro y del animal). Aquí se encuentra la explicación última de frases tales como: «es *mi* vida», «*me* va bien», «*yo* mismo», etc. La «suidad», como denomina Zubiri al segundo «suyo», es la forma de realidad humana. El *de suyo* es su de suyo, su *propio* de suyo. Lo que hace en el hombre que el *de suyo* sea *suyo* es la aprehensión de realidad; es decir, su inteligencia. Gracias a ella, el hombre aprehende las cosas —y a sí mismo— como realidades. El animal no aprehende lo real como real; por consiguiente, su realidad o de suyo está sólo supuesto en sus acciones. El hombre, en cambio, actúa, no sólo en orden a unas determinadas cualidades de tipo físico o químico (ej., fuerza de gravedad), sino también en orden a la realidad que está en su aprehensión intelectual. Podría decirse que sólo para el hombre la realidad es tema y problema. Zubiri ve en la suidad la razón formal de la persona («personidad»); en consecuencia, la persona —personidad— es la forma de realidad del hombre.

8 P. 344.

El hombre es *suyo*, pero sólo en cierto modo: en el modo de un absoluto relativo (no en el modo de un absoluto sin más). Es absoluto, porque está suelto de —ab-suelto— toda realidad, pero es absoluto relativo, porque es *suyo* sólo *frente a* toda realidad. El hombre tiene un grado de independencia y control incomparablemente mayor que el de un mero animal, pero necesita de la realidad para ser; necesita tanto de los demás hombres, como de las otras realidades no humanas. Por esto su absoluto es sólo relativo; es decir, «cobrado». He aquí el modo de realidad humana: realidad relativamente absoluta.

La realidad humana (inteligente, personal, absoluta) «es»; no consiste en ser, sino que consiste en una serie de notas (vida, sentido, inteligencia) que son esa realidad misma (como real y como tal). Con todo, la realidad humana —lo mismo que cualquier realidad— inexorablemente «es». Para ser realidad se requiere «suficiencia constitucional»: un sistema de notas suficiente en orden a la realidad de que se trate. Dada esta suficiencia, cabe referirse a la «actuidad» tal o cual. Realidad es actuidad, sustantiva actuidad. Ser, en cambio, no es actuidad —ni sustantividad—, sino «actualidad» —ser de lo sustantivo—. Hay muchas actualidades (una de ellas es la actualidad intelectual), pero la «actualidad en el mundo» tiene especial relevancia, dada su inexorabilidad. Puede haber realidad que no esté en la intelección, pero no realidad que no esté en el mundo. Que algo «es» quiere decir que una determinada realidad está presente —es actual— en el mundo. Que algo es tal o cual significa que la realidad tal o cual es *así* en el mundo. Ser es ulterioridad, realidad primordialidad; el ser se funda en la realidad. Esto puede constatarse en nuestro acto aprehensivo; según Zubiri, aprehendemos «directamente» realidades e «indirectamente» (de modo oblicuo) el ser de lo real<sup>9</sup>.

Llegados aquí, hemos expuesto qué es el hombre en términos de realidad, pero no en términos de ser. Zubiri afirma que el hombre es un «Yo». Antes poníamos unos ejemplos con *Yo*, *mí* y *me* para explicar la suidad; el *Yo*, el *mí* y el *me* tienen su raíz en el «suyo» del «de suyo» humano. Pues bien, *Yo*, *mí*, *me* son momentos del ser mismo del hombre, que es ser de lo ya real. Estoy haciendo *mi* vida, *me* está yendo de una manera u otra, soy *Yo mismo* el que está haciendo su vida..., porque *ya* soy un *mío*. El fundamento de la mismidad personal (que en Hume, por ejemplo, es problema), está en el *suyo* humano, el cual se actualiza en el mundo cobrando una determinada figura, que ya no es mera personidad, sino personalidad; es decir, concreción de la persona. Así puede afirmar Zubiri que el hombre es siempre «el mismo» (personidad) pero nunca «lo mismo» (personalidad). Lo «otro» es hecho propio por una realidad propia (capaz de apropiación) y concreta. Es fácil vislumbrar aquí la conexión de ser y tiempo:

9 Cf. *Inteligencia sentiente*, p. 223.

el ser es tempóreo. También es patente el ataque al idealismo: el Yo no pone la realidad, sino la realidad al Yo; el Yo no es sujeto alguno porque, en todo caso, sería predicado (esta realidad soy Yo).

Ahora es preciso insistir en la unidad de lo que el análisis separa: la realidad y el ser. No hay propiamente realidad y ser, sino «realidad siendo». Por consiguiente, la respuesta a la pregunta por el «qué» del hombre culmina en la respuesta al qué de la *realidad siendo* del hombre. La respuesta de Zubiri es que la realidad humana siendo es una realidad diversa (individual), comunal e histórica. Si reparamos en que la individualidad humana, que consiste en ser diferente dentro de una misma versión (especie), no es mera singularidad numérica, sino individualidad interpersonal, individualidad en la suidad; en que la comunalidad no es mera agrupación, sino sociedad (humana), y en que sólo el animal de realidades tiene historia, comprobaremos que en la respuesta está implícito el carácter de realidad personal, suya y absoluta (relativa). Además, la individualidad, socialidad e historicidad humanas implican un respecto a los otros y a lo otro en general, de manera que también puede verse implícito en las tres el estar presente (ser) del hombre en el mundo; es decir, el «siendo». En definitiva, la realidad humana siendo es, a una, individualidad socio-histórica; sólo una realidad personal en el mundo puede ser un yo social e histórico.

Respondido a qué es el hombre, queda por dilucidar cómo se es hombre. Tal y como queda ya dicho, el «cómo» no es la única pregunta pertinente en el tema de la realidad humana, pero tampoco es un mero añadido a la pregunta por el «qué». Precisamente, la especial condición humana de ser realidad en el modo de tener que ir haciéndose nos muestra, a través de su análisis, raíces más profundas que las vistas hasta el momento. Fijémonos en estas dos frases de Zubiri: *«el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones»* y *«El carácter de la realidad en las acciones es pues el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el 'fundamento' de la persona»*<sup>10</sup>. En ellas, el modo y la forma de realidad humanas se hacen depender de las acciones del hombre con las cosas y con la realidad de las mismas, respectivamente. Se es hombre viviendo con *las cosas* pero, más propiamente, con *la realidad*. La realidad es de las cosas; ahora bien, en ellas es un «más»; no termina aquí o allí, sino que se expande desde cada cosa a la realidad de toda otra, en una única formalidad de realidad, en un único «de suyo»: «la» realidad. La realidad es trascendental y fundamento de la persona. Es fundamento por su carácter de última, posibilitante e impelente; el hombre vive en la realidad (apoyo último de sus acciones), desde la realidad (posibilidad de todas las posibilidades) y por

10 *El hombre y Dios*, Primera parte.

la realidad (motor de la realización personal). El más de la realidad es dominancia, poder; *la* realidad me domina, se apodera de mí de tal forma, que por esa dominancia o poder me hago persona. El hombre, según Zubiri, no es real sin ese apoderamiento por parte de la realidad; es decir, no se trata de que primero sea real y luego —extrínsecamente— el poder de lo real domine mi realidad, sino de que esa dominancia es momento intrínseco de mi realidad personal. Así se entiende que sin realidad no haya hombre (animal de realidades), pero no a la inversa. *En* mi intelección, las cosas están como un *de suyo*; no como un *por la intelección*, sino como *de suyo* (*en* la intelección). En virtud de la intelección, el hombre es animal de realidades, persona... pero, en último término, no es gracias a la intelección, sino a la realidad, la cual, por su intrínseca y formal apertura, se actualiza en la intelección, etc. Ahora puede verse mejor, quizás, la fundamentalidad de la realidad. El hombre hace su vida *con* las cosas, va haciéndose *con* ellas y también *con* los otros hombres, pero, radicalmente, el hombre hace su vida con la realidad (de las cosas, de los otros), ya que, estando con las cosas y los otros, donde está propiamente es *en la* realidad, que domina cualquier talidad. Una plasmación de esta dominancia o poderosidad puede ser observada en el sentir humano, el cual no es propiamente sentir de cualidades (sabores, colores...), sino de realidad (como fruable, ante mí...). Consecuencia del carácter intrínseco y formal del apoderamiento por parte de lo real es la inexistencia, a nivel intelectual, del problema del puente: no vamos a la realidad, sino que venimos de ella. En todo caso, vamos a más realidad, y de ahí la modalización de los actos intelectual-sentientes.

Por ese apoderarse de lo real en la persona, el hombre está «religado» al poder que es su fundamento. Si la dominancia o poder mira —por así decir— a la realidad, la religación mira a la persona. Religación no es más que el «venir de» la realidad por parte del hombre. Si unimos ahora poder y religación, tenemos que estoy religado a la realidad como poder en la realización de mi persona relativamente absoluta. En esta realización, el hombre está como perdido en *la* realidad, ya que tiene que configurar su persona y su ser en la realidad abierta; no en ésta o aquella. *La* realidad es un enigma, porque es más que ésta o aquella, pero es más en ellas mismas. El poder de lo real me tiene religado, si bien dejándome suelto frente a todo, incluso frente a él. Por consiguiente, es paradójico, enigmático.

Ahora estamos ya en condiciones de responder a cómo se es hombre: viviendo problemáticamente, porque la persona está fundada en un enigma. Así se explica que el hombre sea inquietud y se haga inexorablemente preguntas tales como qué va a ser o qué va a hacer de él. Nos hacemos personas en búsqueda. Lo buscado es la realidad-fundamento. He aquí el problema de Dios; no es un problema del más allá, sino de la persona misma y de este mundo.

\* \* \*

El análisis de la realidad humana abre el problema de Dios en el enigma del poder de lo real. Es el problema mismo en el que el hombre consiste (intrínseco) como realidad que tiene que hacer su propia vida, su propio Yo, en el mundo abierto. El hombre es realidad inteligente porque aprehende realidades y no meros estímulos, es realidad religada porque viene de *la* realidad última, posibilitante e impelente, en cuanto a su propio ser. Si la realidad no le sostuviera, no le abriera el abanico de las posibilidades todas y no le impusiera la propia realización, el hombre no sería, ya que él es sólo viniendo de la realidad. El poder de lo real tiene religado al hombre. Además, le religa problemáticamente porque la realidad es trascendente («más») en las cosas. En consecuencia, el hombre tiene que buscar en ese «más», en ese poder, para esclarecer el fundamento de su persona, su procedencia, por así decir. Esta búsqueda e inquietud es el problema de Dios en la persona humana. Decimos *de Dios* porque por Dios se entiende siempre «una realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole, ayuda y fuerza para ser»<sup>11</sup>. La ultimidad, posibilitancia e impelencia del poder de lo real «transparenta» a Dios como fundamento. Hasta esa idea de Dios, «común a todos»<sup>12</sup>, no conducen propiamente, según Zubiri, ni las vías cósmicas ni las antropológicas, sino la vía de la religación o vía de la realidad. Por Dios en tanto que Dios no entiende el hombre un mero primer motor, ni una primera causa eficiente, ni un primer ente necesario, ni un ente pleno, ni una inteligencia suprema. Tampoco entiende la verdad subsistente, el bien óptimo o lo infinito. La religación tiene que ver con lo cósmico y con lo humano; no sólo con lo cósmico (ultimidad cósmica) ni sólo con lo humano (posibilidad e impelencia antropológicas). Las vías cósmicas y antropológicas son parciales y por ello no aptas para abrir la idea de Dios en tanto que Dios.

La religación al poder de lo real es una experiencia o probación física, no algo meramente conceptual. El hombre se siente religado a dicho poder en afección real, alteridad real y fuerza de imposición real (momentos de la impresión en la que consiste el sentir). Dicha religación nos lleva a una idea auténtica de Dios (*Dios-Dios*, por así decir). Sobre esta base común de discusión, es preciso atender ahora a la realidad de esa idea. Debe repararse en que la idea de Dios no flota en un vacío especulativo, sino que tiene su raíz en la experiencia impresiva de la religación al poder de lo real. La justificación de su realidad no es más que la exposición intelectual de dicha experiencia real. Hasta

11 *Ibid.*, p. 123.

12 *Ibid.*, p. 133.



aquí no se ha hecho todavía ninguna afirmación o juicio sobre la existencia divina, si bien con la idea de Dios se ha entrado ya en el terreno del logos, al cual pertenece el juicio. La idea de Dios constituye lo que Zubiri denomina en su segundo libro sobre la intelección: «simple aprehensión», momento anterior e imprescindible del juicio<sup>13</sup>. Ya no se está exclusivamente en la primordial aprehensión de realidad, la cual consiste en aprehender lo real *solamente* como real, y en la que no cabe el error. La idea de Dios puede ser verdadera (auténtica) o errónea (falsa). De hecho, Zubiri discute la idea de Dios en las vías tomista, escotista, de san Agustín, Kant y Schleiermacher: «*el punto de llegada no es Dios en tanto que Dios*»<sup>14</sup>. Hablar de vías (cósmicas, antropológicas, de la religación) es hablar de inteligencia *dinámica*. El modo «primordial» de intelección no es dinámico, sino inmediato, directo, unitario. Consiste en aprehender lo real *sólo* como real, en *estar* en lo real que *está*, a su vez, en la intelección, en aprehender lo real como real *en y por sí mismo*. La realidad que se entiende no es «monótona», por así decir, sino que, lo mismo que la intelección se modaliza en primordial, logos y razón, la realidad que aprehende el primer modo —y se conserva en los otros— tiene, a su vez, modos: realidad ante mí, temperante, mía, afectante, en hacia, etc. La realidad aprehendida primordialmente nos afecta con alteridad e imposición. Por esto, nada tiene de extraño que al estar *con* lo real *en* la realidad (*más* que lo real), estemos en el poder de lo real o, mejor, en la realidad como poder (última, posibilitante, impelente). Propiamente, en la primordialidad no hemos ido a la realidad como poder, sino que nos hemos encontrado en ella, viniendo de ella. Ya en el logos, si hemos tomado distancia de esa realidad —sin abandonarla—, en la simple aprehensión: esa realidad «sería» en el fondo (fundamento) Dios. El juicio dirá si «es» efectivamente la realidad-fundamento o no.

Para llevar a cabo la explicitación intelectual de la experiencia física de nuestra religación al poder de lo real, hay que volver a repetir algunas cosas ya dichas, para luego avanzar desde ellas. El hombre, gracias a su inteligencia, está con las cosas en la realidad; ésta es su elemento. También él es realidad —*de suyo*—, realidad abierta a su carácter de realidad —*suyo*—; es decir, el hombre es persona —*suidad*—. Como realidad personal es siempre el mismo, pero como realidad que tiene que hacer su propia vida no es nunca lo mismo; en cada acto de su vida el hombre configura su ser. Pensemos, por ejemplo, en una persona que primero comete un asesinato y luego se arrepiente; el asesino y el arrepentido son una misma persona, pues su crimen es una realidad imborrable. Sin embargo, al arrepentirse, el primero pasa a estar

13 Cf. *Inteligencia y logos*, cap. IV.

14 *El hombre y Dios*, p. 127.

en el mundo como arrepentido; cobra una nueva actualidad, una peculiar configuración de su ser. Ya no es lo mismo. Vivir es configurar un Yo (ser): «éste que asesina soy Yo», «éste que se arrepiente soy Yo». La realidad indefectiblemente es; toda realidad es actual en el mundo y no hay persona sin personalidad (configuración).

El Yo «es» frente a las cosas, frente a los otros hombres y frente a Dios, incluso <sup>15</sup>; el ser del hombre es ab—soluta. Ahora bien, el Yo no es sin las otras realidades frente a las que está; el ser del hombre es un absoluto relativo. Efectivamente, pues el hombre hace su vida con la realidad última, desde la realidad posibilitante y por la realidad impelente. En consecuencia, la realidad es el fundamento del propio ser y es un poder: el poder de hacerme ser Yo.

El poder de lo real es, propiamente, poder *de la* realidad. Lo que denominamos «la» realidad es algo que en las cosas reales es más que ellas; hace expandirse a cada cosa real más allá de sí misma, sin que por ello la cosa deje de ser inmersión, es decir, real en toda su concreción. En esta realidad está la realidad, sin identificarse con ella. Esto constituye un enigma. La realidad última, posibilitante e impelente —que es el fundamento de mi ser— y el poder de lo real son un enigma. Éste es vivido por el propio ser como inquietud. De ahí las eternas preguntas que el hombre se hace: «qué va a ser de mí», «qué voy a hacer de mí».

La inteligencia aprehende la realidad enigmática y en ella se ve lanzada «hacia» (modo de sentir) su enigma; de esta intelección penden las respuestas a las anteriores preguntas. Como dijimos, *la* realidad excede de cada realidad concreta. Pues bien, somos llevados por la intelección de la realidad enigmática, en la realidad, hacia la raíz del enigma: el fundamento de *la* realidad. Dicho fundamento no puede ser más que una realidad absolutamente absoluta, dado que funda un poder determinante de mi ser relativamente absoluto. La realidad absolutamente absoluta es Dios; no éste ni aquél, sino Dios en tanto que Dios, el absoluto absoluto —se le nombre como se le nombre—, la ultimidad, posibilidad e impelencia de la vida concreta del hombre y de los otros seres. Lo que no es Dios (cada cosa real) está, sin embargo, constituido en él; Dios está en las cosas constituyéndolas como reales. Por ello las cosas son «deidad» (manifestación de Dios). Así queda resuelto el enigma de lo real. *La* realidad y su poder son aprehendidos impresivamente por la inteligencia como fundamento del propio ser; el hombre se siente viniendo de la realidad. Ahora bien, la realidad nos tiene inquietos por su desbordamiento en cada cosa real —también en nosotros mismos—. En consecuencia, somos llevados por la fuerza impositiva (momento de la impresión) de la realidad hasta su raíz, que no es cosa real alguna —tampoco

15 Cf. *ibid.*, p. 137.

es el hombre—, ya que desborda toda concreción. Dicha raíz real, fundamento de la realidad y su poder, no puede ser un absoluto relativo, como el hombre, por lo antes dicho, sino un absoluto absoluto; es decir, lo que comúnmente se entiende por Dios. La idea de Dios se realiza —en la inteligencia humana— en la realidad y su poder —aprehendidos impresivamente— como fondo (fundamento) de ellos y del propio ser. No es una mera especulación; estamos físicamente (impresivamente) en la realidad, que nos lanza físicamente a más realidad, hacia su último fondo.

Reparemos en que la prueba de Zubiri, aunque parte del hombre, no lo hace de su realidad sin más, lo cual le hubiera podido llevar, por ejemplo, a una creación —algo ya no constatable—. El hombre no se encuentra —estrictamente hablando— con una realidad por hacer, ya que es plenamente real por tener todas las notas suficientes en orden a ello. La realidad humana es siempre la misma. La prueba se fija en la tarea que inexorablemente realiza la persona: configurar su realidad o, lo que en Zubiri es igual, configurar su ser. Aquí hay campo suficientemente constatable para mostrar la *indigencia* humana; tal configuración no es posible más que con los otros seres, desde ellos y por ellos. Ahora bien, como el hombre tiene inteligencia, al estar con, desde y por los otros, en realidad está en, desde y por la realidad abierta. El hombre «es» gracias a la realidad última, posibilitante e impelente; el fundamento de su ser es la realidad. Como ésta es un enigma (no se reduce a la realidad en cada cosa real), el hombre es inquietud, y su inteligencia busca la solución al problema. La encuentra en la realidad de Dios, fundamento de la realidad y del ser del hombre. Como fundamento de la realidad, Dios está en cada uno constituyéndolo como real; como fundamento del ser del hombre, Dios es el fundamento radical del propio ser en el mundo. Esta prueba es un intento de mostración de Dios en el hombre, aunque en él Dios sea *transcendente*. Más concretamente, muestra a Dios como fundamento de la dinámica temporal del ser en el mundo del hombre. Éste «es»; es decir, es actual en el mundo. Esta actualidad implica devenir con los otros y lo otro, sin los cuales el hombre no es. Luego el hombre es relativo; un Yo relativamente absoluto. Esa dinámica temporal, en la que al hombre le va su propio ser, sería su problema primordial; inmerso en ella es inquietud, se pregunta por su ser y se ve lanzado hacia el fundamento del mismo, en inteligencia sentiente. Dicho fundamento no es, no deviene, sino que da razón del propio devenir. El propio devenir es la concreción (limitación, relatividad, finitud) de la realidad en cada hombre. Sin embargo, Dios no es un motor inmóvil ajeno a los seres, sino en los seres, haciendo —como absoluta ultimidad, posibilidad e impelencia— que se hagan: es persona absolutamente absoluta en la persona relativamente absoluta. Dios no es el ser supremo, sino la realidad suprema. En definitiva, Zubiri ha intentado mostrarnos al Dios cercano (de la vida), en el problema inexorable y más inmediato que todo hombre tiene: su

ser, el problema de Dios. La prueba, sin embargo, no ha concluido; como advierte Zubiri, «*sólo resulta completa en el desarrollo entero del libro*»<sup>16</sup>.

De Dios puede darse una justificación intelectual. Ahora bien, el problema de Dios no se zanja con el mero acceso intelectual. La prueba lo muestra como fundamento del propio ser de cada uno, presente en la realidad y en el mundo, si bien trascendente en ellos. Más que el Dios que me piensa —y se piensa—, es el que hace que yo viva; un Dios, por así decir, *físico*, no extraño. De nuevo, no es un motor inmóvil y ajeno al devenir de lo real en el mundo. A este Dios en lo real, haciéndole ser, le corresponde un hombre que no se limite a justificaciones intelectivas, sino que acceda *físicamente* a él en determinados actos de su vida. Ciertamente, cuando el hombre hace su Yo con las cosas, está haciendo su Yo en Dios (ultimidad, posibilidad e impelencia últimas); sin embargo, Zubiri no se refiere a este acceso *per accidens*, sino al acceso *per se*. Aquí se abre un tema más amplio que el de la intelección, al cual ésta pertenece, sin agotarlo: la estructura dinámica del sentir. El sentir consiste en una estructura formal (la impresión) y en una estructura procesual (suscitación, modificación tónica y respuesta). El momento de suscitación, en la estructura procesual del sentir, es el momento propiamente aprehensivo; la modificación tónica y la respuesta son, en el hombre, los momentos de sentimiento y volición, respectivamente. Suscitación, modificación tónica y respuesta constituyen, a una, el sentir; tanto en el hombre como en el animal, la suscitación es sentiente, la modificación tónica es sentiente y la respuesta es sentiente. El momento de suscitación es el que desencadena los otros dos. Pensemos, por ejemplo, en un animal aprehendiendo una presa (suscitación); su tono vital cambia (modificación tónica) y su acción se encamina a recobrar su equilibrio primero (respuesta). Pues bien, en el tema que nos ocupa, el hombre aprehende inteligentemente *la* realidad y su poder (suscitación). En dicha aprehensión, el hombre se siente inquieto (modificación tónica) e impelido a responder (respuesta), no sólo aprehensivamente (idea de Dios, realidad de la idea), sino con todo su ser. Los dos primeros momentos ya se han visto. Cuando Zubiri se refiere al acceso físico a Dios mediante determinados actos, entendemos que se está refiriendo al momento volitivo de la estructura procesual del sentir. Con todo, conviene reparar en que el momento aprehensivo «empapa» todo el dinamismo sentiente, ya que se conserva en la unidad procesual que es el sentir. Según lo expuesto, se advierte que el momento propiamente intelectual es *sólo una parte* en el tratamiento del problema de Dios; además, hay sentimiento y volición. Todos ellos no son más que momentos del único sentir de Dios.

16 *Ibid.*, p. 150.

Dios es accesible porque está en las cosas constituyendo su ser; su accesibilidad es «en y por el mundo». Pero hay más; es accesible al hombre porque éste es persona. Luego su accesibilidad es también «en y por la persona humana» (*suidad* relativa). En el mundo y en las personas, Dios es, sin embargo, transcendente; en consecuencia, su manifestación consiste en «noticia». Las cosas dan noticia de su fundamento transcendente en ellas. Es menos que tener «ante los ojos», pero es un modo —auditivo— de presencia real. Como el sonido lleva a lo sonoro, las cosas llevan —notifican— a Dios. En la persona, Dios está presente también de un modo transcendente; en esta transcendencia inter—personal se desvela en el modo del tacto, más que en el del oído. Tampoco es tenerlo ante los ojos, pero es más que la mera noticia. Dice Zubiri: «*Es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre*»<sup>17</sup>.

En definitiva, Dios se manifiesta de forma audio—táctil. Su accesibilidad culmina en la verdad que él es en cuanto manifiesto: verdad real. En dicha verdad, se patentiza la realidad en toda su riqueza, firmeza y efectividad. Riqueza, firmeza y efectividad son las tres dimensiones de la verdad real; es decir, la medida de la realidad en su verdad. Las realidades en la intelección pueden ser más o menos ricas, más o menos firmes (pensemos en la fidelidad de un amigo), más o menos efectivas. Las dimensiones son la mensura de la realidad verdadera. Dios —absolutamente absoluto— es la absoluta verdad real. La accesibilidad *per se* de Dios es en forma de noticia y de nuda presencia; lo manifiesto es su realidad verdaderamente rica, firme y efectiva. En su riqueza, firmeza y efectividad absolutas, el hombre encuentra la posibilidad, ultimidad e impelencia para hacer su Yo relativo.

Se trata del acceso a Dios mediante determinados actos del hombre. Que Dios sea accesible no significa todavía que el hombre realmente acceda a él, si bien aquella accesibilidad es ya, según Zubiri, un «*acceso incoado*». Todos los hombres están accediendo a Dios incoativamente. La forma de acceso plenario es la entrega —en *hacia*—; entrega no es pasividad, como podría falsamente sugerir el término, sino «actitud» y «acción positiva» de acatamiento, súplica y refugio, en consonancia con la ultimidad, posibilidad e impelencia absolutas que caracterizan a Dios. A la donación divina, el hombre responde con la entrega. La unidad entre aquella y ésta no consiste en simple unión, sino en comunión o, como dice Zubiri, «*es unidad de causalidad personal*»<sup>18</sup>; es decir, unidad de personas, unidad de la persona donante de Dios y de la persona humana, que

17 *Ibid.*, p. 190.

18 *Ibid.*, p. 201.

se entrega aceptando su ser personal en función del dios donante. No es correlación —extrínseca—, sino funcionalidad; la unidad —intrínseca— fundaría, en todo caso, la correlación (acción de Dios, reacción del hombre). En causalidad interpersonal accede el hombre a Dios *per se*. Ahora puede entenderse que Dios sea lo más íntimo al hombre, lo más radicalmente suyo, su propio fondo trascendente. A esa radical intimidad, suidad y raíz se entrega el hombre, y de ella recibe el último apoyo, posibilidad y empuje para ser.

El hombre aprehende *la* realidad enigmática en lo real; es el momento de suscitación (aprehensivo). En el enigma de *la* realidad, el hombre es inquietud; es la modificación tónica (momento de sentimiento). La respuesta recibe en Zubiri el nombre de «voluntad de fundamentalidad»: el acto y actitud —actitud primordialmente— de profundizar intelectivamente en *la* realidad hasta su fundamento, y entregarse a lo que se patentice como tal. Luego la voluntad de fundamentalidad tiene dos partes: proceso intelectual y entrega o fe. Fe no es saber, sino entregarse; podemos saber sin entregarnos, y podemos entregarnos sabiendo más o menos. En la fe, algo se sabe; no al modo de *lo ante los ojos* (vista), ya que Dios no está así en la inteligencia humana, sino al modo de noticia, nuda realidad y dirección (oído, tacto y «kinestesia», respectivamente). La realidad enigmática que nos inquieta nos lanza en ella misma a más realidad, hasta su fondo. El proceso intelectual, en la voluntad de fundamentalidad, tiene su origen en aquella aprehensión primordial de realidad y en su primordial verdad real, las cuales, sin ser proceso (dinamismo), abren la aprehensión y verdad procesuales (fundadas). A este proceso intelectual pertenecen la idea de Dios y su realidad—fundamento, ya tratadas, que son la prueba de Dios en Zubiri: «*rigurosamente concluyente*», si bien, como toda prueba, «*sometida a discusión*»<sup>19</sup>. El proceso intelectual no es todavía fe; con todo, abre el ámbito de la entrega, la posibilidad de la fe (es notable que la fe no está conectada al no saber, sino al saber).

Realidad-fundamento («*acontece en mí*») no es realidad-objeto («*está en frente*»); ésta no es susceptible de entrega (caso de la realidad que investiga la ciencia, que manipula la técnica, etc.), aquélla sí (entregándome al acontecer de Dios en mí, viviendo en función de él). Ciertamente, la realidad-fundamento puede reducirse a realidad-objeto; de hacerse, se deja en suspenso el que esa realidad esté fundamentando el propio ser, Dios pasa a considerarse como *en frente* y, por tanto, su condición es la de un «*Dios ocioso*». Se trata de una opción libre, como también lo es entregarse al fundamento. La voluntad de fundamentalidad no es —sin reducción— voluntad de verdad de ideas (reposar en las ideas, conceptos, juicios, razones... como si fueran la auténtica realidad),

19 P. 268.

sino voluntad de verdad real; de la verdad que tiene su primordial fundamento en la realidad (verdad *real*) que está presente en la intelección (verdad *real*), ratificándose como real (verdad *real*). Más concretamente, voluntad de fundamentalidad es voluntad de la absoluta y accesible verdad real en sus dimensiones de patente riqueza, firmeza y efectividad absolutas. De ahí que la fe en Dios no sea primordialmente el entregar nuestro asentimiento a una verdad revelada, sino entregarlo a Dios mismo, a su persona absolutamente absoluta: no «creer a», sino «creer en». En la entrega, el propio ser es «ser en verdad» (no «ser de veras»: *autenticidad*).

Optar por uno u otro término es inexorable, pero el que la opción sea una u otra es algo libre. Opción es decisión sobre si la realidad de Dios es realidad-fundamento o realidad-objeto. Dicha opción se funda en la voluntad de fundamentalidad, la cual consiste tanto en la búsqueda del fundamento como en la actitud de entregarse a lo que se muestre como tal, en congruencia con lo racional.

Zubiri enumera tres problemas relativos a la voluntad de fundamentalidad: 1) no parece que ésta lleve al conocimiento de Dios, si tenemos en cuenta las numerosas pruebas que se han intentado al respecto y todavía se intentan, considerando que las primeras no han sido satisfactorias; 2) muchas personas se despreocupan del problema; 3) otras, incluso, ni siquiera han sentido el problema. La respuesta de Zubiri a esta problemática clarifica la voluntad de fundamentalidad:

1) la primera objeción pone en tela de juicio el primer momento de la voluntad de fundamentalidad. Ahora bien, pasa por alto que la existencia del proceso intelectual no es el resultado del mismo; éste puede ser más o menos satisfactorio o insatisfactorio, pero en cualquier caso, estas calificaciones suponen ya el proceso. Hay una voluntad de verdad a la cual pertenece formalmente un proceso intelectual. Éste puede consistir en una estricta demostración, en una prueba que resulte plenamente convincente, o no. Puede ocurrir que el hombre no llegue a una prueba convincente y suspenda la fe; es el caso del agnosticismo. Éste consiste en una ignorancia (saber), no en una «nesciencia» (en un «no tener ni idea»; caso, p. ej., del hombre prehistórico respecto de los virus). El agnóstico sabe lo que ha buscado sin encontrarlo; es decir, sabe lo que ignora. En este saber el no-saber, el agnóstico suspende la fe. La voluntad de fundamentalidad queda reducida a mera voluntad de buscar;

2) además, está el hecho de que muchas personas se despreocupan del problema; son indiferentes. La indiferencia es, sin embargo, el término de una intelección: la realidad-fundamento es indiferente, resulta ocioso ocuparse de Dios. La despreocupación, por su parte, constituye una opción: vivir indiferentemente respecto del fundamento. Se vive con fundamentalidad pero no en (función de) la

fundamentalidad. Uno se deja vivir porque hay, según Zubiri, voluntad de vivir. La voluntad de fundamentalidad queda reducida a mera voluntad de vivir;

3) las personas que ni siquiera se desprecupan, ya que ni siquiera sienten el problema, representan el ateísmo. Interpretan el poder de lo real como pura facticidad, lo cual supone un proceso intelectualivo. Por otra parte, optan por la autosuficiencia de su vida personal. Es voluntad del propio Yo relativamente absoluto. La voluntad de fundamentalidad se reduce a voluntad de ser.

Por consiguiente, agnosticismo, desprecupación y ateísmo son, con el teísmo, modos de una única voluntad de fundamentalidad. Ésta es esencial a la persona humana como tal, y consiste en intelección y opción. Dicha voluntad, sin reducción, no consiste sólo en voluntad de ser, vivir o buscar, sino, a una, en «*voluntad de ser viviendo en búsqueda*»<sup>20</sup>.

En la fe, se entrega la persona entera y única, por lo que aquélla es siempre concreta: no «la» fe, sino «mi» fe (recordemos que, según advierte Zubiri en su metafísica, las esencias son individuales, aunque tengan un momento *quid-ditativo*).

Antes de continuar, es preciso pararse en algo que suscita perplejidad; en la prueba de Dios que ofrece Zubiri no están explícitamente diferenciados los modos ulteriores de intelección —logos y razón—. La idea de Dios y su realización parecen más bien logos (simple aprehensión y juicio, respectivamente) que razón. Sin embargo, Zubiri se refiere a su prueba con los términos : «conocimiento» y «racional», los cuales pertenecen al momento intelectualivo ulterior que es la razón. No puede olvidarse que el texto base para el tratamiento del problema de Dios, tal y como aparece en el libro que utilizamos, pertenece a 1973 (curso en la Universidad Gregoriana de Roma), fecha anterior a la investigación de la razón (en 1983, se publica *Inteligencia y razón*). Además, la parte que contiene la justificación intelectualiva de Dios (segunda) fue elaborada por Zubiri desde finales de 1973 hasta casi el final de 1974. Quizás Zubiri no llegó a actualizar lo correspondiente a la prueba, de acuerdo con el contenido de sus tres libros sobre la intelección. El propio Ellacuría advierte de esta segunda parte que «no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que trajo consigo el tiempo transcurrido, y sus largos trabajos sobre la inteligencia humana, que le ocuparon no menos de seis años»<sup>21</sup>. También es preciso considerar que *El hombre y Dios* es el libro que estaba preparando para la imprenta cuando le sobrevino, casi súbitamente, la muerte<sup>22</sup>. Quizás, en la prueba de la existencia de Dios, se quieran aunar logos y razón, o no se vea inconvenien-

20 *Ibid.*, p. 291.

21 «Presentación», en *El hombre y Dios*.

22 *Ibid.*



te en que aparezcan así. Con todo, Zubiri sólo considera la prueba concluída al final de su libro. Como no hemos llegado al final, dejamos esta problemática en suspenso hasta que aquello ocurra.

\* \* \*

En la tercera parte de *El hombre y Dios* se hace bien patente la estructura de la obra: la primera parte se refiere a la realidad humana, la segunda a la realidad divina y la tercera a la unión de la realidad humana y la divina. Se trata de responder a qué significa esa «y» entre el hombre y Dios.

Desde el principio se advierte que el hombre no es ajeno a Dios, ya que aquél descubre en sí una dimensión que da a lo divino; en el análisis de la realidad humana, Dios como problema resulta ser el intrínseco problematismo humano. El hombre es unido a Dios; no a la manera de algo completo en su orden, que —*además*— se uniera a la realidad divina, sino a la manera de algo que no es sin esa unión, o que es en esa unión. El hombre es una realidad (personal) por configurar (personalidad). Inexorablemente, el hombre tiene que configurar libremente su realidad en la realidad (con las cosas, los otros hombres y él mismo). Esto le tiene inquieto; la realidad (abierta), que es lo último, posibilitante e impelente, en orden a dicha configuración, no le impone una determinada, sino sólo que se configure. Sin embargo, en esta tarea al hombre le va su ser. El hombre es constitutiva inquietud.

Tampoco la realidad divina es ajena al hombre, al modo de una divinidad ociosa; Dios en tanto que Dios es realidad-fundamento que sostiene, posibilita e impulsa el Yo del hombre. Éste puede optar por reducirlo a realidad-objeto, pero la realidad-fundamento sólo se convierte en objeto mediante reducción. El sentido de súplica, confianza, etc., estriba en esa idea de Dios, pues sería impropio suplicarle a un primer motor, por ejemplo. La realidad divina no depende de su fundamentación del ser humano; si dependiera, no sería Dios. Ahora bien, «en» el hombre, la divinidad se manifiesta como realidad—fundamento del carácter absoluto de la persona humana y, por consiguiente, como realidad personal absolutamente absoluta. En tanto manifiesta —«en hacia»—, la realidad divina es la absoluta verdad real.

No son teorizaciones, ni teología; en el hombre, *hay* una vertiente teológica, que le tiene religado al poder de lo real. El misterio de este poder (en las cosas, pero sin reducirse a ellas) lanza físicamente al hombre hacia la realidad-fundamento de ese poder: Dios en el hombre haciéndole ser.

El hombre «y» Dios, Dios «y» el hombre, el hombre «en» Dios (es), Dios «en» el hombre (funda); el hombre no «es» sin la donación divina, a la cual el hombre

responde inexorablemente con su entrega (fe), declaración de ignorancia (agnosticismo), despreocupación o autosuficiencia (ateísmo). Dios no depende del hombre, pero está en él haciéndole ser. La unidad hay que esclarecerla desde Dios y desde el hombre, dado que Dios no está en el hombre como el hombre en Dios, ni la unión es igualmente relevante en uno y otro caso.

Dios se da (como absoluto) al hombre en experiencia (individual, social e histórica), el hombre es experiencia (individual, social e histórica) de Dios en la constitución de su persona. Experiencia es probación física de realidad; el hombre (creyente, agnóstico, despreocupado, ateo) prueba («en hacia») físicamente (sentientemente) la realidad-fundamento en la intelección, sentimiento y volición (momentos procesuales del sentir). Es una unidad de experiencia. Ahora bien, el hombre tiene experiencia de Dios gracias a la donación divina; la distinción entre Dios y el hombre permanece en la unidad experiencial. Dios es sin el hombre, pero no habría Yo humano sin Dios. El hombre es en Dios sin ser Dios; la unidad de Dios y hombre consiste en «*tensión teologal*», «*unidad interpersonal tensiva*»<sup>23</sup>. En esta tensión, se mantiene —cómo no— la distinción; Dios pre-tiende y el hombre tiende. Es el «no me buscarías si no te hubiera ya encontrado». En definitiva, la unidad teologal entre Dios y el hombre es unidad tensiva. Zubiri extrema la unidad en la siguiente afirmación: «*El hombre es Dios finitamente, tensivamente*»<sup>24</sup>. No es posible interpretarla de manera panteísta; no sólo por lo que acabamos de exponer (diferencia en la unidad), sino por el constante cuidado que tiene Zubiri de distinguir su propia postura de las panteístas.

El punto de partida fue el hombre como realidad sustantiva que hace su ser en religación al poder de lo real. Ahora hemos llegado al hombre como experiencia tensiva de Dios. No son aprehensiones separadas; la segunda es la comprensión de la primera. Que el hombre es realidad religada al poder de lo real quiere decir que el hombre es realidad tensa en la pre-tensión de Dios. La «dominancia» del poder de lo real es el carácter pre-tensor de Dios, la religación es tensión teologal entre Dios y el hombre, y la inquietud expresa la tensión y nos lanza, junto con la aprehensión, a responder. En definitiva, la tensión teologal es la unidad de lo tratado.

Al abordar la última parte de la obra, advertimos que, desde el punto de vista intelectual, ya no estamos en la aprehensión primordial, ni en el logos, ni en la razón, sino en lo que Zubiri denomina: «*unidad de la intelección sentiente*». Desde la ulterioridad intelectual (logos, razón), volvemos a la primordialidad (aprehensión primordial), la cual queda *comprendida*. «Comprender» es, según

23 *El hombre y Dios*, p. 354.

24 *Ibid.*, p. 356.

Zubiri, «*ver cómo lo que algo es realmente va determinando la estructura de esa misma cosa real*»<sup>25</sup>. Con «*realmente*», Zubiri se refiere al logos y a la razón. Justamente, en la tercera parte de la obra se recupera el punto de partida (el hombre haciendo su ser religado al poder de lo real) para verlo determinado desde el punto de llegada (la tensión teologal). De ahí que Zubiri se detenga en explicar que la «dominancia» es la «pre-tensión» divina, la «religación» es «tensión teologal» entre Dios y el hombre, y la «inquietud» expresión de la tensión. Dominancia, religación, inquietud, están presentes en la aprehensión primordial; en la comprensión, se les ve brotar, por así decir, de la tensión teologal, determinadas por ésta. El camino recorrido ha servido para entender, no sólo «más», sino «mejor»; la primera aprehensión ha ido madurando hasta ser comprensión, «*intelección plenaria*», según Zubiri<sup>26</sup>. Hay más aún; dentro de los diferentes tipos de comprensión, ésta que nos ocupa no consistiría en la explicación según leyes, ni en la interpretación, sino en la que Zubiri considera esencial introducir: «*un tipo de lo que pudiéramos llamar causalidad personal*»<sup>27</sup>, ya que «*naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales*»<sup>28</sup>. Así como el juicio es el acto propio del logos, y el conocimiento de la razón, la comprensión es el acto del entendimiento. Logos, razón, entendimiento, son la intelección misma modalizada; entender no es comprender, sino aprehender lo real como real. El logos, la razón y el entendimiento aprehenden lo real como real —son intelección—, pero cada uno a su modo —son intelección modalizada—; «*el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia*»<sup>29</sup>. En el acto de comprensión, la intelección queda retenida en lo inteligido; es decir, «sabe». La nuda intelección, el logos y la razón saben; en la primera, quedamos en lo que primordialmente es lo real, y en las otras en lo que es ulteriormente. En la comprensión, quedamos comprensivamente en la realidad. Saber no es un acto, sino un estado; un quedar de lo real y un quedar de la intelección, a una.

Nos resta una cuestión pendiente: la distinción entre logos y razón en *El hombre y Dios*. Pensamos que Zubiri ha hecho un tratamiento conjunto. Sin embargo, cuando se refiere a la idea de Dios y a su realidad, está refiriéndose, en nuestra opinión, al momento del logos, y cuando se refiere a Dios como la persona absolutamente absoluta, a la razón. Según Zubiri, la razón aprehende el fondo de lo real, lo que hace que lo real sea real y tal o cual realidad; es decir, la esencia. Pues bien, en la última parte de *El hombre y Dios*, Zubiri afir-

25 *Inteligencia y razón*, p. 335.

26 *Ibid.*, p. 337.

27 *Ibid.*, p. 339.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 343.

ma que *Dios es una realidad absolutamente absoluta y en esto consiste su esencia metafísica*<sup>30</sup>. En cuanto al tratamiento conjunto de logos y razón, nada tiene de extraño, a la vista de Inteligencia y razón. En esta obra, Zubiri designa al logos y a la razón con un único término, para «enfrentarlos», así juntos, a la intelección primordial<sup>31</sup>, los une también en el «*vocablo único razón*» para acotar el entendimiento frente a ellos y a la inteligencia sin más, y, por fin, los reúne en un único tipo de saber, frente al saber primordial y radical y el saber comprensivo.

## 3

No es ningún secreto, la sobresaliente formación científica y teológica de Zubiri, además de filosófica. Si respecto de su noología cabe decir que uno de sus grandes aciertos consiste en hacer un tratamiento estrictamente filosófico de la aprehensión humana, también hay que reconocerle el mérito de haber expuesto el problema de Dios desde una perspectiva propiamente filosófica. Zubiri dedicó mucha vida a profundizar en saberes que no son la filosofía. Y, sin embargo, en sus libros hay *pura* filosofía. Acaso éste fuera uno de sus empeños, desde que en *Sobre la esencia* se refiriese a «*tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas*»<sup>32</sup>. Así pudo llegar, sin duda, a esa distinción: teologal/teológico, de suma importancia en filosofía. Zubiri advierte una y otra vez que trata de lo teologal, no de lo teológico, y explica brevemente en qué estriba la diferencia: lo teologal da al problema de Dios —que es el intrínseco problematismo humano— y lo teológico a Dios mismo. Lo teologal no es lo teológico; la distinción es esencial en un tratamiento verdaderamente *filosófico* de Dios. Podríamos preguntarnos si Zubiri ha sido siempre fiel a su propósito en este sentido, pero no nos cabe la menor duda sobre el acierto de esa «frontera».

En este enfoque intramundano, hay que «*descubrir la estructura y la condición metafísica*» de las realidades<sup>33</sup>. La realidad humana es una de esas realidades, y en su estructura hay una dimensión que da al problema de Dios o a Dios como problema: la «dimensión teologal». El hombre trasciende siempre, de una u otra manera, advierte en sí y en las cosas algo que le puede («poder», «dominancia» de lo real, o como quiera llamársele) porque es más que él, otro

30 P. 327.

31 Cf. *Inteligencia y razón*, cap. VIII.

32 *Op. cit.*, p. 201.

33 *Ibid.*

que él y, sin embargo, cercano, entreverado en su propia vida. El hombre se siente abarcado, posibilitado y también impelido por el trascendente íntimo. No sería difícil rastrear y encontrar estos caracteres en el comportamiento humano desde los tiempos más remotos. Esto, que correspondería al momento de aprehensión primordial, es algo constatable; es decir, un hecho.

La realidad humana siente intelectivamente o, lo que es igual, entiende sentientemente. Entre lo que siente intelectivamente está Dios; antes de tener una «idea», tenemos una impresión de Dios. No es una impresión visual, pero sí al modo del oído (noticia) y del tacto (nuda realidad). A Dios, como dice Zubiri, no se le aprehende al modo de «lo ante los ojos», pero sí de otros modos, que son tan aprehender como aquél: la noticia, el tanteo, la tensión dinámica. Independientemente de que sean éstos y no otros, sólo éstos u otros también, es mérito de Zubiri la realización de una amplísima descripción del sentir (intelectivo) humano. Los sentidos han sido ampliados por él hasta «unos once», como dice en *Inteligencia sentiente*. En el futuro, podría considerarse que hay más de once sentidos y modos de sentir, según quiere indicar la vaga expresión de su número. Esta cuestión tiene un enorme interés, y no sólo para la filosofía. Es muy fácil caer en la tiranía de un único modo aprehensivo, privilegiar uno o unos pocos sentidos, frente a otros, ignorados o minusvalorados. Nuestra lengua está llena de expresiones y términos que hacen referencia a la vista como forma por excelencia de saber, equiparable, incluso, a saber. Una educación, una sociedad, una cultura que gire en torno a un único modo de sentir, deja raquíticas reales e interesantes capacidades humanas. No olvidemos que hoy vivimos en una especie de imperialismo audiovisual, debido a los avances de la tecno-ciencia.

En su teología fundamental, Zubiri vuelve a mostrarnos que la única idea que domina su pensamiento es la de «realidad». Real es el hombre (relativamente absoluto), real es Dios (absolutamente absoluto). La realidad funda el ser; en el siendo del hombre está la realidad absolutamente absoluta como fundamento (último, posibilitante e impelente). Y este fundamento es término de impresión y comprensión, de sentimiento y volición; en definitiva, es término de nuestro sentir.

ISABEL AÍSA