



UCA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Extensión y Posgrados

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**Inteligencia y fe: el problema del acceso a
Dios en la filosofía de Xavier Zubiri.**

Autor: Miguel A. Pastorino

Tutor: Juan José García

Julio 2021

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a la Universidad Católica Argentina, especialmente a quienes me recibieron y me acompañaron con su consejo y solicitud incondicional, especialmente al Dr. Luis Rabanaque, a Dra. Olga Larre y a Soledad Barrios, de modo particular a los docentes y compañeros del doctorado porque han sido una parte significativa de este proceso.

Agradezco a mi tutor de tesis, el Dr. Juan José García, por introducirme en la obra de Zubiri, por su cercanía, dedicación y generosidad, y especialmente por ponerme en contacto con Alberto Del Campo y su esposa Hortensia, quienes me compartieron generosamente gran parte de su archivo personal sobre los cursos que hizo Del Campo con Zubiri, así como su invaluable testimonio personal de amistad con el filósofo.

Agradezco a la Fundación Xavier Zubiri en España, especialmente al Dr. Diego Gracia y al Dr. Antonio González quienes me ayudaron a adentrarme en la filosofía zubiriana y de modo particular agradezco a dos estudiosos de Zubiri que me facilitaron sus trabajos sobre el filósofo español, las cuales fueron decisivas para la elección de mi tema de investigación: Dr. Andrés Torres Queiruga y Dr. Enzo Bianchi.

Agradezco también a Thomas Fowler y a la Fundación Zubiri en Washington, por su hospitalidad y por ayudarme a comprender la relevancia de la filosofía de Zubiri en la relación con las ciencias.

Al Dr. Juan Francisco Franck y al Dr. Francisco O'Reilly, quienes fueron mis profesores en Montevideo y hoy, además de la amistad, compartimos seminarios de investigación sobre filosofía de la religión, en los que me desafían siempre a pensar con mayor rigor y profundidad en las cuestiones que tanto nos ocupan.

A la Universidad Católica del Uruguay, especialmente al Rector P. Julio Fernández Techera sj, al Dr. Facundo Ponce de León, Director del Departamento de Humanidades y Comunicación, a la Dra. Ana Fascioli, Directora del Instituto de Filosofía, y al Dr. Néstor Da Costa, Director del Instituto de Sociedad y Religión, por confiar en mí y animarme a seguir creciendo en la vida académica. Ellos me animaron siempre con mucho entusiasmo a alcanzar este objetivo.

Y de modo especial agradezco a mi esposa Cecilia, fiel reflejo del amor incondicional de Dios en mi vida, porque me ha acompañado desde el principio en este proyecto, me ha ayudado a organizarme y me ha sostenido en los momentos más difíciles.

ABREVIATURAS

AMN: Acerca del mundo.

CIREA: Ciencia y Realidad (1945-1946).

CLF: Cinco lecciones de filosofía.

CU I: Cursos Universitarios, vol 1.

CU II: Cursos Universitarios, vol 2.

CU III: Cursos Universitarios, vol 3.

CU IV: Cursos Universitarios, vol 4.

EDR: Estructura dinámica de la realidad.

EMN: Escritos menores (1953-1983)

EM: Estructura de la metafísica.

ETM: Espacio, tiempo, materia.

FP1: Filosofía primera. Volumen I. (1952-1953).

HD: El Hombre y Dios.

HV: El hombre y la verdad.

IL: Inteligencia y Logos

IRA: Inteligencia y Razón

IRE: Inteligencia Sentiente. Vol 1. Inteligencia y Realidad.

NHD: Naturaleza, Historia, Dios.

PEES: Primeros escritos (1921-1926).

PFMO: Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.

PTH: El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo.

RFPT: Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología.

SE: Sobre la esencia.

SH: Sobre el hombre.

SR: Sobre la realidad.

SPF: Sobre el problema de la filosofía.

SRL: Sobre la religión.

SSV: Sobre el sentimiento y la volición.

*Todas las obras citadas en este trabajo corresponden a las últimas ediciones de todas las publicadas por editorial Alianza y la Fundación Zubiri. El año de edición de cada una de ellas se especifica en la Bibliografía y en esta investigación las obras del filósofo se citan dentro del texto entre paréntesis.

INDICE

| | |
|---|-----|
| AGRADECIMIENTOS..... | 1 |
| ABREVIATURAS | 2 |
| INDICE..... | 3 |
| INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| Estado de la cuestión. | 9 |
| Originalidad y relevancia..... | 13 |
| Metodología..... | 15 |
| Estructura del trabajo..... | 16 |
| 1. ZUBIRI Y EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA. | 18 |
| 1.1 Etapas de su pensamiento y contexto filosófico..... | 34 |
| 1.2 El problema de las interpretaciones: ¿cómo leer a Zubiri? | 39 |
| 1.3 La búsqueda de Zubiri: una nueva filosofía primera. | 48 |
| 1.3.1 La noción de horizonte. | 51 |
| 1.3.2 La filosofía es metafísica..... | 53 |
| 2. UNA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA Y DE LA REALIDAD. | 66 |
| 2.1 La aprehensión primordial de realidad. | 71 |
| 2.1.1 Actualidad y respectividad. | 77 |
| 2.2 Sustantividad, realidad y verdad..... | 80 |
| 2.2.1 La verdad real | 85 |
| 2.2.2 Logos y verdad dual. | 87 |
| 2.3 La Razón: la marcha de la inteligencia..... | 90 |
| 2.3.1 El método y la experiencia. | 95 |
| 2.3.2 La verdad racional y la noción de fundamento..... | 100 |
| 3. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN: EL HOMBRE Y DIOS. | 104 |
| 3.1 Una nueva filosofía de la religión..... | 105 |
| 3.2 Zubiri ante la pregunta por el fundamento. | 111 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.3 | Realidad humana y religión: el problema teológico del hombre. | 116 |
| 3.3.1 | La religión y su carácter experiencial, manifestativo y enigmático..... | 126 |
| 3.3.2 | Inquietud, voz de la conciencia y volición. | 130 |
| 3.4 | ¿Cuál Dios? Crítica a las vías clásicas..... | 133 |
| 3.5 | La justificación de la realidad de Dios. | 136 |
| 3.6 | ¿En qué sentido se puede afirmar que Dios es persona? | 141 |
| 4. | FE E INTELIGENCIA: EL ACCESO A DIOS | 146 |
| 4.1 | Dios, realidad accesible. | 148 |
| 4.2 | Acceso del hombre a Dios. | 153 |
| 4.3 | La fe como acceso formal del hombre a Dios. | 157 |
| 4.4 | Inteligencia y fe: ¿por qué la fe no es ciega?..... | 162 |
| 4.4.1 | Conocimiento y fe. | 166 |
| 4.4.2 | Unidad radical entre inteligencia y fe..... | 168 |
| 4.5 | Opciones no teístas. | 173 |
| 4.6 | La fe como entrega personal..... | 182 |
| 4.6.1 | La concreción de la fe..... | 184 |
| 4.7 | La experiencia de Dios | 186 |
| | CONCLUSIÓN | 190 |
| | BIBLIOGRAFÍA | 199 |
| | Obras de Zubiri..... | 199 |
| | Bibliografía sobre Zubiri | 200 |
| | Bibliografía general | 204 |

INTRODUCCIÓN

“Pocas épocas en la historia habrán vivido una agresión a la verdad como la nuestra”.
(Zubiri, *El hombre y la verdad*)

En una cultura occidental progresivamente secularizada, que durante mucho tiempo ha estado marcada por el positivismo y el cientificismo, que todavía ocupan un lugar relevante en ciertos ámbitos académicos y en la divulgación científica, no es extraño que a no pocas personas les sea imposible ubicar la fe en el campo de la discusión epistemológica, ni atisbar a pensarla como forma de conocimiento. Para muchos hoy la fe es una expresión de inmadurez e incapacidad, un mero sentimiento infantil, o como expresara Nietzsche "una alienación de sí mismo, la abdicación del propio ser"¹. Se la considera incompatible con el pensamiento científico, ya que sería el resultado de posturas ingenuas y dogmáticas o de ilusiones irracionales². Otros la ven como un mero sentimiento de trascendencia, que ayuda a las personas a vivir mejor, como una realidad que pertenece al mundo de la mera opinión subjetiva, donde no es posible tener certeza alguna, ni pretensiones de racionalidad, ni mucho menos de verdad. En esta línea autores del protestantismo como Schleiermacher³ y Karl Barth⁴ han contribuido a una separación radical entre fe y razón, en clara oposición a todo intento de llegar a Dios mediante la razón⁵.

Por otra parte, la crisis de la metafísica occidental, después de los embates del empirismo, del positivismo, del análisis lingüístico, del marxismo, del pensamiento de

¹ Nietzsche, F. (1998). *El anticristo*. Madrid: Alianza. n. 54.

² Haught, J. (2012). *Dios y el nuevo ateísmo*. Santander: Sal Terrae. El autor repasa los principales prejuicios del llamado “Nuevo ateísmo” de Dawkins, Harris y Hitchens, que son reformulaciones de visiones positivistas y científicas que ven en la fe religiosa una peligrosa ingenuidad que debe ser destruida con argumentos científicos.

³ Schleiermacher, F. (2005). *Sobre la religión*. Madrid: Trotta.

⁴ Barth, K. (2006). *Introducción a la Teología Evangélica*. Salamanca: Sígueme.

⁵ Saranyana, J. y Illanes, J. (1996). *Historia de la Teología*. Madrid: BAC. pp. 345-348.

Nietzsche, del racionalismo crítico, de la hermenéutica y la filosofía postmoderna, nos sitúa en un horizonte intelectual donde solo pueden pensarse las cuestiones religiosas desde coordenadas “postmetafísicas” o limitándose a discusiones de análisis del lenguaje⁶. Sin embargo, esta situación ha llevado a asumir metafísicas inconfesadas⁷ o a abandonar las preguntas metafísicas. Xavier Zubiri entendió que era necesario formular una nueva metafísica en diálogo con la ciencia, que respondiera al reto del pensamiento contemporáneo; buscando superar las formas de idealismo y de realismo, se abrió camino por la fenomenología, pero radicalizó el análisis fenomenológico en un pensar metafísico y riguroso, en diálogo crítico con toda la tradición filosófica occidental y con la física y la biología del siglo XX. Su trabajo se enfoca en una nueva filosofía de la inteligencia (noología) y en una nueva filosofía de la realidad (reología). Desde aquí surgirá un nuevo modo de comprender los grandes problemas filosóficos, particularmente el problema de Dios y al hombre mismo.

Esta investigación aborda el acceso a Dios desde la filosofía de la religión de Xavier Zubiri, partiendo de su modo original de plantear el problema de Dios y sus concepciones sobre la fe, la inteligencia y la experiencia teologal del hombre. Si bien el concepto de *religación*⁸ es el más trabajado dentro de los estudios sobre la filosofía de la religión del filósofo español, un asunto en el que poco se ha profundizado es su concepción de la fe y su relación con la inteligencia. Para ello será necesario adentrarnos en su original planteo metafísico y su noología⁹, desde donde abre una nueva forma de

⁶ Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.

⁷ Arana, J. (Ed). (2013). *Falsos saberes: La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva.

⁸ Pintor-Ramos, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42, 85-129.

⁹ Una completa y significativa introducción a la originalidad del planteamiento filosófico zubiriano a propósito de la metafísica y la noología de Zubiri es la de Juan Bañón: (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.

hacer filosofía de la religión¹⁰, en contraste con la metafísica clásica y la teología natural, buscando trascender y radicalizar los análisis fenomenológicos sobre la religión.

En la vasta obra de Zubiri, los tres grandes problemas que lo han desafiado durante décadas son el problema de la realidad, el problema de la inteligencia y el problema de Dios¹¹. Éste último ha sido sin lugar a duda el que le provocó mayores desvelos y sobre el que trabajó hasta el final de su vida, aunque los tres están íntimamente relacionados. No conforme con el tratamiento que se ha dado históricamente al problema de Dios, ni por la teología natural, ni por la teodicea racionalista, ni por la moderna filosofía de la religión, se abre un camino propio, riguroso, fenomenológico y desde una nueva metafísica, en lo que entiende es el problema fundamental de la realidad y de la existencia humana.

Partiendo de sus obras específicas sobre el problema de Dios, la religión y el cristianismo¹², nos preguntamos: ¿Cuál es el mejor camino para abordar el problema de Dios en la filosofía? ¿Es posible el acceso a Dios? ¿Cómo entiende Zubiri la fe, la inteligencia y la experiencia? ¿Hay un lugar para la fe en la filosofía? ¿Cuál es el estatuto antropológico y epistemológico del acto de fe? ¿En qué sentido puede decirse que la fe es un acto de toda la persona? ¿Cuál es la relación entre inteligencia y fe? ¿Cuál es el aporte específico de Zubiri al diálogo entre fe y razón en la situación contemporánea?

Para responder a estas preguntas nos centraremos especialmente en la obra *El Hombre y Dios*, que Zubiri estaba escribiendo antes de morir y que fue publicada un año después de su fallecimiento. Esta obra muestra la unidad y evolución de su pensamiento,

¹⁰ Pintor-Ramos, A. (1985). Dios como problema en Zubiri. *Universitas Philosophica*, 2, 4, 29-44.

¹¹ Hasta la actualidad la mejor introducción a toda la filosofía del Zubiri, sigue siendo la de Diego Gracia, que contempla los grandes ejes de su pensamiento y es una autorizada hermenéutica de sus obras: Gracia, D. (2004). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor Universitaria, la que es continuada y actualizada por su último trabajo: Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

¹² Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza; (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza; (2017). *Sobre la religión*. Madrid: Alianza.

tanto de su antropología metafísica, de su filosofía de la inteligencia, como de su filosofía de la religión. A su vez es el punto culminante y más desarrollado a propósito de nuestro tema, donde se detiene en el acceso a Dios y particularmente en un profundo análisis sobre el acto de fe y la experiencia de Dios. Aunque también se tendrán en cuenta sus primeros escritos sobre el problema de Dios, y especialmente sus otras dos grandes obras sobre filosofía de la religión: *Sobre la religión* y *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, que publicadas en 2017 y 2018, son la última y más completa versión de estos escritos, donde se incluyen todos sus cursos sobre filosofía de la religión desde los años 60 hasta su muerte, muchos de ellos hasta ahora inéditos o publicados en forma parcial¹³. También tendremos en cuenta sus primeros escritos publicados en 1944, *Naturaleza, Historia, Dios*, donde se encuentran la primera (1935) y última versión (1963) de su artículo “El problema de Dios”, al igual que las pocas obras publicadas en vida del filósofo, que nos introducen en su pensamiento metafísico. Por otra parte, la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*, su noología, es su obra madura y desde donde ha de leerse y comprenderse todo su pensamiento¹⁴. Esto se debe a que las claves de interpretación de muchos conceptos que han ido variando en sus propios escritos, alcanzan su mayor precisión y rigor conceptual en la trilogía sobre la inteligencia, sin la cual no es posible comprender el alcance de sus aportes a la historia de la filosofía, particularmente a la filosofía de la religión. Y es que “sin la inteligencia sentiente no se

¹³ Es significativo tener en cuenta que muchos textos y cursos de Zubiri inéditos sobre filosofía de la religión fueron publicados entre 2012 y 2019 en las nuevas ediciones de “El hombre y Dios” (2012), “Sobre la religión” (2017) y “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo”(2015), que dejaron obsoletas publicaciones anteriores como “El problema filosófico de la historia de las religiones” (1993) y las primeras ediciones de “El hombre y Dios” (1984) y de “El problema teológico del hombre: Cristianismo” (1997). Ahora contamos con los textos tal como los dejó Zubiri y con los agregados de los cursos corregidos por él mismo. Este material de reciente publicación es de gran interés para nuestra investigación, ya que por primera vez se puede conocer la obra completa del filósofo en esta materia.

¹⁴ Zubiri, X. (2011). *Inteligencia Sentiente - Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza; (2008). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza; (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza.

puede entrar en Zubiri y en ella están los asientos últimos de todos los problemas que trata esa filosofía”¹⁵.

Estado de la cuestión.

Para acercarnos al pensamiento filosófico de Xavier Zubiri hemos recurrido además de a sus propios escritos, que han sido publicados en su mayoría en forma póstuma, a sus principales estudiosos, que, como discípulos y editores de algunas de sus obras, se han vuelto una referencia obligada en la investigación sobre el filósofo español. Y en cuanto a su filosofía de la religión, quienes han profundizado con mayor profundidad en el tema son Andrés Torres Queiruga, Antonio Pintor Ramos, Diego Gracia, Antonio González, Jordi Corominas y Enzo Solari¹⁶. En su mayoría los trabajos de investigación y las tesis doctorales que versan sobre la filosofía de la religión de Zubiri se han centrado en el tema de la religación o en la experiencia de Dios, o a lo sumo a sistematizar el contenido de las obras de Zubiri, tratando de esclarecer su particular modo de acceder al problema de Dios¹⁷. El primer trabajo que en 1995 aborda el acceso a Dios desde la globalidad del pensamiento del filósofo, especialmente desde su obra madura, cuando todavía no se habían publicado varios cursos de Zubiri sobre la religión, ha sido la rigurosa investigación de Jesús Sáez Cruz sobre *la accesibilidad de Dios su mundanidad y su trascendencia*¹⁸, pero no aborda la fe ni su relación con la inteligencia, sino que trata

¹⁵ Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. p. 20.

¹⁶ La mayor parte de las recientes investigaciones sobre este tema se encuentran recopiladas en: Nicolás, J. y Barroso, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares; Nicolás, J. A. (Ed.). (2011). *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares; AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta.

¹⁷ Millás, J. M. (2004). *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*. Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

¹⁸ Saez Cruz, J. (1995). *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*. Pontificia Universidad de Salamanca.

de demostrar por qué no hay lugar para acusar a Zubiri de panteísta ni de panenteísta. Trabajos más recientes se han dedicado a estudios comparativos entre Zubiri y Heidegger, también en torno al tema de Dios¹⁹. Sin embargo, el tema de la fe no aparece, salvo unas pocas excepciones, como tema accesorio y en esos pocos casos se investiga desde una perspectiva teológica²⁰. El tema de la fe en Zubiri es abordado de modo global en una única tesis doctoral de teología²¹ en un contexto cristológico, aunque con una desarrollada descripción introductoria sobre la fundamentación filosófica de la fe. El primer trabajo que trata explícitamente el tema de la relación entre inteligencia y fe es un capítulo de una obra de Andrés Torres Queiruga²² sobre la filosofía de la religión en Zubiri (2005). Si bien es de carácter introductorio, este trabajo ha proporcionado la inspiración para esta investigación. A nuestro entender, el aporte de Zubiri sobre la fe no solo es original, sino especialmente esclarecedor y crítico de muchos reduccionismos que todavía siguen siendo presupuestos aceptados en una amplia literatura filosófica y teológica sobre el tema, tanto desde un punto de vista antropológico como epistemológico.

Aunque sobre el tema de la fe en los estudios sobre Zubiri es muy poco lo que se ha profundizado, sobre su filosofía de la religión existe una vasta producción, fundamental para contextualizar la relevancia de su aporte al pensamiento y proporcionar las coordenadas conceptuales que son un obligado punto de partida para este trabajo.

Existe una tesis doctoral publicada, que es a nuestro criterio el trabajo más amplio y completo sobre la filosofía de la religión de Zubiri en perspectiva fenomenológica,

¹⁹ Nicolás, J. y Espinoza, R. (Eds.). (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder.

²⁰ Ellacuría, I. (1986). *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento-fe y su configuración histórica*. Revista Latinoamericana de Teología 3/8, 113-131.

²¹ Dicha tesis aborda el tema de la fe en forma global y descriptiva dentro de la obra de Zubiri analizando las versiones de sus escritos que se conocían en 2006. Gudiol García, Hugo (2006). *La fe según Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

²² El Dr. Andrés Torres Queiruga, gran conocedor de la filosofía de la religión de Zubiri, amablemente nos envió la versión digital de su libro, ya que este no se encuentra disponible desde hace ya varios años, ni en libro, ni *on line*. La versión original: Torres Queiruga, A. (2005). *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch.

realizada por Enzo Solari²³. Allí tampoco se desarrolla el tema de la fe, pero el trabajo ofrece una amplísima y sólida investigación sobre la religión y el problema de Dios en la obra del filósofo, en diálogo con el pensamiento contemporáneo, especialmente con las diferentes fenomenologías de la religión del siglo XX y la filosofía contemporánea. Solari además ha realizado un interesante diálogo entre los planteos originales de Zubiri y la filosofía analítica de la religión anglosajona, especialmente con autores como Plantinga, Alston y Swinburne.

“La filosofía zubiriana de la religión, primariamente fenomenológica y ulteriormente metafísica, puede dialogar con otras tradiciones filosóficas clásicas y contemporáneas. Y es que sólo así estará en condiciones de desplegar sus virtualidades descriptivas y explicativas de cara a los hechos religiosos... Frente a la clásica teología natural vigorosamente renovada por filósofos analíticos, Zubiri puede esgrimir la necesidad de una previa fenomenología. El análisis de la religión y de sus posibles sentidos teístas es anterior a cualquier teología filosófica [...] La inclinación a hacer una filosofía clara y precisa, rigurosa y fundada, con un talante más científico que literario, es algo que Zubiri comparte con buena parte de la filosofía analítica”²⁴.

Solari entiende que esto podría resultar extraño para muchos, cuando se piensa en la influencia que Zubiri recibió de Heidegger, pero lo cierto es que dicha influencia remitió con el tiempo, y Zubiri se centró en una forma de pensar entregada a la argumentación estricta, en búsqueda de la verdad y en diálogo con la ciencia. Si bien las corrientes analíticas anglosajonas no han dialogado con Zubiri, ni él con esa tradición, los actuales debates sobre la existencia de Dios, la realidad personal de Dios y sobre la epistemología de las creencias religiosas²⁵, vuelven a Zubiri un pensador actual e

²³ Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: RIL.

²⁴ Solari, E. (2009). Zubiri ante la analítica de la religión. *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 133-159.

²⁵ Estrada, A. (2003). *Imágenes de dios: la filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta; Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1992). *La tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión II*. Barcelona: Anthropos; Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1992). *La tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión II*. Barcelona: Anthropos; Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1993). *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión III*. Barcelona: Anthropos; Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1993). *Estudiar la religión:*

iluminador para cuantos quieran seguir pensando el problema de Dios, el lenguaje religioso, la racionalidad de las creencias y las relaciones entre fe y razón, ciencia y religión.

Por otra parte, las cuestiones sobre el ateísmo, la indiferencia religiosa, el agnosticismo y el teísmo filosófico, cobran en la actualidad una nueva reconfiguración, dado el impulso que ha tomado en el campo filosófico el estudio de la religión y del diálogo interdisciplinario entre teología, filosofía y ciencia²⁶.

El análisis de la fe que realiza Zubiri ofrece un profundo análisis sobre la realidad humana y abre posibilidades de desarrollo y diálogo fecundo hacia una nueva filosofía de la religión y a un replanteo de las relaciones entre fe y razón, problematizando la fe como modo de acceso a Dios, cuestionando los reduccionismos en los que ha quedado atrapado el acto de fe en la historia de la filosofía y la teología.

Según Antonio González, la filosofía de la religión de Zubiri tiene rasgos de originalidad frente a los enfoques de la filosofía analítica, la teología natural clásica y los enfoques fenomenológicos. Su peculiaridad es no solo su método filosófico, su nueva metafísica y su original filosofía de la inteligencia desde donde aborda todos los problemas filosóficos, sino también su enfoque crítico-explicativo para estudiar la religión²⁷.

materiales para una filosofía de la religión III. Barcelona: Anthropos; Romerales, E. (Ed.) (1992). *Creencia y racionalidad*. Barcelona: Anthropos; Swinburne, R. (2011). *La existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban.

²⁶ No solamente hay una vasta producción académica en la filosofía analítica sobre los clásicos temas de la teología natural, sino que dentro de lo que se ha llamado la tradición continental, el tema religioso se ha vuelto cada vez más relevante en debates actuales, desde Habermas hasta Vattimo, desde Ricoeur hasta Derrida. A partir de los años 90 en obras de estos autores aparecen varias publicaciones dedicadas al tema de Dios, la fe o la religión. Cfr. Mardones, J.M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae; Fraijó, M. (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta.

²⁷ González, A. (2004). “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, J. y Barroso, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, pp. 265-282.

Originalidad y relevancia.

Para Zubiri la fe es un hecho humano que abarca a toda la persona en todas sus dimensiones, como acto libre (volitivo), experiencial y racional, y que la experiencia del *poder de lo real* es un hecho previo a toda interpretación especulativa. Creemos que Zubiri realiza un aporte significativo y original a la discusión contemporánea acerca del estatuto epistemológico de la fe, a las discusiones filosóficas sobre la naturaleza divina (Dios como persona), y al problema de la verdad en la religión.

Para Zubiri el problema de Dios no es “un problema teórico”, sino la dimensión del problematismo con la que a todo hombre concreto se le presenta la realidad en que está, vista como fundamento último de su ser. Pero el hecho de que un problema esté dado como hecho inconcuso, no significa que su solución esté dada con la misma fuerza. Para ello se necesita lo que Zubiri llamó: “voluntad de verdad”, voluntad de ser fiel a lo que uno es, y solo desde aquí puede la razón marchar hacia la búsqueda de una clarificación de lo que sea este carácter fundante de la realidad. ¿Encuentra Zubiri una respuesta satisfactoria para el problema? Creemos que sí, aunque será una puerta abierta y no una respuesta final.

Si bien el filósofo español no terminó su proyecto de una trilogía sobre filosofía de la religión, dejó abiertos muchos caminos para seguir tras sus intuiciones y desarrollos conceptuales. Entendemos que la concepción zubiriana del despliegue de la razón y la ineludibilidad del problema de Dios para la persona humana, harán del estudio de su filosofía de la religión, especialmente de las nuevas ediciones de sus escritos y cursos, un salto cualitativo que permitirá una comprensión más acabada y renovada de pensamiento en esta materia.

En lo referido a la temática tratada no se han encontrado investigaciones que específicamente aborden la relación entre fe e inteligencia desde una perspectiva

filosófica en la obra de Zubiri, sino tan solo de modo accesorio dentro de trabajos sobre el problema de Dios o sobre la religión. Además, la reciente publicación de escritos y cursos inéditos sobre su filosofía de la religión permiten realizar una crítica y valoración más completa de su pensamiento y un estudio sincrónico y diacrónico de sus propios escritos, con posibilidades comparativas inexistentes hasta el año 2010. La originalidad es del propio Zubiri y actualmente se cuenta con 31 volúmenes publicados de todos sus escritos y cursos, muchos de ellos inéditos hasta hace poco. En 2019 se publicó una obra desconocida hasta entonces que recopila artículos sobre temas teológicos del cristianismo tratados filosóficamente, que corresponden a un curso que dictó Zubiri en Madrid entre noviembre y diciembre de 1967²⁸.

La filosofía de la religión de Zubiri comienza con un hallazgo fenomenológico y luego se encamina a un riguroso planteo metafísico, antropológico y noológico. Su peculiaridad es el método filosófico de raíz fenomenológica centrado en la teoría de la inteligencia aplicada a la religión y su metafísica de la realidad.

La relevancia de esta investigación no es solo por el material inédito del que se dispone y la profundización en un tema poco estudiado, sino en el replanteo de clásicos problemas de la filosofía de la religión, abordados por la original filosofía zubiriana.

El estudio zubiriano de la religión tiene una novedad cualitativa frente a otros estudios del hecho religioso, ello se debe precisamente a la originalidad de su método filosófico [...] que se distingue decisivamente del método fenomenológico-hermenéutico, del método del análisis lingüístico, y de los métodos crítico-explicativos al uso. Sin embargo, esta originalidad no implica una ceguera ni una cerrazón respecto a los resultados de otras aproximaciones al hecho religioso. Al contrario, el método de Zubiri por su carácter comprensivo e integrador, puede integrar en su seno los resultados de otros métodos²⁹.

²⁸ Zubiri, X. (2019). *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de la teología*. Madrid: Alianza.

²⁹ González, A. (2004). "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión", p. 266.

Metodología.

La lectura de Zubiri reclama en primer lugar un método descriptivo que nos ayude a captar la sistematicidad de sus escritos, teniendo en cuenta la densidad y rigurosidad conceptual que le es característica. Su “género literario”³⁰ es el del “tratado filosófico” donde es evidente su búsqueda de rigor y precisión formal. Nos interesa exponer y explicar desde los propios textos de Zubiri lo que entiende por fe, siguiendo con la mayor fidelidad posible su propia voz, para pensar con él y desde él.

A su vez en nuestra investigación tendremos en cuenta un doble nivel metodológico: uno histórico-crítico y otro hermenéutico-sistemático. En el primero tomamos el texto en su contexto preciso, a su altura temporal e intelectual del filósofo para comprender la evolución del tema en cada etapa. El método histórico-crítico nos permite ver con quienes está dialogando Zubiri en sus diferentes escritos y a qué preguntas quiere responder en cada caso. En el segundo releemos los textos a la luz de su obra madura, como núcleo integrador de todo su pensamiento en forma unitaria, para saber qué es lo que Zubiri realmente pensaba sobre el tema según el conjunto de su obra.

Finalmente, resultará significativo hacer una exploración del uso de algunos conceptos utilizados por Zubiri, lo cual, en un autor que usa tantos neologismos y que resignifica expresiones clásicas, suele dar lugar a importantes problemas de interpretación de su pensamiento por no tenerlo en cuenta. A su vez, esto nos permitirá distinguir matices complejos y comprender mejor las resonancias que puede tener hoy su producción filosófica.

³⁰ Cfr. Pintor-Ramos, A. (1995). *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.

Estructura del trabajo.

La presente investigación se centra en el análisis filosófico del acceso a Dios, particularmente de la relación entre fe e inteligencia en la perspectiva de Zubiri. El trabajo comienza con una introducción histórico-bibliográfica de la obra del filósofo español, su visión de la filosofía y sus búsquedas intelectuales que atraviesan toda su vida, introduciéndonos en conceptos fundamentales que nos permiten una necesaria clave hermenéutica para el acceso a los nudos de su filosofía.

En el segundo capítulo abordaremos los grandes núcleos de su filosofía que nos dan el horizonte de comprensión de su filosofía de la religión: su concepción de la inteligencia (noología) y de la realidad (metafísica). La centralidad hermenéutica de su filosofía de la *inteligencia sentiente* para comprender toda su filosofía nos permitirá una adecuada comprensión de su original abordaje del problema de Dios, así como del modo particular de comprender la fe y su relación con la inteligencia.

En el tercer capítulo, abordamos los ejes fundamentales de su filosofía de la religión y las novedades de la vía de la religación respecto de las vías clásicas de acceso a Dios y de las formas de concebir lo divino. Exploramos las críticas de Zubiri a los clásicos argumentos sobre la existencia de Dios y su abordaje de la realidad humana desde el hecho de la religación, el poder de lo real y su justificación de la realidad personal de Dios.

El cuarto capítulo desarrolla nuestro objeto central de estudio, al que solo puede llegarse desde una progresiva comprensión de la filosofía zubiriana. Nos adentramos desde las bases de la filosofía de la inteligencia en su concepción de la fe y del acceso a Dios, la relación entre fe e inteligencia, como el lugar que ocupan en el acto de fe, el conocimiento y la experiencia. Para ello seguimos especialmente su obra *El hombre y Dios*, donde están sus mayores desarrollos sobre este tema, además de ser su último

trabajo sobre filosofía de la religión. Aquí cobran un lugar significativo las opciones no teístas (ateísmos, agnosticismo e indiferencia) como formas de fe que también deben dar cuenta racionalmente de su opción.

Finalmente, a modo de conclusión, ofrecemos una síntesis de su aporte particular a la filosofía de la religión, valorando la novedad de su concepción de la fe y su relación con la inteligencia, así como la forma de abordar el ateísmo y el agnosticismo, dejando abierto el camino para el diálogo con los debates contemporáneos sobre fe y razón, en los que creemos Zubiri cobra una profunda actualidad todavía no suficientemente explorada.

1. ZUBIRI Y EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA.

“Quedé desfallecido escudriñando la realidad”
(Platón, *Fedón*, 99 d 3)

Xavier Zubiri sigue siendo en la actualidad un filósofo desconocido en muchos ámbitos de investigación y divulgación filosófica, además de que suele ser malinterpretado y clasificado en filosofías diversas y lejanas entre sí, desde neoescolástico hasta heideggeriano, desde personalista hasta postmoderno³¹. Adentrarse en su filosofía de la religión nos exige comprender previamente su itinerario personal como su contexto filosófico, su lenguaje y sus búsquedas, en medio de un estilo de escritura extraño a la filosofía contemporánea.

Sobre la vida de Zubiri el primer trabajo publicado fue el de su propia esposa, Carmen Castro, de tirada reducida y prácticamente desconocida, que si bien es breve y se limita a lo que ella prefirió contar, ofrece el primer testimonio global sobre su vida y la evolución de su pensamiento³². Recién en el 2006 apareció la biografía más completa hasta el momento, un volumen de casi mil páginas donde a partir de documentos personales del filósofo, correspondencia, testimonios, memorias, estudios y entrevistas, se esboza su itinerario vital y filosófico de modo exhaustivo³³.

³¹ AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta.

³² Castro, C. (1986). *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Cantabria: Amigos de la Cultura Científica.

³³ Corominas, J. – Vicens, J. (2006). *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus. El desarrollo de este primer capítulo de nuestro trabajo y todas las referencias biográficas están basadas fundamentalmente en esta investigación, que sigue siendo la más completa y rigurosa biografía. A ello se agregan algunas referencias autobiográficas de Zubiri dispersas en sus escritos, el testimonio de su esposa Carmen Castro y algunos de sus alumnos.

Es uno de los pensadores más vigorosos e importantes del siglo XX, destinado a convertirse en un clásico, es ignorado en Europa y prácticamente desconocido en Latinoamérica y España. Desde este rincón herido del continente, su vida recorrió todos los sueños y las catástrofes del siglo XX. [...] La filosofía de Zubiri está inevitablemente anclada en su época y en aquello que también constituye la compleja trama de la condición humana: los sentimientos, las pasiones, los deseos. No se puede entender al margen de su trayectoria vital³⁴.

Nació en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898 y falleció el 21 de setiembre de 1983, y su larga vida se revela como un profundo itinerario filosófico original y alejado de las modas del pensamiento, en diálogo permanente con las ciencias y con toda la tradición filosófica. Su primer gran influencia fue Juan Zaragüeta, un sacerdote de amplia formación filosófica, teológica y científica, que se transformó en su tutor y mentor de sus años de juventud³⁵. En 1917 inició estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid, convirtiéndose en discípulo de José Ortega y Gasset a comienzos de 1919, quien lo inició en la fenomenología de Husserl.

La situación cultural, social, religiosa y política de la España de comienzos del siglo XX, especialmente la Europa de entreguerras, es el marco en el que el joven Zubiri muestra un excepcional interés por la filosofía, las ciencias y la teología. Zubiri pertenecerá a la llamada “generación del 27”, que traía detrás de sí la herencia de la generación del 98 representada en Miguel de Unamuno y la del 14 representada por Ortega. En el ámbito eclesiástico la filosofía era fiel al tomismo, donde los más innovadores eran neoescolásticos como Arnaiz y Zaragüeta y estaban más preocupados por los “enemigos de la fe” que por elevar el nivel filosófico. Ocupados por responder al positivismo, al materialismo, al pragmatismo, al historicismo, al idealismo, y especialmente al krausismo en España, poco espacio tenían para un pensamiento cuyo

³⁴ Idem. p. 19.

³⁵ Entre 1913 y 1914 aparecieron en la revista “La Aurora de la vida” del Colegio de los Marianistas de San Sebastián, cinco breves artículos del joven estudiante Xavier Zubiri. Cfr. Castro, C. (1986). *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Cantabria: Amigos de la Cultura Científica.

horizonte fuera más amplio. Será Ortega quien abra ese espacio, especialmente por ser quien introduce en España la fenomenología de Husserl.

Ortega fue “el propulsor de la filosofía” porque creó un ambiente en el que se podía filosofar con libertad, saliendo de los sectarismos ideológicos, haciendo “filosofía simpliciter” (SPF 265-270). Ortega fue para Zubiri un maestro de radicalidad filosófica: “nos enseñó *in vivo* la radicalidad con que han de librarse, cara a la verdad, las grandes batallas de la filosofía. Es lo que perennemente nos une a su espíritu...” (EMN 227). Y será esta radicalidad filosófica la que le atraerá más tarde de Husserl y especialmente de Heidegger.

Ortega fue maestro de filosofía ejemplar para Zubiri y supo ver en él un maestro de España (SPF 302). Zubiri quiso contribuir junto a Ortega a la regeneración cultural de España para “ver si entra la filosofía en la cultura española, que buena falta le hace” y hablando de Ortega escribe “más que discípulos fuimos hechura suya” (SPF 269). Y es que el prototipo de vida filosófica que Ortega representaba jugó un fuerte papel en la crisis religiosa y vocacional que Zubiri vivió en los años 20, quien entendía la vocación no como algo que venga de fuera, sino como un imperativo vital inscrito en lo más hondo de nuestro ser, como destino singular, individual e intransferible: “llegar a ser el que eres”³⁶.

Entre 1920 y 1921 Zubiri estudió en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, donde imperaba una filosofía neoescolástica abierta a la filosofía kantiana y a la fenomenología. Durante esa estadía, en noviembre de 1920 viaja a Roma para realizar su examen de doctorado en Teología y en febrero de 1921 presenta su tesis de licenciatura en Filosofía titulada *El problema de la objetividad en Husserl*. En mayo del mismo año se doctoró en Madrid con la tesis *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, cuyo

³⁶ Corominas, J. – Vicens, J. (2006). p. 122

tutor fue José Ortega y Gasset, siendo el primer trabajo sobre Husserl publicado fuera de Alemania³⁷. En Zubiri confluyen así ambas orientaciones, la de los ámbitos eclesiásticos y la neoescolástica, así como los aires nuevos del pensamiento de Ortega y la fenomenología.

Ordenado sacerdote el 21 de setiembre de 1921 en Pamplona, en medio de una profunda crisis espiritual y acusado de modernista, se alejó de España, consiguiendo una beca para continuar sus estudios en París. Allí en 1922 se entrevistó con Henri Bergson, quien fue una gran influencia en el joven Zubiri, ya que se había leído todas sus obras y narra con especial devoción aquel encuentro del que afirmó haber recibido más que de cualquiera de sus libros³⁸.

En 1923 se matriculó en la Facultad de la Universidad Central de Madrid para estudiar Física y Matemáticas, en el círculo del matemático Julio Rey Pastor. Siempre vivió convencido de que no era posible una filosofía a la altura de nuestro tiempo que no tuviera estuviera al día con los aportes de la Matemática, la Física y la Biología.

Su tesis doctoral deslumbra en su contexto español por su profundidad y rigor, por su actualidad, pero especialmente por una densidad y madurez filosófica poco común.

En 1926 ganó por oposición la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid donde será conocido por la calidad de sus clases, pero ya en 1928 se traslada a Friburgo para estudiar con Husserl y luego con Heidegger. La lectura en 1927 del recién publicado *Ser y Tiempo* de Heidegger le impactó de tal manera que creyó encontrar un camino abierto para seguir en la fenomenología, pero con una nueva radicalidad que no encontraba en Husserl. A Zubiri le impresionó profundamente el modo de vida intelectual que encarnaba Heidegger, consagrado totalmente a la filosofía y con una radicalidad mayor que Ortega. La lectura de las primeras obras de Heidegger y sus

³⁷ Ambas tesis se encuentran publicadas en: Zubiri, X. (1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.

³⁸ Corominas, J. – Vicens, J. (2006). p. 211.

clases en Friburgo fueron para él un camino de salida de los límites y aporías que encontraba en la fenomenología de Husserl. Heidegger encarnaba con audacia un nuevo desafío de hacer realidad el sueño husserliano de una “filosofía sin supuestos”, que implicaba un enfrentamiento con toda la tradición dominante. El programa de Heidegger le devuelve la esperanza a Zubiri de una filosofía que no sea más que “pura filosofía”, que no se funde más que en sí misma. El planteamiento heideggeriano de una ontología rigurosamente intramundana desde el marco de la finitud, le ofrece un nuevo rumbo para pensar. Zubiri no pensaba que Heidegger haya dado la solución a los problemas que planteaba, sino que abría un nuevo camino.

Tanto Heidegger como Zubiri compartieron el interés filosófico por una revisión esencial de la cultura occidental. Compartieron el mismo clima intelectual europeo, el diagnóstico de la crisis de las ciencias y el interés por reconstruir el sentido del saber sobre una nueva base, reintroduciendo aspectos olvidados por la filosofía. Ambos partían de la fenomenología y compartían la impugnación del saber como lógica del conocimiento. Aunque también difieren en la interpretación y valoración de la filosofía griega, de varios conceptos y problemas filosóficos, de la verdad, del sujeto y de la realidad³⁹.

La posición de Zubiri respecto a Heidegger es compleja y difícil de sintetizar, además de que continúa siendo un tema en el que se sigue investigando⁴⁰. Si bien lo cita pocas veces, utiliza ampliamente sus conceptos y a partir de él, comienza su proceso de maduración intelectual. Varios investigadores en ambos filósofos elogian la exactitud de la interpretación zubiriana de Heidegger en tiempos donde todavía se daban complejas

³⁹ Nicolás, J. y Espinoza, R. (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, p. 9-16.

⁴⁰ Rivera, J. (2001). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria; Nicolás, J. y Espinoza, R. (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder; Nicolás, J. y Barroso, O. (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares; Gracia, D. (2004). *Desde Zubiri*. Granada: Comares; Espinoza, R. (2013). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares; Aísa Fernández, I. (2006). *Heidegger y Zubiri: Encuentros y desencuentros*. Sevilla: Fénix.

incomprensiones y erróneas interpretaciones de *Ser y tiempo*⁴¹. La sólida formación fenomenológica de Zubiri y su profundo conocimiento de la obra de Husserl, fue también decisiva para comprender a su sucesor en la cátedra. Aunque Zubiri era conocido en esos años en Friburgo como un “heideggeriano”, el diálogo con el pensamiento de Heidegger es siempre una discusión con su obra, especialmente con *Ser y tiempo*. Zubiri expresa abiertamente que a partir de esos años comienza una nueva etapa en su pensamiento, dejando atrás la fenomenología y abriéndose paso a una etapa que él mismo llamará “metafísica” (NHD 9).

A través de una amplia discusión con Husserl y Heidegger, Zubiri toma el camino de repensar toda la historia de la filosofía y especialmente de los filósofos griegos, hasta desarrollar su propia filosofía. Su análisis crítico de la historia de la metafísica occidental desde la antigüedad llegará hasta Heidegger para ir más allá de él.

En los cursos universitarios de Zubiri en los años 30, consta que lo llamaba “mi maestro” y en 1931 señala lo siguiente:

Toda pregunta “qué sean las cosas” se halla determinada por este horizonte. Este horizonte de la situación concreta de la filosofía no es un punto de vista particular de un filósofo, es algo que por su mismo carácter condiciona internamente la posibilidad de la pregunta. No es, en efecto, esta idea acerca del pensar griego la más corriente. Al primero que se le ocurrió fue a Heidegger en su libro *Sein und Zeit* (CU I, 29).

Cuando Zubiri regresa a Madrid fue considerado experto en Heidegger y, según confesión de José Gaos, “Zubiri venía entusiasmado, no sólo de Heidegger, sino con Heidegger”⁴².

Para comprender la interpretación zubiriana de Heidegger hay que tener en cuenta que todo el diálogo será con el Heidegger de *Ser y Tiempo*, no con la evolución posterior

⁴¹ Nicolás, J. y Barroso, O. (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*.

⁴² Gaos, J. (1958). *Confesiones profesionales*. México: FCE, pp. 63-64, citado por Conill, J. “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset”, en Nicolás, J. y Espinoza, R. (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, p. 89.

del filósofo alemán, donde Zubiri se hubiera encontrado más cerca en sus análisis sobre la realidad. Una obra fundamental para comprender esta crítica es *Sobre la esencia*, especialmente una sección dedicada explícitamente a Heidegger (SE 438-454). También dedica la última parte de sus *Cinco Lecciones de Filosofía* a Heidegger y el curso de 1966 publicado con el título *Sobre la realidad* donde el diálogo con *Ser y tiempo* es decisivo. Aunque no se puede negar que desde su primer libro *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), hasta su obra madura, *Inteligencia Sentiente* (1983), la presencia implícita de Heidegger puede encontrarse en casi todos sus cursos y escritos.

La lectura que Zubiri hace de *Ser y Tiempo* se interesa en su entronque con toda la tradición metafísica desde los griegos hasta la filosofía moderna, pero especialmente en la voluntad de reconstrucción de la metafísica desde supuestos distintos a los del realismo ingenuo, a los del racionalismo, a los de idealismo y del realismo crítico. Le interesa el nuevo nivel de radicalidad abierto por Heidegger frente a las vías clásicas (conceptistas y ónticas) y comparte el fuerte convencimiento de que la razón y con ella, la lógica, ha fracasado como órgano de la metafísica⁴³. Lo que conocemos es lo óntico, porque el ente nos es conocido y nada más. Si hay algo más, no nos es conocido racionalmente, aunque si se lo pueda comprender de modo preconceptual, indeterminado. Las experiencias primarias son de hecho profundas y nunca del todo racionalizables o explicables por la lógica. No se trata de tanto de explicar, sino de comprender. Se entra así en un mundo nuevo, el único camino posible de transitar tras la crisis de la razón. La tarea será reelaborar todo el edificio de la metafísica. Porque la única manera de superar el racionalismo es cambiar el punto de partida, evitar la posición propia de toda la filosofía del sujeto y ensayar la estrategia contraria, la de la apertura y dejamiento radical, originario. Nada más cerca de la vivencia religiosa y de la experiencia mística. Pero hay

⁴³ Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos. pp. 185-198.

que resaltar que el orden trascendental para Heidegger se le hace presente al hombre como finito, mundano, tempóreo e histórico⁴⁴.

Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, pasar de la ontología de *Ser y Tiempo* hacia una nueva metafísica. Para Zubiri al filósofo alemán le faltaba el momento radical, constitutivo y primario que soporta al ser: la realidad. El núcleo de su crítica lo encontramos en uno de sus primeros escritos. Heidegger “nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir” el ser.

Porque ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él las cosas son en y por el ser; las cosas son, por esto, entes. Realidad no sería un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad (NHD 16).

Resulta significativo el relato de la esposa de Zubiri, Carmen Castro, a propósito de la relación de Zubiri con Heidegger. De hecho, a pesar de que Heidegger le impresionó muchísimo a Zubiri, el filósofo español tardó en plantearle directamente objeciones:

X formó parte del grupo de los heideggerianos a la hora de trabajar, y a la hora de los festejos universitarios: excursiones a la nieve y a la montaña, y por primera vez participó en lo que era casi un rito: ir a ver la llegada de la primavera en el mismo día de su aparición repentina... Heidegger presidía estas andanzas, y era buen esquiador; X nunca practicó deporte alguno, sólo compartió con Heidegger en plenitud el entusiasmo por la filosofía... En la hora de su despedida de Heidegger, dura, importante para ambos, aunque en muy diverso sentido. Tuvo lugar en casa de los Heidegger. Tras la cena, los colegas se encerraron a solas en el estudio del Profesor. Y su conversación fue tremendamente larga y tremendamente grave... Al cabo, llegó el adiós. Don Martín, con tono que X nunca olvidó, le dijo: “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado antes usted?”. Para X había sido fuerte cosa hablar como habló. Heidegger era una bella persona y sin duda aquella noche confirió a X el título auténtico de “Kollege”. Aquella conversación, decía X, tuvo consecuencias en la obra de ambos. Y aún me añadió al referírmela en 1931, que Heidegger, él lo pensaba, no publicaría nunca la prometida segunda parte de *Sein Und Zeit*⁴⁵.

⁴⁴ Corona, N. (2010). *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos; Colomer, E. (2002). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona: Herder.

⁴⁵ Castro, C. (1983). pp. 49-50.

El núcleo de esa conversación al igual que lo crucial de esa etapa de su pensamiento, según Carmen Castro, pueden entreverse en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*:

Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la metafísica estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una etapa: la etapa rigurosamente metafísica (NHD 14).

Con Heidegger se asiste a la revisión radical de la historia del pensamiento occidental, donde el dominio no lo tendrá la lógica, sino la facticidad, la vida misma, la experiencia⁴⁶. Será a partir de su encuentro con Heidegger donde Zubiri comenzará a construir una alternativa filosófica personal y original, buscando un punto de partida más originario que el “ser” heideggeriano.

Al abandonar Friburgo continuará sus estudios en Berlín, donde busca profundizar en las ciencias como conocimiento ineludible para dar cuenta de lo real, de las cosas mismas, pretendiendo dar con la estructura de la materia, buscando lo sustantivo de la realidad. Según narra Carmen Castro, Zubiri pensaba que solamente desde el rasgo sustantivo que le indicaba la ciencia se podría construir un nuevo saber metafísico que permitiría fundamentar el ser de la ontología heideggeriana⁴⁷. Entendía que era preciso dar el salto de la ontología de *Ser y Tiempo* a algo más radical, constitutivo y primario que soporta al ser: la realidad. El sentido para Zubiri no es más que un conjunto de posibilidades para la vida humana. Son las cosas, ya reales, las que por su funcionalidad respecto de la vida humana constituyen tales o cuales posibilidades. Esas posibilidades

⁴⁶ Trawny, P. (2017). *Martin Heidegger: una introducción crítica*. Barcelona: Herder

⁴⁷ Castro, C. (1983). p 51.

están fundadas en las cosas, pero solo son tales posibilidades para una conciencia que se “da cuenta” de ellas.

En 1930 estudió unos meses en el Instituto de Física Teórica de Munich y en ese mismo año comenzó a estudiar en la Universidad de Berlín, física con Einstein, Planck y Schrödinger, biología con Spemann y Mangold, psicología con Khöler, matemática con Zermelo y filología con Jaeger⁴⁸. Y es en su estancia en Alemania donde comienza su noviazgo con Carmen Castro, hija del hispanista Américo Castro. Luego regresa a la España republicana reincorporándose en 1931 a su cátedra en la Universidad Central. Entre los discípulos de ese tiempo de Zubiri se encontraban José Gaos y María Zambrano, entre otros. En Madrid encabezó el equipo editorial de la revista *Cruz y Raya*, y también colaboró con la orteguiana *Revista de Occidente*, donde también realizó algunas publicaciones. Su vuelta desde Alemania lo convirtió en una fuente de inspiración fenomenológica, que, con su sólida formación científica, despertó un gran interés no solo en estudiantes de filosofía, sino en profesionales de diversas ciencias.

Zubiri estaba convencido de que la razón científica no anula la razón metafísica, porque las preguntas últimas sobre el espacio, el tiempo, la materia, el ser humano o Dios, siguen estando presentes en la vida del filósofo que está llamado a construir teorías metafísicas sobre las grandes preguntas, pero no puede hacerlo de espaldas a las ciencias. Si bien lo que pueda ser *real* en profundidad es siempre una cuestión abierta como construcción racional y no puede cerrarse jamás, no se puede prescindir de las explicaciones metafísicas y científicas sobre la realidad. Se opondrá tanto a las diversas formas de positivismo, como a la filosofía que se construye ignorando las investigaciones científicas.

⁴⁸ Además de quienes tuvo como profesores, mantuvo vínculos con otros grandes matemáticos y físicos con los que coincidió: Gödel, Oppenheimer, Sommerfeld, Rey Pastor, etc.

A pesar de las claras influencias de Zaragüeta, Ortega, Bergson, Husserl y Heidegger, Zubiri fue construyendo su propio camino, y de hecho no fue heredero ni continuador de la obra de ninguno de los que le enseñaron, pero reconoce a todos ellos haber sido vías de aproximación al patrimonio filosófico, inspiradores para seguir adelante un camino que no acaba ni con él mismo. A su vez, tiene un modo de citar muy libre y poco explícito, lo cual puede inducir a pensar que no hay diálogo con otros pensadores, pero lo cierto es que los autores cuyo pensamiento expone, analiza y critica, es inabarcable. Investigaciones recientes revelan influencia en Zubiri de autores como Suárez, San Agustín, Kant, Aristóteles, Leibniz, Hume, Hegel, y Bergson, además de los tres siempre reconocidos de Ortega, Husserl y Heidegger⁴⁹. Se puede afirmar al leer su obra que no hay ningún pensador relevante de occidente con el que Zubiri no haya dialogado y repensado los grandes problemas de la filosofía. Era su voluntad de verdad el motor que le llevó al diálogo y el contacto directo con las fuentes del pensamiento.

En 1933 comenzó los trámites ante la Santa Sede para abandonar el sacerdocio. En 1934 se le concede la antes llamada “reducción al estado laical” (o secularización) y en 1935 viaja a Roma donde consigue la dispensa del celibato y luego contrae matrimonio con Carmen Castro el 23 de marzo de 1936.

En 1934 comienza un ciclo de cursos y artículos sobre filosofía de la religión que se abre con el curso dictado en la Universidad de Madrid: “Helenismo y Cristianismo”⁵⁰, al que luego le seguirán “En torno al problema de Dios” (1935), “Note sur la Philosophie de la Religion” (1937) donde resume dos cursos que dio en el Instituto Católico de París a solicitud de Jaques Maritain. En 1938 publica un artículo en memoria del dominico Lagrange “Docteur de la tradition biblique” y en 1940 escribe el prólogo, traducción y

⁴⁹ Nicolás, J. y Barroso, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares; Nicolás, J. A. (Ed.). (2011). *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares.

⁵⁰ Es un curso de reciente aparición: Zubiri, X. (2014). *Cursos Universitarios. Volumen IV*. Madrid: Alianza.

edición de los Pensamientos de Pascal. En 1936 publica la segunda edición de “En torno al problema de Dios”.

Uno de los grandes proyectos que, según confesó repetidas veces a lo largo de su vida, quiso llevar a cabo en el orden filosófico, la desobjetivación de Dios, la búsqueda de una salida a la vieja tendencia filosófica a convertir a Dios en un objeto. Él no se cansó de repetir que los tres grandes objetivos de su vida intelectual fueron la deslogificación de la inteligencia, la desentificación de la realidad y la desobjetivación de Dios⁵¹.

Zubiri aprovechó su estancia en Roma para estudiar lenguas orientales, pero antes de volver a España comienza la guerra civil y se ve forzado a viajar a Francia. En setiembre de 1936 se instala en París y comienza allí una intensa actividad intelectual. Asistió a clases de químicos como Frédéric Joliot e Irene Curie, así como del físico Louis de Broglie. Estudió también filología irania y gramática asiria y babilónica. En el Instituto Católico de París estudió hitita y exégesis bíblica. Allí también dictó dos cursos de filosofía de la religión y varios seminarios de teología⁵².

En 1939 antes de que Alemania invadiera Francia, Zubiri y su esposa vuelven a España. En Madrid conoció a Pedro Laín Entralgo, pero por impedimentos canónicos no pudo dar clases en la Universidad Central y fue nombrado profesor de la Universidad de Barcelona, donde también colaboró con varios trabajos editoriales. En 1942 regresa a Madrid, pero al no poder ejercer la docencia universitaria comenzó un camino personal al margen del nuevo Estado Nacional.

⁵¹ Gracia, D. (2006). Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944). *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, p. 61.

⁵² En la amplia y profunda biografía de Zubiri que escribieron Corominas y Vicens queda claro que el tema religioso fue una preocupación permanente en su vida, desde su niñez, cobrando siempre una importancia fundamental y sobre la cual girará todo su itinerario filosófico y vital. En su adolescencia su experiencia religiosa estuvo marcada por la identidad católica y justificaba sus creencias con los argumentos de la teología natural escolástica. Pero a comienzos de los años veinte, la filosofía, el contacto con la teología protestante y la exégesis bíblica, le producen una profunda crisis en su modo de comprender a Dios, la religión y su propia fe. La influencia de Ortega será decisiva en la crisis que provoca pensar que Dios no puede ser más que la plenitud de la vida y que carece de todo sentido una religión que sea enemiga de la vida, algo que sucede en la realidad histórica de las religiones. Sus estudios en Alemania y la secularización otorgada por la Santa Sede le devolvieron la paz interior y comienza a exponer su primera sistematización del problema de Dios entre 1934 y 1944 con la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*.

En 1944 publica su primer libro *Naturaleza, Historia, Dios*, donde recogió gran parte de sus artículos publicados y en el que expuso esbozos de lo que serían sus tesis fundamentales sobre la realidad, la inteligencia y el problema de Dios. El libro, aunque fue el más vendido y muy leído, se ignoró en las cátedras y publicaciones afines al régimen. Con la intención de ayudarlo, amigos y discípulos lo animaron a dictar cursos privados que comenzaron en octubre de 1945 en Madrid. A ellos asistieron, entre otros, Pedro Laín, Javier Conde y Julián Marías.

En 1945, junto a Juan Lladó, un abogado católico, consejero del Banco Urquijo, fundó la Sociedad de Estudios y Publicaciones, la cual apoyó a jóvenes investigadores que no encontraban lugar en las instituciones oficiales y organizó seminarios de investigación de diversas disciplinas. Y es a partir de este año que comienza una larga historia de casi cuarenta años, donde se sucedieron los cursos extrauniversitarios de Zubiri de donde surgirán muchas de las obras hoy publicadas en forma póstuma.

En 1946 viaja a Estados Unidos con su esposa donde entra en contacto con profesores europeos conocidos en la Universidad de Princeton y allí brinda una conferencia sobre la realidad y las matemáticas.

En la década del 50 los cursos de Zubiri se convirtieron en un espacio libre para pensar, donde profesionales y estudiantes de las más diversas disciplinas encontraron un pensamiento riguroso, profundo, en diálogo con la ciencia y con la filosofía contemporánea, volviéndose una referencia de la vida cultural española. A pesar de ello, por su resistencia a publicar, su pensamiento permaneció desconocido fuera de su ambiente.

Entre 1954 y 1959 Zubiri suspendió sus cursos privados para dedicarse a la redacción de *Sobre la Esencia*, publicado en 1962, donde defendió que la tarea primaria de la filosofía es el estudio de la realidad actualizada en la aprehensión. Solo a partir de ahí tiene sentido preguntarse por lo que las cosas son allende la aprehensión, en la realidad

del mundo. Zubiri desarrollaba una teoría de la sustantividad, como estructura básica de lo real, que radicalizaba y sustituía la teoría aristotélica de la substancia y cualquier doctrina objetivista. El libro fue mal comprendido y asociado a la neoescolástica tradicional.

En 1961 Zubiri traba amistad con el jesuita Ignacio Ellacuría, a quien dirigió su tesis doctoral y se transformó en un verdadero discípulo y colaborador. Ellacuría tuvo gran injerencia en que Zubiri se animara a poner por escrito su filosofía. De hecho, en 1963 publica también *Cinco lecciones de Filosofía*.

En los años setenta Zubiri se ocupó de la antropología filosófica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la religión y la teología, al mismo tiempo que iba desarrollando con mayor precisión y rigor conceptual su filosofía de la inteligencia que será el culmen de su producción filosófica. En 1971 se crea dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, el *Seminario Xavier Zubiri*, que será el espacio para la exposición y discusión de sus ideas.

En noviembre de 1973 dictó en la Universidad Gregoriana de Roma el curso de doce lecciones, *El problema teológico del hombre: El hombre y Dios*. Fue este su regreso al aula universitaria después de más de tres décadas. Este curso serán las bases de su libro *El hombre y Dios*. En este curso encontramos la madurez de su filosofía de la religión, de un itinerario de cuarenta años desde la publicación de “En torno al problema de Dios”.

En 1974 el *Seminario Xavier Zubiri* hizo nacer la revista *Realitas*, donde Zubiri y sus discípulos publicaban sus trabajos y en octubre de 1978 participó en un Congreso de Filosofía de la Religión en Perugia, con 80 años cumplidos, siendo su último viaje al extranjero. En 1979 la República Federal Alemana le concedió la Gran Cruz al Mérito y en 1980 fue investido con el doctorado *honoris causa* en la Facultad de Teología de Deusto. En 1982 recibió el Premio Ramón y Cajal a la investigación.

En 1980 publica el primer volumen de su trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*, donde pretende superar la contraposición clásica entre sentir e inteligir mantenida desde los griegos hasta nuestros días en el pensamiento occidental. Y en 1983 preparaba un nuevo libro que no llegó a concluir: *El hombre y Dios*, falleciendo el 21 de setiembre del mismo año.

El filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera describe a Zubiri como uno de los mayores filósofos contemporáneos:

Junto con Martín Heidegger, es uno de los mayores filósofos de nuestro siglo... Cuantos le hemos conocido admirábamos su dominio de gran cantidad de idiomas, unido a la familiaridad con las ciencias positivas y al dominio de la historia entera del saber, especialmente de la filosofía, le permitían moverse con la misma facilidad en las matemáticas y la física, en la arqueología y la paleontología, en la biología y la medicina, en la filología clásica y en las lenguas orientales, en la historia de las religiones, como en los problemas más arduos de la teología especulativa o de la exégesis y la patrística, o enfrentarse en forma siempre profunda y original con los grandes interrogantes de la filosofía.... Sus textos, tremendamente densos, en lucha constante por decir lo hasta entonces sin nombre, contienen no sólo un pensar filosófico de la mayor envergadura, sino también un decir poético, en el más hondo sentido de esta palabra, tal como ocurre también en los densos y duros textos de Aristóteles o Hegel.... Sentía una irreconciliable aversión por todo academicismo artificial, por todo exhibicionismo y espectacularidad. Amaba el silencio y entendió la vida intelectual como una ascética de la verdad y como un servicio a los demás, y en el fondo, por encima de todo como una actividad religiosa⁵³.

Tal vez una de las dificultades que ha tenido su lectura es que no entró en las modas filosóficas de su tiempo, no contó con muchas publicaciones en vida y especialmente a que fue malinterpretado y catalogado en líneas de pensamiento en las que claramente no era ubicable. Además, su lenguaje es muy preciso, puntilloso en su terminología, inventó neologismos y cambió el sentido habitual de algunos términos clásicos de la filosofía occidental⁵⁴. Su profundo conocimiento de las ciencias, de la

⁵³ Rivera, J. (2001). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Versión digital. p. 135.

⁵⁴ Pintor-Ramos, A. (1995). *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.

historia de la filosofía y de la historia de las religiones, le permitió navegar por aguas profundas haciéndose a veces inaccesible para quien no estuviera familiarizado con su pensamiento. El filósofo español José Gómez Caffarena, comentando la obra de Zubiri, particularmente *el Hombre y Dios*, afirma: “su complejidad no dejará al lector seguro de haberlo entendido”⁵⁵.

Pedro Cerezo se pregunta por el desconocimiento general que existe sobre Zubiri, como un hecho cultural escandaloso y entiende que más allá de las razones generalmente esgrimidas, como su alejamiento de la Universidad, su reclusión, su distancia de las modas filosóficas de su tiempo, o ser malinterpretado, la razón más evidente parece ser la crisis de la metafísica, donde todos huían en sentido contrario “Zubiri adoptó una actitud que sólo puede calificarse hoy de ejemplar”, no se dejó inhibir ni se acomodó a las formas más seguras de pensamiento:

Tomó la decisión de hacer metafísica aun en medio de la crisis, o mejor, por medio y a través de ella, superándola y emergiendo hacia un nuevo continente. Esta decisión hizo de Zubiri un pensador extemporáneo, o mejor in-tempestivo, a contracorriente de su propio tiempo, por fidelidad a lo que daba que pensar: una experiencia nihilista de la existencia por la crisis de la razón. Ahora bien, un pensador in-actual suele pasar inadvertido. En parte, porque es el modo como la conciencia dominante se protege frente a su desafío; en parte, también, porque el genuino extemporáneo renuncia a toda actualidad. Quizá sea éste el sentido del gesto filosófico de Zubiri: la retracción de su circunstancia inmediata y la concentración meditativa en lo que hay que pensar⁵⁶.

Si tuviéramos que sintetizar las notas fundamentales de la filosofía de Zubiri, podríamos destacar que es una filosofía primera, una filosofía radical, metafísica, pero apoyada en las concepciones de la física y la biología del siglo XX. A su vez, aunque no suele citar a los autores con los que dialoga, su dominio de la historia de la filosofía le permite un diálogo permanente con los grandes filósofos desde Platón y Aristóteles, Duns

⁵⁵ Gómez Caffarena, J. (2007). *El Enigma y el Misterio: Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, p. 355.

⁵⁶ Cerezo, P. “Del sentido a la realidad: el giro metafísico en Xavier Zubiri”, en AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta, pp. 222-223.

Escoto, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, hasta Husserl y Heidegger. Al mismo tiempo su filosofía dialoga con los científicos como Einstein, Planck, Heisenberg y Schrödinger. Para Zubiri lo importante no es saber filosofía, sino filosofar yendo a los hechos puros, a la experiencia originaria de lo dado en aprehensión primordial de realidad, dejando entre paréntesis todo lo demás, para así poder luego ir en busca de explicaciones.

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por eso es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en lo que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad, aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad (IRE 15).

1.1 Etapas de su pensamiento y contexto filosófico.

Zubiri es catalogado como la madurez de la filosofía española contemporánea⁵⁷, plenitud de un clima filosófico que hunde sus raíces en Unamuno, se inicia propiamente con Ortega y a partir del cual Zubiri la llevará a un rigor y profundidad que no ha sido suficientemente valorado. Su interés fuera de las modas filosóficas de su tiempo, por un pensar riguroso y la búsqueda de una filosofía sin supuestos, le hizo incomprensible e inclasificable para muchos.

No hay que perder de vista que la actitud filosófica radical de Zubiri lo forzaba a escapar de todo esquema preconcebido y de cualquier supuesto dado por descontado. Lo que sucede es que a veces se espera del filósofo una palabra certera sobre cuestiones morales, los problemas de la sociedad o la política, pero esta concepción de la filosofía como un conjunto de recetas para paliar el caos exterior o interior olvida que la vida filosófica que encarnó Zubiri fue una constante remoción de prejuicios y

⁵⁷ Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela. p. 31.

un continuo navegar en un mar de dudas, una búsqueda absolutamente honesta, a veces dramática, de la verdad, y que ésta no corresponde necesariamente a nuestros anhelos ni se traduce en soluciones claras a nuestros problemas⁵⁸.

Para comprender las etapas del pensamiento de un autor, generalmente nos basamos en las interpretaciones posteriores a sus escritos, sin embargo, el propio Zubiri realizó algo poco habitual entre los filósofos: esbozar una autobiografía intelectual, donde explícitamente describe las etapas de su pensamiento. Y lo hace a sus 82 años, en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD 9-15), el cual es un punto de referencia obligado para quien quiera afrontar la génesis y desarrollo de la filosofía de Zubiri.

En sus escritos define con gran precisión y desde su propia filosofía términos como “lapso” y “etapa”⁵⁹. Lapso es una sucesión de aconteceres entre dos límites cronológicos determinados, mientras que la etapa es la cualidad de un lapso determinado. Define etapa como “concepto estructural del tiempo”, porque no es un simple lapso de aconteceres, sino que tiene una unidad intrínseca que la cualifica de modo propio. Esa unidad hunde sus raíces en un momento esencialmente constitutivo de toda vida humana como es su carácter de “proyecto” o, de un “proyectar anticipante”. Así la etapa como cualificación intrínseca de un lapso de aconteceres desde el proyectar anticipante, aparece fundada en una inspiración común.

Antonio Pintor Ramos se centra en cuatro años claves para entender la evolución de su pensamiento: 1921, 1928, 1942 y 1962⁶⁰. En 1921 Zubiri es doctor en teología y en filosofía, adentrándose en profundidad en la fenomenología; en 1928 después de la lectura de *Ser y Tiempo*, se dirige a Alemania para estudiar con Husserl y Heidegger. En 1942 es

⁵⁸ Corominas, J. y Vicens, J. “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra”, en Pintor-Ramos, A. (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca, p. 97.

⁵⁹ La distinción que hace Zubiri en NHD 12-13, remite a *Sobre el tiempo*, un curso oral impartido en 1970 y publicado en ETM 207-329. Distingue dos etapas: la primera que coincide con el lapso 1932-1944 de influencia fenomenológica (NHD 14) y la segunda “rigurosamente metafísica” de 1944 a 1983.

⁶⁰ Pintor-Ramos, A. (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, p. 19.

cuando abandona la cátedra universitaria y a los dos años publica *Naturaleza, Historia, Dios*, comenzando sus cursos privados. A partir de 1962 con la publicación de *Sobre la Esencia* entramos en la filosofía madura de Zubiri, un itinerario hacia la plenitud de su obra en la trilogía de la *Inteligencia Sentiente* (1983).

Tomando en cuenta la versión explícita del propio Zubiri y las investigaciones sobre su desarrollo intelectual⁶¹, podríamos presentar sus etapas de pensamiento bajo el siguiente esquema:

| Años | Etapas - Inspiración común | Cuestión central | Escritos relevantes |
|-------------|---|---------------------------------|--|
| 1921-1928 | Inspiración fenomenológico-objetivista. Influencia de Ortega y Husserl. | Un nuevo horizonte filosófico. | Tesis de licenciatura y de doctorado (PE). |
| 1928 – 1944 | Inspiración ontológica. Influencia de Heidegger. | El problema metafísico radical. | <i>Naturaleza, Historia, Dios.</i> |
| 1944 – 1983 | Inspiración metafísica. Maduración y elaboración de su propia filosofía. | La estructura de la filosofía. | Desde <i>Sobre la Esencia</i> (1962) hasta su última obra <i>Inteligencia Sentiente</i> (trilogía, 1983) |

La inspiración común de las dos primeras etapas allí analizadas es presentada por Zubiri como una meditación y prolongación, respectivamente de las filosofías de Husserl y de Heidegger, no sin matices y críticas. La tercera etapa en la que se encuentra cuando ya anciano da cuenta de su autobiografía intelectual, es considerada por él mismo como “rigurosamente metafísica” y abarca más de treinta años. Algunos investigadores dividen esta última etapa en dos, distinguiendo la etapa de maduración desde NHD hasta SE, es

⁶¹ Existen diferentes criterios para presentar las etapas de su pensamiento, pero todas coinciden en la clara distinción que ha hecho el propio Zubiri sobre la diferencia entre sus tres etapas: de inspiración fenomenológica, ontológica y metafísica. Quienes exploran mejor y en mayor profundidad su evolución intelectual son Antonio Pintor Ramos y Diego Gracia: Pintor-Ramos, A. (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca; Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca; Gracia, D. (2004). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor Universitaria; Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

decir, desde 1944 a 1962, y desde 1962 hasta su muerte⁶², sin embargo, el propio Zubiri la entiende como una única etapa.

Según Ellacuría podemos establecer una causalidad interna en el pensamiento de Zubiri en su etapa de maduración, que le llevó desde la antropología (realidad humana) a la metafísica (estructura de la realidad) y desde ambas al problema de Dios⁶³.

Como ya se ha dicho, la mayor parte de los estudiosos de su obra, especialmente los editores de sus libros póstumos insisten en que la trilogía de la *Inteligencia Sentiente* (IRA, IL, IRA) no es solo la culminación de la obra de Zubiri, sino que constituye la clave hermenéutica de toda su filosofía, que permite iluminar y completar escritos anteriores.

El objetivo de Zubiri no fue otro que el de hacer metafísica a la altura del siglo XX, donde muchos ven el final de la metafísica, renunciando a los problemas últimos. Pero el filósofo español sabe que solo cuenta con las herramientas que sobrevivieron a la crisis de la racionalidad moderna. Consciente de que a todo filósofo auténtico estos problemas le atraen, por más que puedan resultarle un abismo infranqueable. El mismo Kant reconoce que es una tendencia natural en el hombre hacerse estas preguntas y que todos buscamos el fundamento⁶⁴, por más que nos pueda resultar un océano inabarcable y oscuro. La experiencia del límite es característica de toda la filosofía del siglo XX y Zubiri no eludirá el desafío. Tuvo desde muy joven la clara conciencia de la crisis de la razón y de la situación intelectual de su tiempo (NHD 27-59), por lo cual consideró inviables todos los modos anteriores de fundamentar la metafísica, y por ello no podía retroceder ni a la escolástica, ni a Kant, ni a ningún otro sistema previo. Entendía necesario plantearse los problemas fundamentales desde su raíz, sin dar nada por supuesto y reconstruir si era posible una filosofía primera, una “ciencia que busca”, lo cual entendía

⁶² Cabria, J.L. (1997). *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.

⁶³ Presentación de SH, xx.

⁶⁴ Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. B21.

como penoso y agotador trabajo intelectual, recordando la expresión de Platón en el Fedón: “Quedé desfallecido escudriñando la realidad” (NHD 21 y EM 325). La posibilidad de alcanzar un saber absoluto de verdades intemporales es el deseo frustrado de la historia de la filosofía y de la ciencia y Zubiri entiende que es preciso asumir el límite para repensar la realidad, para repensarnos a nosotros mismos.

En su artículo de 1942 titulado “Nuestra situación intelectual” (NHD 3-31) reconoce la dificultad de la actividad filosófica contemporánea y entre las razones de esta crisis resalta particularmente tres:

- La extendida confusión en el ámbito científico que por exceso de positivismo reduce lo real a hecho y a dato sensible.
- La desorientación generalizada en el mundo contemporáneo acerca de la función intelectual, que no encuentra espacio en un contexto donde se imponen la utilidad y el interés. La tentación del pragmatismo que ve la actividad filosófica (teórica) peyorativamente.
- La hegemonía del pensamiento técnico y del método, sin una verdadera vida intelectual creativa que implique “estar poseído por la verdad”.

De este modo frente al ejercicio teórico y reflexivo de la filosofía y su búsqueda de ultimidad, vivimos en la penúltimidad, en lo inmediato, donde prevalece la urgencia y la rapidez, donde en la visión de la realidad se impone la atomización y una visión técnica. Referido al hombre actual Zubiri afirma que “huye de sí”, viviendo en la superficie. “Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas. La existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima” (NHD, 31).

Zubiri es testigo de la crisis de fundamentos que experimentan las ciencias y la filosofía a comienzos del siglo XX, pero no renuncia a las preguntas últimas, exigiendo a la tarea intelectual una “voluntad de verdad”, distanciándose tanto de tendencias positivistas y pragmáticas, como de todo racionalismo.

1.2 El problema de las interpretaciones: ¿cómo leer a Zubiri?

La producción filosófica de Zubiri abarca casi todo el siglo XX, desde sus inicios en la década del 20, hasta su obra madura en la década del 80, por lo cual su contexto filosófico amplio es enteramente la filosofía contemporánea, pero la situación española y sus intereses personales acotan el contexto de sus influencias y problemas de interés a su realidad más cercana. A su vez, al no conocerse durante su vida la mayor parte de su filosofía, sino tan solo unas pocas obras, se fue construyendo una interpretación equivocada de su filosofía, así como diferentes etapas hermenéuticas en la recepción de su pensamiento.

Diego Gracia, en su reciente y amplio trabajo *El Poder de lo Real: Leyendo a Zubiri* (2017), ofrece la revisión más profunda y actual del pensamiento de Zubiri, y una clarificadora exposición de la evolución de su pensamiento, así como de su recepción y diversidad de intérpretes⁶⁵.

Gracia encuentra cuatro etapas en la interpretación de Zubiri, que se identifican con cuatro generaciones de intérpretes y discípulos que se han sucedido a lo largo del tiempo, por lo cual podemos encontrarnos con distintos Zubiri, de acuerdo con el horizonte hermenéutico y el contexto histórico de sus intérpretes. Las cuatro interpretaciones que Gracia encuentra son:

1. “Zubiri, existencialista cristiano” que sería leído así entre 1940 y 1960.
2. “Entre la neoescolástica y el marxismo”, entre 1960 y 1980.

⁶⁵ Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. pp. 631-666. Diego Gracia publicó en 1986 el libro *Voluntad de Verdad: Para leer a Zubiri*, que se consagró como la obra de referencia para introducirse en el pensamiento del filósofo español. Pero treinta años después, con la multiplicación de las obras de Zubiri y sobre Zubiri, la interpretación y conocimiento de su filosofía ha evolucionado en profundidad y crítica, por lo que ahora, el mismo autor ofrece una revisión profunda, sistemática y detallada, no solo del pensamiento de Zubiri, sino de sus intérpretes. El único tema que Diego Gracia ha dejado fuera de esta investigación, proyectando una futura obra, es la filosofía de la religión de Zubiri, que será de gran interés para el tema que nos ocupa. Hay que tener en cuenta que Diego Gracia es una figura clave en los estudios del filósofo, ya que estuvo en el origen de casi todas las publicaciones póstumas de Zubiri y ha generado un continuo proceso de investigación y estudio desde la Fundación Xavier Zubiri hasta la actualidad.

3. “Zubiri, Fenomenólogo”, entre 1980 y 2000.
4. ¿Zubiri postmoderno? ¿Zubiri post-nietzscheano?

La interpretación de “existencialista cristiano” se debe a que en Europa en los años cuarenta y cincuenta dominaba el existencialismo y en los jóvenes filósofos españoles presentaba una alternativa a la neoescolástica. Muchos de ellos dedujeron que se podía ser existencialista y cristiano, que era posible un existencialismo católico, como lo era en Francia Gabriel Marcel. Entre quienes leyeron en la década del cuarenta *Naturaleza, Historia, Dios*, que no siendo un libro sistemático ni defensor de ningún “sistema”, en un lenguaje nuevo, creyeron ver en Zubiri a un existencialista católico. Entre ellos podemos encontrar a José Luis Aranguren⁶⁶, Julián Marías⁶⁷, Pedro Laín, y otros. Sus intérpretes de estos años creyeron encontrar una nueva “filosofía cristiana”, o incluso un nuevo “realismo fenomenológico”, frente al realismo ingenuo y frente al idealismo.

En los años sesenta el existencialismo fue perdiendo vigencia y se volvieron dominantes en Europa la filosofía analítica y el marxismo. La alergia a todo lenguaje que sonara a neoescolástica o que versara sobre temas de metafísica, era visto en forma peyorativa como algo completamente vetusto. En este contexto hacer filosofía debería asumir al adjetivo de post-metafísica. Y es en 1962 cuando Zubiri publica *Sobre la esencia*, donde la reacción fue aplastantemente negativa, por ser un libro de metafísica y dedicado a la “esencia”, con lo cual parecía retroceder a la neoescolástica. Muchos de los que creyeron encontrar a un existencialista cristiano en Zubiri comenzaron a sentirse decepcionados ante lo que parecía ser una vuelta a la escolástica. Aranguren expresó sobre el libro de Zubiri: “¿Cuánto importará a nuestros contemporáneos una obra y un autor ajenos al existencialismo, al marxismo y a la filosofía anglosajona, que no se apoya

⁶⁶ Aranguren, J.L. (1994). *Obras Completas. Vol. 2*. Trotta: Madrid. p. 299.

⁶⁷ Marías, J. (1960). *Obras. Vol 5*. Revista de Occidente: Madrid. p. 228.

en ninguna “escuela” ni en ninguna “fuerza”?⁶⁸ Así, incluso en el primer diccionario de filosofía español posterior al régimen franquista Zubiri será catalogado de neoescolástico o “metafísico” en un sentido despectivo⁶⁹. Ya Julián Marías en la década del cincuenta había escrito sobre el existencialismo en España y afirmaba que no existía propiamente un existencialismo español porque el tomismo imperante lo ha hecho imposible⁷⁰.

El jesuita Jaime Echarri publica su *Philosophia entis sensibilis* (1959) donde amalgama la vieja escolástica con la ciencia moderna y la filosofía de Heidegger⁷¹. Este autor situó a Zubiri en su propia línea, imponiéndose esta hermenéutica en seminarios del clero y en la formación de varias congregaciones católicas. Por otra parte, un grupo significativo de jesuitas buscaron una síntesis entre la metafísica tomista y la teoría kantiana del conocimiento, iniciada por Marechal, pero Zubiri no parecía haber asumido el pensamiento kantiano y lo llegaron a catalogar de pensador “pre-crítico”, como un realista ingenuo⁷².

Otra lectura de Zubiri buscó vincularlo con otra alternativa: el marxismo. Y es que el materialismo dialéctico y el materialismo histórico eran tan metafísicos como su raíz: la filosofía de Hegel. Por ello Ignacio Ellacuría, amigo y discípulo de Zubiri, creyó posible utilizar la filosofía de Zubiri en una perspectiva que fuera metafísica, pero no escolástica o neoescolástica, ni kantiana, sino marxista, a partir del cual muchos teólogos de la liberación buscaron en Zubiri una filosofía de la praxis. Ellacuría creyó encontrar en Zubiri una filosofía de la “estructura”, una metafísica estructuralista de inmensas posibilidades para una nueva teología⁷³. Ellacuría describió la filosofía de Zubiri como

⁶⁸ Aranguren, J.L. (1963). La aparición del libro de Xavier Zubiri. *Revista de Occidente*, 2ª ép., n°2, 1963, 245, citado por Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. p. 641.

⁶⁹ Quintanilla, M. (1976). *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca: Sígueme.

⁷⁰ Marías, J. (1955). *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid: Revista de Occidente.

⁷¹ Echarri, J. (1959). *Philosophia entis sensibilis*. Herder: Barcelona. En español se conoce una obra posterior del autor donde explicita sus semejanzas y diferencias con Zubiri: (1990) *Filosofía fenomenológica de la Naturaleza*. Bilbao: Universidad de Deusto.

⁷² Gracia, D. (2017). p. 645.

⁷³ Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta: Madrid.

un “realismo materialista abierto”, donde la “realidad histórica” era el verdadero objeto de la filosofía⁷⁴.

Entre los estudiosos de Zubiri a partir de los años setenta y ochenta, autores como Antonio Ferraz⁷⁵ y Antonio Pintor-Ramos⁷⁶ colaboraron en abrir un nuevo horizonte interpretativo de matriz fenomenológica. El acceso a nuevas publicaciones de la obra de Zubiri permitió estudiarlo con mayor rigor y profundidad y ubicar a Zubiri en el interior de la filosofía del siglo XX en la fenomenología. El hecho de que el propio Zubiri evitara o soslayara su formación fenomenológica parecía no dejar lugar a esta interpretación, sin embargo “para evitar cualquier tipo de reacción negativa por parte del propio Zubiri... el análisis de su formación fenomenológica se había pasado por alto, hasta que Antonio Pintor inició su estudio sistemático”⁷⁷.

Gracia afirma que Zubiri no era ni había sido un fenomenólogo “ortodoxo”, sino que más bien había que verlo como un pensador original, uno más en la lista de los que se abrieron su propio camino en el nuevo horizonte abierto por Heidegger. Entender a Zubiri desde este anclaje fenomenológico permitió librarlo de prejuicios como pensador “acrítico” o “neoescolástico”.

Más recientemente comienza a situarse a Zubiri como un pensador “post-nietzschano” o “posmoderno”, pero en un sentido muy particular. La filosofía de Zubiri piensa los grandes temas de la filosofía (verdad, realidad, ser, Dios), sin apelar a una pretendida “razón pura”, capaz de trascender los límites del mundo y de situarse en el punto de vista absoluto que tradicionalmente se atribuye a Dios. La nietzscheana “muerte de Dios” significaría la necesidad de permanecer “fieles a la tierra”. Y es que hacer

⁷⁴ Gracia, D. (2017). p. 647.

⁷⁵ Ferráz, A. (1988). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel.

⁷⁶ Pintor-Ramos, A. (1979), Zubiri y la fenomenología. *Realitas III-IV, Trabajos del seminario Xavier Zubiri*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. p. 389-565; (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.

⁷⁷ Gracia, D. (2017). p. 651.

metafísica tras la crisis de la razón de finales del siglo XIX y comienzos del XX implica un nuevo modo de pensar los grandes problemas. Zubiri aceptando la debilidad de la razón no cae en el escepticismo de quienes piensan que ya no es posible hacer metafísica. Según Diego Gracia el par de Zubiri en esta gigantesca empresa de hacer metafísica después de la crisis de la razón sería Heidegger y en cierta medida Ortega y Gasset⁷⁸.

La razón no-pura en Zubiri no se llama “razón vital”, ni “razón histórica”, sino algo completamente distinto y para Zubiri mucho más radical que denomina “inteligencia sentiente”. Esta expresión suele entenderse mal, como si no hiciera otra cosa que reformular el clásico *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*. A partir de los datos de los sentidos, la inteligencia actuaría por “abstracción”, como en el aristotelismo, o por “síntesis” como en el idealismo, o por “reducción”, como en la fenomenología, accediendo de cualquier de esos modos al mundo de las esencias puras, universales y necesarias, distinto y en buena medida opuesto al de las existencias empíricas, particulares y contingentes. Aquel sería el mundo propio del filósofo, a diferencia del mundo real. Pues bien, es preciso decir que la expresión “inteligencia sentiente” no significa nada de esto. No hay inteligencia pura, ni por tanto un mundo más allá de las cosas sentidas o sentibles, que es el único mundo real. En esto consiste la fidelidad zubiriana a la tierra, y si se quiere también su condición posmoderna. El pensamiento es débil porque la inteligencia no es pura sino sentiente. No se trata del sentir puro, como en el caso del animal, pero tampoco del inteligir puro. Se trata de un inteligir que es formalmente sentiente y un sentir que es formalmente intelectual. Este “formalmente” significa que el ser humano aprehende las cosas sensibles con una formalidad peculiar y propia, que Zubiri llama “formalidad de realidad”. Lo cual significa que aprehende las cosas no como meros estímulos, como le sucede al animal, sino de un modo propio y peculiar, como cosas que son de suyo y en propio lo que son. Esto es lo que Zubiri entiende por realidad, una formalidad, un modo de aprehender las cosas sentientes⁷⁹.

Jesús Conill ha situado a Zubiri en el contexto de Heidegger y de la filosofía hermenéutica, de una “razón impura”⁸⁰ y lo ubica con claridad más cerca de Nietzsche, pero más allá de él.

⁷⁸ Idem. p. 658.

⁷⁹ Gracia (2017). p. 658.

⁸⁰ Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos. pp. 219-237.

Zubiri responde, sin expresarlo explícitamente al reto nietzscheano, ofreciendo una vía metafísica que no cae bajo sus críticas. Pues la metafísica zubiriana no parte de ninguna crítica a la sensibilidad; al contrario, se funda en la aportación más radical de los sentidos. En ella no se establece escisión alguna entre dos mundos, sino que hay un solo mundo sin necesidad de separar un mundo en sí. La noción de realidad no se refiere a un conjunto de cosas, sino que consiste en una *formalidad*. Por otra parte, la concepción de la razón tiene mucho que ver con la “gran razón” y el cuerpo en Nietzsche; tal vez la inteligencia sentiente y la concepción del cuerpo zubirianas podrían considerarse una profundización en los problemas que dejó pendientes la crítica nietzscheana de la metafísica. Igualmente comparten su crítica de la conciencia y de la lógica en sus pretensiones de convertirse en instancia básica, ya que ambos profundizan hasta las infraestructuras *noérgicas*, las fuerzas, que están en el fondo del desarrollo noético. Por eso, el acceso a la realidad no es, para ninguno de los dos, primordialmente lógico, sino que habrá que detectar una vinculación prelógica más originaria y fundamental, que nos sitúa más allá del principio de contradicción, más allá de la verdad de la razón, en un contacto originario con lo real⁸¹.

Por esta razón, Conill entiende que Zubiri no cae bajo la crítica nietzscheana de la metafísica, ya que se trata de una nueva vía para pensar lo real, en la cual son superados el criticismo moderno de la conciencia (lógica y lingüística) y la separación de un mundo “en sí”, valorando la sensibilidad en forma radical.

Conill establece varias conexiones entre el pensamiento de Nietzsche y Zubiri⁸²: la admiración común por los griegos, especialmente por los pre-socráticos, la común importancia epocal que conceden a la crisis de los fundamentos y al ateísmo, la superación del criticismo moderno y que el acceso a lo real no pasa por la lógica, ni la razón es primariamente lógica, sino que entiende con la fuerza del devenir.

Otros autores desde perspectivas muy propias y diversas han logrado ubicar a Zubiri en un nuevo horizonte más allá de la fenomenología, incluso como un posmoderno en un sentido muy radical y deconstructivo de toda la metafísica⁸³.

⁸¹ Idem. p. 236.

⁸² Conill, J. “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”, en AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta. pp. 33-49.

⁸³ Espinoza, R. (2013). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares.

A partir de estas múltiples miradas se comprende la complejidad de encasillar a un autor cuya originalidad permanece bastante oculta todavía. Llegados a este punto nos preguntamos ¿cómo leer a Zubiri en este momento de la recepción de su pensamiento y con la mayor parte de su obra completamente publicada? No es tarea fácil, pero podemos esbozar una sintética aproximación a lo que ya es unánime en sus intérpretes.

A partir de su obra madura, sistematizada en su trilogía sobre la inteligencia sentiente, el punto de partida de Zubiri es el acto de aprehensión. Un acto que en los humanos es por necesidad sentiente, de modo que no es posible una intelección pura. Esto lo sitúa en conflicto con la tradición desde Parménides hasta el propio Husserl. El conflicto es con la creencia en un alma racional, entendida como sustancia de características distintas a las de la materia y la sensibilidad, capaz de una “razón pura”. Para Zubiri no hay “razón pura”, sino que toda intelección es sentiente y lo que se entiende es “la realidad” (sentiente). Zubiri piensa a partir de la crisis de la razón especulativa y por ello para él toda razón es “impura”, débil, pero sin caer en el relativismo porque no renuncia a los grandes objetivos de la metafísica, ni abandona las grandes preguntas. Acomete la tarea de hacer un camino filosófico fuerte, aceptando los límites de una razón débil, para lo cual necesita nuevas herramientas. Zubiri niega que existan intuiciones sensibles y suprasensibles (intelectuales), porque la aprehensión primordial de realidad es una mera “actualización” de la cosa como de suyo real, como alteridad.

Pero la determinación de los contenidos de esa realidad no se logra más que en un momento ulterior (no temporal, pero sí formalmente) más complejo, que es la “percepción”, que para Zubiri a diferencia de lo que sucede en Husserl, ya tiene carácter mediado y pertenece al logos. Todo contenido que aprehendemos está mediado, carece de inmediatez. No hay contenido dado en tanto que tal inmediatamente. La ciencia lo ha demostrado de forma fehaciente. ¿Eso significa que la metafísica es imposible? Zubiri piensa que no, dado que hay algo distinto de los contenidos y de algún modo previo a ellos, que es lo que denomina “formalidad”. La inteligencia humana actualiza las cosas en una formalidad peculiar y distinta de la propia del animal. Aprehende las cosas como “de suyo” o “en propio”, y en eso

consiste su carácter de realidad. La realidad no se identifica con los contenidos, como sucede en todos los realismos, sino con la formalidad. Y el momento de la formalidad, que llama “aprehensión primordial de realidad” consiste en “mera actualización”, donde no existe mediación de ningún tipo; porque es dentro de la formalidad donde tienen lugar todo tipo de mediaciones⁸⁴.

Las mediaciones afectan siempre y sólo a los contenidos, no a la formalidad. Los contenidos son el resultado de la “libre creación” de la mente humana a través de unas operaciones específicas que denominaré “logos” y “razón”.

Esto tiene importantes consecuencias sobre el tema que nos ocupa, específicamente su filosofía de la religión, porque no hay otra realidad que la del “mundo”, que es la realidad sentida o sentiente. No hay posibilidad de formular proposiciones de realidades allende el mundo o trascendentes al mundo. Para Zubiri Dios no es trascendente “al” mundo, sino trascendente “en” el mundo (HD 203). Ser trascendente en el mundo no significa identificarse con las cosas, lo cual sería una forma de panteísmo. Dios no se identifica con las cosas porque es “trascendente en” como constitutivo “formal” propio de las cosas del mundo, pero distinto de ellas por su “talidad”. La dificultad de comprender esto es lo que intenta expresar Zubiri apelando al término de “enigma”.

Que la inteligencia humana sea sentiente, significa que no tenemos una inteligencia “pura”, capaz de actos autónomos de naturaleza espiritual, que permiten al ser humano elevarse a realidades trascendentes al mundo. Esto ha sido lo más frecuente en las aproximaciones filosóficas y teológicas al tema de Dios a través de los siglos. Se parte del principio, de origen platónico, de que en el ser humano hay un “alma” con actos de inteligencia “pura”. En contra de esta tesis, Zubiri fue elaborando, muy lentamente, su idea de la “inteligencia sentiente”, en la que no hay dos cosas, inteligencia de una parte y sentidos de otra, sino una sola. La inteligencia humana actualiza las cosas en una

⁸⁴ Gracia (2017). p. 665.

formalidad, que es la de “realidad”, y el orden de lo real en tanto que real es lo que Zubiri llama “mundo”. No podemos conocer una realidad que esté más allá del mundo. De ahí que al final de su vida Zubiri enfocara el tema de Dios y la religión de un modo distinto a como lo había hecho antes, de acuerdo con su trilogía sobre la inteligencia. La razón puede esbozar a Dios, pero ese esbozo sólo será real si se prueba en la experiencia, que no puede ser más que mundana. Esto plantea el problema de una manera muy distinta a como había venido siendo clásico en filosofía de la religión, y aporta un nuevo horizonte para pensar las religiones, el ateísmo y el agnosticismo. Su modesta pero irrenunciable búsqueda filosófica asume y radicaliza todas las críticas a la metafísica, para arrancar con rigor a la realidad su inteligibilidad posible. Consciente de los límites de la razón, no desiste en su voluntad de verdad.

Zubiri es de los pocos pensadores que ha sido capaz de afirmar el carácter mediado de todo conocimiento humano, incluso el más elemental, sin por ello quemar las naves de la filosofía y pasarse al puro convencionalismo. Hay algo factual, permanente, a su modo absoluto en el conocimiento humano, pero que no es a su vez, conocimiento. Se trata de un elemento o momento suyo que Zubiri ha bautizado con el nombre de “formalidad”. Todo contenido mental está mediado, pero en el conocimiento, o como Zubiri prefiere decir, en la intelección, hay algo inmediato, condición de posibilidad de todo lo demás, eso que llama “formalidad de realidad”. No hay formalidad sin contenido, pero así como la formalidad es inmediata, consiste en mera actualización, todos los contenidos están por naturaleza mediados. Es fácil advertir la sutileza del análisis de Zubiri, que aceptando de lleno las conclusiones a las que ha llegado la ciencia, tiene el coraje de pensar que no sólo sigue siendo posible la filosofía e incluso la metafísica, sino que además pone manos a la obra y trabaja denodadamente por reconstruir sus principales capítulos, de la filosofía de la naturaleza a la idea de Dios, y de la teoría de la persona a los conceptos de sociedad y de historia... No es fácil encontrar en la literatura filosófica europea del siglo XX, y menos aún en la española, un esfuerzo parejo a este [...] resuelve problemas básicos y fundamentales de la filosofía que han venido rodando por su historia a lo largo de los siglos⁸⁵.

⁸⁵ Gracia (2017). p. 26.

1.3 La búsqueda de Zubiri: una nueva filosofía primera.

Según Zubiri la filosofía es una constante búsqueda, un saber en marcha, como ciencia que se busca, y todo filósofo parte de una idea de lo que es la filosofía, ya sea que lo haga explícito o que esté implícito en su obra. El vocablo, desde los griegos hasta la actualidad ha significado cosas muy diversas a lo largo de la historia occidental y ha llegado a convertirse en el primer problema para la filosofía misma: “Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía” (NHD, 144), por lo cual también se vuelve una cuestión decisiva y fundamental⁸⁶.

Afirma que los filósofos “no hablan de un concepto de filosofía, sino de un saber real en marcha, de un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto por razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento” (CLF, 6).

Su preocupación es que el propio acto de filosofar se ha vuelto sospechoso después de la crisis o llamada “superación” de la metafísica⁸⁷. En plena crisis de la modernidad y después de la crítica a la síntesis hegeliana, la filosofía misma es algo que no puede darse fácilmente por supuesto, constituyéndose ella misma un problema. Y todo intento de nueva construcción filosófica se hará necesariamente problemático ante el pasado filosófico y hacia el propio quehacer.

En su escrito de 1933 *Sobre el problema de la filosofía*, Zubiri se pregunta por una filosofía que sea solamente filosofía, sin presupuestos teológicos. Gran parte de los trabajos de Zubiri sobre historia de la filosofía, especialmente sus tardías *Cinco lecciones*

⁸⁶ Para esta cuestión hemos seguido especialmente los análisis de Antonio Pintor Ramos sobre el problema de la filosofía en Zubiri y su particular modo de comprender el quehacer filosófico, en: Pintor-Ramos, A. (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca. Una visión sistemática de lo que Zubiri entendió por Filosofía y su uso del concepto “metafísica” también puede verse en: Sierra Lechuga, C. (2019). ¿Qué es Filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía Open Insight*, X, 18, 77-49.

⁸⁷ Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. pp. 11-44.

de filosofía (CLF) forman parte de su búsqueda de dilucidar qué puede significar en su presente la actividad filosófica.

Toda ciencia concreta parte de un objeto que está dado previamente a tal ciencia; en cambio, la filosofía no tiene objeto previo, su objeto está en todas partes y en ninguna concreta, pues su misión es revelar el problematismo último de la realidad, un objeto evanescente que sólo se hace presente dentro de la actitud filosófica y fuera de ella se desvanece. La filosofía pretende apresar ese problematismo de lo real dentro de unos contenidos determinados, pero la realidad siempre trasciende a los contenidos en que queda vertida y cada nuevo paso adelante abre nuevas zonas problemáticas.

Mientras que la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es muerta filosofía escolar y académica. De ahí que, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo. Y, por tanto, lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía (NHD, 121).

Una vez puesta en marcha, la filosofía desborda al filósofo y le conduce como servidor de la verdad, porque “el hombre no busca la filosofía, se encuentra con ella” (SPF, 79).

Zubiri entiende que es preciso afrontar el hecho evidente de la pluralidad de filosofías que aparecen en la historia. Son incontables los filósofos que no vieron en esto otra cosa que un absurdo, al cual esperaban poner fin con su propio sistema. Es evidente que todos tuvieron la misma suerte que los anteriores, y se fue progresivamente cayendo en un escepticismo o en la renuncia a los ideales que mantuvieron siempre vivo el quehacer filosófico⁸⁸.

En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar

⁸⁸ Sobre la actitud de Zubiri ante el pasado filosófico: Pintor-Ramos, A. (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 23-44.

estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo. Si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada es lo que, positivamente, constituye un conflicto. Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica. (CLF, 175-276).

Pero la unidad de la filosofía no se opone a su expresión concreta en una multiplicidad de filosofías. Más todavía, para Zubiri este no es un rasgo negativo, sino que comienza desde las peculiaridades de la razón en su marcha hacia el núcleo esencial de la realidad. La filosofía no parte de cero y cualquier intento de fundar de nuevo la filosofía será una tarea siempre infecunda. Sólo se entra en la filosofía dentro de una tradición configurada por los esfuerzos y fracasos de los predecesores que han marcado nuestra situación intelectual en una determinada altura histórica. Lo que nos entrega esa tradición no son fundamentalmente unos contenidos completos y terminados que reclamen una adhesión repetitiva o devoción acrítica; sino posibilidades abiertas, que no serán verdaderamente reales hasta que queden apropiadas en el esfuerzo personal que es la filosofía. De esta manera, las posibilidades se transformarán en recursos intelectuales que nos capacitan para nuevas formas de estar ante la realidad, que a su vez están siempre a la espera de ser superadas por nuevos esfuerzos.

En tanto que abierto a las cosas, el hombre tropieza en primer lugar con las cosas que le salen al encuentro, en cuanto tales, formando el dominio de lo “obvio”. Pero como las cosas no se agotan en su modo de aparecer, despiertan la extrañeza en el hombre. Que las cosas inviten a la curiosidad por ir allende su aparecer sobrecoge al ser humano como algo que lo desborda y que a su vez se le impone. Para Zubiri “la base misma de la extrañeza está en la posibilidad no sólo de que las cosas sean realidad “de suyo”, sino

también la experiencia de un desbordamiento como fuerza y poder que pueda dominar las distintas cosas, incluidos los hombres”⁸⁹.

1.3.1 La noción de horizonte.

Toda filosofía concreta está sostenida en una posición básica ante el conjunto de la realidad, una posición marcada por una línea que limita la comprensión del mundo, por un horizonte que orienta cada problema concreto.

Un cambio de horizonte para Zubiri significa un cambio de edad histórica, de tal manera que similares problemas o parecidas soluciones cambian sutilmente de significado entre distintos horizontes. Y es que todos los sistemas filosóficos tienen su propia lógica interna y cada filosofía se mueve dentro de un horizonte intelectual, que es su límite y a su vez su posibilidad de ser. Antes de comenzar la actividad filosófica, está el filósofo instalado en la realidad, en una cosmovisión, que le permite orientarse y pensar desde allí. Este horizonte de creencias generalmente permanece impensado por el sujeto que vive en él.

El campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta limitación llamó el griego *horízein* (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el horizonte de nuestra visión. El *horizonte* limita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas (SPF 27).

El horizonte no es independiente de las cosas, pero las trasciende, de modo que siempre va incluido en la visión de cualquier contenido. El carácter de *prius* es otra forma de decir *trascendentalidad*.

⁸⁹ Pintor-Ramos, A. La concepción zubiriana de la filosofía. Pintor-Ramos, A. (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca, p. 434.

La claridad del horizonte no significa la claridad con que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte, de visión, en cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable con la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte (SPF 35).

Es el horizonte así una estructura que se nos impone, nos encontramos en ella, no podemos elegirla y varía con una lentitud enorme “tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y tienden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta de su existencia” (NHD 193).

Según Zubiri la historia de la filosofía occidental se movió en dos grandes horizontes distintos y como ambos han quedado cerrados, habrá que suponer que hoy nos movemos en un tercer horizonte que aún no es posible delimitar con claridad.

La filosofía tiene ante todo un horizonte de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que son, sin embargo, cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí, pues, los dos horizontes de la filosofía europea. (CLF, ii-iii).

Zubiri interpreta toda la historia de la filosofía desde la noción de horizonte y distingue el *horizonte de la movilidad* (griego) del *horizonte de la nihilidad* (de Agustín a Hegel)⁹⁰. El modo de ver que crea un campo de visión (horizonte) nos limita a ver sólo

⁹⁰ El tema del horizonte en la historia de la filosofía es desarrollado por Zubiri en NHD (187-202) y aparecerá sistematizado en toda la primera parte de SPF.

ciertas cosas o lo más relevante para nuestro interés. El horizonte es el ámbito natural desde donde se ven las cosas y desde donde se comprende la totalidad de lo real. El griego hace filosofía desde el *ser* y cada cosa es un aspecto de lo que siempre es, donde la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de visión de todo el universo y de la totalidad de la vida. Se asombran ante la experiencia de que las cosas cambiantes no se agotan en el cambio y *son* en medio de ese cambio incesante. El problema central lo formuló Aristóteles preguntando “¿qué es el ser?” y la respuesta debía proceder de la misma naturaleza de las cosas. Pero este horizonte “naturalista” quedó desbordado con la introducción del cristianismo. El horizonte griego o de la movilidad se quiebra con la irrupción de un horizonte nuevo: el de la creación de la nada. Los conceptos de creación y de persona no son asimilables en el horizonte griego. A partir de San Agustín la historia de la metafísica será “¿Por qué hay algo en vez de nada?”, las cosas son, pero podrían no ser. Y la respuesta a esta pregunta sólo admite una respuesta desde fuera del mundo. Este nuevo horizonte de la nihilidad leerá desde nuevos presupuestos la pregunta por el ser de los griegos y olvidará la radicalidad de la filosofía griega. Según Zubiri, de este horizonte de la nihilidad no logró salirse del todo Heidegger, aunque pudo superar una de sus características “la metafísica de la subjetividad”. El horizonte de la nihilidad está marcado por motivos teológicos; fue “más” que una filosofía, pero no pudo ser “pura” filosofía. La pregunta que estructura el problema de la filosofía es para Zubiri si es posible una filosofía que no sea más que filosofía, tal como sucedió en los griegos.

1.3.2 La filosofía es metafísica.

A lo largo de la historia de la filosofía se fue acentuando una línea, que Zubiri llamó “conceptismo” (el idealismo es su variante más notable), la cual coloca el concepto universal y abstracto como piedra de toque de la realidad; mentalidad que alcanzó su cima

en Hegel cuando dictaminó la identidad entre racionalidad y realidad. Deslumbrados por las asombrosas posibilidades que significaba el descubrimiento del *logos*, los griegos lo separaron de la inmediatez sensible y lo convirtieron en el reino de lo universal. De esta manera, se escindieron dentro de la inteligencia los sentidos y la razón, postura que “ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía occidental” (IRE, 12).

Zubiri entiende que en el pensamiento occidental las capacidades intelectivas quedaron así reducidas a una de sus operaciones concretas, la del *logos*, lo cual generó una gratuita “logificación de la inteligencia” que, en última instancia, se revelará como la limitación básica de la filosofía. Esto tiene consecuencias decisivas en todos los órdenes; la más importante es la reducción paralela de la realidad a sus modos de ser asimilables para el concepto lógico, una gigantesca entificación de la realidad. La poderosa estructura mental marcada por el predominio de la *logificación de la inteligencia* y a la consiguiente *entificación de la realidad*, marca el centro de la actitud que Zubiri se propone críticamente superar.

Para el filósofo nuestra situación intelectual está profundamente marcada por la crisis que se desató cuando quedan al descubierto los límites de la modernidad filosófica. En el mundo intelectual esa crisis provocó una profunda confusión ante el cúmulo de conocimientos disponibles y carentes de una orientación precisa; significó también una desorientación ante el poder colosal de medios cuya finalidad última es oscura; produjo así mismo un profundo descontento ante el oscurecimiento del sentido de la vida humana.

Como lo expresa Diego Gracia, toda la filosofía de Zubiri es, desde sus comienzos, un esfuerzo sostenido durante toda una vida por encontrar una respuesta a esta crisis. Mientras que muchos pensadores abandonaron los grandes problemas de la filosofía por opciones más pragmáticas y fragmentadas, el filósofo español dirige su mirada a un

mayor nivel de radicalidad que le permita de modo riguroso y fundamentado desbordar los límites de la modernidad filosófica⁹¹.

Zubiri se encuentra con un grave problema en la comprensión de la realidad, ya que la nueva física del siglo XX nos cambió la idea de naturaleza y de lo que entendemos por realidad física (NHD 331). Y es que los desarrollos de la mecánica cuántica, obligaron a pasar de una concepción determinista, causal y lineal de los fenómenos, a una visión indeterminista, funcional y compleja. Este cambio de paradigma le preocupa a Zubiri por sus consecuencias filosóficas.

El principio de indeterminación suministra el fundamento real de esta nueva concepción del universo físico. Un fundamento real: he aquí lo que es preciso aclarar. Porque pudiera muy bien acontecer que esta expresión fuera equívoca... Indeterminación parece lo más opuesto al carácter de todo conocimiento científico. Planck rechaza, por esto, con indignación este concepto; renunciar a la determinación sería renunciar a la causalidad, y con ella, a todo lo que ha constituido el sentido de la ciencia, desde Galileo hasta nuestros días. Si nuestras medidas sobre el átomo son indeterminadas, eso querrá decir que nuestra manera de interrogarlo es indeterminada. Caso de existir, la indeterminación sería, para Planck, un carácter del estado actual de nuestra ciencia, pero en modo alguno un carácter de las cosas (NHD 332-3).

El problema es que no se trata aquí de una indeterminación cognoscitiva, no estamos ante un problema epistemológico, sino ontológico, real. No es una cuestión solamente de ignorancia humana, sino que la indeterminación es un carácter de lo físico, de lo real. Y por ello Zubiri entiende que esto exige a la filosofía una revisión radical de nuestro concepto de realidad y del conocimiento científico. Requiere una nueva metafísica a la altura de nuestro tiempo y determinar el objeto propio de la filosofía como saber en marcha en búsqueda de lo que sea lo real.

Como ya se dijo, el objeto de la filosofía para Zubiri es más bien algo que está incluido en todos los objetos, sin identificarse con ninguno (NHD, 149), aunque más que

⁹¹ Gracia, D. (2017). pp. 213-229.

un objeto podríamos llamarlo una dimensión de todos ellos, siendo por esa razón una realidad huidiza de la mirada que mira sólo objetos. Esta dimensión que quiere ser objeto de conocimiento es distinta de todos los demás objetos de conocimiento: “Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana considera las cosas que son y tales como son, la filosofía considera las cosas en cuanto son. Dicho de otro modo: el objeto de la filosofía es trascendental” (NHD 151), siendo así la dimensión trascendental de lo real. Trascendental no debe entenderse como “lo trascendente a” sino como lo “transversal de” todos los objetos.

En el último prólogo de 1980 a la tercera edición de sus *Cinco lecciones de filosofía* (1963) afirma que la filosofía puede entenderse como “forma de vida”, como “doctrina de vida” o como “conocimiento”. Pero para ser forma de vida o doctrina de vida hay que saber primero lo que es la “vida”, por lo que decide hacer suya la tercera acepción: la filosofía es un tipo de conocimiento con objeto propio.

Estas preguntas sobre la filosofía y su objeto encontrarán una respuesta en sus cursos de 1969 y 1970, *Estructura de la metafísica* (EM) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (PFMO), donde explicita que la metafísica es la filosofía primera y que el resto no son sino filosofías segundas.

La metafísica se ocupa de las cosas reales. Se trata de tomar la realidad en y por sí misma. (...) La metafísica, pues ha de enfrentarse con la realidad, esto es, con aquel momento de las cosas según el cual éstas son “de suyo” lo que son y como son (...), la metafísica ha de mostrar que el momento de realidad es estrictamente trascendental (EM 161).

Para Zubiri la filosofía como filosofía es *filosofía primera*, es decir, metafísica.

La Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra “materialmente”. Puede decirse que la Metafísica es una parte de la filosofía, además de la Lógica, la Ética, la Filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo esto en definitiva es metafísica; la Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la naturaleza es la

metafísica de la naturaleza. En este sentido, la Metafísica no es una “parte” de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma (PFMO, 16-17).

La filosofía es así “la sabiduría última y radical de la vida de las cosas” (PFMO, 17). Aunque si bien la identidad entre la filosofía y la metafísica es para Zubiri material, la relación formal entre ambas no es material sino de definición: “Metafísica es la definición formal de la filosofía” (PFMO, 17). Por eso es preciso entender que el “es” de la proposición “filosofía es metafísica” tiene dos sentidos: el primero, de identidad material, donde filosofía y metafísica son rigurosamente lo mismo, y el segundo, entendiendo metafísica como adjetivo, en el sentido de que la metafísica otorga “un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía” (PFMO, 17).

Pero todo esto requiere de algunas precisiones, so pena de malentender a Zubiri por los usos tradicionales del término “metafísica” y “trascendental”.

Zubiri rechaza de plano la metafísica como “ultrafísica”, es decir, el estudio de una zona de la realidad que es “trascendente” a la mera física, bien porque se trate de objetos de otra naturaleza o porque se trate de un ámbito conceptual cuyas determinaciones son independientes de los objetos físicos concretos; cuando habla de “la acerada e irrefutable crítica de Kant” (PFMO 128) a la metafísica... Zubiri invierte el significado habitual de metafísica y, en vez de ser el estudio de lo que está “más allá” de lo físico, dice que es el estudio de lo físico mismo en “trans”, es decir, lo físico distendido en una línea que aparece como desbordamiento de los contenidos concretos que conforman la identidad física de cada cosa... Esto no exige necesariamente el veto absoluto a todo contenido no sensible, sino que la eventualidad de contenidos semejantes sólo sería accesible desde una vía abierta dentro de lo físico y limitada por su manifestación directa o indirecta en lo físico⁹².

Lo metafísico es un carácter de lo físico, pero de cosas que no son inmediatas, que no salen al encuentro sin más, sino que hay que buscarlas, aunque las cosas mismas impelen a esa búsqueda. Se busca en las cosas obvias lo que no es obvio. Pero el “meta”

⁹² Pintor-Ramos, A. La concepción zubiriana de la filosofía. Pintor-Ramos, p. 459.

no es ir más allá de las cosas mismas, como suele pensarse, sino un atender a lo que en las cosas mismas no está presente de manera obvia. La metafísica no nos saca de las cosas, no es una ultrafísica, sino que nos adentra en la realidad de las cosas. La metafísica no se refiere a una zona de cosas más allá de las cosas mismas, sino a “cosas que no percibimos porque están en toda percepción y en toda cosa” (PFMO, 18). A esta dimensión le llama Zubiri lo “diáfano”, que “no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio que su diafanidad misma no la percibimos” (PFMO, 19). Lo trascendental es transversal, porque trasciende cada cosa aparecida sin estar fuera de ellas.

La metafísica es así “la ciencia de lo diáfano” y lo diáfano es lo trascendental (PFMO, 21-22). No se apunta a algo más allá de las cosas mismas: “la metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio en ellas” (PFMO, 24).

El problema de la determinación de la trascendentalidad es el más complejo de la filosofía de Zubiri y de toda la filosofía. En efecto, la filosofía pretende descubrir aquello que está presente en toda cosa real sea cual sea su estructura y sus diversas notas. Ya desde el comienzo de la filosofía se tendió a concebir lo trascendental como algo separado e independiente de las cosas concretas. Se pensó que aquello que está presente en todo, justamente por ello, no podía ser algo propio de ninguna cosa. Zubiri pretende invertir esta tendencia. Aquello que está presente en toda cosa es justo su carácter de “en propio”, su “de suyo”. Y este carácter no es independiente de la cosa sino todo lo contrario: es lo más íntimo y propio de ella. Si luego encuentro que las demás cosas también son “de suyo”, también son reales, ello no significa que haya algo así como una realidad por encima de ellas de las que todas participan. Significa algo más elemental: que toda cosa real, por su momento de realidad, es “más” de lo que es por su contenido, esto es, que cada cosa se expande desde sí misma a las otras, que cada cosa está abierta desde “su realidad” a la realidad de las otras cosas en una misma apertura trascendental⁹³.

⁹³ Bañón, J. “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta, p. 100.

Por esta razón el “meta” de la metafísica no es el clásico “más allá”, sino el “trans” de las cosas, el carácter trascendental de lo físico: metafísica. Una metafísica que no va más allá de lo físico. ¿Pero qué quiere decir Zubiri con “físico”?

Lo trascendental es de carácter físico: “Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del *trans* en cuanto tal” (IRE, 123). Tan físicas como lo puedan ser las cualidades es también la formalidad “de suyo” con la que quedan todas las cualidades aprehendidas. Físico en Zubiri es sinónimo de “real”, oponiéndose a conceptivo. “Físico es el vocablo originario para designar algo que no es meramente conceptivo sino real” (IRE, 23).

Zubiri cree conveniente recuperar el sentido que la filosofía griega daba al término “físico”, como principio interno de una cosa, del que proceden todas sus propiedades (SE, 15).

“Físico” no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser [...] No se limita a lo que hoy llamamos “física”, sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo “físico” en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos intencionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional. Lo inteligido, en cuanto tal, no es una parte física de la inteligencia; pero, en cambio, el acto de inteligir es algo físico. Aquí, pues, lo “físico” se contrapone a lo “intencional”. Y de aquí “físico” vino a ser sinónimo de “real”, en el sentido estricto de este vocablo (SE 11-12).

Porque “físico” no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es susceptible de una doble consideración: positiva y metafísica. Podría considerarse como lo que es “real”, en un sentido de saber positivo y como estructura formal y última de la realidad en cuanto tal, como término del saber metafísico (SE, 280). Esta estructura formal y última es el “de suyo”.

“La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad” (PFMO, 26). Esta talidad es todo aquello que hace que la cosa sea tal cosa y no cual otra. Es su momento de determinación, pues por él las cosas son tales. La metafísica se ocupa de lo que está allende la talidad de las cosas, suspendiendo la talidad de las cosas, se nos resalta la trascendentalidad. Las cosas así tendrían un momento de talidad y otro de trascendentalidad. Lo obvio que nos sale al encuentro es la talidad, pero el esfuerzo metafísico es encontrar lo diáfano y por eso “parece que no queda nada” (PFMO, 26), por su diafanidad. Lo metafísico trascendental es así el carácter de realidad de las cosas: “La trascendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad” (PFMO, 345). Es la realidad sin más. Lo más diáfano de las cosas es que son reales, su carácter de realidad, la realidad en lo real.

El carácter de realidad no se agota en las cosas, ni se reduce a ningún contenido específico. No se detiene en las cosas, pero se atiende a ellas. Lo metafísico no apunta a algo más allá de las cosas físicamente tales, sino a algo propio de todos los contenidos de las cosas tales y como aparecen y a todo acto en que ellas suelen aparecer como tales. Justamente por estar en todo real aparecer de las cosas y en toda cosa real aparecida, lo trascendental es lo que se llama sin más, “realidad”.

La trascendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real (IRE, 130).

A lo largo de toda la obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (PFMO), Zubiri manifiesta que lo que caracteriza a la evolución de la metafísica desde Parménides hasta Hegel es “la marcha progresiva dentro del concepto”, devaluando lo sensible, lo empírico, lo material, junto a un progresivo dominio de las exigencias de lo lógico sobre lo real. Y al final del curso “El sistema de lo real en la

filosofía moderna” censura que la filosofía moderna se haya dedicado a “vaciar” las cosas “en una especie de molde conceptual suyo” (SPF, 306).

Todo este “desvío” de la filosofía aconteció según Zubiri por un equivocado concepto de inteligencia, concentrándose en el estudio de “formas puras”, de lo noético. Así la metafísica se entendió como “ultrafísica”, ocupándose de lo trascendente, de lo que está más allá de lo físico (IRE, 127-128), trayendo como consecuencia la prioridad otorgada a lo formal-eidético en detrimento de lo sensible-material.

Frente a la vía lógica, como vía primaria de la metafísica occidental, Zubiri apostará por una nueva vía desde la *inteligencia sentiente*, donde no combate la confianza en el concepto racional, sino el encierro en el conceptismo desde la época de los griegos (PFMO, 327). Se enfrenta así a la historia de la metafísica, no para salirse de ella, sino para rehacerla desde dentro. A su modo de ver, el nivel radical de la metafísica: “la impresión de realidad” o “formalidad de realidad”, o carácter “de suyo” que es aprehendido en impresión, no es un nivel metafísico analizado por la metafísica tradicional y será para él el momento más radical sobre el que construir una nueva metafísica. Lo que Zubiri reprocha a la metafísica occidental es que a lo largo de su historia haya ido perdiendo progresivamente la realidad y por ello su filosofía representa un tenaz esfuerzo por hacer de la realidad el problema fundamental de la metafísica.

Para Zubiri el problema fundamental de la metafísica es la trascendentalidad y por ello analiza cómo se ha entendido lo “trascendental” en la filosofía antigua, medieval y moderna. Con los medievales la metafísica se entendió como “transfísica”, como algo allende lo físico (IRE, 128-129). La metafísica así entendida separaba tajantemente lo trascendental de lo físico y habría que dar un gran salto de un ámbito a otro. Luego con los modernos, especialmente con Kant se construyó una metafísica del conocimiento, entendiendo lo trascendental como a priori, como condición previa de atención a lo físico, creando también una separación entre lo trascendental (a priori) y lo físico (a posteriori).

Todo ello aconteció por una incorrecta comprensión de la inteligencia y según Zubiri lo real como lo trascendental son formalmente físicos, no siendo dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física. La metafísica así sería el estudio de la dimensión trascendental de las cosas (IRE 129), es decir, lo físico en su momento trascendental, pero sin salirnos de lo físico mismo. Metafísica como física trascendental que supone una nueva concepción del acto de inteligir que no se sale de lo sensible (inteligencia sentiente).

Que el “de suyo” de cada cosa, su realidad, esté en función de su talidad no significa que se reduzca a él, sino que, por ser real, toda cosa es “más” que su talidad, es “más” que su contenido. Primero, porque las cosas son “más” que nuestra intelección de ellas. No un “más” allende sino “en” la aprehensión. No hay posibilidad de inteligir algo de modo exhaustivo, nuestra intelección de ella es siempre inagotable. Segundo, la inagotabilidad de su intelección es una muestra de su riqueza insondable. Tercero, porque este “más” no es un momento que se yuxtaponga al contenido talitativo, sino que tiene una cierta primacía sobre él, un poder, el poder de lo real. Cuarto, por ser “más”, toda cosa real actualiza no sólo “su” realidad propia, sino también la realidad en cuanto tal⁹⁴.

“Trascendentalidad”, “diafanidad”, y “fundamentalidad” son términos equivalentes en la filosofía de Zubiri (PFMO, 27-29). “Fundamentalidad” significa “principio”, pero no en sentido lógico de verdad primera de la cual se derivan las demás verdades, sino principio en el sentido aristotélico del *arjé*, del “de dónde”, o del “desde”, es desde lo cual inteligimos las cosas. Zubiri entiende que las metafísicas establecidas no han logrado llegar hasta lo trascendental, o lo que han llamado “trascendental” no es la ultimidad radical o lo últimamente “diáfano” (PFMO, 29). Una cosa es el concepto de trascendental y otra distinta la cuestión de aquello que por sí mismo tiene carácter de trascendental (SE, 392). Si la filosofía clásica consideraba que lo trascendental es el ser

⁹⁴ Bañón, J. “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, p. 101.

y la moderna (kantiana) la idealidad, para Zubiri es lo que está allende toda especificidad, es la “impresión de realidad” (SE, 420).

La impresión de realidad es inespecífica, porque no se refiere a los contenidos del sentir, sino que consiste en el momento de formalidad de la impresión (SE, 419). La estructura trascendental es la estructura del “de suyo”, es decir, una estructura que concierne a la realidad en cuanto tal impresivamente aprehendida. El carácter “en propio” o “de suyo” es la realidad misma de las cosas, es lo trascendental y es aprehendido en impresión.

La novedad de Zubiri ante la historia de la metafísica occidental radica justamente en concebir la trascendentalidad desde el sentir, desde la inteligencia sentiente, reprochando a la tradición metafísica haber concebido la trascendentalidad desde la inteligencia concipiente, porque la formalidad de realidad no es algo primariamente concebido, sino sentido. Lo trascendental ya está dado en la impresión de realidad (SE, 418-420). “Si la trascendentalidad para Parménides era el ente, para Platón la idea, para el idealismo moderno el sujeto pensante, para Hegel el Espíritu Absoluto, para Nietzsche la voluntad de poder, para Heidegger el ser, para Zubiri comienza por estar inmediatamente dada en los sentidos humanos como impresión de realidad”⁹⁵. Una impresión que, por su modesta presencia, ha sido desatendida.

Siendo carácter de una formalidad, trascendentalidad no significa ser trascendental *a* la realidad, sino ser trascendental *en* las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es trascendental en sí misma. Y este trascendental no ha de conceptuarse en función de aquello hacia lo cual se trasciende, sino en función de aquello desde lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Trascendentalidad entonces no es

⁹⁵ Bañón, J. “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, p. 85.

comunidad, sino comunicación (...) no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación extensiva real (IRE, 118).

Se trata de que la metafísica recupere el sentido de la realidad, de las cosas reales a secas. Una cosa son los conceptos formales, otra cosa es la realidad (SE, 62).

A partir de esto se entiende que el filósofo deba estar siempre imbuido en toda clase de ciencias y atento a todo cuanto en ellas se diga, porque la filosofía es un conocimiento metafísico de lo físico. Siendo así el análisis concreto de la talidad de las cosas, es a donde hay que volver la vista para descubrir su estructura trascendental.

Esta nueva concepción de la metafísica como la presenta Zubiri supone una trascendentalidad no a priori, sino a posteriori y abierta: una trascendentalidad dinámica (IRE, 131). Así, la metafísica no se opone a ciencia física, sino que cuenta con ella. Una metafísica así no da la espalda al dinamismo de la marcha científica en búsqueda de comprender la realidad en tanto que realidad.

La superación del idealismo fenomenológico le permite recuperar a un nuevo nivel de radicalidad, la tradición metafísica escolástica, encerrada en mera ontología u ontoteología, como la ha llamado Heidegger. Por eso esta recuperación no significa un paso atrás desde la fenomenología hacia la restauración de la mentalidad ontológica clásica, sino una verdadera profundización metafísica (...) Desde su realismo radical tampoco puede conformarse Zubiri con la derivación heideggeriana hacia la historia metafísica del ser o la rememoración pensante de su olvido. Se diría que el impulso metafísico de su vocación filosófica le lleva a Zubiri a atravesar, en un doble asalto, tanto el idealismo fenomenológico de Husserl como el pensar esencial heideggeriano. Si frente al primero puede afirmar que la inteligencia no es “darse cuenta” sino apertura, frente al segundo tiene que precisar que tal apertura no es comprensión de sentido, sino impresión de realidad (...) Es la suya una filosofía muy densa y profunda mediación histórica, a la que no es posible acceder por atajos, sin malentenderla, sino ejecutando este doble movimiento de una reflexión superadora, conjuntamente de la modernidad y de la tradición escolástica⁹⁶.

Es una postura de consenso entre los principales comentaristas y discípulos de Zubiri que la clave de lectura de todo su pensamiento es una sola idea: la *inteligencia*

⁹⁶ Cerezo, P. “Del sentido a la realidad: el giro metafísico en Xavier Zubiri”, pp. 226-227.

sentiente. A ella habrá que recurrir siempre que se quiera conocer el fundamento de cualquiera de las respuestas que Zubiri ofrece a las grandes preguntas filosóficas. Su filosofía de la religión, al igual que el resto de su pensamiento, solo puede comprenderse a la luz de su noología. Por esta razón es fundamental, antes de abordar cualquier cuestión filosófica analizada por Zubiri como la que nos interesa respecto de la relación entre inteligencia y fe, así como su original abordaje de la filosofía de la religión, presentar sistemáticamente y de la forma más clara posible, las ideas expuestas en su obra más importante: la trilogía sobre la inteligencia sentiente.

2. UNA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA Y DE LA REALIDAD.

“Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud”.
(José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*)

Los supuestos metafísicos, noológicos, incluso antropológicos y epistemológicos que están detrás de la concepción de la fe en Zubiri y su original forma de pensar el acceso a Dios, requieren de una comprensión previa de su filosofía de la inteligencia y su particular forma de hablar sobre la realidad, porque de lo contrario fácilmente se lo malinterpreta según el uso tradicional de conceptos como Dios, metafísica, trascendentalidad, fe, razón, realidad, verdad, experiencia, e inteligencia. Por esta razón, antes de abordar la cuestión del acceso a Dios y la relación entre fe e inteligencia, examinamos la concepción zubiriana de la inteligencia y de la realidad como formalidad.

La última obra publicada en vida, el culmen de su filosofía, es la trilogía de la *Inteligencia Sentiente* y en ella ofrece un replanteamiento radical de toda la filosofía, en la que la idea de *actualidad común* entre la inteligencia y la realidad, es decir que son congéneres, necesita de una comprensión unitaria entre la concepción de inteligencia y de la realidad, porque una afectará a la otra. “Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10).

Por lo cual sería imposible una prioridad intrínseca entre metafísica, entendida como saber de la realidad, sobre la noología, entendida como saber de la inteligencia.

Metafísica y noología tienen que ser así, por la intrínseca actualidad común que comparten, estricta y rigurosamente congéneres⁹⁷.

No se trata propiamente de una “filosofía de la inteligencia”, sino del análisis del hecho del acto de intelección, considerado por el filósofo como lo primario y radical.

Con “inteligencia” se refiere a aquello que formalmente constituye la intelección. No trata de analizar una supuesta capacidad o facultad que podemos llamar inteligencia, ni mecanismos psicológicos o cuestiones epistemológicas, sino la intelección en cuanto tal, el “acto de intelección”, considerado como lo primario, lo fundamental. Su noología es distinta de la metafísica de la inteligencia de los antiguos, de la teoría del conocimiento moderna y de la fenomenología en la que comenzó, y no solo distinta, sino que surge como enfrentada a ellas. Zubiri busca un nuevo punto de partida que permita una reconstrucción total de la filosofía y ofrezca una salida a la crisis de la razón. Su obra no es una nueva teoría del conocimiento, ni un tratado de epistemología, sino un análisis de algo previo, de algo más radical: la unidad estructural y radical entre inteligencia y realidad⁹⁸.

En la modesta *impresión de realidad* encuentra el fundamento último de toda vida humana, de todo saber y conocer, articulando una rigurosa metafísica previa a cualquier ontología (IRE 12). No pretende hacer más que mero análisis, no construcción conceptual, para “ir al hecho mismo”. Para comprenderle es preciso aclarar que Zubiri deconstruye el concepto de “realidad”⁹⁹. No identifica realidad con “ser” o con “objeto”, porque la

⁹⁷ Bañón, J. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, p. 12. Esta obra de Bañón es de particular claridad sobre la filosofía de la inteligencia de Zubiri, muchas veces malinterpretada en las coordenadas de otras filosofías. En esta obra el autor analiza la evolución de las ideas de Zubiri sobre la inteligencia y la realidad desde la publicación de *Sobre la Esencia* en 1962 hasta su última obra en la trilogía sobre la Inteligencia Sentiente.

⁹⁸ La obra más completa que sistematiza las bases de la filosofía de Zubiri a partir del análisis de la *Inteligencia Sentiente* es Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.

⁹⁹ Zubiri utiliza la palabra “realidad” en dos sentidos en forma permanente, lo cual puede dar lugar a confusión: La “realidad como formalidad”, dada en aprehensión, a la cual también llamó con el neologismo *reidad*, y la “realidad como fundamentalidad” (allende la aprehensión). La realidad para Zubiri no es la realidad del realismo. La mera aprehensión de algo, sea lo que sea, incluso una alucinación, se me actualiza

realidad no es algo en sí, independiente del sujeto (realismo), sino que es el modo como lo aprehendido queda en la aprehensión. Para Zubiri toda nota de la cosa real, todo “contenido”, no se nos da en pura “presencia” sino que está “construido”. Esto le lleva a establecer la distinción entre “formalidad” y “contenido”. La formalidad es lo invariante, precisamente porque el contenido es resultado de una creación libre. No es que no haya contenido en la aprehensión, es que ese contenido es un “este” que aún no es “esto”.

Su crítica arremete contra el racionalismo, el idealismo y contra las formas de sensualismo porque todas ellas han partido del problema del origen de las ideas, es decir, de los contenidos que llamamos ideas. Pero para Zubiri el problema está en otro nivel que él llama “formalidad” a diferencia del “contenido”. Ni idealismo, ni realismo ingenuo, ni sensualismo. No hay realidad si no es para un sujeto y solo él aprehende “de suyo”. “De suyo” significa que el sentir humano aprehende lo real como siendo en sí mismo, siendo otro que el aprehensor, siendo algo “en propio”.

Zubiri denuncia que la filosofía no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y “ha resbalado sobre su formal momento sentido de realidad: no ha visto la impresión de realidad. Pues bien, reducir los contenidos de la afirmación y de la razón a aquellas impresiones sensibles, es absurdo” (IRE 89). La formalidad no es el contenido de lo aprehendido sino el modo como se le actualiza eso aprehendido a la inteligencia humana. Esa formalidad es para Zubiri el punto originario e invariable de todo el proceso intelectualivo¹⁰⁰.

Realidad es así algo que aparece en el acto elemental de intelección, no siendo creación ni donación de sentido, sino simplemente actualización de la realidad en intelección. Esta actualización es lo que Zubiri llamará “verdad real”.

como siendo “de suyo”, como siendo algo que es distinto de mí mismo, como siendo alteridad, esto es, realidad como formalidad. No habla de una realidad “en sí”, sino de la realidad “de suyo”, “en propio”.

¹⁰⁰ García, J.J. (2006). *Inteligencia sentiente, Reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri*. Publicado en Cuadernos de Pensamiento Español, Nº 30. Pamplona: Universidad de Navarra.

Según él la separación entre sentir e inteligir no tiene un apoyo fáctico, y si bien se pueden distinguir, “no son dos actos numéricamente distintos, sino que constituyen dos momentos¹⁰¹ de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente”.

A lo largo de toda su historia la filosofía ha atendido muy determinadamente a los actos e intelección (concebir, juzgar, etc) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministraban. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posteridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha gravitado imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea (IRE 11-12).

Históricamente al haber considerado lo sentido y lo inteligido como resultado de operaciones de dos facultades distintas se han elaborado teorías, pero se han dejado de lado hechos previos: “Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuera” (IRE 20). Ante la dominante “logificación de la inteligencia” y su consecuente “entificación de la realidad” (IRE, 224; IL 48-50, 348, 353, 378) en la filosofía occidental, para Zubiri las cosas son dadas al hombre sensitivamente y por tanto sólo las aprehende si las siente en “impresión de realidad” (IRE 31). Pero es preciso aclarar que hay dos modos de sentir las cosas: como meros estímulos, que es como se le presentan a los animales provocando meras reacciones que son “puro sentir”, “mera estimulidad” (IRE, 52) y como cosas que afectan como algo “otro”, como “de suyo”, en el caso del hombre, a quien también le provocan estímulos, pero al mismo tiempo se le presentan como realidad. Los sentidos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero de manera que podemos distinguir la

¹⁰¹ “Momento” podríamos entenderlo también como “componente” para no confundirlo como si fuera una cuestión de etapas cronológicas, porque el acto de inteligir es siempre sentiente y no hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, sino uno solo. El acto cuyos “momentos” son el sentir y el inteligir es un único acto de aprehensión, de captación de algo, sin que esto implique ningún tipo de juicio respecto al ser de lo captado ni a su contenido. La aprehensión así no es una teoría, sino un hecho, un *factum*.

aprehensión sentiente (las cosas reales en cuanto sentidas) de la aprehensión intelectual (aprehensión de realidades), pero no deja de insistir Zubiri que no son dos actos distintos, sino dos momentos de un único acto de aprehensión sentiente de lo real: la inteligencia sentiente.

Zubiri distingue en ese acto único distintos modos de actualización de lo real: la *aprehensión primordial de realidad*, *logos* y *razón*, todos ellos exigidos por la inteligencia y sin salirse de ella. Esquemáticamente podemos decir que:

El modo primario y radical es la *aprehensión primordial de realidad*, de lo real en y por sí mismo. Luego lo real se aprehende “entre otras cosas” en el campo creado por la cosa real (*logos*) y su aprehensión en el mundo, lo que las cosas son en realidad (*razón*). Las dos últimas son solamente reactualizaciones de la actualización de la aprehensión primordial de realidad. Y el análisis de estos modos intelectivos son igualmente aplicables al conocimiento científico como al metafísico, de allí su relevancia para la cuestión de Dios en un análisis del hecho de la *religación*, cuestión que nos ocupará el capítulo siguiente.

Nuestro interés es alcanzar una adecuada comprensión del problema de Dios y de la fe tal como lo desarrolla Zubiri y ello requiere necesariamente una previa clarificación de su concepción de la inteligencia sentiente, imprescindible para abordar su justificación intelectual de Dios y de la posibilidad del acceso a la realidad-fundamento. Para ello seguiremos linealmente la lectura de su trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad, Inteligencia y Logos, Inteligencia y Razón*. Al seguir el hilo de su obra, encontraremos algunas reiteraciones que Zubiri realiza constantemente, que a veces son énfasis y otras veces su intento por clarificar de diversas formas ideas que pueden ser malinterpretadas.

2.1 La aprehensión primordial de realidad.

Para que pueda hablarse de que algo es “en realidad”, la cosa tiene que estar aprehendida “como real” en y por sí misma. Lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo aprehensión primordial de realidad (IRE 255).

Para Zubiri la intelección incluye dos momentos: por un lado, en ese acto algo está presente; pero al mismo tiempo el acto de intelección implica el “darse cuenta de que algo está ya presente” (IRE 22-26). Estos dos momentos constituyen el nivel básico del inteligir que llama “aprehensión primordial de realidad”: La inteligencia se da cuenta de que algo está presente.

La unidad inseparable entre inteligir y sentir se manifiesta en el “estar”, que se entiende como carácter “físico” (no mero concepto) y no solamente intencional de la intelección (IRE 22). Esta unidad del “estar” es la aprehensión como “acto presentante y consciente”. El modo mismo de inteligir es sentir la realidad: “El sentir es en sí mismo un modo de inteligir y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir” (IRE, 83).

Y esta aprehensión implica un *sentir* (IRE 28) que se desencadena por un hecho concreto que denomina *impresión* como lo formalmente constitutivo del sentir. Y en la impresión se han de distinguir tres momentos: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. *Afección* porque lo sentido afecta al sentiente, “padece” la impresión, “queda afectado”. *Alteridad* porque lo que afecta permanece siendo algo otro, se hace presente aquello que impresiona, siendo diverso del sentiente. A esto “otro” Zubiri lo llama nota, como “algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión” (IRE 27-28). Y además se le *impone* con fuerza propia, con “fuerza de imposición”, siendo capaz de apoderarse del sentiente, siendo esto “lo que suscita el proceso mismo del sentir” (IRE 33).

A diferencia del animal, el hombre no sólo es afectado por la cosa sentida, no solo la aprehende en su alteridad, como algo diverso de sí mismo, debido a la fuerza de imposición que tiene, sino que además el hombre aprehende lo sentido, la cosa, como realidad. La impresión en el hombre es impresión de realidad. El hombre por tanto “siente realidad”, aprehende la realidad.

La alteridad toma un carácter decisivo en la aprehensión de realidad, porque no es simplemente la alteridad del estímulo, que queda integrado en el proceso de suscitación y respuesta, sino que la cosa real aprehendida lo es como algo “de suyo”, “en propio”, como algo “anterior” a la misma aprehensión. Lo aprehendido posee una autonomía propia respecto a la aprehensión y como tal se presenta en ella sin perder su autonomía radical con respecto al acto de aprehensión.

A su vez, el contenido de una nota “queda” y es independiente del sentiente en cuya impresión “queda”, pero esta independencia significa que el *contenido* presente en la aprehensión es autónomo respecto del sentiente, y por tanto diferente de la *formalidad* (IRE 35-36). El carácter de ser “de suyo” está dado así por la formalidad de realidad con la que queda actualizado el contenido, independientemente de que después el contenido resulte irreal o fantasioso, pero siempre es un “de suyo”.

Por otra parte, “la fuerza de imposición” de la alteridad en el hombre no es “mera objetividad”, porque se le impone formalmente como fuerza de la realidad (IRE 63).

Esa alteridad, además, se muestra como irreductible porque lleva en sí una fuerza que la hace imponerse: es el poder de lo real. Y esta imposición está más allá de una decisión del sujeto o, mejor dicho, está antes. En el acto mismo de sentir, lo que hay es un encontrarse sintiendo algo que se impone como otro y que, previamente a que pueda ser convertido en un contenido de conciencia, ya está ahí. Ello sucede con una fuerza tal, que Zubiri llega a decir que estamos poseídos por la realidad; es decir, el

“de suyo” nos tiene poseídos. Y, por tanto, estamos poseídos por la verdad real que la actualización de la realidad “deja” en la aprehensión¹⁰².

De aquí se deriva algo fundamental para su filosofía de la religión y es que el hecho primario en el que nos encontramos es nuestra existencia religada al *poder de lo real*.

En la impresión de realidad, aunque se trata de sentir, se trata también de un acto de la inteligencia, pues la aprehensión de realidad es “lo propio del inteligir”. Siendo el sentir y el inteligir dos momentos de un mismo acto, Zubiri afirma que “la intelección es, pues, constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección. Recíprocamente, el sentir es en el hombre constitutiva y estructuralmente intelectual en sí mismo en cuanto sentir” y agrega que “la sensibilidad es un momento intrínseco y formal de la inteligencia misma...” (IRE 85). Zubiri contrapone así la *inteligencia sentiente* a la concepción clásica de la inteligencia, a la cual denomina *inteligencia concipiente*, en la cual lo primario del inteligir sería la conceptualización (IRE 85-87).

Tampoco hay que entender la *inteligencia sentiente* como una “inteligencia sensible” (IRE 86), porque no es una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir: “La inteligencia humana siente realidad” (IRA 89).

Para Zubiri el acto de aprehensión de realidad es fundamental y constituye el acto primordial de la inteligencia humana, por lo cual lo llama “aprehensión primordial de realidad”. En este momento la realidad es considerada como forma o modo en que se presenta el contenido, es decir como formalidad de realidad. El hombre por la aprehensión primordial de realidad está ya en la realidad, inmerso en ella. Él mismo es realidad y aprehende realidad, y toda aprehensión de realidad ulterior se fundará en esta

¹⁰² García, J.J. (2006). *Inteligencia sentiente, Reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri*. Publicado en Cuadernos de Pensamiento Español, N° 30. Pamplona: Universidad de Navarra. p. 24.

aprehensión primordial. Por ello la aprehensión primordial de realidad es anterior a cualquier tipo de afirmación o juicio (*logos*), que será una aprehensión “ulterior”.

Para una mayor claridad es relevante recordar que para su comprensión no hay que ver en todas estas distinciones y “momentos” una anterioridad de carácter temporal, cronológica, sino una anterioridad de “mera formalidad”. Es un análisis de la estructura formal del entender.

La aprehensión primordial de realidad es así la modalidad primaria donde se fundamenta que sean congéneres el saber y la realidad, es donde se actualiza la inteligencia en su condición de sentiente.

En su análisis de la impresión de realidad Zubiri distingue la estructura modal y la estructura trascendental (IRE 99). La estructura modal se refiere a los distintos modos de presentarse la realidad en impresión, como modos distintos de “sentir la realidad”, de presentación sentiente de la realidad en impresión. Aquí constata once modos de sentir (once sentidos), que son diversos “tipos de intelección”, entre los que incluye los cinco sentidos ya clásicos y seis más (IRE 101)¹⁰³. Y aquí tiene una importancia decisiva para nuestra investigación el modo de presentación “en hacia” de la realidad, lo que él llama “presencia direccional de lo real” (IRE 108): Lo real aprehendido indica de hecho una dirección “hacia” más allá de sí mismo, y por ello al ser aprehendido lanza a la inteligencia allende lo real aprehendido. No se trata de un movimiento “hacia” la realidad,

¹⁰³ Estos once sentidos (psico-fisiológicos) se especifican por la distinción de los órganos receptores: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarca el sentido muscular, tendinoso y articular) y la cenestesia o sensibilidad visceral. Zubiri agrega que podrían descubrirse más en el futuro y que cada uno de esos modos de sentir nos “instalan” de un modo diferente en la realidad y no es fácil distinguirlos porque entre ellos se recubren mutuamente, aunque cada uno aporta su especificidad. Zubiri dará especial énfasis al sentido kinestésico por ser el sentido por el cual se “siente” la trascendentalidad de la realidad (actualizada “en hacia”). Cada sentido “siente” la realidad como formalidad en un modo propio: la realidad como *eidos* (en la visión), la realidad como noticia (en el oído), la realidad como “rastros” (en el olfato), la realidad como “fruible” (en el gusto), la realidad como posición (en la sensibilidad laberíntica y vestibular), la realidad como temperante (en el sentir calor o frío), la realidad como afectante (en el sentir dolor o placer), la realidad “en hacia” (en la kinestesia) y la realidad como intimidad (en la cenestesia). A su vez todos ellos acontecen corporalmente, porque todas las actualizaciones de la realidad no acontecen al margen del cuerpo ni en una especie de subjetividad descarnada.

sino de una “instalación direccional” en lo real. La realidad misma se nos da como un “hacia”. Es así “presencia direccional de la realidad”. Por esta razón el modo de presentación “en hacia” recubre la totalidad de la cosa real aprehendida, indicando una dirección a la inteligencia. Estos sentires nos muestran lo limitada que es la inteligencia humana al mismo tiempo que impulsan a proseguir en la actividad intelectual (IRE 113). La “marcha intelectual” será una búsqueda de lo que la cosa real es “en la realidad” y llegará a ser una búsqueda del fundamento último de la realidad.

Lo que se pierde de la inmediatez con que la realidad queda actualizada en la aprehensión primordial, fuente de toda intelección, se puede ganar en un enriquecimiento del contenido; por eso dice Zubiri “precisamente porque la actualidad ulterior consiste en respectividad”, resulta que su intelección tiene un contenido más amplio que el de la aprehensión primordial. No hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente¹⁰⁴.

La impresión de realidad modalmente estructurada instala a la inteligencia en la realidad, pero, por otro lado, a partir de esa instalación primordial en la realidad, la lanza hacia ulteriores intelecciones de ámbitos cada vez más amplios de realidad; la lanza hacia la intelección de la realidad en profundidad, eso es, del mundo. La lanzará también así hacia la intelección del fundamento último de la realidad. Esta será para Zubiri la cuestión del problema de Dios¹⁰⁵.

Zubiri distingue una estructura trascendental de la impresión de realidad, ya que la formalidad de realidad por ser inespecífica trasciende a los contenidos específicos. Debido a esta estructura trascendental la cosa real aprehendida trasciende a sí misma, precisamente por ser real (IRE 114-115). Esta trascendentalidad consiste en un “más”, en un “prius” con respecto a la cosa real aprehendida que se halla presente en la impresión, pero acontece en la realidad y hacia la realidad.

¹⁰⁴ García, J.J. (2006). *Inteligencia sentiente, Reidad, Dios*. p. 13.

¹⁰⁵ Aquí puede vislumbrarse lo fundamental de su trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente* para poder adentrarnos en su filosofía de la religión, ya que la marcha intelectual en búsqueda de lo real en tanto que real y el problema del fundamento nos llevarán necesariamente al problema de Dios.

La estructura trascendental reside en la formalidad de realidad y tiene tres momentos: apertura, respectividad y suidad. El momento de “apertura” dirigido hacia la misma cosa aprehendida, que, sin modificar su contenido, es una cosa real, aprehendida bajo la formalidad de realidad. Así el contenido llega a ser real, se reifica (IRE 119). Luego la apertura de la formalidad de realidad es siempre una apertura respecto de algo, por ello es una apertura “respectiva”, por lo cual la trascendentalidad de la impresión de realidad es apertura respectiva desde la impresión de realidad hacia otras cosas reales (IR 120-121). Así, esta apertura respectiva de la formalidad de realidad es respectiva hacia la misma cosa a la que le otorga el carácter de cosa real (reificación), pero también la hace “suya”, haciendo que el contenido sea algo propio de la cosa, es decir, sea “suyo” (suidad). Por ello la trascendentalidad de realidad es apertura respectiva reificante y suificante (IRE 121). Pero la apertura no es sólo respectiva a la cosa aprehendida, sino que lo es también con respecto de la realidad sin más, es decir, con respecto al mundo. La cosa real es más que sí misma, pues es respectiva al mundo, es un momento del mundo; cada cosa real es de suyo mundanal (IRE 122). Zubiri observa que la impresión de realidad en su estructura modal y trascendental constituyen una unidad. Por la estructura modal se aprehende un contenido, que es aprehendido como contenido real por la estructura trascendental propia de la formalidad de realidad. Por la formalidad de realidad el contenido no es sólo cosa sentida, sino cosa sentida como real, es decir, que es realidad, es tal realidad. La formalidad de realidad es pues “talificante”, al hacer del contenido *tal* realidad. El contenido da concreción a la inespecífica formalidad de realidad. La realidad se convierte en realidad concreta, en “realidad tal”, concreta pero abierta y respectiva. En eso consiste la trascendentalización del contenido. La unidad estructural de la impresión de realidad consiste, por tanto, en que el contenido sentido, es sentido como realidad, pues es impresión de realidad. Por ello, el contenido se constituye como contenido real, como

tal realidad. Además, la realidad inespecífica se concreta precisamente por el contenido aprehendido. Ya no es realidad sin más, sino tal realidad (IRE 125).

2.1.1 Actualidad y respectividad.

Un concepto fundamental para comprender el acto mismo de inteligir la realidad es el de *actualidad*. Zubiri afirma que la esencia de la intelección de la realidad no es una actuación de lo inteligible sobre la inteligencia, o un estar puesto por la inteligencia, o un estar desvelado a la inteligencia, o ser un término intencional. Lo esencial y último de la intelección es el estar presente de lo inteligido. Ahora bien, este simple estar presente es la mera actualidad: “La esencia formal de la inteligencia sentiente es esta mera actualidad” (IRE 136).

Zubiri distingue con mucho cuidado entre la *actualidad* y el *estar en acto*. El estar en plenitud de la propia realidad lo define como *actuidad*. Pero algo puede estar en acto sin tener ninguna actualidad para la inteligencia. Para poder hablar de actualidad se requiere “una presencia física de lo real”, “el carácter de actual” de lo real (IRE 137). La actualidad es “un momento físico de lo real” y significa que algo está presente en algo. Ese estar presente puede ser una simple presencia o más que eso: puede ser un presentarse de la cosa actual “desde sí misma”. La esencia de la actualidad es precisamente “estar presente desde sí mismo por ser real”. Esto sería lo que sentimos cuando estamos sintiendo una cosa real como real en la impresión de realidad (IRE 139).

Actualidad y actuidad no son dos cosas independientes, porque lo actualizado en la aprehensión se presenta como algo “en propio”, como algo que es ya real con anterioridad a su actualidad en la inteligencia. La actualidad es siempre la “actualidad de una actuidad”, es la actualidad de algo ya real previamente a su actualidad en la

aprehensión. Su actualidad implica la aprehensión de su “anterioridad” como real respecto al momento de su actualidad (IRE 140-141).

La actualidad es antes que nada un tipo de respectividad porque “nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección” (IRE 144). La actualidad intelectual es “aquel momento de la realidad según el cual la cosa real está presente como real desde ella misma” (IRE 144-145). Pero la actualidad intelectual no es mera “presentidad” sino un “estar” presente y por eso la actualidad intelectual es fundamento de la “presentidad”. La actualidad es siempre “de la realidad” porque “la aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad de la realidad” (IRE 146).

Por ello Zubiri entiende que “en toda intelección tenemos realidad que es actual y que en su *actualidad* nos está *presente*”. (IRE 146).

La intelección es así siempre intelección de realidad como “mera actualización de lo real en impresión”. En la intelección se hace “actual” el contenido aprehendido “en su propia formalidad de realidad y nada más” (IRE 147). El contenido queda aprehendido como algo “de suyo”, como algo otro, con una alteridad y autonomía tal que sólo puede ser aprehendido como realidad. Esa realidad al actualizarse “queda” simplemente como realidad actualizada, que en la intelección es “realidad y nada más que realidad” (IRE 149).

Lo real está presente “en y por sí mismo” y las cualidades sensibles del contenido de la cosa real son “impresiones nuestras”. Estas cualidades sensibles son realidad impresivamente presente, son mera actualidad de realidad (IRE 151). Zubiri insiste que cuando se habla de realidad no se hace una referencia a algo más allá o allende la impresión. La realidad como formalidad no es “una zona de cosas reales que estuviera allende la zona de nuestras impresiones” (IRE 152). Para Zubiri no hay contraposición entre impresiones y realidad, porque realidad es formalidad y por ello “lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real *en* la impresión y lo

que es real *allende* la impresión” (IRE 152). Es una misma formalidad de realidad con dos “maneras de ser real”¹⁰⁶.

Evidentemente la intelección y la cosa real inteligida son dos cosas distintas, pero se actualizan en el mismo momento de actualidad. Se actualizan en la misma actualidad y por ello Zubiri la llama “actualidad común” (IRE 155-156). Zubiri lo ejemplifica al afirmar que al estar presente una piedra en la intelección “está vista” y además “estoy viendo” la piedra. Se trata de un mismo “estar”, porque la actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido, no siendo dos actualidades distintas, sino la misma actualidad (IRE 155).

Ahora bien, como la realidad es trascendentalmente apertura respectiva, la cosa real está “respectivamente” abierta a otras cosas reales y a sí misma, su contenido real no se agota en la aprehensión primordial. Por lo cual la cosa real queda abierta a nuevas actualizaciones, a ulteriores reactualizaciones. Se progresará así a modos más precisos y profundos de intelección de la realidad, que serán dos: la afirmación como actualización de lo que la cosa es en realidad y la marcha intelectual de la razón, lanzada hacia el conocimiento de lo que la cosa real aprehendida es en la realidad profunda, es decir, en el mundo. La actualidad común tiene un carácter trascendental que posibilita y abre paso a los modos ulteriores de intelección. Sobre estos dos modos tratan *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón* respectivamente. Pero antes de avanzar en esta marcha intelectual de la razón, nos detendremos siguiendo su propio esquema de la trilogía en las nociones de sustantividad, realidad y verdad.

¹⁰⁶ Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 103-104.

2.2 Sustantividad, realidad y verdad.

Si bien su concepción de la realidad está ampliamente desarrollada en obras anteriores, en toda la elaboración de su metafísica (SE, SR, EDR), Zubiri en la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*, luego de exponer su concepción de la realidad como formalidad de realidad, como característica de la aprehensión humana y distinta de la del animal, dedica parte de su última obra a la realidad “en y por sí misma”.

Como ya se dijo, para comprender su metafísica es fundamental tener presente que el sentido que Zubiri da al concepto “realidad” difiere del uso corriente y por ello llega a crear un neologismo: “reidad” (IRE 57-58, 173). En sus escritos utiliza generalmente “realidad” para referirse a la fundamentalidad, a lo que las cosas son en la realidad del mundo, redefiniendo la metafísica “como la marcha intelectual en busca de la realidad como fundamentalidad, de la realidad allende la aprehensión”¹⁰⁷. Pero además de este sentido, utiliza realidad como formalidad, y en sus últimos años le llamó “reidad”, como la formalidad como las cosas se le actualizan al ser humano en la aprehensión, porque en la aprehensión realidad no significa cosa, sino “formalidad”¹⁰⁸.

Ante todo, hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad “en sí” en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción [...] Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión misma. Por esto es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad “reidad”. Es el “de suyo” de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. Realidad aquí no es algo inferido [...] realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de “quedar” presente en la nota. Según este modo, el calor, sin salirnos de él,

¹⁰⁷ Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. p. 114.

¹⁰⁸ Idem.

se me presenta como calentando “de suyo”, esto es, como siendo caliente. Esta es la formalidad de realidad (IRE 57-58).

Realidad¹⁰⁹ no es una zona de cosas, sino puro “de suyo”, es “formalidad de alteridad” del “de suyo”, no es “mera independencia objetiva” (HD 30). No tiene nada que ver con “existencia extramental”.

Cuando la cosa real es aprehendida por la inteligencia sentiente nunca pierde su alteridad, gracias a la cual no pierde su autonomía respecto de la inteligencia. Este carácter autónomo de la cosa aprehendida es un momento de la formalidad de la realidad aprehendida, que corresponde a la cosa real, a lo que es “de suyo”. Por ser “de suyo” posee una autonomía suficiente con respecto de las demás cosas y de la inteligencia que la aprehende.

Por otra parte, la cosa aprehendida además de alteridad y autonomía, posee un contenido que implica una serie de *notas* (lo que está *gnoto*, lo que está presente en mi impresión), que pueden incluir cualidades de la cosa. Y a su vez cada una de estas notas posee carácter de realidad porque puede ser aprehendido como cosa real, como “de suyo”. Pero como elemento de un contenido real concreto, es constituyente del mismo. Así Zubiri deduce el primer carácter de la realidad considerada en sí misma es estar constituida por notas o elementos, es por ello *constitucional*: posee una constitución propia, suficiente frente a las demás cosas (IRE 201).

Zubiri llama “sustantividad” a lo real como “constitucionalmente suficiente”, y este será un concepto fundamental en su toda su filosofía (IRE 189-207)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Más allá del intento de Zubiri por distinguir la realidad como fundamentalidad y la realidad como mera formalidad con el neologismo “reidad”, este término no se impuso ni en sus propios escritos, ni en sus intérpretes, por lo que se ha vuelto necesario aclarar cada vez que se usa el concepto realidad en qué sentido se está utilizando.

¹¹⁰ Zubiri distingue sustantividad del término “sustancia”. Varias sustancias pueden integrar una sustantividad, pero una sustancia no es necesariamente sustantiva. El ejemplo que da Zubiri es el de la glucosa en el organismo humano, que es una sustancia sin sustantividad, una sustancia “insustantiva” (SE, 157).

Es cierto que puede darse un caso de sustantividad de una cosa real constituida por un solo elemento o nota real, que podemos llamar “sustantividad elemental”. Pero en general la sustantividad siempre se trata de una cosa real constituida por una serie de notas (sustantividad sistemática). Así la suficiencia y la constitucionalidad no corresponden a cada uno de los elementos, sino al conjunto, al sistema. Los elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino que cada elemento es “nota de”, es decir, un elemento de todo el conjunto. Lo que tenemos es siempre un sistema sustantivo con su unidad propia. Entonces la cosa real cuando es inteligida, lo es como sustantividad (IRE 203).

La sustantividad tiene tres dimensiones: *total*, *coherente* y *durable*. La primera es que aprehendemos una cosa real como un *todo*, es decir el todo queda “actualizado en cada nota o en algún grupo de notas”. La segunda es la coherencia, porque en cada nota queda actualizado como un todo coherente. Y la tercera es que es durable (IRE 206) en el sentido de “estar siendo”.

Zubiri aclara que el análisis de la sustantividad no se trata ni de sustancia, ni de objeto. Las notas no son accidentes de una sustancia, ni predicados de un objeto, sino “momentos constitucionalmente coherentes de un sistema constructo sustantivo” (IRE 207). La realidad para Zubiri es así sustantividad, realidad sustantiva.

Para Zubiri todo lo que hay coincide en ser realidad, no sustancia, ni ser, ni idea. La realidad radical no es la naturaleza, ni la conciencia, ni la sustancia, sino la misma realidad en tanto que respectividad sistémica. Realidad no es una categoría ontológica ni epistemológica, sino formalidad. No nos representamos nosotros la realidad (idealismo), sino que es ella la propia condición de posibilidad de cualquier representar, es ella la que nos constituye como sustantividad inteligente. Para Zubiri es imposible pensar una prioridad del saber sobre la realidad o de la realidad sobre el saber, porque “son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10). Esta afirmación ha de entenderse como teoría de la realidad frente a teoría de la inteligencia como congéneres.

Realidad no significa que la cosa es en sí misma, sino tan solo el carácter formal de lo aprehendido, y es una formalidad humana porque sólo el hombre aprehende las cosas como realidades. No parte Zubiri de un esencialismo epistemológico para definir la esencia de las cosas. Cuando Zubiri se refiere a la esencia no está afirmando que las cosas posean una esencia fija y determinable, sino que formalmente la esencia de las cosas no es sustancia, sino sustantividad (sistema y estructura).

La realidad para Zubiri no es semántica (cosa-sentido) sino sintáctica (cosa-realidad)¹¹¹. Lo real se caracteriza por actuar sobre algo otro o sobre sí, por estar en respectividad con otras realidades: “realidad es respectividad”. Para Zubiri la “respectividad” es un carácter metafísico de la realidad, no solo una relación o propiedad.

Lo real para Zubiri no es “realidad objetiva”, ni unidad de sentido intencional, sino algo sentido en impresión por la inteligencia sentiente, un “de suyo”. No se trata de un correlato del sujeto como distinto de él, sino de una independencia real. El otro queda afectando, imponiéndose, como “otro” real, y no como mero estímulo, como sí sucede en el animal. Como ya advertimos, Zubiri toma distancia crítica del uso que el término *realidad* ha tenido en la historia de la filosofía, al que considera siempre atrapado en la logificación de la inteligencia y en la entificación de la realidad¹¹². Pedro Cerezo explica claramente la pretensión de Zubiri:

¹¹¹ García, J.J. (2004). Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*. 6, pp. 89-97

¹¹² Escribe Zubiri: “Este concepto de realidad como un *de suyo* está tomado de la intelección sentiente, por eso es por lo que siempre me he apartado de las ideas de realidad que han circulado en la filosofía clásica (...) Los medievales entendieron que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que el ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo, no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes, lo inteligible es *realitas objetiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería *posición* de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión de ser en Heidegger. En sus formas más diversas, realidad sería siempre un modo de ser. Pues bien, todos estos conceptos son vías que sigue la inteligencia considerada sólo en su función de concebir y de juzgar, esto, son vías de la inteligencia concipiente” (“Respectividad de lo real”, pp. 24-25).

El forcejeo semántico del análisis zubiriano pretende situarnos más allá del dilema inmanencia o trascendencia en que se había empantanado históricamente la cuestión de la realidad (...). A un ingenuo realismo se le replica con un idealismo igualmente ingenuo, según la lógica dilemática de que o se tiene la cosa en sí o sólo queda un fenómeno subjetivo. La apertura como trascendencia, advierte Zubiri, no es un estar ya en lo trascendente, sino algo previo y muy distinto: un estar ya en la realidad, en cuanto formalidad abierta, trascendiéndose hacia lo que ésta sea o pudiera ser en sí misma. El ya y el hacia no implican coordenadas temporales sino dimensiones ontológicas de la apertura como un estar instante y dinámico. Se comprende entonces que estar-en-realidad no pueda ser interpretado como un mero estar intencional o representativo, sino como un efectivo radicar de la mente en la actualidad de lo real. La inteligencia queda remitida al haber de la cosa, retenida en ella por su propia fuerza de imposición (...). Esta presencia no es, sin embargo, ni mera presentidad impresiva, al modo empirista, ni pre-sentificación al modo idealista, sino un darse la realidad, remitiendo a sí misma en el acto mismo de la inteligencia¹¹³.

Su concepción del *ser* es siempre un verbo, no un sustantivo. El ser es actualidad (IRE 137-141), la mera actualidad de lo real en el mundo. En la realidad siempre hay *ser*, pues la realidad siempre *es*, siempre es actual. Pero el *ser* es la actualidad de la realidad y la realidad siempre tiene actualidad. El *ser* por ello es posterior a la realidad, es lo que Zubiri llama la “ulterioridad del ser” (IRE 220). La realidad posee una prioridad filosófica fundamental con respecto a su actualidad, es decir, con respecto a su ser actual. La realidad no es el ser, pero realmente “es”. Está convencido de que no hay “ser sustantivo”, porque el ser carece de toda sustantividad. Lo correcto sería decir “ser de lo sustantivo”, la sustantividad “siendo” (IRE 222).

La ulterioridad del ser no “está sentida en modo recto”, sino “en modo oblicuo”. A la oblicuidad del ser es a lo que Zubiri llama “co-sentir” (IRE 223-224). La realidad está sentientemente inteligida de modo directo en y por sí misma como impresión de realidad, pero la manera de sentir la ulterioridad del ser es “co-sentirla”. Así Zubiri

¹¹³ Cerezo Galán, P. (1998). Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri). *Isegoría*, (19), 127.

comprende tres momentos estructurales del ser de lo sustantivo: “actualidad, ulterioridad y oblicuidad”.

Zubiri critica en su la trilogía que la filosofía clásica abordó el problema del ser desde la “inteligencia concipiente” y no desde la inteligencia sentiente, así se dio una “logificación de la inteligencia” y como consecuencia se vio a la realidad como “un modo de ser”, haciendo de la realidad “una entidad” (IRE 224), cayendo así en lo que él llamó “entificación de la realidad”. Para Zubiri la realidad tiene “de suyo” su entidad, pero la tiene “ulteriormente”, no es radicalmente “ente”. El ser es primariamente algo “sentido”, no ente ni objeto (IRE 227). Luego de aclarar su visión sobre realidad y ser, Zubiri aborda la cuestión de la verdad real.

2.2.1 La verdad real

Si la intelección consiste en aprehender algo como real (IRE 230), al inteligir lo que la cosa real es realmente, acontece una intelección verdadera. En la aprehensión primordial de realidad, la cosa real se actualiza por sí misma en la intelección. Esta actualización añade su verdad a la cosa real actualizada y es que la intelección de la cosa real en la aprehensión primordial es intelección verdadera.

Aquí Zubiri habla de una verdad que es “anterior” a todo tipo de verdad relacionada con afirmación o juicio, porque se trata de la verdad de la aprehensión primordial sentiente e intelectual (IRE 230), la verdad meramente actualizada en la aprehensión y no a la verdad como “cualidad de la afirmación”. Aquí la verdad consiste pura y simplemente en el momento de presencia intelectual de la realidad en la intelección, cuando lo real actualizado está presente en y por sí mismo (IRE 231). Entonces se entiende la verdad como la actualidad de la realidad en la intelección “en cuanto está realmente presente en ella” (IRE 233), es ratificación del “de suyo”. Verdad

real no es idéntico a realidad, pero es real porque es la realidad misma como formalidad del “de suyo” la que está presente en esta verdad. Lo real está “en” intelección y este “estar en” es ratificación, pero “mera ratificación”, porque Zubiri resalta que “en esta intelección no hay nada concebido ni afirmado, sino simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad” (IRE 234).

Zubiri llama “verdad real” a la verdad que corresponde a la intelección, antes de que haya cualquier juicio o afirmación. También la llama “verdad simple” o “elemental”, porque en ella “no salimos de lo real”¹¹⁴. Para no dar lugar a confusiones con modos clásicos de comprender la verdad, es preciso recordar que aquí Zubiri siempre se mantiene en la forma primaria de intelección, la aprehensión primordial de realidad, en la cual la realidad resulta inmediatamente sentida (actualidad impresiva de lo real)¹¹⁵. Aquí no hay posibilidad de error, porque la “fuerza de imposición” de la realidad en la impresión es precisamente la ratificación misma de la realidad inteligida en impresión; es su verdad real. En esta intelección la realidad se impone (IRE 241). Así entendida la verdad real nos tiene “en sus manos”, no es poseída, sino que nos posee por la fuerza de la realidad. Para Zubiri el hecho de estar poseídos por la realidad, por la verdad real, constituye “la estructura formal de nuestra intelección misma”. La inteligencia humana es “arrastrada” hacia formas superiores de intelección, que serán la afirmación y la “marcha” intelectual de la razón. El hecho decisivo es que la realidad y su verdad real nos poseen y nos arrastran hacia formas superiores de intelección (IRE 242).

Por otra parte, la verdad real “no se contrapone al error”, porque “la intelección primaria no admite la posibilidad de error”, porque es ratificante de lo aprehendido. La

¹¹⁴ Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad*. p. 109. Esta simplicidad se refiere especialmente al modo de aprehensión primordial de realidad, porque es el modo de aprehender algo directa, inmediata y unitariamente.

¹¹⁵ En la aprehensión primordial de realidad se realiza propiamente la intelección, pero la posterior identificación de lo que ese algo sea en relación al contenido del resto de las realidades aprehendidas (nivel de *logos*), y lo que ese algo sea en el mundo (nivel de *razón*), es siempre ulterior.

posibilidad de error para el filósofo consiste en identificar lo real aprehendido con lo real allende la aprehensión.

La verdad real tiene tres dimensiones: totalidad, coherencia y estabilidad. Lo real tiene una dimensión de totalidad, que se ratifica como “riqueza” (IRE 239), y una dimensión de coherencia, que se ratifica como el “qué” de algo (IRE 240). Finalmente tiene una dimensión de “estabilidad”, porque todo lo real es “durable”, en el sentido de “ser duro /dureza”, que se ratifica como el “estar siendo”.

2.2.2 Logos y verdad dual.

La aprehensión primordial de realidad sufre posteriores modulaciones (no en sentido temporal). Captado el momento inicial de lo real como real, el proceso intelectual avanza hacia lo que eso real es en realidad. Si en la aprehensión primordial de realidad la inteligencia sentiente aprehende las cosas como reales, siente intelectivamente la realidad de modo directo e inmediato, poseyendo *verdad real*, como anterior a todo juicio o afirmación, debido a la apertura y respectividad que caracterizan constitutivamente a la cosa real, la aprehensión tiene también un momento campal: la cosa real es aprehendida campalmente en el campo de realidad.

Lo real sólo es real respecto de otras cosas, por eso es respectivo. Respectividad significa apertura de lo real a su propio contenido y a la realidad de otras cosas.

Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosa se halla en un campo de realidad. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo (IRE, 269).

La campalidad es un momento intrínseco de la intelección, pero no el primario, por eso es re-actualización. El campo de realidad tiene un límite, como el campo visual

ofrecido por un horizonte y se constituye por la aprehensión de diversas cosas reales, ya que la cosa real no solo se actualiza individualmente, sino que lo hace hacia otras cosas y entre otras cosas reales (sentidas). Existe así una aprehensión primordial de conjunto del campo de realidad con sus limitaciones. El hecho es que estamos inmersos de modo radical e inexorable en el campo de realidad inmediatamente sentida (IL 21-42).

Zubiri llama *logos* a la modalidad inteletiva que acaba en la afirmación de algo sobre algo, es la afirmación o juicio como modo de actividad en la aprehensión de las cosas en el campo de realidad. Su segundo volumen de la trilogía de la *Inteligencia Sentiente* está dedicado a este momento del inteligir.

En el *campo* cada cosa real resulta aprehendida entre otras cosas reales y este hecho permite a la inteligencia un movimiento de “retracción” o distanciamiento de una cosa inicialmente aprehendida, una especie de “retirarse” de ella, para poder, en un segundo momento, “volver” a ella desde otras cosas del campo previamente aprehendidas. Estas aprehensiones previas han producido un bagaje de términos de percepción o “perceptos” (IL 97), términos de fantasía, fictos o “ficciones” (IL 99) y términos de concepción o “conceptos” (IL 104). Y es a partir de este material que se vuelve a la cosa aprehendida alcanzando una intelección ulterior con mayor riqueza de elementos. El acto propio de esa intelección es la afirmación, que pretende decirnos lo que la cosa es “en realidad”. Esta intelección afirmativa es una nueva actualidad de la cosa, una reactualización y todos los momentos de este “movimiento” tienen lugar en el campo de realidad sentida.

En la aprehensión del campo de realidad, la inteligencia no solo entiende el campo de cosas reales, sino también la realidad del campo o “realidad campal”. Así, el movimiento de la inteligencia en el campo, el *logos* que aparece en la afirmación, tiene un “medio” muy preciso que es la realidad campal, en la cual puede moverse, y en la cual pueden sucederse la retracción y la reversión.

Zubiri reitera siempre al aprehender la cosa real en aprehensión primordial, la inteligencia no sólo aprehende la cosa como real, sino que en la cosa real aprehende la realidad: en la cosa real se presenta a la inteligencia la realidad en cuanto tal.

Es en este contexto que puede comprenderse lo que Zubiri llama “verdad dual”. Porque en la llamada “verdad real” no hay posibilidad de error, por ser verdad simple de la aprehensión primordial de realidad, pero la verdad de la intelección afirmativa es más compleja y rica, con posibilidad de error. Porque el error solo es posible saliendo de la aprehensión primordial y “lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión” (IRE 237). Porque salimos de la cosa real “hacia su concepto o hacia una afirmación o hacia su razón”. Cuando se vuelve a la cosa real desde su concepto, tenemos la verdad como *autenticidad*, pero si volvemos a ella desde una afirmación, tendremos la verdad como *conformidad*, y si se vuelve “a la cosa desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*” (IRE, 235).

La verdad dual consiste en “formas de modalizar dualmente la verdad real”. Por esto, esta verdad real es “el fundamento de la verdad dual” (IRE 235).

Pero el acto intelectual no acaba en el *logos*, sino que hay una modulación más, de lo que la cosa es en la pura y simple realidad. Es el paso del “en realidad” al “en la realidad”. No se trata de la apertura de la cosa real a otras cosas reales (*logos*), sino a lo que la cosa real aprehendida en aprehensión primordial es en la simple realidad, es una profundización en la cosa real. A este momento llama Zubiri la *razón*, que es la que constituye el mundo. Así lo real tiene una respectividad campal y una respectividad mundanal.

La diferencia entre intelección campal (*logos*) e intelección mundanal (*razón*) Zubiri lo explica brevemente con un ejemplo:

Inteligir lo que es en realidad un color que vemos, es inteligir lo que es en realidad campalmente respecto de otras notas, por ejemplo, respecto del sonido. Pero inteligir

lo que ese color es en realidad como momento del mundo es algo distinto: es inteligirlo, por ejemplo, como onda o como fotón, etc. (IRE 270)

2.3 La Razón: la marcha de la inteligencia.

La última parte de la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente* se ocupa de la concepción de la razón (IRA), y es el ámbito desde donde hay que ubicar la discusión más honda sobre el problema de Dios.

El hecho de que la realidad sentida en la que el hombre está radicalmente insertado sea limitada nos dice que hay realidad más allá del campo. Claramente no será “realidad sentida”, ni aprehendida en aprehensión primordial o campal, ni inteligida mediante una intelección afirmativa. Pero hay un modo de sentir que para Zubiri tendrá una importancia excepcional: el modo en “hacia”, porque cuando aprehendemos una cosa real en impresión, la misma impresión de la cosa nos remite hacia otras cosas reales. Y también hay un modo en “hacia” cuando se trata de aprehensión del campo de realidad aprehendido globalmente y refiere a la realidad más allá del campo, es decir al “mundo”, tal como lo entiende Zubiri. El campo es parte del mundo, pero es solo el “mundo sentido”, por ello el campo o “mundo sentido” nos remite hacia más allá de sí mismo, nos remite hacia el mundo en cuanto tal (IRA 17-22). Mundo es realidad profunda, pero no inaccesible y extraña, sino que es el por qué de lo campal.

La realidad de las cosas es trascendentalmente abierta, es decir, “respectiva” y por ello el “hacia” presente en la impresión de realidad, corresponde a la apertura y respectividad propias de la realidad. El momento de realidad en las cosas “excede” a lo que son las cosas (IRA 21). La inteligencia está radicada originalmente en el campo de realidad sentida, pero su apertura constitutiva le remite “hacia” más allá del campo, lanzándola a la intelección del mundo, hacia su fundamento. Y es que la realidad del

mundo es la realidad en profundidad o realidad mundanal, en contraste con la realidad campal. Y la actividad racional es la actividad de la inteligencia orientada y lanzada hacia el mundo, es la actividad de la inteligencia como razón, es “la marcha hacia lo real allende todo lo campal” (IRA 23), siendo esencialmente “una búsqueda de realidad”.

Esta búsqueda tendrá como resultado poder afirmar “lo que es en la realidad algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal”, es decir, algo ya inteligido previamente en el campo de realidad (IRA 23). En esta marcha “se va de las cosas reales y de su campo al mundo” (IRA 21). Por ello, la actividad racional de la inteligencia parte necesariamente del campo, de la aprehensión primordial en él. Y este momento de realidad es criterio y medida (“mensura”) de lo que podrá ser la realidad que se busca y se pretende encontrar en el mundo. Zubiri define la razón como “intelección en mensura principal de la realidad en profundidad” (IRA 45).

La razón es una búsqueda de realidad en profundidad y su punto de partida inexorable es la aprehensión primaria y campal. Es así como la realidad del campo, la realidad sentida, lo lanza al hombre hacia el mundo, hacia la realidad en profundidad, abriendo la marcha intelectual hacia lo que las cosas son en realidad (IRA 96).

Todo lo previamente inteligido (simples aprehensiones y afirmaciones) es constitutivamente respectivo, por lo cual orienta a la razón remitiéndola hacia lo que sea la realidad allende. “La razón consiste en esta formal remisión” (IRA 99).

En esta marcha la razón permanece siempre en la realidad; no sale de ella porque no puede salirse. La marcha es suscitada por la voz de la realidad que resuena en el campo y atendiendo a la llamada de esta voz, la razón parte de la realidad sentida (campal) hacia la realidad mundanal, en búsqueda de lo que sea efectivamente la realidad en profundidad (IRA 100). La misma realidad en profundidad está ya de algún modo actualizada en la intelección campal, como voz de la realidad que resuena en ella. Es como si la realidad

en profundidad resonara en la misma realidad campal y suscitara la marcha de la razón hacia sí.

Sin olvidar su punto de partida (las cosas reales), la razón emprende la marcha en búsqueda de la realidad en profundidad, pero moviéndose siempre en la realidad. La razón está en la realidad por la misma intelección campal y se mantiene en ella inexorablemente en la intelección racional de la realidad en profundidad (IRA 105).

En la intelección racional la realidad será inteligida como momento de realidad de la cosa real en el mundo y esta cosa real tendrá su contenido concreto. La cuestión está en la determinación del contenido de la intelección mundanal.

Algo fundamental en la concepción zubiriana de la razón es que el contenido de la intelección racional queda “abierto” (IRA 106). La intelección del contenido mundanal se apoya en el contenido real campal, pero este contenido no impone cual deba ser el contenido mundanal, aunque pueda sugerirlo. Jamás el contenido campal puede imponer lo que sea el contenido mundanal. La misma realidad es la que impone a la razón la exigencia de dotarla de contenido, pero cuál sea este contenido no está de ningún modo impuesto: “no está impuesto cuál sea la estructura fundamental de lo real” (IRA 107).

La realidad como ámbito es algo impuesto, así como la exigencia de determinar un contenido, pero el contenido de la cosa real mundanal queda siempre indeterminado. Y aunque el contenido real campal es apoyo de la intelección racional, el contenido mundanal, aun siendo indeterminado, es el fundamento de lo real campal.

De esta forma, la unidad de la imposición como ámbito y la exigencia de determinar un contenido no impuesto, constituye la libertad. La misma realidad en su exigencia de determinar un contenido no impuesto nos fuerza a la libertad (IRA 107). La libertad dentro de sus límites es así una oportunidad creativa, consiste en sí misma en “ser creación”.

La razón tiene así una capacidad creadora en la determinación del contenido de la realidad mundanal, pero será siempre una creación apoyada y dirigida por lo campalmente inteligido. Se trata de una creación de contenido dentro de ciertos límites indicados por la realidad campal. Y el contenido libremente creado tendrá un carácter fundante y fundamental de la realidad campal (IRA 109-133). La razón, por la libre creación, es intelección del fundamento y de su realización en la cosa real.

Esta creación no es “creación de realidad”, sino “del contenido fundamental en la realidad” (IRA 110). Esto implica que hay diversas posibilidades de fundamentación de lo real campal. La razón elegirá la que crea más adecuada según los límites que la misma realidad le imponga.

El fundamento que logre la razón mediante libre creación entre las posibilidades que tenga, tiene una unidad que le es propia: “la unidad estructural profunda”, la cual ha de ser un sistema constructo, ha de tener una “unidad coherencial propia”. La *esencia*¹¹⁶ de lo real es así el fundamento con su unidad estructural (IRA 113) y lo que sea es siempre una cuestión abierta. El carácter constructo es debido a que cada elemento o nota, sólo tiene realidad propia como elemento del sistema.

Pero ¿cómo se realiza esa construcción libre que trata de dotar a la realidad profunda de un contenido fundamental propio? (IRA 119). Puede hacerlo partiendo del modelo ofrecido por lo previamente inteligido y a esto llama Zubiri “modelación” (IRA 122), o también puede partir de una “homologación” de estructuras (IRA 123) o puede ser una “libre construcción” de notas y estructura del contenido del fundamento (IRA 127). La cosa “construida” no es cosa inmediatamente sentida, pero tampoco es meramente mental, sino “cosa libre” (IRA 128), es “radical postulación”.

¹¹⁶ Zubiri define “esencia” como “el principio estructural de la sustantividad de lo real” (IRA 113). La realidad profunda impone que lo real campal tenga esencia, pero el contenido de la esencia será siempre una cuestión abierta. La esencia determina cada cosa real respectivamente a otras reales y a sí misma. La respectividad es, por tanto, constituyente de la cosa real y remitente hacia las otras cosas reales.

No se trata de encontrar realidad, porque se está en ella, sino de determinar el contenido de esta realidad profunda (IRA 141). La determinación de lo que lo real “podría ser” depende de una previa intelección de posibilidades, que a su vez depende de lo previamente inteligido. El contenido de lo previamente inteligido es “sugerencia” de posibilidades de lo que la realidad profunda podría ser (IRA 147-154).

El “objeto formal de la actividad intelectual es lo que lo real podría realmente ser” en la realidad profunda (IRA 142). Y es en este contexto donde Zubiri se pregunta ¿qué es conocer? ¿qué debemos entender por conocimiento?

El conocimiento para Zubiri es un modo particular de intelección: intelección inquiriente, intelección en búsqueda, pero no se identifica con la intelección, sino con la intelección racional (IRA 161). El conocer parte de la insuficiencia de la intelección sentiente, de la insuficiencia de la actualización de lo real en la intelección. Esta insuficiencia lanza a la inteligencia en búsqueda (IRA 163). Esa marcha no llega a un saber absoluto porque “la realidad es constitutivamente abierta” (IRA 168).

El conocimiento pretende lograr una ulterior intelección, en la que se actualice un contenido más completo de la cosa real. Y es que, por la insuficiencia de la intelección previa, se pone en marcha el conocimiento, buscando el fundamento de la cosa real en la realidad más allá del campo. Esta elaboración intelectual es la actividad de la razón (IRA 165). El conocimiento va dirigido hacia la realidad más profunda que “tiene una hondura insondable”, pero no está hablando aquí de ultimidad, sino de mayor profundidad. Porque la ultimidad es siempre “un problema abierto hasta el infinito” (IRA 168).

En la razón la pregunta no es “qué” sea la cosa “en realidad, sino que se busca el “por qué” de la cosa, lo que esa cosa sea “en la realidad”, en el “mundo”. La verdad a la que llega la razón será siempre provisoria, que aún siendo verdad está llamada a ser superada (IRA 63). De hecho, el carácter provisional de la razón determina que sus verdades sean históricas, pero no es un relativismo ni un historicismo. El método que

lleva adelante la razón será fundamental para la cuestión de Dios y de la fe en la filosofía de la religión de Zubiri.

2.3.1 El método y la experiencia.

El método es para Zubiri el modo como la razón, partiendo del campo, va en búsqueda del fundamento de la cosa campal en el mundo, convertida en “objeto real”, siendo un momento intrínseco y formal de la actividad racional (IRA 202-204). El método tiene una estructura constituida por tres elementos: sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia.

El *sistema de referencia* es opcional y es lo que guía la marcha hacia la realidad profunda. Es propiamente el campo inteligido previamente, indicando el “desde dónde” y el “hacia” de la marcha intelectual. Por ello el sistema de referencia tiene un carácter direccional y las direcciones posibles pueden ser varias. La intelección deberá buscar y elegir la que considere más fecunda en la vía hacia lo real en el mundo. Y es el mundo el ámbito de fundamentación, de posibilidades del fundamento, que se actualizan en la actividad racional. El sistema de posibilidades no es algo dado, sino construido entre otros posibles y ofrecerá sugerencias para un esbozo de posibilidades.

El *esbozo de posibilidades* es la construcción libre de lo que podría ser el fundamento de la cosa real campal. La apertura constitutiva de la intelección racional (apertura del conocimiento) es constitutivamente abierta por ser intelección en esbozo (IRA 220-222).

Y aunque el esbozo de posibilidades es el término formal del método (IRA 217), falta todavía dar un paso para completar su estructura: la intelección del fundamento posibilitante de lo real, ya esbozado. Es esta la cuestión del acceso a lo que se busca y se quiere conocer, a esto llama Zubiri “experiencia”.

Experiencia no es el dato sensible (*aisthesis*), ni lo empírico como reconocimiento de una misma cosa en distintas percepciones¹¹⁷. La experiencia es el acceso intelectual a la realidad mundanal ya esbozada, definida por Zubiri como “probación física de realidad” (IRA 227). Se trata de algo físico como contrario de conceptual. No es algo dado sino logrado por la actividad intelectual (IRA 223). La experiencia exige abrirse paso allende el campo, ejercitando la intelección racional, buscando el carácter y dimensión mundanal de lo real, tratando de alcanzar la inserción de lo real en el mundo (IRA 226).

La experiencia es para Zubiri un tipo de conocimiento, ya que conocer es un modo de inteligir la realidad, propio de la razón, es un método de conocer. Para conocer algo hace falta acceder a ello y el acceso es formalmente experiencia. Esto será fundamental para comprender lo que Zubiri entiende por “acceso a Dios”, en tanto que experiencia de Dios.

En la experiencia la actividad intelectual se abre paso a través de la cosa campal convertida en objeto real y se abre paso precisamente hacia el mundo, proyectando sobre él lo real campal y accediendo al posible fundamento de lo real.

Lo experienciado en la probación física de realidad es por un lado la inserción del esbozo en el mundo, y por otro la comprobación de que el fundamento esbozado “da razón” de lo campal sentido. La exigencia de fundamento mueve a la actividad racional. Pero para establecer el fundamento hay que esbozarlo, acceder a él y comprobar su inserción en el mundo. Y habrá que “probar” si lo esbozado puede ser un fundamento verdadero que dé razón de lo real campal sentido (IRA 227-241).

¹¹⁷ “Experiencia” se ha utilizado históricamente en dos sentidos principales: como confirmación sensible, empírica, de los datos que nos vienen del trato con las cosas y con los otros y como vivencia anterior a toda reflexión. Pero para Zubiri la experiencia consiste en una marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, es algo logrado, en marcha en profundidad.

Experiencia es el acceso al posible fundamento a través de la cosa campal, convertida en objeto real y es también el “regreso” a la cosa real campal, para comprobar si el esbozo de fundamento da razón de la realidad campal.

Zubiri distingue diferentes modos de experiencia como modalizaciones de la misma y por ello modalizaciones del método, es decir, modos de experimentar la realidad. En la experiencia se trata de probar o experimentar la realidad del fundamento esbozado como fundamento verdadero de la realidad campal. La experiencia como probación física de realidad puede asumir dos grandes modos: la obviedad y la viabilidad.

El primer modo de experiencia es la “obviedad”, la experiencia de lo “ob-vio”, de lo que sale al encuentro. Cuando se constituye el “objeto” sale al encuentro lo obvio, pero Zubiri advierte que normalmente no sucede así porque la experiencia raramente es encuentro con lo obvio. En la mayoría de los casos al constituirse el objeto real se nos abre una vía hacia lo “viable”, que no es obvio. El camino de lo “viable” puede ser recorrido de diversos modos, que serán así cuatro modos de experiencia: *experimento*, *compenetración*, *comprobación* y *conformación*.

El *experimento*, donde lo real campal es forzado “a mostrar su índole profunda” (IRA 247), entendiéndolo manipuladamente lo real, porque implica una “provocación de la realidad” desde un esbozo de posibilidades. Lo que hacemos aquí es forzar la realidad para que nos muestre su índole profunda. En el experimento se pretende provocar un hecho que muestre que lo real es realmente lo esbozado y es siempre una experiencia de la realidad como “hecho”. El ejemplo más claro es el que se da en los experimentos de las llamadas ciencias de la naturaleza que Zubiri ejemplifica con la física.

La *compenetración*, que consiste en el intento de asistir a la visión de lo real lograda desde “la propia interioridad” (IRA 249), solo viable en realidades vivas, especialmente humanas. Zubiri lo ejemplifica con la experiencia histórica, donde una serie de episodios biográficos o sociales vividos en común, son experimentados como

algo más allá de ellos. “No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella” (IRA 250).

La *postulación*, una experiencia de viabilidad donde se postula un contenido de realidad profunda, independiente del contenido campal, pero sugerido por él (IRA 251). La postulación implica un momento de verdad (afirmación) y un momento de realidad (postulada). A la unidad de estos dos momentos llama Zubiri *comprobación*, que será precisamente la experiencia como postulación (IRA 253). En la comprobación hay una probación física de las realidades postuladas (propia de la matemática)

La *experiencia de sí mismo*: se trata del conocimiento de la propia realidad personal (IRA 254) en el mundo, en la realidad profunda. En esta experiencia Zubiri distingue dos momentos: la “*personidad*”, como aquello que se es, que no se elige, en tanto se es persona, y la “*personalidad*” como lo que vamos construyendo haciéndonos a nosotros mismos como proyecto (IRA 255). El ser humano es cuestión para sí mismo y para lograr un conocimiento adecuado de sí mismo necesita una vía que lo conduzca hasta la propia realidad en la realidad profunda, pero siempre permaneciendo en la realidad. Un itinerario de posibilidades más o menos probables, pero siempre será experiencia, probación física de realidad. En el caso de una vocación personal (IRA 256) Zubiri aprecia todas las dimensiones de esta marcha de la razón hacia la propia realidad, partiendo de un esbozo de lo que podría ser, insertándolo en la realidad propia, donde podrá probarse la verdad en profundidad conforme a lo esbozado. A este modo de experiencia lo llama *conformación*, donde la propia vida busca conformarse en sus posibilidades a lo esbozado, como discernimiento de sí mismo.

Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto, de algo irreal) de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad. La experiencia de mi mismo es un conocimiento de mi mismo [...] En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado [...] Conformación: he aquí el modo radical de

experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto “conócete a ti mismo” (IRA 256).

Así los modos fundamentales de experiencia son la experimentación de cosas reales, la compenetración en el conocimiento de las personas, la comprobación del contenido postulado y la conformación como conocimiento de sí mismo. A la unidad de estos modos de probación física de realidad le llama “unidad de la experiencia” (IRA 257).

En la conformación como modo de experiencia de lo viable, como modo de experiencia de uno mismo, nos instalamos en el ámbito de la experiencia religiosa, porque ser persona es realizarse como algo absoluto de modo experiencial. En este sentido el hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios¹¹⁸.

Probar el esbozo es retrotraerlo a lo dado; no se trata, por tanto de probar el esbozo convirtiéndolo en objeto inmediato de aprehensión, porque está allende lo aprehendido; tampoco de “someterlo” a una demostración lógica, porque esto vale sólo para un reducido número de esbozos, por ejemplo, los propios de las matemáticas. Retrotraer el esbozo a lo dado es colocarlo como fondo del sistema de referencia y probar la riqueza de realidad que aporta al quedar en la cosa real “fundando” actualmente su realidad. Esto determina que, en el pensamiento de Zubiri, la prueba sea una experiencia que es “probación física de realidad”, ya que son las mismas cosas que han de dar la razón “tanto en su momento inicial como en su momento terminal”, porque la razón dada en cuanto dada, pertenece a ellas, es razón de las cosas mismas¹¹⁹.

Como bien sintetiza Juan José García, para Zubiri caben distintos tipos de pruebas, de acuerdo con las formas o modos de realidad que se trate. Los esbozos y las pruebas dependerán siempre de la realidad dada. Y su método es el mismo para los conocimientos

¹¹⁸ Este aspecto de la experiencia religiosa Zubiri lo desarrolla al final del Curso de Roma, publicado en la última edición de *El Hombre y Dios*, que exploraremos al final del capítulo 4 a propósito de la relación entre fe y experiencia de Dios. Para comprender lo que Zubiri entiende como *experiencia de Dios* es fundamental tener en cuenta su análisis de experiencia que acabamos de describir según su tercer volumen de la trilogía sobre la inteligencia sentiente, *Inteligencia y Razón*.

¹¹⁹ García, J.J. (2002). El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos. *The Xavier Zubiri Review*, 4, 29.

de la vida cotidiana, los de la ciencia o de la metafísica, no teniendo ningún saber particular una prioridad intelectual sobre los otros. Ningún conocimiento agota la realidad y por ello será siempre una búsqueda de fundamentación, que será más verdadera cuanto más dé razón de los hechos, no siendo nunca definitivo.

2.3.2 La verdad racional y la noción de fundamento.

La aprehensión primordial tiene su verdad correspondiente: *la verdad real*. Es esta la verdad inmediatamente sentida y es simple. Luego la verdad de la intelección campal es una *verdad dual*, porque tiene un carácter de coincidencia con lo real, la aprehensión (autenticación) de lo real y la afirmación (veridictancia).

La *verdad racional* es otro tipo de verdad, que Zubiri llama “verdad en encuentro” (IRA 261) y consiste en la coincidencia de lo real campal y de su fundamento en el mundo, esbozado por la razón. Acontece en el encuentro de lo real con lo esbozado como su fundamento; en este encuentro se actualiza lo real como fundado y el fundamento esbozado como fundante de lo real. Es la verdad de la experiencia como probación de realidad y su carácter esencial es ser “verificación”, porque trata de verificar si el esbozo de fundamento es en verdad el fundamento de lo buscado (IRA 262).

La *verificación* (“hacer verdadero”, *verum y facere*) se trata de ver en qué consiste la actualización del fundamento. El fundamento esbozado se actualiza en la experiencia como cumplimiento del fundamento de lo real. Por ello, en la “experiencia”, en la que acontece la inserción y actualidad del fundamento esbozado, lo real nos da razón en cumplimiento de lo esbozado como fundamento, o nos quita razón por falta de cumplimiento. La experiencia, por tanto, es verificante. La verificación es el cumplimiento de lo esbozado que da razón de lo real fundamentado (IRA 266). Pero Zubiri advierte que no se puede verificar que ésta sea la única y verdadera razón, porque

podrá haber otros esbozos de posibilidad de fundamento que la verificación no pueda excluir. También advierte que no todo esbozo es verificable (IRA 275), algunas veces porque es refutable y otras porque se trataría de una experiencia “suspensiva”, donde es preciso volver a la sugerencia del esbozo.

Por otra parte, la razón es formal y constitutivamente sistemática. Cada esbozo de fundamento es inteligido desde otros esbozos, por ello, cuando la razón busca la razón de lo real campal, diseña una serie de esbozos de fundamento que constituyen un *sistema* en el mundo. “El mundo entero de lo racionalmente inteligido es la única y verdadera razón de la realidad campal” (IRA 288).

La verdad racional acontece en el encuentro del esbozo del fundamento con lo real que se ha de fundamentar y es en este encuentro donde acontece la verificación como confirmación del esbozo. En el encuentro se constituye la verdad, pues se da firmeza a la verdad esbozada (IRA 295). Lo esbozado se cumple como fundamento de lo real (IRA 197) y este cumplimiento se actualiza en forma de cumplimiento de un esbozo (IRA 301). Pero siempre el esbozo es de posibilidades de fundamento, siendo la verificación una apropiación de una posibilidad y su cumplimiento (“actualización cumplida”). A su vez, el cumplimiento de posibilidades es “realización” de las mismas, siendo así un hecho, más todavía, un suceso (IRA 301). La verdad racional es así verificación, es lógica e histórica y en ella lo real se actualiza como algo encontrado, confirmado y cumplido como posibilidad.

La intelección racional es también siempre sentiente porque en ella “se siente la realidad campalmente”. En ella se siente el modo en “hacia” la realidad sin más, es decir, hacia el mundo (IRA 307). Hay un “hacia” campal y un “hacia” mundanal. Pero el campo es el mundo del sentido y el “hacia” mundanal abre la actualidad campal al problema del mundo no sentido. El problema no es la misma realidad del mundo, sino “el modo como esta realidad nos es dada como real en su actualidad” (IRA 307). La razón sentiente

intelige la realidad mundanal como problema, porque la realidad como problema no es sino la realidad sentida *en hacia* mundanal.

La verdad racional es una verdad problemática, porque siendo lógica e histórica, es la verdad de la realidad actualizada como problema.

La inteligencia humana nunca sale de la realidad, ya que la intelección sentiente parte de la aprehensión primordial, se convierte en intelección campal (*logos*) y ulteriormente llega a ser intelección mundanal (razón). Así la verdad racional de la razón consiste formalmente en “reversión a aquella aprehensión primordial, que daba el momento de realidad, y de la que en última instancia nunca se ha salido” (IRA 317).

Zubiri utiliza el término fundamento en dos sentidos diferentes que es importante aclarar para comprender lo que sigue, porque el filósofo no lo hace de manera explícita. En su última parte de la trilogía, específicamente en *Inteligencia y Razón* es donde tematiza el tema del fundamento en *sensu lato* y en *sensu stricto*

La aprehensión primordial es el fundamento de toda la intelección, es el fundamento como base, como estructura, en sentido lato. Esto permite comprender que las tres modalizaciones de la intelección (*aprehensión primordial, logos y razón*) tienen entre sí una relación de fundamento, pero no hay pensarlas como un proceso. La prioridad genética no es temporal, sino estructural. El *logos* y la *razón* se fundan en la aprehensión primordial, en este sentido son ulteriores. Su estructura es dinámica, porque en cada modalización de la intelección está presente la anterior, su unidad no es de trayectoria o proceso, sino de maduración, de crecimiento (IRA 321).

Por otra parte, la realidad inteligida por la razón en profundidad constituye la realidad-fundamento, y Zubiri lo explica brevemente:

¿Qué es lo que se busca en el mundo? Se busca lo real mundanalmente considerado. La realidad mundanal está actualizada precisamente como un “estar-fundamentando”. El mundo es así ámbito de fundamentalidad. Y justo por esto es por lo que el mundo, lo allende el campo, es realidad profunda. Profundidad no consiste en no se qué

misteriosa raíz, sino en ser el “por” de lo campal mismo en cuanto mundanal. Por tanto, lo que en esta marcha de lo campal hacia lo mundanal se busca es el fundamento de lo campal. Fundamento (...) es el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado (IRA 203).

En sentido estricto, fundamento es realidad fundamentante o fundamento real, siendo el objeto de intelección de lo que Zubiri llama “conocimiento”. El conocimiento es búsqueda de fundamento, búsqueda de la realidad en cuanto principio fundamental de la intelección.

Desde aquí puede comprenderse cuan fundamental es su filosofía de la inteligencia para abordar el problema de Dios ya que el conocimiento humano es para Zubiri constitutivamente abierto. Siempre las actualizaciones de la realidad que se hayan logrado estarán abiertas a la posibilidad de nuevas actualizaciones. Así el conocimiento es el modo de intelección que puede obtener una actualización más rica y profunda de la realidad, pero siempre abierto porque, partiendo del hombre en la realidad, mediante la actividad racional, no podrá llegar al conocimiento del fundamento de lo real con una certeza absoluta, sobretodo cuando se trata del fundamento último de la realidad. Pero esto no significa que no pueda avanzar su búsqueda.

3. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN: EL HOMBRE Y DIOS.

“Cuando se despierte en nosotros la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento”.
(Martin Heidegger, *Serenidad*)

Uno de los grandes proyectos intelectuales de Zubiri a lo largo de toda su vida fue su filosofía de la religión, que hoy podemos identificar en el conjunto de una trilogía que él hubiera llamado: “El problema teologal del hombre”, y que se incluye hoy en los tres volúmenes, *El hombre y Dios*, *Sobre la religión* y *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, que contienen respectivamente los tres grandes temas: Dios (religación), religión (religiones) y cristianismo (deiformación). Según Diego Gracia se trata de “una de las mayores aportaciones que se han hecho a la filosofía de la religión en nuestro siglo, y una de las grandes obras en la historia de este tema”¹²⁰. A partir del ámbito originario de la *religación* tal como lo entiende Zubiri, la filosofía de la religión no es una mera inducción de los resultados positivos de las ciencias de las religiones, sino un sistema conceptual de referencia para el estudio positivo del universo religioso.

Una mirada a toda la obra publicada de Zubiri arroja como resultado la presencia constante de su preocupación por el problema de Dios, sobre lo cual siempre aclaró que no se trata de Dios mismo, sino del modo en que la aprehensión mediata y racional de Dios puedan producirse (NHD 420).

¹²⁰ Gracia, Diego (2003). Zubiri y la experiencia teologal: la difícil tarea de pensar a Dios y a la religión a la altura del siglo XX, en Brickle, Patricio. *La filosofía como pasión: Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta. pp. 249-263.

3.1 Una nueva filosofía de la religión.

El problema de Dios y de la religión ha estado presente de modo significativo en toda la historia de la filosofía, y toda filosofía ha planteado una determinada filosofía de la religión, desde los griegos hasta la filosofía contemporánea¹²¹. Pero específicamente la filosofía de la religión quiere ser una reflexión racional sobre el hecho religioso y sus contenidos, que busca esclarecer la naturaleza, el sentido y el valor de la religión, así como comprender su especificidad, sus razones y su lugar en la existencia humana. En este sentido nació la moderna filosofía de la religión, a diferencia de la tradicional teología natural centrada en la cuestión de Dios o de la teodicea¹²².

En la tradición anglosajona se le llama “filosofía de la religión” a lo que desde la Edad Media se conoce como “teología natural”, examinando racionalmente cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación¹²³. Actualmente también se utiliza “teología filosófica”¹²⁴ o “teología analítica”¹²⁵, aunque puede generar cierta confusión para quien entiende la teología como un saber que necesariamente presupone la fe y parte de la revelación, enmarcada en una tradición interpretativa y no un quehacer estrictamente filosófico. Pero a su vez puede hablarse de una filosofía propia de la religión misma, como vía de sabiduría de determinada religión particular¹²⁶.

¹²¹ Estrada, A. (1994). *Dios en las tradiciones filosóficas: 1. El problema de la teología natural*. Madrid: Trotta; Estrada, A. (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas: 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid: Trotta; Estrada, A. (1997). *La teodicea imposible: la crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.

¹²² Es a lo largo del siglo XVIII que tiene lugar este cambio, que sustituye el enfoque metafísico tradicional de los problemas religiosos (teología natural) por una visión más antropológica. Ante la crítica empirista y luego la kantiana, Dios dejó de ser el centro de la reflexión y se trasladó el análisis a la religión como hecho humano, y como tal, fue luego abordado por las ciencias positivas de las religiones. Para un desarrollo de este proceso de la teología natural a la moderna filosofía de la religión ver: Fraijó, M. (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 11-43.

¹²³ Antiseri, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Cristiandad.

¹²⁴ Schaeffler, R. (2003). *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme.

¹²⁵ Echavarría, Agustín y O'Reilly, Francisco. 2017. "Teología analítica". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, disponible en: http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica

¹²⁶ Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, p. 17.

En el caso que nos interesa, el concepto de filosofía en el que piensa Zubiri es de un saber cuyos datos de experiencias solo pueden ser intramundanos y solo desde ellos puede uno plantearse el acceso a posibles realidades que no se agotan en su mundanidad. Y como la religión es un ámbito de la experiencia humana, la filosofía la puede analizar siendo filosofía estricta, es decir, un saber teórico y riguroso sobre la realidad. Y en el caso de Zubiri hay un interés genuinamente filosófico en el abordaje de la religión y de lo que llamó “el problema de Dios”. Si toda religión pretende acceder a un fundamento último de lo real, ¿no es este también un objetivo para muchas filosofías? Es este el caso de Zubiri, a quien interesa lo que la religión aporta a la intelección de ese fundamento último, a sus posibilidades de plasmación en el conjunto de la experiencia humana¹²⁷.

Por otra parte, la filosofía de la religión es un ámbito para realizar un tratamiento analítico-descriptivo, racional y autónomo del fenómeno religioso, lo cual exige que no se presuponga una determinada opción en materia religiosa¹²⁸. La religión como hecho histórico y cultural puede ser objeto de estudio racional, científico y filosófico. Y aquí es importante resaltar que toda aproximación filosófica también tiene sus propios supuestos teóricos y límites metodológicos.

Es muy frecuente el prejuicio de que, si alguien se dedica a la filosofía de la religión, no es propiamente filosofía o sería una forma de teología que intenta expresarse en lenguaje filosófico. Pero la filosofía de la religión no presupone la fe, como sí sucede con la teología. La filosofía de la religión puede ayudar al teísta como al ateo a pensar sin ataduras, a pensar críticamente la religión sin buscar en el análisis una confirmación de sus opciones personales en cuanto a las creencias. En este sentido Zubiri distingue lo “teologal” como el objeto de estudio de la filosofía de la religión y lo “teológico” como

¹²⁷ Gracia, D. (2006). Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944). *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, pp. 59-92.

¹²⁸ Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1992). *La tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión II*. Barcelona: Anthropos; Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1993). *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión III*. Barcelona: Anthropos.

objeto de estudio de la teología por presuponer la fe en una verdad revelada. Lo teologal refiere a una dimensión de la realidad humana, a un hecho tomado en y por sí mismo. El método analítico-descriptivo de Zubiri ofrece así una filosofía de la religión capaz de integrar los resultados de las ciencias positivas sobre el hecho religioso con nuevas aportaciones filosóficas. En su filosofía de la religión, al igual que en el resto de su producción filosófica, distingue la religión de la irreligión, otra cosa es el análisis filosófico de ambas, y otra las teorías que se construyen a partir de ellas. Tiene clara la importancia de no confundir los fenómenos (religiones, ateísmos, agnosticismos) con lo que filosóficamente se diga de ellos. Es decir, que en la actitud filosófica ha de distinguirse siempre con claridad la autocomprensión de la religión o de la irreligión, del estudio filosófico de las mismas.

Se consideran a Kant¹²⁹ y a Schleiermacher los padres fundadores de la moderna filosofía de la religión¹³⁰ y es con ocasión del centenario de la muerte de Schleiermacher que Zubiri concibe el proyecto de escribir “En torno al problema de Dios” en 1934. Su objetivo era la desobjetivación de Dios, buscando la salida a la tradicional tendencia filosófica a convertir a Dios en un objeto.

El procedimiento clásico del acceso filosófico a Dios (teología natural) ha sido siempre por vías que no son del todo verificables por vía de la experiencia, lo cual se vuelve problemático, porque no llegan a Dios sino a un objeto. Partiendo de la experiencia natural es imposible probar la existencia de Dios, dado que los juicios de experiencia o sintéticos no permiten afirmaciones universales y absolutas. El otro camino (racionalista) por la vía de los juicios analíticos (argumento ontológico), llega a identificar el orden

¹²⁹ “La ejecución corrió a cargo de Kant. Fue él quien puso fin a la teología natural tradicional; pero, al mismo tiempo, se ocupó de no dejar espacio al vacío. Creó su propia *philosophische Religionslehre* (teoría filosófica sobre la religión, a la que poco después, se dio el nombre de filosofía de la religión”, Fraijó, M. (2010). *Filosofía de la religión*, p. 20.

¹³⁰ Ginzo Fernández, A. “Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión”, en Fraijó, M. (2010). *Filosofía de la religión*, pp. 239-264.

lógico con el ontológico. Por ello estas vías para Zubiri han fracasado en su intento, porque han partido de un proceso de logificación de la inteligencia. Por ello si hay que llegar a Dios, habrá que hacerlo por otra vía, tal como lo han hecho las religiones¹³¹.

Zubiri le concedió gran importancia a la obra de Pascal, porque es uno de los primeros intentos de plantear el problema de la religión por una vía alternativa, denunciando el fracaso de la razón filosófica en su marcha hacia Dios. Pero el gran giro se producirá en el siglo XVIII con Kant y luego con Fichte, Schelling y Hegel. El centro de interés deja de ser Dios y pasa a ser la religión, donde la tendencia será reducir la religión a moralidad¹³². A esto reaccionará Schleiermacher preguntándose por una experiencia que pueda ser considerada originaria y específicamente religiosa y no reducible a otras, como a la moral. La religiosidad es para él un dato originario, simple, inmediato, intuitivo y no discursivo o racional¹³³. Si bien tendrá una influencia decisiva en un mayor divorcio entre fe y razón, es innegable su aporte como primer intento de identificar lo específico y original de la experiencia religiosa. Más que de un razonamiento se trata de una “intuición” pura y directa, la mera constatación de algo que se manifiesta, que se da, es así la experiencia de una donación originaria, de algo que se impone y no es reducible: “Constituye el mayor desprecio hacia la religión querer trasplantarla a otro ámbito para que ella preste ahí sus servicios y muestre su eficacia”¹³⁴.

A su vez las tesis de Schleiermacher influyeron en la necesidad de conocer la expresión empírica del fenómeno religioso, el deseo de conocer positivamente lo que acontece en las religiones, promoviendo así el futuro desarrollo de las ciencias de la religión (historia de las religiones, antropología de la religión, sociología de la religión,

¹³¹ Gómez Caffarena, J. (2007). *El Enigma y el Misterio: Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta. pp. 351-356.

¹³² Sánchez Nogales, J.L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 140-188.

¹³³ Schleiermacher, F. (2005). *Sobre la religión*. Madrid: Trotta.

¹³⁴ Idem. p. 24.

etc). Aunque los excesos positivistas de algunos estudios de la religión despertaron también la tradición fenomenológica en autores como Rudolf Otto¹³⁵ o Gerardus van der Leeuw.

Pero será finalmente Heidegger quien intente replantear sobre nuevas bases el problema de la entrega originaria, para quien la originariedad del hecho religioso comienza siendo originariedad ontológica¹³⁶. Desde su análisis el problema de la teología clásica es que buscó el acceso a Dios por la vía óptica y no por la ontológica, convirtiendo a Dios en un objeto, llevando a la filosofía por vías conceptistas y logicistas. La equiparación de la divinidad personal del monoteísmo con el Ser supremo de los filósofos, concebido como principio racional, llevó a que la crisis de la metafísica tradicional arrastrara a la religión que la había sustentado¹³⁷. La impugnación de Dios terminó arrastrando a la misma razón y sus construcciones, abriendo paso al nihilismo y al escepticismo¹³⁸. Así a la fe solo le quedó la vía de la subjetividad y del salto de la fe, ya que la razón no podría llegar a Dios y el dios de los filósofos es una construcción especulativa.

En el contexto actual las verdades religiosas encuentran espacio como experiencias subjetivas con un valor meramente pragmático, o reducidas a una ética, o a una experiencia estética, donde no es imposible distinguir verdad y falsedad¹³⁹. No se intenta que sea demostrable, porque no puede ser refutado lo que es indemostrable. La

¹³⁵ Otto, R. (1980). *Lo santo*. Madrid: Alianza. El libro de Rudolf Otto está directamente inspirado en Schleiermacher, diferenciando claramente la experiencia de lo sagrado, respecto de otro tipo de experiencias, como la experiencia moral de lo bueno y crea el neologismo “numinoso”.

¹³⁶ Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE; Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Trotta: Madrid. Una investigación específica y amplia sobre la cuestión de Dios en el filósofo alemán es: Corona, Néstor. (2010). *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos.

¹³⁷ Solari, E. “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios”, en Nicolás, J. y Espinoza, R. (Eds.). (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, pp. 469-493.

¹³⁸ Mermelada, C. (2014). *El Dios de los ateos*. Barcelona: Stella Maris.

¹³⁹ Váttimo, G. y Derrida, J. (1997). *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor; Váttimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Paidós.

última etapa del rechazo al ser supremo de los filósofos es inaugurada por Heidegger con su oposición a la ontoteología, impugnando la filosofía cristiana y descalificando la concepción de Dios como principio de razón suficiente.

Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, la fe. Pero esto es teología [...] Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad¹⁴⁰.

Para Heidegger el cristianismo se desvió al buscar al Dios del mundo, a costa de cosificar a Dios y hacerlo un objeto, un ente más. El olvido del horizonte del ser y la concentración en las cosas llevó a objetivar al mundo y a la divinidad, perdiendo el horizonte contemplativo, de la gratuidad del ser, y se orientó en la manipulación de la realidad, cosificándola. La voluntad de poder nietzscheana sería así la última etapa de esta metafísica de la subjetividad y la violencia conceptual, ejercida por el sujeto pensante, siendo una forma de autoafirmación del sujeto. Por eso Heidegger desautorizó la pregunta por Dios desde la búsqueda de fundamentos para un mundo inteligible a la razón, porque al metafísico le está oculta la verdad del ser porque se aferra a la especulación sobre los entes. La crítica del teísmo clásico se focaliza en criticar al Dios *causa sui* de los filósofos, renovando la crítica de Pascal y de Kierkegaard contra la racionalización de los contenidos de la fe cristiana¹⁴¹. A una deidad cosificada, a un primer motor inmóvil no se le puede rezar (HD 148). Será decisiva la influencia de Heidegger en la filosofía de la religión de Zubiri¹⁴². De hecho, el análisis fenomenológico de la existencia humana que hace Zubiri en su artículo “En torno al problema de Dios” tiene mucho lenguaje heideggeriano, constatando que *estamos y nos hallamos implantados, arrojados e*

¹⁴⁰ Heidegger, M. (1987). *Introducción a la metafísica*. Madrid: Gedisa. p. 17.

¹⁴¹ Estrada, A. (2005). *La pregunta por Dios: entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

¹⁴² Los textos de Heidegger que influyeron en Zubiri son los que el filósofo alemán produjo entre 1927 y 1930, coincidiendo con la estadía de Zubiri en Alemania: *Kant y el problema metafísico* (1929), *¿Qué es Metafísica?* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929), y fundamentalmente *Ser y Tiempo* (1927), la obra que lo entusiasmó con Heidegger antes de ir a Alemania.

impuestos a la existencia: “nos encontramos existiendo” (NHD 424), sin otra misión que tener que realizarnos en la vida, impulsados a vivir con y entre las cosas a partir de una fuerza que nos hace hacernos a nosotros mismos para salir de nuestra radical “nihilidad ontológica” (NHD 424,428). Es en este primer escrito de 1935 donde aparece el concepto “religación” que parece referirse a un hecho: que estamos religados a lo que nos hace ser y existir, a esa fuerza que hace que haya, es decir, al fundamento de lo que hay.

La religación no es un puro fenómeno intelectual sino una condición propia del ser humano y es independiente de que su término pueda ser identificado con Dios o no. Por ello, el hecho de la religación es anterior a cualquier teología natural o a cualquier forma de ateísmo. Se trata de una propiedad formal, inespecífica. Es desde este hecho que nace la pregunta por el fundamento, que Zubiri analizará hasta sus últimos escritos sobre el tema de Dios, donde también hay un vínculo inicial con Heidegger en el que es relevante detenerse.

3.2 Zubiri ante la pregunta por el fundamento.

Es ampliamente aceptado por estudiosos de ambos filósofos que Zubiri asume varias tesis heideggerianas¹⁴³: que la razón ha entrado en crisis definitiva, que la metafísica como saber sobre la totalidad de las cosas ya no es posible por la vía de los juicios analíticos ni por la vía de los sintéticos. Comparte con Heidegger también la creencia en la posibilidad y necesidad de la metafísica, pero no como conocimiento de lo inmutable, necesario, eterno e infinito, sino de lo mudable, contingente, tempóreo y finito. Es necesaria una revolución del horizonte ontológico y acudir a estratos previos a la razón propiamente dicha, estratos prejudicativos y prerracionales. También ambos coinciden en que la

¹⁴³ Espinoza, R. (2013). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares; Nicolás, J. y Espinoza, R. (Eds.). (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder.

verdad originaria no es puesta por el hombre, sino que le viene dada, impuesta por su propio contacto con las cosas en la mera aprehensión sensible. (“patencia”, “revelación”). En esta línea ya Heidegger había situado el problema de la religiosidad y de Dios en una dimensión nueva, estrictamente ontológica.

El problema de la metafísica clásica ha sido identificar el ser con la *ousía*, es decir, el ser con el haber... Haber y ser juegan en Zubiri la misma función que lo óntico y lo ontológico en la filosofía de Heidegger... Lo que sucede es que el haber está dado como presencia o actualidad y el ser como poder o posibilidad¹⁴⁴.

Del mismo modo que el haber lo piensa la ciencia, el ser lo piensa la filosofía, la metafísica, pero no de un modo estrictamente lógico, sino desde una modalidad distinta de pensar.

En cuanto al problema de Dios, tradicionalmente se ha buscado demostrar su existencia racionalmente, pero Heidegger y Zubiri creen que el problema no está allí, sino en algo previo. Dios no es un añadido a las cosas que hay, un objeto más, sino un constitutivo formal de la propia existencia. A Dios no puede llegarse por argumentos lógicos, ni puede ser objeto de demostración, porque a lo único que llegamos por ese camino es a un Dios-objeto, pero Dios, si es algo, no es eso¹⁴⁵.

Para Zubiri lo que religa al hombre, lo que lo ata no son las cosas (la talidad de las cosas) sino algo más radical. La religación no es talitativa sino trascendental y es un hecho (*factum*), una experiencia primaria que nada tiene que ver con la moral ni con un hecho racional, sino una presencia inmediata, una imposición. La religación en Zubiri es una nueva *ratio entis* desde la que toda la realidad cobra un carácter nuevo, el carácter de fundamentalidad¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Gracia, D. (2006). Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944). *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, p. 78.

¹⁴⁵ Corona, Néstor. (2010). *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos.

¹⁴⁶ Para un análisis detallado del tema del fundamento en la obra de Zubiri: Saez Cruz, J. (1995). *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.

El tema del fundamento se encuentra en los escritos más tempranos de Zubiri cuando habla de la religación, concretamente en “En torno al problema de Dios ” se lee:

La religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la fundamentalidad de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. La fundamentalidad, pues, no tiene aquí un sentido exclusiva ni primariamente conceptual, sino que es algo más radical. Tampoco es simplemente la mera causa de que seamos de una u otra manera, sino de que estemos siendo (NHD 429).

En 1934 en una ficha de un curso escribió también:

Mejor que causa primera o *ens necessarium*, Dios se da al hombre como “fundamento” de todo, del mundo y del hombre y de Dios mismo: Fundamento es más general que causa. Y es mejor que “razón” pues la razón es algo demasiado exclusivamente racional. Así en toda su radicalidad, Dios es “*ens fundamentale*” (CU III 546).

Y cincuenta años después hablando de Dios escribe en *El hombre y Dios*:

No se presenta como objeto o cosa, sino que su modo de estar presente es estar fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta. No es una cosa que “está” presente sino que su modo de estarlo es “fundamentar”. Trátase, en efecto, de la realidad como enigma. Y en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es realidad-objeto sino realidad-fundamento. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser de “suyo”, es fundamentar, estar fundamentando. Tratándose de una realidad-objeto (perdónese el vocablo “objeto” en aras a la claridad de la frase) esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamento. La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento) pero su modo de actualización es puro fundamentar. Entonces comprendemos que estamos físicamente no sólo vertidos sino “lanzados” a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una “realidad-fundamento” (HD 110).

En la tradición filosófica occidental, en toda la metafísica antigua y medieval el fundamento se había interpretado como causa y como razón en el racionalismo moderno. Es Hegel el primero en concebir a Dios como fundamento trascendente en la inmanencia,

no una cosa, sino el fondo insondable de toda la realidad, ni causa, ni razón¹⁴⁷. Pero quien desarrolla el tema del fundamento en profundidad será Heidegger.

Al igual que Heidegger, Zubiri basa su crítica del fundamento en diálogo crítico con Hegel (PFMO 259s).

Para Hegel, ser es igual a pensar. Heidegger dirá lo contrario, que se piensa el ser. Y Zubiri terciará afirmando que el ser es realidad. Son tres hitos sucesivos, cada uno de los cuales asume y anula el anterior, y permite enfocar de modo nuevo el problema del fundamento. Hay un punto en el que los tres coinciden, y es el rechazo de su interpretación, bien como causa, bien como razón suficiente¹⁴⁸.

Por esta razón no es casual que Zubiri critique las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios y especialmente el principio de causalidad. La causa no es un hecho para Zubiri, sino una construcción, una teoría (IRA 237). Lo que sí es realmente un hecho es la “funcionalidad de lo real” (IRA 230), o la causalidad entendida como funcionalidad de lo real: “esto es un hecho de experiencia” (HD 93). El “hecho” para Zubiri es un dato fenomenológicamente primario, por detrás del cual no puede irse. Hemos de partir de lo dado en “aprehensión primordial”.

En la aprehensión se nos actualiza la realidad y no meramente el sentido de las cosas, porque la aprehensión es siempre sensible, la realidad también lo es. La aprehensión accede a dos órdenes reales, el talitativo y el trascendental. Como ya hemos descrito a propósito de la aprehensión, el *logos* y la *razón*, la aprehensión me actualiza la cosa en tanto que *de suyo*, pero no su fundamento, que es lo que hay allende la aprehensión. Esto será tarea de la razón, inteligir en profundidad lo aprehendido, yendo del campo al mundo. La razón profundiza en lo ya aprehendido, buscando su fundamento, va en busca de cosas que son inteligibles pero que no están dadas en el acto de aprehensión, por eso la llama “intelección ulterior” (IRE 113).

¹⁴⁷ Hegel, (2002). *Creer y saber*. Barcelona: Herder.

¹⁴⁸ Gracia, D. (2017). p. 386.

En este contexto es preciso recordar que lo trascendente siempre lo es dentro de la formalidad de realidad, sin salirse de ella. Lo trascendente es “en el mundo” y no “al mundo”.

No hay nada en el mundo que no sea objeto y tampoco hay nada que no tenga fundamento. Con lo cual resulta que “realidad-objeto” y “realidad-fundamento” no son dos tipos de realidades, sino dos modos de considerar toda la realidad. Sólo hay un caso en el que no puede aplicarse la categoría de objeto, y es el de Dios. A Dios no cabe aplicarle la categoría de objeto, pero sí la de fundamento. El gran error de la metafísica clásica habría consistido, precisamente, en tratar de entender a Dios no como fundamento sino como objeto. Por eso a Dios no se le puede aplicar la categoría de “ser”, sino la de “realidad”. Dios es así “realidad fundante o fundamental”, pero trasciende a todas las categorías del ser, como la de “objeto”. Dios no es “ser”, sino que “está más allá del ser” (NHD 436-445).

En este contexto se comprende con mayor claridad el concepto fundamental de la filosofía de la religión de Zubiri: la *relogación*. Es en la aprehensión primordial donde la realidad se nos impone como última, posibilitante e impelente y donde experimentamos la poderosidad de lo real en tanto que real, llevándonos a identificar racionalmente la realidad como fundamento. Al fundamento lo llama “trascendente”, como cualidad inespecífica o trascendental. En toda cosa hay “más” que la cosa misma, hay más realidad *simpliciter* (IRE 115-116)¹⁴⁹.

De lo que se trata es de la experiencia que Zubiri llama “teologal”, pensar a Dios no por la vía de la razón especulativa, como objeto, sino como mero fundamento. Y aunque para ello se usen conceptos ónticos y talitativos, siempre se tendrá conciencia de

¹⁴⁹Diego Gracia resalta que al igual que en Heidegger, como el ser lo es siempre de un ente, lo trascendental en Zubiri lo es siempre en función talitativa, pero es una dimensión no-talitativa de la realidad. “El poder de lo real no está dado en aprehensión como talidad sino como pura y simple trascendentalidad. No podemos determinar los caracteres del fundamento, porque es pura trascendentalidad sobre toda talidad. La trascendentalidad es realidad y de suyo, pero no es objeto”, Gracia, D. (2017), p. 402.

que son meros signos, pero nunca conceptos adecuados o representacionales. La religiosidad consistirá entonces en la actitud del ser humano ante el fundamento, por más que no se sepa en qué consiste realmente. La experiencia teologal es propia del ser humano, de allí que las descripciones de Zubiri sobre la religación partan todas del análisis descriptivo de acciones humanas: “Estamos *con* las cosas, pero donde estamos con ellas es *en* la realidad” (HD 88).

3.3 Realidad humana y religación: el problema teologal del hombre.

Lo que busca Zubiri es un punto de partida inmediato: nosotros mismos. Busca una dimensión estructural en el hombre 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” (HD 371). A esta dimensión le llamará “dimensión teologal”.

En la primera parte de *El hombre y Dios* Zubiri elabora la mejor y más elaborada síntesis de su antropología, donde todo el análisis está dirigido a descubrir en la realidad humana esta dimensión en la que nos encontramos constitutivamente con el problema de Dios. Desde la vivencia de la inquietud más radical, pasando por el clamor ineludible de “la voz de la conciencia”, hasta la búsqueda infatigable de verdad real, su objetivo es mostrar cómo todo ser humano está “religado” al poder de lo real, a lo que lo fundamenta de forma enigmática y problemática en su tener que hacerse como ser relativamente absoluto.

El concepto de *religación* introducido en 1935 en “El problema de Dios” y ampliado en sus análisis en varios cursos, es recogido por Zubiri de manera más acabada en su elaboración en esta primera parte de *El hombre y Dios*, manteniéndose siempre

como el punto de partida de su filosofía de la religión. Su empeño en el tema ha sido constante a lo largo de su vida¹⁵⁰.

El problema filosófico de Dios no es la cuestión de Dios como idea, ni la cuestión de su existencia, sino solamente la “constitutiva y ontológica religación de la existencia” (NHD 454). En los primeros escritos de Zubiri todavía no se distingue con claridad el problema de Dios de la religación, por lo cual el problema filosófico de Dios consiste en descubrir la dimensión humana en la cual se plantea esta cuestión teológica¹⁵¹.

Su primera tesis en 1935 es que la existencia humana aparece como recibida, siendo que existimos fácticamente, pero la misma facticidad no es puesta por nosotros mismos, sino que nos está dada. La existencia no sólo está impuesta, sino que está impulsada, porque aquello por lo que el hombre está atado (ligado) al vivir es lo mismo que aquello por lo cual está impulsado a la vida. Y esto no es apego natural a la vida, sino algo anterior, “un apoyo para existir, para hacerse” (NHD 428). No le basta a Zubiri afirmar que el hombre tiene que ser y puede hacerse, sino que es forzado a realizarse, arrastrado hacia el fundamento que le funda. La pregunta vendrá por la fuerza en la que la existencia está apoyada, que claramente “no somos nosotros mismos”. Pero esto no ha de entenderse como una obligación, sino algo anterior y más radical: “Estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir” (NHD 433).

¹⁵⁰ Pintor-Ramos, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42, 85-129. Según Pintor Ramos el concepto de religación que ha sido desarrollado por Zubiri a lo largo de toda su producción filosófica y de los más estudiados por quienes se dedican al pensamiento del filósofo. Sin embargo, las nuevas ediciones de los textos de Zubiri posteriores a 2010 y los textos inéditos que acaban de conocerse abren perspectivas novedosas de análisis, que logran separar con mucha mayor claridad la realidad de la religación de la religión. No es el objeto de este trabajo ahondar en ellas ni hacer un análisis comparativo con la bibliografía secundaria, sino limitarnos al análisis de Zubiri; pero Pintor Ramos da cuenta de las extendidas lecturas demasiado antropológicas del concepto de religación y de su confusión con la experiencia religiosa. En la presente investigación, siguiendo las últimas obras publicadas, nos limitamos a exponer con la mayor claridad posible el sentido que Zubiri dio al concepto en su filosofía, como un hecho previo, estructural en el ser humano, previo a toda plasmación en formas religiosas, ateas o agnósticas. Toda persona es sujeto de religación, independientemente de la actitud que tome frente a lo religioso.

¹⁵¹ Espinoza, R. (2006). En torno al problema de Dios... desde la Biografía del joven Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 8, 147-159.

La religación no es un hecho al que el hombre se enfrente, sino el hecho de aquello que lo sostiene desde su fondo mismo, y que lo apoya para existir y tener que ser, definiendo la religación como “arraigo de la existencia” (NHD 50). “En su virtud, la religación nos hace patente y actual lo que pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana” (NHD 429). El fundamento es así un problema para el hombre y un problema que le está planteado porque su ser mismo está religado¹⁵².

Por otra parte, la religación es un fenómeno universal, porque no afecta solo al hombre, sino a todas las cosas: Todo cuanto hay está en la misma situación radical de no bastarse a sí mismo para ser. Pero solo es formalmente actualizada como tal ante el hombre, pero afecta materialmente al mundo entero.

La religación no es algo por lo que se pueda optar, ni una necesidad, sino una dimensión de lo real. Las religiones son una posible plasmación de la religación, pero este hecho es siempre anterior a toda forma de respuesta al problema de Dios, ya sea teísmo, ateísmo o agnosticismo.

No debe confundirse tampoco religación con el clásico concepto de “religión natural”, porque también es algo previo. Toda manifestación y actitud religiosa, atea o agnóstica es siempre una forma de responder al hecho del ser religado del hombre. “Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que *hay* cosas, así también el estar religado nos descubre que *hay* lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia” (NHD 432).

En cuanto al uso de ciertos conceptos Zubiri ha variado desde 1935 hasta su último escrito, porque lo que en un momento llama Dios luego se llamará “deidad” para referirse al ámbito abierto por la religación y en los últimos cursos y escritos dejará el concepto de deidad para identificarlo con el “poder de lo real”. Con “deidad” se refería a “el título de

¹⁵² Ferrer Delgado, D. (2008). *Razón y Religación: Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*. Madrid: Manuscritos.

un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es” (NHD 431). Si bien el problema de Dios no es la cuestión de su existencia o inexistencia, sí es el problema que hace posible y obligada la pregunta por si hay o no hay Dios. Por este problema la inteligencia está inexorablemente retada a buscar y encontrar alguna respuesta (NHD 440). La religación no asegura ni prejuzga acerca de la existencia o los atributos de Dios, sino que no hace más que abrir el campo de su posibilidad. De haber Dios será siempre una realidad que apoya la existencia del hombre, es fundamento antes que cualquier otro atributo clásico de Dios. Zubiri cita a Santo Tomás¹⁵³ para afirmar que hay una cierta presencia inteligible y un amor indeterminado de Dios, siendo el hombre “un ente que no puede ser entendido en su mismidad si no desde fuera de sí mismo” (NHD 453).

En estos primeros años el resultado de su analítica existencial es el problema de Dios: “porque no me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado” (NHD 445) y “creo sinceramente que en la filosofía actual se ha cometido un lamentable olvido altamente sintomático: el pasar por alto esta religación” (NHD 453). Zubiri entiende que el problema de Dios no es un asunto práctico, teórico o experiencial, sino un problema ontológico del hombre mismo, donde no podemos reducirlo a lo que puede ser conocido, a un objeto o experiencia: “no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de consciencia, ni es un objeto” (NHD 435).

En *Naturaleza, Historia, Dios*, en su edición de 1963, Zubiri agrega un nuevo artículo titulado *Introducción al problema de Dios*, que es en gran parte un resumen de un curso que dictó en 1948 y 1949 sobre este tema, donde ya ha desarrollado bastante su idea de inteligencia sentiente, ya que es la inteligencia la que hace del hombre el ente

¹⁵³ NHD 406, cita de S. Th. I, 2, 1,1 y ad 1.

enfrentado a la realidad como realidad, donde habérselas con la realidad como un todo es el problema de la fundamentalidad del hombre. En este mismo artículo critica los reduccionismos que se hacen del llamado “hecho religioso” por las ciencias de la religión, a las cuales Zubiri valora en su aporte específico, pero denuncia su visión parcial de la religión.

Para unos se trata de un hecho moral; para otros de un sentimiento; para otros, de una vivencia experimental; para otros, de un fenómeno social. Ahora bien, estas cuatro interpretaciones viven del supuesto genérico de que, en la idea de Dios, Dios es primariamente objeto de creencia y no de intelección. Pero ¿dónde está dicho que porque la versión primaria del hombre hacia Dios no sea la especulación no haya de envolver una intelección pre-especulativa pero rigurosa intelección? (NHD 409).

La experiencia de la religión es un hecho que antecede a toda especulación, por ello de lo que hay que dar cuenta es de algo más originario y que no desemboca siempre en teísmo. Por eso aquí ya aparecen en igualdad de condiciones todas las actitudes (“direcciones”) ante el problema de Dios: teísmo, ateísmo, agnosticismo e indiferencia. La inquietud humana no es más que el desarrollo del problema de la fundamentalidad de realidad. Así el punto de partida de Zubiri es la existencia humana:

En ella hay una verdadera presencia efectiva del problema de Dios y este problema no es producto de la conciencia moral, o de una experiencia psicológica, o de un sentimiento, o de una estructura social. Es, mucho más radicalmente, el carácter absoluto del ser humano, “suelto” de las cosas entre las que vive y “enfrentado” a todas ellas. Por este carácter absoluto el hombre es persona. Como persona que es, el hombre vive absolutamente en todos y cada uno de sus actos... Esta apertura absoluta prácticamente se identifica con la ultimidad y la deidad¹⁵⁴.

Y siendo un enigma lo que sea la *deidad*, su análisis es posterior, por lo tanto, lo que sea este carácter último de lo real es siempre un problema para la razón.

¹⁵⁴ Solari, Enzo. (2010). *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: Ril, p. 160.

La religión “no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal” (NHD 397).

El problema no es identificado con la búsqueda del fundamento, sino con la religión enigmática a la deidad. Por eso, el creyente no tiene ningún título especial que esgrimir frente al ateo, ni este ante aquel, como si el uno gozara de una situación privilegiada respecto del otro, una suerte de *conditio possidentis*. Ambos pueden percibir (aunque sea de manera oscura) que la existencia no se debe a sí misma, sino que tiene este índice de accidentalidad, de falta de fundamentación interna, de provisionalidad¹⁵⁵.

No tiene el ateo ni el teísta algún privilegio frente al otro, porque ambos comparten la condición de seres religados al poder de lo real. Cuando se asume que el hecho de la religión es constitutivo de todo ser humano, sea este ateo, agnóstico o creyente, todo cuanto filosóficamente pueda decirse de Dios, entra, en rigor, en muchas religiones e “incluso en quienes tal vez no profesan ninguna religión positiva” (NHD 397).

En una etapa más madura del pensamiento de Zubiri, posterior a la publicación de *Sobre la Esencia* (1962), Zubiri dedica varios cursos sobre filosofía de la religión y en 1975 publicó un artículo titulado “El problema teologal del hombre”¹⁵⁶. Este texto fue escrito como introducción para toda la trilogía sobre filosofía de la religión que no llegó a culminar y es una brevísima síntesis madura de su pensamiento sobre el tema. Por ello en este artículo encontramos algunas claves que nos dan una visión global de su particular filosofía de la religión, así como de los conceptos claves de su pensamiento acerca del hombre y Dios¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Se publicó en: *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner*. Madrid: Cristiandad. pp. 55-64. El texto se encuentra publicado íntegro en la primera parte de la última edición de *El hombre y Dios* (2012), pp. 3-17.

¹⁵⁷ En la última edición de *El Hombre y Dios* (2017) este texto aparece como capítulo introductorio a toda la obra, justamente por su carácter de síntesis madura e introductoria a toda su filosofía de la religión.

El punto de partida de Zubiri es lo que él llama “un análisis de hechos”, un “análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma” (HD 5).

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 provisoria podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos dimensión teologal del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella (HD 5).

Aquí Zubiri aclara que con la expresión “Dios” no se refiere a ninguna idea concreta de Dios, ni de ninguna religión o expresión de “realidad divina”, sino tan solo el ámbito de la ultimidad de lo real, el ámbito de fundamentalidad. Y por ello mismo lo teologal es una dimensión humana accesible a un análisis inmediato. Y es en este marco que surge el problema de Dios, que es problema para todo hombre, sea este ateo, agnóstico, indiferente o teísta (HD 6).

El hombre no es una realidad hecha de una vez por todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es realidad formalmente “suya”, en tanto que realidad. Su carácter de realidad es “suidad”. Es lo que, a mi modo de ver, constituye la razón formal de persona. El hombre no solo es real, sino que es “su” realidad (HD 7).

Gracias a que el hombre es “animal de realidades”, no sólo es “de suyo”, sino que además es “suyo”, tiene una realidad que le pertenece, es su propia realidad, siendo este un carácter exclusivo de la realidad humana. Es así como la “suidad” constituye la razón formal de la “personeidad”, del ser persona. Pero las transformaciones concretas que la personeidad va adquiriendo en el transcurso de la vida es lo que llama “personalidad” (HD 58-60)¹⁵⁸.

¹⁵⁸ La diferencia entre personeidad y personalidad había sido ya tratada por Zubiri en sus cursos de antropología, incluidos en su obra *Sobre el Hombre*. La personeidad es siempre la misma, perdurando a lo largo de toda la existencia (se es persona), es algo que se tiene desde que se es concebido, en cambio la

Desde esta metafísica de la realidad humana Zubiri entiende que la personeidad es algo constitutivo, “siempre la misma” (HD 60), pero la personalidad, en cambio, se va transformando a lo largo de la vida, de “todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte” (HD 56). Son así dos momentos de una única realidad: personeidad y personalidad (HD 61). Por su forma de realidad el hombre es “animal personal”.

De esta manera, siendo el hombre realidad suya frente a toda otra realidad que no sea la suya, cada persona está “suelta” de toda otra realidad, es en este sentido “ab-soluta”, pero solo “relativamente absoluta”, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. La realidad humana en su independencia consiste en “estar suelta de las cosas reales en cuanto reales”, por lo tanto, el modo en el cual el viviente humano está implantado en la realidad es un modo de realidad “ab-soluta” (HD 61).

Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero al mismo tiempo es relativo, porque este modo de implantación es cobrado en los actos de su vida, lo cual pone de manifiesto la “gravedad” de todo acto humano, por lo cual un rasgo propio de la persona humana es la *inquietud* de la vida (HD 61). La inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto, porque no solo va realizando actos “sino que va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo” (HD 61)¹⁵⁹.

personalidad es algo que se va haciendo a lo largo de la vida. La “personalidad es así un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida humana” (SH 113). La personalidad se adquiere a través del conjunto de actos y acciones, de los cuales la persona es agente, actor y autor, haciendo posible un proceso de configuración de su yo a lo largo de su existencia.

¹⁵⁹ Zubiri afirma en que el ser no se identifica con la realidad, pero es “la actualidad de lo real en el mundo” (HD 63), “hay ser porque hay realidad”, es “realidad siendo” (HD 65). En el caso del hombre, la “actualidad mundanal” de su realidad personal es lo que Zubiri llamará “Yo”, como ser de la persona humana, como ser relativamente absoluto y el “yo” tiene una figura determinada que es la “personalidad” (HD 65). “La personalidad no es cuestión de psiquismo sino que es cuestión metafísica” (HD 67). “El Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso, hay que decir, contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que, por el contrario, el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo. El Yo no es lo primario, lo primario es la realidad” (HD 68). Y precisamente, por ello, el yo refluye sobre mi propia realidad, y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos “yo mismo”.

La vida para Zubiri es “ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal”, porque la persona se va haciendo “viviendo”. La realización personal que es la vida se lleva a cabo realizando acciones. “Las acciones no son la vida, sino que la vida se va plasmando en acciones” (HD 83).

El hombre es agente de sus acciones, ya que “toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste. No hay acciones tan solo de sentir, tan solo de inteligir, tan solo de querer, etc.” (HD 84). El sistema sustantivo en acción puede tener predominancias, pero cada acción es una actuación del sistema entero. Esta descripción unitaria del ser humano será fundamental para comprender su visión de la fe como un acto de toda la persona y no de ciertas “facultades”.

El hombre es por ello agente de su vida, aunque también está condicionado por el marco social que le ha caído en suerte, porque vive en un contexto ya parcialmente trazado: “la vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital” (HD 85), y dentro de sus límites y posibilidades tiene que optar siempre en cada una de sus acciones. Así es como realiza el hombre su vida personal, ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas. Sin embargo, es claro para Zubiri que en sus acciones la realidad personal absoluta lo es tan solo relativamente.

Como ejecutor de sus acciones el hombre cobra su carácter de relativamente absoluto. ¿Qué es este “cobrar”? Es un momento que pertenece intrínseca y formalmente a la persona misma, porque lo absoluto de la realidad personal humana consiste en ser ab-soluto frente a todo lo demás y a todos los demás. Sin este “frente a” no se puede ser persona humana. Ahora bien, para ser real “frente a” es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se esté “frente a”. Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad. Y en la medida en que le está impuesta, su realidad, aunque absoluta, lo es tan solo relativamente. La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo “frente a”. Porque este “frente a” no es una relación a aquello “frente a” lo cual se está, sino que es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona (HD 87)

Cobrar significa ejecutar acciones “frente a todas las cosas”, porque las acciones el hombre las ejecuta con “cosas” (HD 89). Pero hay que advertir que el hecho de “estar con las cosas” posee una ambigüedad que es preciso aclarar. Porque lo esencial para Zubiri consiste en que con las cosas donde el hombre está es en la realidad. Toda acción humana es en la realidad (HD 90). Por ello vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Las cosas reales transportan “la” realidad.

La realidad es así el apoyo para ser persona y tal apoyo consiste en “ser fundamento de la persona” (HD 92). Y este fundamento tiene tres momentos: es apoyo “último”, es la “ultimidad de lo real” (HD 92). A su vez el momento de realidad es también posibilitante, en la que el hombre opta por una posibilidad entre otras que se le presentan para poder realizarse como ser relativamente absoluto. Es ineludible ejecutar acciones para realizarse, tiene que realizarse por imposición de la misma realidad, y en este sentido también la realidad es impelente. La realidad impele “a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad” (HD 93). El hombre no solo vive en y desde la realidad, sino también por ella.

Estos tres aspectos de la realidad en su unidad los llama Zubiri la “fundamentalidad de lo real”, como unidad de *ultimidad* (en), *posibilitación* (desde) e *impelencia* (por) (HD 93-94). La realidad “funda” el ser de la persona humana según esos tres aspectos, que se muestra paradójicos, porque por un lado esta realidad fundante es “lo más otro que yo puesto que es lo que me hace ser”, pero al mismo tiempo esa misma realidad es “Lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi realidad siendo”. Esta “extraña unidad” es lo que constituye lo que Zubiri llama “La paradoja del fundar”.

La fundamentalidad no es primaria y radicalmente de carácter causal.

La realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es el poder de lo real. Y esto no es idéntico a causalidad. Toda causa domina,

pero no toda dominancia es causal, ni el momento causal es, en la causa misma, idéntico a su poder dominante. Son aspectos no solamente distintos sino también disociables. Causalidad, en efecto es la funcionalidad de lo real como real. Poder es la dominancia de lo real como real. El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona (HD 95).

Zubiri en este capítulo de HD hace una breve crítica a la noción de causalidad (HD 95-96) y define la causalidad como “la funcionalidad de lo real en tanto que real”. Es una fundamentalidad para la vida humana, ya que el hombre se encuentra instalado en la realidad de tal manera que ella misma lo determina “frente a” la realidad. A esta determinación Zubiri le llama dominación, “ejercer dominio” (HD 96).

No se puede olvidar que la realidad sólo se da en las mismas cosas reales, pero al mismo tiempo la realidad es “más” que las cosas reales, siendo un “más” intrínseco a las mismas cosas: “Dominar es ser más en la cosa misma” (HD 94). La realidad en cuanto realidad “es dominante en cada cosa real” y a este dominio le llama Zubiri “poder” (HD 97).

3.3.1 La religación y su carácter experiencial, manifestativo y enigmático.

El poder de la realidad es desde luego un momento del “de suyo”, es decir, es poder real. “Cuando este poder compete no a las cosas reales sino simplemente a la realidad de ellas, entonces el poder real se torna en algo más radical, en poder de lo real” (HD 97). Este es el poder que es fundamento de nuestra realidad personal. ¿Pero cómo acontece la fundamentalidad?

Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro con el poder de lo real, sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva. Soy realidad personal gracias a este apoderamiento (HD 98).

No “vamos a la realidad” como tal, sino que “venimos de” ella. Y este paradójico apoderamiento me hace estar constitutivamente suelto “frente a” aquello mismo que de mí se ha apoderado. “El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos” (HD 99).

Este poder afecta a todas las cosas reales, sin embargo, sólo en el hombre es propiamente *religación* como “acontecer formal de la fundamentalidad” (HD 98).

Para Zubiri la *religación* es un hecho constatable, porque su análisis siempre se trata de “un análisis de hechos” en la misma realidad humana. Y es un hecho total, ya que afecta de forma integral a la persona, le afecta en todas las dimensiones de su vida. Y especialmente es un hecho radical, porque es la raíz de la misma persona, su fundamento que le posibilita que llegue a ser su “Yo” (HD 98).

En advertencia a posibles confusiones con el término *religación* como una simple categoría antropológica que ha sido utilizada en perspectivas fenomenológicas sobre el hecho religioso, Zubiri aclara que no debe confundirse la *religación* con la religión, ni con la obligación, ni con “el sentimiento de dependencia incondicional” como lo describía Schleiermacher para referirse a la esencia de la religión, sino que es algo previo y más radical.

La *religación* no es una suerte de antropología o de camino subjetivista hacia lo religioso; en palabras de Zubiri, es a la vez vía humana y vía metafísica para ir a Dios, en el entendido de que Dios es solo uno de los términos posibles de este camino. Pues bien: tal patencia humana de la *religación* en todas las cosas es en sí misma un hecho dado universalmente, no un asunto por elucidar. Como hecho primordial, es algo dotado de verdad real¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Solari, Enzo. (2010). *La raíz de lo sagrado*. p. 190.

La religación no es obligación: “Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser” (HD 99) En la obligación, pues, “vamos a” algo; en la religación “venimos de”. “En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya” (HD 99).

La religación no es el “sentimiento de dependencia incondicional”. Porque es anterior al sentimiento mismo, y para que haya un sentimiento de dependencia tiene que actualizarse el momento de realidad como algo a lo que estoy ligado.

Zubiri distingue tres aspectos de la religación: su carácter experiencial, manifestativo y enigmático.

Como ya se explicó a propósito del método de la razón, la experiencia para Zubiri es “probación física de la realidad de algo” (HD 100). El aspecto experiencial de la religación es la inserción de la ultimidad, la posibilidad y la impelencia en mi propia realidad. Esta “probación física de realidad” se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. La marcha hacia el fundamento del poder de lo real no es sólo problemática, sino que es para Zubiri “real y física”¹⁶¹.

De ahí que el problematismo sea un estricto “tanteo”. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de “probación”. Pues bien, “probación física de realidad” es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos “experiencia” (HD 401).

¹⁶¹ Decir que la religación tiene un carácter experiencial, en la filosofía de Zubiri, es una afirmación aparentemente contradictoria, debido a que la religación está dada formalmente en la aprehensión primordial de realidad y experimentar tiene que ver con un momento ulterior, propio de la razón, del método que busca verificar lo esbozado. Aunque Zubiri pueda denominar “experiencia del hecho de la religación”, no se está diciendo que la religación consista en experiencia en el sentido preciso en que lo usa en *Inteligencia y Razón*. Cuando se trata de Dios, el sistema de referencia es la religación, el esbozo la postulación de Dios como realidad absolutamente absoluta y la experiencia del esbozo es la experiencia del hecho de la religación desde Dios y de Dios desde la religación. Al hombre experimentar en su vida lo que es la realidad como poder es que Zubiri afirma el carácter experiencial de la religación. La dificultad aquí reside es los diferentes sentidos del concepto “experiencia” utilizado en esta obra. Sobre esta dificultad: Gracia, D. (2004). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor Universitaria. p. 216.

Por otra parte, la religación al poder de lo real no es solo experiencial, sino que es manifestación del poder mismo de lo real, por ello es *manifestativa*. No una manifestación meramente conceptual, sino del poder de lo real como religante. Es una manifestación real con toda la riqueza de notas en las que se actualiza lo real (HD 101).

Pero al tratarse de una manifestación de la realización de la persona tiene un carácter enigmático. Enigma para Zubiri es “un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan solo indicándolo significativamente [...] El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles” (HD 102).

Toda cosa aprehendida es real, pero ninguna es “la” realidad, aunque es cada cosa real la que nos impone estar en “la” realidad. “No hay dos realidades, sino una unidad enigmáticamente manifiesta en nuestra religación experiencial” (HD 103). Pensar una realidad anterior o superior a las cosas reales sería un puro conceptismo:

“La” realidad está en “esta” realidad, pero enigmáticamente. Y este enigma nos es manifiesto en la experiencia misma de la religación. La realidad no es “esta” cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un “más”, pero no es “más” por encima de la cosa, sino un “más” en ella misma (HD 103).

Para Zubiri no se trata de una cuestión de conceptos, sino del carácter físico del poder de lo real. La religación “no es algo meramente intencional, sino que estamos físicamente lanzados hacia la realidad por el poder mismo de lo real” (HD 104). Estamos así lanzados a algo “indeciblemente enigmático”. La realidad no se apodera de nosotros de un modo ciego, sino ostensivo y experiencial. “Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma” (HD 104). La religación es así expresión del poder de lo real en la persona humana, como apoyo para ser un absoluto relativo. Solo en el hombre acontece la religación, porque solo en el hombre acontece la fundamentalidad de lo real.

3.3.2 Inquietud, voz de la conciencia y volición.

Zubiri indica tres aspectos del carácter problemático de la fundamentalidad: la *inquietud*, la *voz de la conciencia* y la *volición*.

La realidad humana vive en una *inquietud* radical, es constitutivamente inquieta porque la realidad en la que vive es enigmática. Esta inquietud se manifiesta en dos preguntas: “¿Qué va a ser de mí?” y “¿Qué voy a hacer de mí!?” (HD 105). La inquietud es ante la propia realidad personal como apoderada por lo enigmático del poder de lo real.

La inquietud puede vivirse de diversas formas: como evitación, como angustia, como preocupación y como ocupación. Es algo inevitable, es una inquietud primaria y radical que emerge de que en toda acción el ser humano cobra su “relativo ser absoluto”.

La inquietud tiene su contrapartida: *la voz de la conciencia*, que es un fenómeno real y “dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer”. Es una voz que sale “del fondo” de la realidad de la persona. Es una “voz” que dicta siempre algo diverso porque cada cultura es diversa, pero lo fundamental consiste en que siempre se trata de algo que “emerge del fondo” de la propia realidad humana. Esta voz es para el filósofo una forma de “intelección sentiente”, ya que los sentidos humanos se distinguen por el modo particular que tienen de aprender un contenido como algo “de suyo”. En el caso concreto del oído lo real está “notificado”, es “noticia”. El oído remite a la cosa sonora y la voz de la conciencia es “como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de lo que es noticia es la realidad”. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad que “nos lanza físicamente hacia el poder de lo real como enigma” (HD 107).

En tercer lugar, Zubiri describe la *volición* cuyo término es el fundamento de la realidad: El hombre se encuentra lanzado inevitablemente a “tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar”. No se trata de momentos separados, sino de una única realidad-fundamento, su modo de ser “de suyo” es estar fundamentando. No se trata

de una “realidad-objeto”, sino de una “realidad-fundamento”. El hombre está inevitablemente lanzado por la fundamentalidad a “adoptar una forma de realidad”. Y como esta forma de realidad tiene que ser “optativamente determinada como una posibilidad, la determinación es adopción, es apropiación de una posibilidad” (HD 110). Esta voluntad radical es “voluntad de realidad personal”, es fundamentalmente “voluntad de verdad”.

La verdad real es manifestación de realidad y si algo es real “responde a lo que promete”, entendiendo verdad como fidelidad¹⁶². Es así verdad real lo que “efectivamente está siendo”.

Para Zubiri la realidad-fundamento es verdad real que el hombre quiere descubrir cada vez como “más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real”. Por la verdad real el hombre está lanzado “hacia” lo real a optar por una determinada forma de realidad entre otras posibles (HD 112). Esta forma de realidad al ser optativa hace que la voluntad de verdad se plasme siempre en búsqueda, siendo así una experiencia humana de búsqueda de fundamento. A esto llama Zubiri experiencia teologal, “lo que envuelve la versión del hombre al problema de Dios”. Se trata de una experiencia metafísica de búsqueda del fundamento del poder de lo real y por ello “necesitamos buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Y en esta búsqueda se inscribe justamente el problema de Dios” (HD 114).

En síntesis, al hacernos personas buscamos “esclarecer no conceptivamente, sino físicamente, experiencialmente” (HD 115) el fondo de la enigmática unidad de “esta” realidad de cada cosa y “la” realidad. Es un momento de fundamentalidad porque no es

¹⁶² Es de destacar el sentido que dieron los hebreos al concepto de verdad como fidelidad (*emeth*). Zubiri introdujo un apéndice en el primer volumen de *Inteligencia Sentiente* sobre el concepto de verdad en diferentes lenguas antiguas (griego, latín, celta, germánico, e indoiranio). “Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de ellos temas centrales de la filosofía: la realidad, la seguridad y la potencia. La unidad radical de estas tres dimensiones es justo la verdad real”. (IRE 244).

una realidad-objeto sino una realidad-fundamento como solución al enigma de la realidad y de mi realidad personal “y este problema es justo el problema mismo de Dios. Lo que la religación manifiesta experiencial, pero enigmáticamente, es Dios como problema” (HD 116). Pero aquí surge una cuestión: ¿Qué se entiende por Dios, se acepte o no su realidad? Zubiri al comienzo de su investigación llama Dios al fundamento último, posibilitante e impelente de la realidad. Pero no es suficiente, porque se necesita ver que lo que se encuentra en la búsqueda no es sólo algo real que podamos llamar Dios, sino que eso real sea precisamente Dios en tanto que Dios. ¿En qué consiste esta realidad-fundamento hacia la que todo hombre está lanzado y que buscamos? Aquí será la razón la que tendrá que esbozar a tientas a partir del hecho de la religación y de la experiencia de ser fundado, lo que pueda ser.

Para poder llegar a la concepción zubiriana de la fe y su relación con la inteligencia era necesario considerar la realidad humana y su constitución, pero también se necesitará una idea determinada de la realidad de Dios, sin la cual no es posible adentrarse en la fe como entrega personal del hombre a Dios, tal como Zubiri la define. Si bien la religación es para el filósofo un hecho constatable, radical y total en la misma realidad humana, además de que tiene un carácter experiencial, manifestativo y problemático, la misma realidad-fundamento pone de relieve en la inquietud humana, en la voz de la conciencia y en la voluntad de verdad real que busca su fundamento, que es preciso caminar en esa búsqueda. La desobjetivación de Dios requiere un análisis crítico del acceso a Dios que se ha hecho desde la filosofía y la búsqueda de una nueva vía de justificación.

La filosofía de Zubiri como hemos podido ver, está situada en un horizonte postnietzscheano, porque Dios no es una realidad separada del mundo, pero comprenderla tiene sus dificultades, incluso para quienes se han dedicado especialmente a la filosofía

zubiriana: “El puesto que ocupa Dios en la filosofía de nuestro autor, es el más complejo, espinoso y difícil del conjunto de toda su obra”¹⁶³.

3.4 ¿Cuál Dios? Crítica a las vías clásicas.

Para el filósofo la voluntad de verdad no es teoría, sino que parte de un hecho, que cada cosa real, por su misma realidad nos tiene lanzados hacia “la” realidad y nos fuerza a optar por una forma y modo de nuestro relativo ser absoluto, siendo así un enigma que concierne a cada persona. Como realidad es ultimidad, posibilidad e impelencia, y el problema de articular “lo” real y “la” realidad es el problema del “fundamento” de la enigmática unidad de ultimidad, posibilidad e impelencia (HD 120).

Debido a lo ya explicitado, esto es un problema *físico*, no conceptual, sino un problema de realización, por eso en cada acto suyo la persona busca este fundamento y opta. Por eso la religión es búsqueda y experiencia de probación física de su realidad. A este fundamento Zubiri llama “Dios”, pero no se lo debe confundir con el Dios de la metafísica clásica ni con la divinidad concreta de ninguna religión. Es el poder de lo real “aconteciendo en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva” (HD 121).

Zubiri insiste en que el problema de Dios no es formalmente un problema del más allá y que esa es otra cuestión: “lo primero para lo que el hombre tiene que responder al problema de Dios, como problema, es para poder estar en la realidad, para poder soportar el estar en el mundo” (HD 122). Para Zubiri el ateísmo, el agnosticismo y el teísmo son formas de respuesta al problema de Dios, por eso el ateísmo es también algo teológico. Pero antes de adentrarnos en la justificación que Zubiri hace de Dios y el modo en que el

¹⁶³ Bañón, J. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*. p. 169.

filósofo comprende el ateísmo y el agnosticismo, es preciso detenerse en las razones de por qué Zubiri considera que las vías filosóficas clásicas de “acceso a Dios” no le convencen y se necesita una nueva vía de acceso. Para el filósofo el problema de Dios no es un problema especulativo, sino real, sin embargo, el fundamento del poder de lo real no es algo obvio “a pesar de que la cuestión pareció solventada definitivamente hace siglos. Pero no lo está” (HD 135).

Comienza analizando la vía cosmológica, utilizada por la teología clásica en la que se parte de la consideración de la realidad como “naturaleza”. Partiendo de la estructura del cosmos se ha pretendido explicar la “existencia de Dios con argumentos tomados de los hechos cósmicos”, un intento que ha culminado en las cinco vías de santo Tomás de Aquino, de las cuales Zubiri hace un análisis de cada una (HD 136-141) y no duda de que la exposición de santo Tomás sean razonamientos concluyentes, pero advierte que no parten de “hechos” reales como se pretende, “sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible”. Y aunque se admitiesen las cinco vías, a lo que llegan no es a Dios, sino a un “primer motor inmóvil”, a una “primera causa eficiente”, a un “primer ente necesario”, a un “ente en la plenitud de la entidad” o a una “inteligencia suprema”. Pero “Dios no es sólo una causa primera, un primer motor inmóvil, etc. A un Dios así, nadie le dirigiría una plegaria, una oración” (HD 148).

La advertencia de Zubiri es que lo que el hombre entiende por Dios al buscarlo no es una esencia metafísica, sino una “realidad última, fuente de todas las posibilidades que el hombre tiene, y de quien recibe, suplicándole ayuda y fuerza para ser” (HD 140). Por lo que “el ente infinito” de Escoto tampoco es propiamente Dios. A Zubiri le parece insuficiente que Dios solo sea la “realidad última”, sino que debe ser también unitaria y formalmente “impelente” y “posibilitante”, por lo cual la estructura cósmica es insuficiente en su punto de partida y en su punto de llegada para una adecuada fundamentación de la realidad de Dios (HD 140).

Luego analiza la vía antropológica, que también le parece insuficiente. Comentando los argumentos de San Agustín, Kant y Schleiermacher, observa que siempre se trata de aspectos del ser humano (inteligencia, voluntad, sentimiento), pero no se trata del hombre en su totalidad, por lo que no parten de hechos sino de momentos de la realidad humana (HD 141). En la vía antropológica encuentra parcialidad de aspectos, dualismo interno y separación del hombre respecto del cosmos, conduciendo a una interpretación insuficiente de la realidad de Dios. El Dios al que estas concepciones del hombre conducen es a “una realidad segregada del mundo y por tanto yuxtapuesta a él y sólo posteriormente convergente con él”. (HD 127).

Ambas vías (cosmológica y antropológica) llegan a un concepto de Dios, a un Dios objeto eminente, pero son interpretaciones limitadas para justificar adecuadamente la realidad de Dios. La vía que Zubiri emprenderá será la de la “religación”.

La vía de la religación no es una vía antropológica como muchos suelen interpretar, sino que es la vía de la realidad. La religación es un hecho total que concierne a mi realidad personal, en ella el hombre está religado al poder de lo real. No se está refiriendo a una mera “relación” entre el hombre y las cosas, porque sería algo puramente antropológico. Sino que la religación es la estructura respectiva constitutiva de la acción del hombre entre las cosas y con las cosas, es donde acontece el poder de lo real. “No es algo humano distinto de lo cósmico, sino el acontecer mismo de la realidad en el hombre y del hombre en la realidad” (HD 146). “La religación no es mera vinculación ni es un sentimiento de dependencia sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal” (HD 145).

El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana y mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. “La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico” (HD 147), “es la base de nuestro problema y el punto de partida de la discusión”. Y es en esta experiencia que se

va esbozando inexorablemente el perfil de aquello que se busca, ya sea que se admita su realidad o no, “porque sin una idea de Dios sería hablar en el vacío” (HD 147). Lo mismo para afirmarlo (teísmo) que para negarlo (ateísmo) e incluso para ignorarlo (agnosticismo e indiferencia), hace falta una idea de Dios. El problema es de donde partir. Y aquí justamente la base es la experiencia religante al poder de lo real y es desde aquí que se esboza el perfil de la idea misma de Dios. Y aunque no todos estén de acuerdo con ella en tanto que realidad, sí como idea, la cual puede describirse en tres puntos: Dios tiene que ser fundamento del poder de lo real, ha de ser una realidad suprema (no un ente supremo)¹⁶⁴ y será realidad absoluta “en y por sí misma”, no frente a la realidad. De existir, esta sería la realidad divina. El hecho de la religación nos introduce necesariamente en la búsqueda de lo que sea la realidad divina¹⁶⁵.

3.5 La justificación de la realidad de Dios.

Una vez que Zubiri deja en claro su punto de partida y el marco de la discusión, se propone justificar la existencia de Dios. Pero no debemos entender este camino como “montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos” (HD 151). No se trata de fundamentar por una especie de salto a otro plano de la realidad, sino de dar razón de lo que se constata de modo más elemental en la experiencia humana. Por ello la conclusión final de Zubiri será no de que “hay Dios”, sino de que “algo de lo que hay realmente es Dios”. De hecho, se trata de una “explanación intelectual” de la marcha

¹⁶⁴ Aclara Zubiri: “La identificación de lo que es real con el ente es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación* de la realidad. Las cosas no son entes más que si tienen ser. Ahora bien, ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y sólo ser *de* lo real. La *ulterioridad* es justo el sentido de este *de*. Por consiguiente, no se identifican formalmente realidad y entidad. Antes de ser entes, y precisamente para poder serlo, las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad” (HD 148).

¹⁶⁵ Para una mayor profundización en el acceso a Dios y las críticas de Zubiri a las vías clásicas: Saez Cruz, J. (1995). *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.

efectiva de la religación y por ello, “no puede menos de envolver un momento de fundamentación. Es la explicación de una experiencia que estamos experimentando físicamente, por tanto, tiene siempre esa resonancia de problema, propia del carácter de la vida personal” (HD 152).

La persona realiza su ser *con* las cosas, pero aquello en lo que está es *en* la realidad, siendo el carácter de realidad aquello en que el hombre últimamente está. Es la ultimidad de lo real. A su vez toda acción de la persona es realización de posibilidades, por lo cual la realidad es posibilitante y también impelente, en tanto que vive por ella.

La realidad es un poder, “el poder de lo real”, definido por Zubiri como “la dominancia de lo real en cuanto real” (HD 157), y no como un concepto, sino como algo físico (real) en el hombre, “físicamente determinante”. Por ello la religación es algo “físico”.

La realidad no es algo separado o fuera de las cosas, como si las envolviera, sino “un carácter de las cosas”, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real. Y en cada cosa real su “momento de realidad” excede lo que cada cosa real es. Ser real “es más” que lo cada cosa determinada es. Pero ¿qué es este “más”? Justamente por ser impreciso la inteligencia debe intentar precisarlo, y es que la realidad es enigmática por su ambivalencia estructural. Y la vivencia del enigma de la realidad se pone de relieve en la inquietud humana, inherente a cada acto humano y en los que se dejan sentir las preguntas: ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí? (HD 163).

Zubiri reitera sistemáticamente que las cosas concretas son reales, pero ninguna de ellas es “la” realidad. La realidad no es una realidad concreta más, sino el “fundamento” de la realidad. Esto es precisamente la realidad de Dios: “Solo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto” (HD 165).

La realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente formalmente en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales... 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. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal (HD 166).

Esta es la razón de que cada cosa real sea ambivalente, porque sin Dios en la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. La ambivalencia de la realidad consiste en no ser Dios y de estar formalmente constituida por Dios. “Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y precisamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella”. (HD 167).

Así por la vía de la religación Zubiri ha encontrado la realidad absolutamente absoluta: Dios. Y no se trata de una forma de vía cosmológica ni antropológica, sino de la vía de la realidad.

De este modo, las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase. Esta justificación es ciertamente una fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino la inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación (HD 168).

Zubiri anotó al margen que esta “prueba” no es como una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal. “Esta vía no es ni antropológica, ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad” (HD 168). Así la realidad tendrá para Zubiri dos aspectos que analiza: Dios en cuanto *fundante* del poder de lo real y el poder de lo real en cuanto *fundado* en Dios (HD 169).

Dios en tanto que Dios es el punto de llegada donde se perciben las diferencias con el punto de llegada de las otras vías, porque sólo es Dios en tanto que Dios “aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el

hombre para vivir y en quien se apoya para tener que ser” (HD 169). Zubiri entiende que ninguno de estos momentos si son considerados en forma aislada (ultimidad, posibilitancia e impelencia) constituirían lo que todos entendemos por Dios, incluso en la entera historia de las religiones. Al Dios de las religiones “se puede llegar siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas” (HD 169).

Zubiri explica el sentido de que Dios sea fundamento, distinguiéndolo de nociones clásicas como la de causalidad. Entiende a su modo la causalidad como “la funcionalidad de lo real en cuanto real” (HD 170). La idea de funcionalidad abre la causalidad a un sentido más abierto, ya que afirmar que Dios sea el fundamento de la realidad de las cosas no incluye que Dios “haga” las cosas, que sea creador, y de hecho hay religiones donde no hay creación como la entienden el judaísmo y el cristianismo, donde igualmente la divinidad no deja de ser fundamento y por eso realidad última. Y así como el ser fundamento último no tiene por qué incluir la noción de creador, tampoco el ser realidad posibilitante, donador de posibilidades, no lo hace necesariamente providente, ni omnipotente, que son características a las que se llega por la fe.

Que Dios sea fundamento como poder impelente no quiere decir que es un “primer motor” de nuestra vida, sino el firme apoyo de nuestro ser, lo que los semitas llamaban “roca firme” (HD 172). Ciertamente, escribe Zubiri que “el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real “vehicula” el poder de Dios, vehicula a Dios como poder” (HD 173). A este ser vehículo, sede del poder de Dios, Zubiri le llamó “deidad”, tomando de los griegos la noción de cosas que no son dioses, ni divinas, pero que tienen algo de ese carácter: son formalmente deidad. La experiencia de este poder no es sólo personal, sino social e histórica, que ha tomado forma en la historia de las religiones, adoptando formas concretas y diferentes según cada cultura.

A partir de este análisis Zubiri concluye que Dios no es objeto, sino fundamento de la vida humana y de todo lo real en el mundo en cuanto tal, es “presencia fundamentante”: “No hay dos momentos, uno de realidad-objeto y otro de fundamentalidad, sino un solo modo de presencia; realidad-fundamento” (HD 177) y solo el fundamento es término de religación. Por ello para el autor la distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial.

Esta presencia, por ser fundamento es dinámica: “No es una mera presencia real sino un despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir, de mi vida. Y este despliegue es justo lo que entiendo por función de Dios en la vida”. (HD 177).

Dios para el filósofo no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o completar sus fisuras, no es una proyección de sus necesidades, ni un consuelo para hacer frente al sufrimiento, sino el constituyente de su ser y por tanto el fundamento de la plenitud de la vida. Dios no es en primer lugar “otro mundo” o a “otra vida”, sino que es lo constituye esta vida y este mundo. Que haya “otro mundo” será una cuestión de fe, pero la experiencia de la religación es probación física de realidad.

“Dios no es primariamente una ayuda para actuar, sino un fundamento para ser” (HD 178). Y en cuanto a la relación entre Dios y el hombre Zubiri plantea una “tensión teologal”, descrita como una distinción entre Dios y el hombre, pero no debe entenderse como dos recintos separados, porque el hombre no es Dios, sino que Dios está haciendo que no sea Dios y que este “no-ser-Dios” sea un modo de ser “en” Dios. El hombre puede ignorarlo y darle nombres distintos a lo que Zubiri llama Dios, pero siempre se habla de la misma realidad.

El hombre está implantado en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo. Esta es la estructura funcional de Dios en la vida: es (1) fundamento (y no objeto), lo es de su (2) *plenitud* (y no de su indigencia), y lo es en forma de (3) *tensión*

dinámica (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria (HD 180-181).

3.6 ¿En qué sentido se puede afirmar que Dios es persona?

Zubiri describe “algunos” caracteres de la realidad de Dios, comenzando por afirmar que es una realidad “absolutamente absoluta”, y por ello, “una y única” (HD 183), porque el mundo es uno y único y por serlo su fundamento es también “uno y único”¹⁶⁶.

La realidad de Dios es también de absoluta concreción y por ello es “absolutamente suya”, y como es “suidad” es esencialmente personal, porque personidad consiste formalmente en suidad.

La realidad absolutamente absoluta es *eo ipso* una realidad absolutamente “suya”. Consiste, pues, en “suidad” absoluta. Por tanto, es esencialmente personal, porque personidad consiste formalmente en suidad. Si Dios no fuera absolutamente suyo, no sería absolutamente absoluto. En su absoluta concreción, Dios es esencialmente personal (HD 185).

A su vez es “actividad” absoluta, lo que Zubiri ha llamado “dar de sí”, que no es acción ni operación, sino un darse a sí mismo lo que ya es como suyo, es “autoposición”. Dios es vida absoluta porque es absolutamente suyo y esta autoposición consiste en ser actualidad absoluta para sí mismo, lo que formalmente ha llamado “inteligencia”. Así Dios es inteligente y volente, porque es suidad absoluta, porque es persona¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Zubiri remarca la importancia de distinguir entre “cosmos” y “mundo”. Porque cosmos es la unidad de las cosas reales por razón de su índole propia (talidad). Por ello puede haber cosmos diversos independientes entre sí. Podrían ser un multiverso y no un universo (un “pluriverso” escribe). Pero todos los cosmos son realidades respectivas, pero el mundo no puede ser más que uno y único, porque es metafísicamente imposible que haya varios mundos distintos. Para el filósofo un grave error de Aristóteles fue no distinguir cosmos y mundo, y entiende que el politeísmo es metafísicamente imposible. (HD 184).

¹⁶⁷ La concepción que Zubiri tiene del ser personal está ampliamente desarrollada en escritos anteriores de antropología, que, si bien en *El Hombre y Dios* de modo mucho más sintético pudo precisar mejor, está más ampliamente explicado en *Sobre el Hombre* (SH 103-129). Si bien estos escritos sobre el Hombre no representan el planteamiento definitivo de Zubiri, explica con mayor detalle aspectos que luego no retomó en sus últimos escritos.

El ser del hombre es relativamente absoluto, pero en Dios su realidad sustantiva es absoluta, por ello es inteligente y volente.

En Dios, a mi modo de ver, la personeidad no es consecutiva a la realidad sustantiva ni a su vida, sino que es el principio mismo de ésta. Inteligencia y voluntad son la manera de ser absolutamente suyo, la manera de realizarse lo que ya es como persona. De ahí que, en Dios, inteligencia y voluntad son momentos intrínsecamente necesarios de su realidad sustantiva. La suidad es el fundamento de la vida, y la vida es el fundamento de la inteligencia y de la voluntad. En definitiva, Dios es realidad absolutamente personal, en actividad absoluta. (HD 188).

A partir de estos desarrollos el filósofo español insiste en que las vías clásicas de la filosofía y la teología han partido de que Dios y el hombre son realidades “análogas” por su inteligencia y voluntad, pero el camino de fundamentación debe ser inverso, partiendo de “la analogía del carácter de absoluto”:

No se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y la voluntad divina, sino que este “parecido” se funda en el carácter “analógico” de lo absoluto. De ahí que mientras en el hombre su vida inteligente y volente es la razón de su personeidad, en Dios su absoluta personeidad es la razón que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente (HD 189).

Cuando se afirma que Dios es personal, vivo, inteligente y volente, Zubiri insiste en que es preciso evitar “el grave error de tomar estos vocablos en sentido antropomórfico”, ya que “es absurdo. Como sea la realidad de Dios en sí misma, nos es imposible conocerla por nosotros mismos” (HD 189).

Cuando decimos que Dios es personal, lo único que decimos es que es una realidad absolutamente suya. Cuando decimos que es viviente, entendemos que Dios es una realidad cuya actividad es poseerse plenamente a sí misma. Cuando decimos que es inteligente y volente, queremos decir pura y simplemente que es absoluta actualidad de su propia realidad transparente y suficiente a sí misma (HD 189).

De aquí se sigue que Dios es fundamento de las cosas reales, pero independiente de ellas. Dios es trascendente en las cosas, no a las cosas. Pero Dios no está fundamentando las cosas como una especie de espíritu subyacente a ellas, porque sería

una forma de animismo, sino dando de sí. La fundamentalidad hemos de entenderla como “presencia de Dios en las cosas”, pero de carácter formal.

Dios no está fundamentando las cosas como una especie de espíritu subyacente a ellas; esto sería un absurdo animismo. Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí. Fundamentar es dar de sí (HD 191).

La fundamentalidad es caracterizada por Zubiri en tres tesis:

- La fundamentalidad es presencia de Dios en las cosas (formal).
- Dios es trascendente a las cosas reales en cuanto reales.
- La presencia de Dios en las cosas no es solo formal e intrínseca, sino también

constituyente (fundante).

No hay separación “ni física, ni metafísica”, porque distinción no es separación. Y no debe confundirse su visión con ninguna forma de panteísmo: “Que las cosas no sean Dios, es justo lo que yo llamo trascendencia de Dios en la realidad” (HD 192). Para Zubiri “trascender no significa estar más allá de las cosas, sino “un modo de estar en ellas”. Dios no es trascendente *a* las cosas, sino *en* las cosas mismas. Por esta razón “cada cosa nos lleva no a salir de ella misma, sino a sumergirnos más y más en ella, en su propio fondo trascendente” (HD 193).

Para Zubiri hay dos errores graves para comprender la relación de Dios con las cosas: el panteísmo y el gnosticismo. Dios siempre es alteridad y su estar “en” es siempre “alterificante”, pero su ser distinto no significa que sea extranjero al mundo, como un gran ausente. Que Dios no sea las cosas no significa que no esté en ellas y que esté en ellas no significa que se lo confunda con las cosas mismas.

La trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía. No es lejanía: Dios no es el “otro” mundo. Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. Pero tampoco es identidad: Dios no es el otro mundo, pero es otro que está en el mundo, porque

su alteridad es justo el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, fundamento del mundo (HD 194).

Dios es constituyente, porque está en las cosas “haciendo que sean reales”, es decir, haciendo que sean “de suyo”, a lo cual ha llamado Zubiri “fontanalidad de la realidad absolutamente absoluta”. Dios es trascendencia fontanal.

El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica (de las necesidades y de las indigencias). El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es un triste concepto de Dios (HD 564).

Zubiri ha partido de esta especial experiencia de la religación, del apoderamiento del poder de lo real en el hombre, para llegar a la idea de Dios en cuanto Dios. La vía de la religación asume los aspectos antropológicos y cosmológicos de las vías clásicas, pero superándolos, porque ambos se radican en el hecho de la religación. Por ello la religación es la raíz y fundamento del ser humano, porque será siempre el punto de partida firme para hablar del problema de Dios. No pretende con ello elaborar razonamientos coherentemente encadenados ajenos a la radicalidad de lo dado en la experiencia, sino que intenta “sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad” (IRE 15).

Su intento es fijar una base para la discusión sobre el problema de Dios y podríamos identificarla como la religación al poder de lo real como algo constitutivo de todos los seres humanos. Desde este hecho común se podría delimitar una idea de Dios a partir de la cual podamos cuestionarnos sobre su existencia. La religación al poder de lo real ofrece una idea de Dios común a todas las experiencias religiosas, en su carácter enigmático pero real.

El fundamento queda actualizado en la realidad personal como su soporte último, como el poder que está haciendo posible la personalización y como la fuerza que impulsa

a este proceso. Por esta razón es un fundamento que debe ser apropiado, no siendo una mera convicción racional, sino que embarga a toda la persona en todas sus dimensiones de su ser. Este acto integral es la fe, una entrega total que responde a la donación de realidad que es Dios.

En *el Hombre y Dios*, una vez que el filósofo aborda la realidad humana y la realidad de Dios, pasa a explorar el acceso a Dios: a Dios como realidad accesible y los modos de acceso del hombre a Dios, lo cual le hace posible responder a la pregunta sobre la naturaleza del acto de fe, como un acto de entrega de toda la persona a la realidad absolutamente absoluta, alejado de los reduccionismos que hacen de la fe un mero acto intelectual de asentimiento a verdades creídas o a un mero sentimiento de dependencia. Y así, justificará una nueva forma de comprender la relación entre fe e inteligencia, entre conocimiento y fe en Dios, donde no sean excluyentes creer y saber, al mismo tiempo que ubica en un nuevo lugar las opciones teístas, ateas o agnósticas, donde la experiencia de lo que sea la realidad-fundamento será determinante como forma de comprobación de la realidad esbozada por la razón. Sobre estas cuestiones centrales de nuestra investigación profundizamos en el siguiente capítulo.

4. FE E INTELIGENCIA: EL ACCESO A DIOS

“En el corazón de todo hombre hay un vacío que tiene la forma de Dios”
(Blas Pascal, Pensamientos).

Dentro de su filosofía de la religión, la fe es nuestro tema fundamental de investigación, pero para llegar a analizar esta cuestión se nos hizo necesario comprender previamente la filosofía de Zubiri, especialmente su noología y metafísica, ya que como hemos dicho, la *inteligencia sentiente* es de fundamental importancia en la concepción zubiriana de la fe y del conocimiento humano en todas sus formas. A su vez su crítica a las vías clásicas del acceso a Dios permite no confundir los planteos de Zubiri y su lenguaje con otras filosofías.

La cuestión de la fe que aquí nos ocupa, aparece por primera vez sistematizada en un curso dictado en Madrid en 1968 titulado “El hombre y el problema de Dios”, que hoy está publicado íntegro en *Sobre la religión* (2017), aunque es muy breve y esas ideas se desarrollan en el curso dictado en Madrid en 1971, publicado en *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015). Pero será en *El hombre y Dios* (2017) donde el tema aparece más desarrollado y elaborado por el filósofo, respecto de las exposiciones anteriores que hizo sobre el tema¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Es significativo aquí recordar que estas tres obras fueron editadas nuevamente en una versión que respeta la obra de Zubiri tal como éste la dejó, haciendo obsoletas publicaciones anteriores incompletas y con modificaciones de los editores. Desde 2012 contamos con una nueva versión de *El Hombre y Dios* y desde 2017 con todos los cursos que Zubiri dio de Filosofía de la Religión en los años 60 y 70. La cuestión de la fe aparece en algunos de sus primeros escritos presentes en *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD 167, 396-

Recapitulando lo dicho en los capítulos anteriores podemos sintetizar que la *inteligencia sentiente* es antes que nada un acto unitario en virtud del cual se aprehende de modo primario la realidad. Sentir e inteligir no son dos actos sino dos momentos de un solo acto, en el cual se fundamentan el juicio y la razón como modos ulteriores de intelección sentiente. La intelección es la mera actualización de lo real en la inteligencia humana y la formalidad de realidad es el modo y forma como se hace presente la cosa real en la inteligencia humana. La realidad actualizada en la intelección es verdad real. Y esta verdad domina en el hombre por su poder, el poder de lo real que se apodera del hombre para que se haga persona. Y este apoderamiento acontece ligándolo al poder de lo real: la religación, como experiencia manifestativa y enigmática del poder de lo real.

Partiendo del hecho de la religación como vía de la realidad es como pudo afirmarse que Dios es la realidad última, posibilitante e impelente, como el fundamento del poder de lo real, como realidad absolutamente absoluta que posibilita la realización de la realidad relativamente absoluta que es el hombre. Dios es la realidad-fundamento, no una realidad-objeto, desde donde el hombre se construye plenamente su ser. Por esta razón en la realización del hombre la fe en Dios tendrá un papel fundamental.

Zubiri caracteriza la fe como una creencia en la que se está, no como una idea o sentimiento, sino como una confianza y entrega firme que abarca a toda la persona en su realidad personal. La fe religiosa sería así entendida como la creencia en una realidad absolutamente absoluta a la que el hombre se puede entregar confiadamente para así determinar su realidad profunda: confiar es tener fe y tener fe es creer.

Es preciso recordar que no se trata de un acceso que permite encontrar a Dios como una realidad presente “en y por sí misma”. Dios es fundamento y como tal se manifiesta en el poder de lo real como realidad en “hacia”. El poder de las cosas nos

416) y especialmente desarrollada en sus cursos sobre el hombre y el problema de Dios (PTH 151-168 y SRL 492-501).

manifiesta a Dios al remitirnos a él como fundamento último, pero Dios se manifiesta en las cosas como “realidad fundamento” y no como “realidad objeto”, por lo que tiene un modo peculiar de presencia y manifestación en las cosas: se manifiesta como realidad en “hacia” y por ello las cosas nos orientan hacia el fundamento al mismo tiempo que lo manifiestan.

Como pudimos analizar, Zubiri pretende acceder racionalmente a una noción filosófica de Dios compatible con la que es propia de las religiones, que no resulte ajena a la vida y experiencia humana, que exprese la dimensión de fundamentalidad en la que se le plantea a todo hombre el problema de Dios, ya sea creyente como agnóstico, indiferente o ateo. Es la dimensión teologal constitutiva de la vida humana.

Pero antes de hablar del acceso del hombre a Dios mediante la fe, Zubiri se detiene a explicar la realidad de Dios como accesible. No comienza hablando de la fe como acto humano, sino de la realidad de Dios como realidad accesible.

4.1 Dios, realidad accesible.

Citando a Santo Tomás de Aquino¹⁶⁹, Zubiri afirma que Dios está en las cosas *por potencia*, porque tiene poder sobre todas ellas, y está también por una *presencia suya* porque le están presentes a él y además lo están *por esencia*, porque todas son una participación de la realidad de Dios. Si no puede ser obvio que Dios acceda al mundo, tampoco es obvio que el hombre acceda a él. “El acceso es, ante todo, un acceso en el sentido de que haya actos que el hombre ejecuta y en los que accede a Dios” (HD 199).

¹⁶⁹ Zubiri solo parafrasea y nombra a Tomás de Aquino, como suele hacer con casi toda la tradición filosófica, sin citar directamente las fuentes en la mayoría de sus alusiones a otros filósofos. El editor colocó una nota en la página 198 de *el Hombre y Dios*, donde hay un comentario de Ignacio Ellacuría “Dios estaría presente a las cosas porque las cosas le están presentes a él”, a lo que Zubiri anota al margen: “Pues sí, así lo dice santo Tomás”.

Aclara el filósofo que inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella y que los actos de acceso del hombre a Dios “no son los formalmente intelectivos, sino aquellos que física y realmente nos llevan efectivamente a Él” (HD 199).

Para comprender esto es preciso retomar conceptos zubirianos sobre la concepción del ser humano como realidad sustantiva dotada de inteligencia y por ello constitutivamente abierta a su propio carácter de realidad. A diferencia de las demás realidades, el hombre “actúa desde y por su propio carácter de realidad” (HD 200).

La estructura de esta apertura es precisa: la esencia abierta está formalmente religada, “su apertura es, por tanto, una apertura religada” a la fundamentalidad de su vida, al poder de lo real “como último, posibilitante e impelente”.

No es que Dios vaya a estar “delante” de nosotros. El acceso a Dios no es de suyo “encuentro” sino “remisión”. La realidad de Dios es, por lo pronto, una realidad en el modo de “hacia”, que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente “en” Dios (HD 200).

Por ello dice Zubiri que el hombre al hacer su yo con las cosas reales en cuanto reales “está haciendo su yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante) y *por* Dios (impelente)” (HD 200). Esta expresión recuerda aquella cita bíblica en la que el filósofo veía la más clara expresión de Dios como fundamento: “En él somos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28).

Aunque ello todavía no es formalmente el acceso a Dios, ya que aquello a lo que el hombre se dirige es a las cosas reales, a “la” realidad. Y si bien es verdad que Dios está formal y constituyentemente en la realidad de las cosas reales, razón por la cual al darme su propia realidad, las cosas me están dando a Dios. Así dicho el hombre estaría moviéndose en Dios por el hecho de estar en la realidad. “Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa. En este sentido hay un acceso de todos a Dios” (HD 201).

Pero todavía aquello a lo que nos dirigimos es a las cosas reales, formalmente no es a Dios, ya que, aunque Dios está formalmente presente en las cosas, no es idéntico a

ellas y por lo tanto no es suficiente. El acceso que Zubiri busca es un paso más, porque constituye estar dirigidos a Dios en tanto que Dios mismo: “Se trata de acceder a Dios no sin saberlo o *per accidens*, sino expresa y formalmente a Dios en cuanto Dios” (HD 201). En las cosas nos encontramos remitidos a Dios, dirigidos “hacia” ese Dios.

El filósofo aclara que la accesibilidad es un carácter que concierne en primer lugar, no al hombre sino a Dios: “se correría el riesgo de pensar que estamos hablando del hombre. No; estamos hablando de Dios” (HD 202).

“Dios por su propia índole está formalmente presente en las cosas sin ser idéntico a ellas” (HD 202). A esto llama Zubiri la “trascendencia fontanal de Dios”. La presencia de Dios es formal en las cosas: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios” (HD 203).

Dios es accesible en y por el mundo, y al ser una realidad personal, y por ello vivo, inteligente y volente, las cosas nos dan una realidad personal absolutamente absoluta: “Es Dios como persona lo que las cosas me dan” (HD 203). Dios no es una realidad que esté fuera o más allá de las cosas, sino que está “personalmente” presente en las cosas constituyéndolas como tal. A su vez, Dios “no tiene el mismo modo de presencia ni de constitucionalidad en todas las cosas” (HD 203), pero según sea la índole de la realidad, así también el modo de presencia de Dios en ella y cómo la constituye.

Zubiri distingue esencias cerradas y esencias abiertas. Las cerradas solo son de suyo lo que son con una presencia personal de Dios, pero las esencias abiertas no solo son “de suyo”, sino que son “suyas” (HD 204) y en virtud de ello son personas donde la presencia de Dios es “suificante”, siendo una “trascendencia inter-personal” su presencia fontanal en el ser humano.

Para evitar todo antropomorfismo, al hablar de la realidad personal de Dios [...] no significa que Dios sea una especie de espíritu subyacente a toda cosa real: significa

tan solo que Dios es absolutamente suyo, es “suidad” absoluta. Y por serlo es por lo que es intrínsecamente accesible a toda persona relativamente absoluta (HD 204).

Zubiri critica que expresar la accesibilidad interpersonal como una relación Yo-Tú es otra forma de antropomorfismo que debe evitarse, porque que el hombre se dirija a Dios llamándole Tú es algo inevitable, pero designa una realidad personal distinta de la de cada cual, “Dios es trascendente a todo Tú. Está en el yo, haciéndole ser yo, y sin embargo, no es formalmente un Tú porque no es un yo: es la trascendencia interpersonal de Dios” (HD 204). El fundante está haciendo ser absoluto al fundado y en razón de este modo de presencia de Dios en el hombre “Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo” (HD 205).

Dios es por ello una “realidad personal manifestativa” y Zubiri distingue distintos modos de desvelación del manifestante, debido a que el sentir intelectual abarca diversos sentires y no sólo el sentido de la vida. Aquí Zubiri, siguiendo la tradición del pensamiento hebreo, se detiene en la escucha¹⁷⁰:

Si yo percibo un sonido, el sonido en cuanto tal está inmediatamente presente al oído, pero la cosa sonora, no... En el oído la cosa sonora no está inmediatamente incurso en el sonido mismo, sino que este remite a aquella... La índole formal del sonido consiste en remitir a la cosa sonora. Si en la vista la desvelación consiste en “presentación formal” de la cosa, en el oído la desvelación consiste en “remisión”. En su virtud, el sonido es lo que hace que la cosa sea un *notum*; en este sentido etimológico, el sonido no nos da la cosa, pero es “noticia” de la cosa. El sonido desvela o manifiesta la cosa en forma de “remisión notificante” (HD 206).

Así entendido, las cosas reales en cuanto reales son noticia de la realidad personal de Dios. La manera propia de manifestarse lo trascendente es como remisión notificante, porque Dios no está “delante de mis ojos”, pero su inmediatez es de tipo notificante por

¹⁷⁰ A partir de la concepción hebrea y del desarrollo teológico cristiano, así también lo explica Joseph Ratzinger a propósito de la fe como escucha: “La fe procede de la audición y no de la reflexión, como la filosofía. Su esencia no está en ser expresión de lo concebible, de aquello al o que he llegado tras un proceso intelectual personal. No, lo que caracteriza a la fe es que viene de la audición, que es recepción de lo no pensado, de tal modo que pensar, cuando se trata de la fe, es siempre re-flexión sobre lo que antes se ha oído y recibido”, en Ratzinger, J. (2005). Introducción al cristianismo. Salamanca: Sígueme. p. 81.

la cosa real. Aquí Zubiri agregará que en la tensión interpersonal el modo más propio de esta presencia es como tacto, como “tanteo”, donde tenemos más que noticia, siendo una “nuda presencia”. No vemos, pero aprehendemos en tanteo. Lo que me interpela, es anterior a mí mismo. Me abre a lo que yo no me puedo dar a mí mismo. A su vez, escuchar no nos libra de pensar, más bien nos empuja a ello, a buscar.

Si el modo propio de manifestación de la trascendencia personal es “noticia”, el modo propio de la manifestación de la trascendencia interpersonal es “tanteo”. “El hombre podrá ignorar que esos impulsos internos son de Dios presente en él”, pero Dios es accesible (HD 207).

El concepto con el que Zubiri culmina su exposición sobre la accesibilidad de Dios es el de verdad, porque lo manifiesto de ese Dios es verdad. Pero verdad no significa “conformidad del pensamiento con las cosas”, sino un carácter de la realidad misma, “es la actualidad de la realidad misma de la cosa en la inteligencia”, lo que Zubiri ha llamado “verdad real” (HD 207). Esta verdad real es “patencia de riqueza, firmeza de su realidad, efectividad de esta realidad” (HD 208). Lo que Dios da de sí es realidad y realidad es donación (“dar de sí”). “Dios es accesible suprema y formalmente por ser donante personal según su verdad real”. Concluye Zubiri que

Dios es accesible en las cosas, pero por sí mismo, bien que en forma de noticia y de nuda presencia. Dios es, pues, en sí mismo y por sí mismo accesible no en no se qué forma de acción mística extramundana o transmudana, sino que lo es pura y simplemente porque su estar en las cosas es estar dando de sí la realidad de ellas. La trascendencia personal de Dios en las cosas es su accesibilidad misma (HD 211).

Aquí se habla de Dios, no del hombre, por lo cual a partir de ahora se centrará en la cuestión de si el hombre puede acceder a Dios y de qué manera.

4.2 Acceso del hombre a Dios.

El acceso para Zubiri no es una relación extrínseca entre el hombre y Dios, porque Dios no es objeto, sino fundamento para ser. De allí que el acceso sea un momento intrínseco al ser humano, por la presencia interpersonal de Dios en él, siendo que la accesibilidad de Dios es ya un acceso incoado en el hombre (HD 211). Es por ello que el filósofo distingue dos tipos de acceso del hombre a Dios, uno incoado y otro plenario que llamará “entrega” y es lo que definirá su concepción de la fe.

El acceso incoado refiere a lo que ya se ha explicitado a propósito de la religación como hecho: “El hombre va a las cosas determinado por el poder de lo real; es este poder lo que nos lleva religadamente a la constitución de nuestro yo” (HD 212), lo cual envuelve tres consecuencias:

- Que en la religación somos llevados por el poder de lo real, lo que llama “pre-tensión” que nos lleva a Dios.
- Que en esta “pre-tensión” vamos a las cosas arrastrados por el poder de lo real en ellas, por Dios mismo.
- Este poder de lo real que religadamente nos hace ser es el poder de “la” realidad en todas las cosas reales y “este poder se halla fundado en que Dios está presente formalmente en ellas sin ser idéntico a ellas” (HD 212). Así se entiende que Dios es trascendente en las cosas. De este modo por ser Dios trascendente en las cosas, me hace trascender, siendo “trascendentificante”¹⁷¹.

Por ser *pre-tensión*, *arrastre* y *trascendentificante*, la accesibilidad de Dios es un acceso incoado, como ya se dijo. Estos tres conceptos “constituyen la esencia teológica de la religación” (HD 213).

¹⁷¹ “Trascender es que cada cosa nos lleve a su propio fondo trascendente en ella” (HD 213).

Luego Zubiri explora la índole plenaria del acceso a Dios, definida como “entrega”, que no es el acceso primario del hombre a Dios, sino su despliegue plenario. Dios se nos da en las cosas en forma de noticia y de nuda presencia y la forma de acceso en un “hacia” es la entrega: “A la donación le corresponde la entrega” (HD 214).

Entregarse no es abandonarse, ni huir de sí, no es ninguna comodidad, sino todo lo contrario:

Es ante todo una actitud y una acción positiva, activa. A la acción donante de realidad, por parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada de un modo activo y positivo, a saber, “va a Dios”... El hombre en las cosas se entrega a lo trascendente en ellas (HD 215).

El filósofo insiste reiteradamente parafraseando a Pascal y a San Agustín, que no iría el hombre sino fuera llevado, por lo cual el “ir” es la aceptación positiva de ser llevado, haciendo el hombre su ser relativamente absoluto entregándose a Dios como realidad absolutamente absoluta.

A propósito de la religación, los momentos de entrega (acatamiento, súplica y refugio) corresponden con las dimensiones del poder de lo real: ultimidad, posibilitación e impelencia. El entregarse a Dios como ultimidad es el *acatamiento*, no es en primer lugar obedecer, sino el reconocimiento de lo relativo que es el hombre ante la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es lo que en las religiones se expresa como adoración, como inclinación del hombre ante la realidad de las cosas. El entregarse a Dios como posibilitante es la *súplica* en las cosas y con las cosas, no dejando de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y dificultades, donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables” (HD 217). El entregarse a Dios como impelencia suprema es el *refugiarse*, el reposar en Dios como fortaleza de la vida, “el apoyo firme y fuerte” que es Dios. Es “refugio/apoyo” no para actuar, sino para ser.

En este triple aspecto es como transcurre el acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina. Son tres momentos de algún modo distintos, pero esencialmente inseparables. Todo acatamiento es una súplica y un ir a Dios como refugio, etc. Lo que sucede es que en cada caso puede dominar más un carácter que los otros (HD 218).

Es aquí donde aparece un concepto original de la filosofía de Zubiri que es la “causalidad personal”, puesto de relieve por Torres Queiruga¹⁷². Zubiri critica el estrechamiento que implica forzar la realidad al subdividirla en las cuatro causas de Aristóteles (formal, material, eficiente y final) y que no se ha conceptualizado suficientemente la causalidad en cuanto tal. Para su modo de ver las cosas, la causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real” (HD 220), abriendo un campo a muchos tipos de causación. Una cosa es la causalidad entre las cosas y otra muy distinta es de persona a persona donde hay una funcionalidad. “No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más al concepto de ley científica” (HD 220). La causalidad que se da en el reino de la naturaleza no es la causalidad que se da entre las personas. Zubiri confirma que las cuatro causas se dan en la naturaleza, pero en las personas se da además una causalidad personal, por ser un “quién”. Esta “causalidad personal” le permite abordar la moral, la amistad y la religación fuera de las reducciones de la metafísica clásica.

En la vida hay mil “relaciones” interpersonales irreductibles a la causalidad clásica. Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica. No es sólo una influencia de lo que es el amigo, sino del amigo por ser él quien es... A este orden de causalidad pertenece ante todo lo moral... La virtud no es algo que el hombre tenga por naturaleza, pero es algo más que un mero valor: es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de vida (HD 220).

¹⁷² Torres Queiruga, A. (2005). *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch. pp. 108-111.

En este sentido Zubiri entiende que lo moral no se halla en el hombre en su realidad sustantiva, sino en su naturaleza personalizada, y esta causalidad personal se da en grado sumo en la religión.

El tipo de causación de las personas entre sí es irreductible a las causas que se dan en la naturaleza. Es una causalidad que es “comunidad” más que unión, por lo cual “Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana” (HD 221). Es “pedir a un Dios que es trascendente en mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo” (HD 223). El hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante personal, de mi realidad y de mi ser. La unidad entre Dios como donante y entrega es una funcionalidad de lo real en cuanto tal y por ello Zubiri afirma que es estricta causalidad, y esta causalidad es la funcionalidad de Dios por ser quién es y cada hombre por ser quién es. La tensión dinámica no sólo es causalidad, sino causalidad interpersonal. Esto lo considera fundamental para una correcta comprensión de todo el tema de lo teológico en el hombre. Entiende que desde esta perspectiva de la causalidad personal veríamos que muchas cosas que tendemos a considerar como “complemento” o consecuencia de la causalidad, como pueden ser la oración o el amor a Dios, no son cosas puramente religiosas sin importancia metafísica, porque todos estos momentos pertenecen a una causalidad metafísica personal “tan causalidad como puede ser la caída de una piedra en la perspectiva de la causalidad aristotélica” (HD 497).

Para Zubiri la ciencia y la metafísica clásica tendían a ver la amistad como un fenómeno psicológico, pero la estructura metafísica de las realidades humanas sería anterior a todos los fenómenos psicológicos. La amistad es considerada por el filósofo como una “modalidad metafísica de la causalidad interpersonal” (HD 223).

La tensión dinámica entre Dios y el hombre está formalmente constituida por esos fenómenos que nosotros tenderíamos a considerar como meros sentimentalismos. No.

Son los modos mismos de la causalidad de Dios en la vida de la persona humana” (HD 224). Y del mismo modo sucede en forma recíproca, ya que toda forma de funcionalidad humana respecto de la persona divina sucede según estos mismos modos.

La persona divina es interna a la humana y por ello la ayuda que Dios presta viene del fondo mismo de la persona humana. En este sentido, todo hombre tiene experiencia de Dios, porque no es la experiencia empírica de un objeto, sino “una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal” (HD 224). Así el acatamiento, súplica y refugio son los modos de causalidad interpersonal entre Dios y el hombre, desde la perspectiva del hombre. Pero, aunque se pueda acceder a Dios en distintas direcciones y aspectos, la pregunta que se formula Zubiri es cuál es la dimensión radical de la entrega que subyace a todas las formas y direcciones, en otras palabras ¿cuál es la raíz formal de la entrega? La respuesta será la fe.

4.3 La fe como acceso formal del hombre a Dios.

Todos los tipos de entrega suponen una entrega radical y son formas y direcciones de la entrega del hombre a Dios. A esta entrega llama Zubiri: fe. “La fe es en sí misma entrega, y es la forma radical del acceso del hombre a Dios” (HD 225). Pero ¿en qué consiste el acto de fe?

La fe es tomada por Zubiri como fenómeno humano en toda su amplitud, pero le interesa particularmente la fe en Dios. El filósofo realiza una crítica a una noción tradicional de la fe como “asentimiento a un juicio”, donde queda reducida a un conocimiento intelectual, especialmente por las teologías racionalistas donde la fe es la aceptación de un credo de proposiciones intelectuales que pueden demostrarse

lógicamente¹⁷³. También criticará la reducción a un mero sentimiento de dependencia, como lo planteaba Schleiermacher. Que la fe incluya un asentimiento intelectual es innegable, pero no su estructura primaria y formal, especialmente cuando se trata de la fe en Dios. La concepción intelectual de la fe le parece insuficiente, porque la fe en Dios desborda los límites del asentimiento intelectual, pero reducirla a un sentimiento no da cuenta de lo que es realmente la fe. Es cierto que la fe recae sobre algo verdadero, pero no primeramente sobre un juicio. Si la entrega es un ir desde nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella, “la fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona” (HD 227). La entrega es lo más primario en todo acto de fe, para lo cual el filósofo se encuentra en la necesidad de esclarecer en qué consiste comprender la fe como entrega a una realidad personal.

La razón zubiriana se muestra con sus limitaciones y la verdad lógica también, porque los esbozos que construya la razón no son racionales (en sentido racionalista), sino “razonables”. Por eso el fundamento trascendente no se alcanzará por vía lógica, aunque tenga su momento lógico, sino por la vía experiencial de la religación al poder de lo real. Esa experiencia lo que exigirá es entrega. Cuando al fundamento se pretende llegar por vía racionalista se llega a una “creencia”, pero si el fundamento se alcanza por la experiencia, entonces la fe es una entrega vital, una adhesión a una realidad que se nos manifiesta.

A Zubiri le preocupa que se confunda la experiencia religiosa con la experiencia moral, confundiendo así la fe con un sistema de valores o de actitudes morales. No es extraño a la filosofía de la religión moderna y contemporánea la tendencia a confundir la fe con una ética y las creencias con una serie de valores sobre los que configurar la vida

¹⁷³ La teología racionalista definía la fe como “creer lo que no se ve”, y las proposiciones de la fe serían supraempíricas, invisibles, pero no suprarracionales. Aquí Dios es sometido a las leyes de la lógica y la fe aparece como resultado de un proceso intelectual. Cf.r. Izquierdo, C. (2009). *Teología fundamental*. Navarra. Eunsa.

personal y comunitaria¹⁷⁴. Al renunciar a la posibilidad de hallar verdad en la fe, esta queda limitada a una cuestión práctica que nada tiene que ver con la verdad sobre las cosas.

Pero lo propio de la fe es la creencia en la verdad: “La fe es una entrega a la persona que envuelve una creencia en la verdad” (HD 228). Por esta razón Zubiri critica que la filosofía de la religión y la teología se han lanzado por el supuesto de que la fe no recae formalmente sobre la verdad y no se hacen cuestión de ello, haciendo que la fe pierda lo más propio como acto de entrega: “Es, a mi modo de ver, un grave defecto de la teología y la filosofía actuales” (HD 228).

La renuncia a la búsqueda de la verdad de la fe, es una automutilación de la razón que renuncia a la voluntad de verdad. ¿Pero de qué verdad habla Zubiri?

La verdad primaria y radical no es la conformidad del pensamiento con las cosas, esto es, la verdad no es primariamente una propiedad del pensamiento, sino una propiedad de la realidad misma, aquel carácter según el cual la realidad misma está actualizada en la inteligencia (HD 230).

Esto es lo que Zubiri entiende por verdad real, como ya se ha dicho y por ello es tan importante comprender su concepción de la verdad, pero que, tratándose de una realidad personal, sus propios caracteres la hacen una “verdad personal”, como manifestación de su realidad, con las tres dimensiones de la verdad: patencia, firmeza y efectividad. Así es que la realidad personal tiene ese modo de firmeza que es la fidelidad a lo que se le ofrecer ser.

A propósito de esta cuestión sobre la relación entre fe y verdad recuerda que el propio San Agustín denuncia la insuficiencia de creer en Dios sin creer “a Dios” (*credere Deo*), ya que lo decisivo no está en creer lo que la persona dice, sino en creer en la persona

¹⁷⁴ Una síntesis de cómo las visiones racionalistas e idealistas de la filosofía de la religión terminaron por reducir la fe religiosa a una ética: Sánchez Nogales, J.L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario. pp. 140-188.

misma, entendiendo la fe como una forma de amor, amar creyendo. Pero para Zubiri la fe no puede ser solo un acto de amor como entrega, sino “una entrega a una persona en cuanto portadora de verdad” (HD 229). La esencia formal de la fe “es la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, en cuanto manifiesta, fiel e incommovible” (HD 230).

Es creer en una persona con cuya fidelidad se puede contar y que sea una realidad incommovible. Si Dios es realidad absolutamente personal, su verdad personal es también absoluta: “absoluta manifestación, absoluta fidelidad, absoluta incommovilidad”. La fe inscrita en la tensión dinámica teologal entre Dios y el hombre, “es un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana” (HD 231). Es un fenómeno unitario: “un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo del amar” (HD 229).

La fe en la trascendencia personal es ya fe en Dios porque me está constituyendo fontalmente, porque entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona.

Esta entrega a Dios en la fe es la raíz formal de toda entrega a Dios, porque es la fe la que hace posible y necesario a un tiempo el acatamiento, la súplica y el refugiarse ante la realidad última, posibilitante e impelente. “Si careciera de uno de estos tres momentos, ya no sería fe” (HD 232). Porque los caracteres de la fe como acto personal se derivan en gran parte de la índole misma de su objeto.

En primer lugar, Zubiri analiza la fe como acto, la cual no es mero asentimiento, sino entrega, porque la fe recae sobre lo verdadero. “La entrega constitutiva de la fe es lo que llamamos adhesión personal” (HD 233). El asentimiento es la enunciación de la adhesión, pero la adhesión es temporalmente anterior a todo asentimiento expreso.

La fe no es ciega, sino que es una fe personal, porque aunque no lo vea todo, “hace en principio ver”. Quien adhiere a otro por la fe, potencia su propia verdad real en y con

la verdad real de la otra persona a quien se adhiere, haciéndose más verdadero, más manifiesto, más fiel y más incommovible.

La fe tiene el carácter de certeza firme: es una seguridad personal, no una obligación psicológica: “Tener más fe que otro no significa tener más probabilidades que este otro, sino creer con más energía” (HD 234). Por la firmeza propia del acto de fe, deja al que cree en un estado de fe. Y la fe como estado no es solamente individual, sino social e histórica. Si el individuo comparte su fe, esta ha sido conformada por su mundo social. Pero la entrega es siempre personal.

En el acceso incoado a Dios es él mismo quien nos arrastra desde él hacia él, “sépallo el hombre o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera” (HD 235), pero cuando se trata del acceso plenario, de nuestra entrega a Dios, somos nosotros quienes vamos desde nosotros mismos. Solo haciéndola suya la entrega se convierte en personal.

Lo radical de la fe es que es opción, es un acto libre. Es una opción de toda nuestra realidad y no sólo de la inteligencia, del sentimiento o de la voluntad. Por ser opción la fe es radicalmente libre, en el sentido de que no estamos arrastrados por obligación, sino atraídos. “Lo radical del hombre es siempre opción: amor, vocación, religación, etc” (HD 236).

Luego de presentar los caracteres de la fe y sus dimensiones, Zubiri expone su propia definición de la fe:

Es una entrega o adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto verdadera. En última instancia, la fe es siempre hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia él. Y en esta fe consiste el acceso radical del hombre a Dios (HD 237).

Pero esta definición y el desarrollo anterior plantean serios problemas, porque el Dios al que se refiere no es el Dios de alguna religión determinada, sino simplemente Dios en tanto que Dios, personal, pero común a toda religión. “Dios como realidad absolutamente absoluta”. Y como esta realidad no se nos presenta de modo evidente ni

inmediatamente, sino a lo sumo “en hacia”, es necesario justificar intelectualmente su existencia. Pero si está justificada a través de razonamientos, ¿cuál es la necesidad de que sea objeto de fe? Aquí se le plantea al filósofo el problema inteligencia-fe.

4.4 Inteligencia y fe: ¿por qué la fe no es ciega?

Zubiri se pregunta: la existencia de Dios, ¿es una verdad de razón o de fe? La respuesta es: ambas cosas a la vez (HD 510), lo cual plantea la cuestión de la relación entre intelección y fe. La fe generalmente ha sido definida como “creer lo que no se ve”, razón por la cual se ha argumentado que no puede haber una verdad que sea de razón y de fe. Pero aquí Zubiri ve tres supuestos que subyacen a esta idea que deben ser cuestionados: la idea de que saber es ver, la idea de que la fe es creer sin ver y la idea de que no pueden ser “a la vez” por ser excluyentes: o creemos o sabemos. Zubiri refuta estos supuestos para mostrar la unidad de intelección y fe.

El problema de la relación entre inteligencia y fe es como puede presentarse una misma verdad que sea a la vez “verdad de fe y verdad de razón”. Si la razón me prueba la realidad de Dios, no tendría sentido que esa realidad sea a la vez objeto de fe, ni tampoco algo libre de elegir. Lo que hace problemático este planteo son las concepciones de fe y razón de las que se parte, en las que saber es ver y creer es no ver. Por ello Zubiri se centrará en esclarecer la diferencia esencial entre inteligencia y fe, tratándose de la realidad de Dios, a la vez que buscará esclarecer cuál sea la índole radical del “a la vez” de la inteligencia y la fe.

“No haría falta razón si lo tuviéramos todo adelante. Saber, pues, no es ver: es inteligir” (HD 511). La visión no es la forma exclusiva del saber, porque no es la forma exclusiva de la impresión de realidad ni por tanto de intelección. Esto queda claro a partir

de la inteligencia sentiente (IRE 101), porque uno puede inteligir una realidad que está delante de muchas maneras distintas. Pero tradicionalmente se da por supuesto que el saber intelectual es “ver”, y Zubiri entiende que esto una visión reductiva de lo que sea la inteligencia, cuando inteligir “no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real” (HD 239).

Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia: “En la visión está presente formalmente la cosa misma, en la audición la cosa está presente en forma de noticia”, lo cual lanza a la inteligencia en búsqueda, en “hacia”. Zubiri recurre al ejemplo de la física de partículas para explicar cómo son reales cosas que no hemos visto y que no pueden ser visualizables: “El hombre sabe de las partículas elementales moviéndose en la realidad en *hacia*, no teniéndola delante como en la vista” (HD 240). Sencillamente saber no es siempre ver.

Así como saber no es forzosamente “ver”, tampoco la fe es “creer lo que no se ve”. La concepción de una fe ciega se debe a que lo no visto se descarta de la inteligencia y se abandona al dominio de lo irracional.

En la fe se ve algo, en el sentido de que hay algo de lo creído que está presente en la inteligencia. Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee (HD 240).

Aquí está la clave de su comprensión de la relación entre fe e inteligencia, porque los once sentidos que describe Zubiri en su trilogía sobre la inteligencia sentiente muestran que la presencia de una realidad remitente, “por pobre que parezca, es verdadera presencia”. Los casos más ejemplificados son el oír y el tanteo. En la audición la cosa misma no está a la vista, pero está presente como noticia y el sonido es remitente a la cosa misma. En lo táctil no nos es presente cómo sea lo real, pero es la presencia y nada más.

No es una presencia “hacia lo real” sino la “realidad en hacia”. En el “hacia” está la presencia direccional de la realidad... Lo que nos importa es que lo real nos está presente no sólo en forma visual, sino también en formas no visuales, y en formas tal

vez no visualizables. Y, sin embargo, en todas ellas nos está estrictamente presente (HD 241).

Estos diferentes modos de presencia no están yuxtapuestos, sino que constituyen unitariamente lo que llamamos la presencia de lo real en nosotros. Los diferentes sentires no existen cada uno en y por sí mismos para llegar a constituir después una síntesis, sino que su diversidad es la diferenciación analítica del sentir. Se trata siempre de sentires intelectivos: “La intelección en cuanto tal es *a una* la aprehensión de lo real en todos sus modos” (HD 241). Hay diversos tipos de intelección: una auditiva, una táctil, otra direccional, etc. Lo no visual no es necesariamente irracional.

Tradicionalmente se ha tomado la estructura de tipo de intelección visual como la estructura fundamental de la inteligencia humana y por ello se requiere una comprensión más amplia y radical de la inteligencia humana: la inteligencia sentiente.

Dios no nos está presente como una cosa vista o visualizable; pero esto no significa que no nos esté intelectivamente presente de alguna manera. Y en este sentido, la fe nunca es absolutamente ciega. Envuelve siempre una presencia de lo real, en noticia, nudez y dirección. Por tanto, envuelve siempre un momento intelectivo. En definitiva, ni saber es ver, ni creer es ser ciego (HD 242).

Esto muestra la insuficiencia para el filósofo de las fórmulas clásicas sobre la relación entre la inteligencia y la fe. La importancia de comprender la religación es fundamental para abordar este aspecto de la filosofía de la religión de Zubiri, porque si entendemos al hombre como una esencia abierta a las cosas como reales en la construcción de su yo y en esta construcción, lo real es un poder que nos tiene y mantiene constitutivamente religados, se nos hace presente a todos los hombres el enigma constitutivo de todo lo real. Por esta razón “toda cosa real es ambivalente”, porque siempre “es más” que ella misma. Nos encontramos lanzados “hacia” a un término que no está determinado. El “hacia” es por ello una intelección indeterminada de un ámbito abierto a distintas posibilidades. “La presencia inmediata del enigma de la realidad en la

religación al poder de lo real es una presencia direccional de la realidad de “algo” que la inteligencia prueba ser Dios” (HD 245).

La intelección de la que habla no es visual, porque a Dios no se lo ve, porque no es visualizable, sino que es una estricta intelección direccional “en hacia”.

Dios está presente en lo real sólo direccionalmente, pero direccionalmente está realmente presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por eso tiene que probarlo. Pero, por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios (HD 245).

Dios no es realidad-objeto, sino realidad-fundamento, por lo cual no es un objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación.

De allí que Zubiri encuentre una doble actitud del hombre ante Dios. Por un lado, una actitud de conocimiento de la realidad de Dios y por otro, una actitud de aceptación del acontecer divino. El problema conocimiento-entrega se sitúa dentro de la inteligencia misma y no fuera de ella, porque aunque haya conocimiento demostrativo, este va unido a la fe.

La vía de la religación implica siempre un esbozo racional que busca resolver el enigma de la realidad distanciándose de lo dado en aprehensión primordial y buscando un contenido que pueda responder a la sugerencia de un fundamento último, posibilitante e impelente. Y toda vía posible de acceso a Dios tiene un primer componente intelectual, dada la realidad que se busca. Y es que sin el componente racional no podríamos diferenciar ni identificar lo que buscamos, porque es la razón la que nos abre el espacio dentro del cual podemos plantearnos la realidad de Dios. La crítica de Zubiri sobre las formas racionalistas se refiere a los reduccionismos o a la excesiva importancia que ha tenido la dimensión racional, casi absolutizándola, en lugar de comprender su justo lugar. La vía racional es inevitable si se quiere buscar el fundamento último. De allí que la fe

como entrega es inseparable de la intelección de aquello a lo que uno se apropia, entregándose en su ser personal.

4.4.1 Conocimiento y fe.

“Conocimiento y fe son esencialmente distintos” (HD 247) y son realidades claramente separables. Uno puede tener conocimiento de la existencia de Dios, pero eso no es fe. El conocimiento no lleva necesariamente a la entrega, a la fe. Conocer y entregarse son dos actitudes diferentes.

La teología y la filosofía clásicas han tratado a Dios como realidad-objeto; de ahí la imposibilidad de que haya fe en un Dios demostrado. Pero esto es falso: Dios es realidad-fundamento. Y tratándose de este tipo de realidades, conocer su acontecer en mí no es sin más entregarme a Dios, por muy concluyente, evidente y convincente que sea la prueba. Porque el que Dios acontezca en mí, es en última instancia, sólo cosa de Dios, no es cosa mía. Dios acontece en mí, sépalo yo o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera. Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía. Y este hacerla mía es la aceptación, la entrega (HD 248).

Una persona puede demostrar racionalmente y admitir concluyentemente la existencia de Dios, pero no ocuparse de ella más que como una cuestión intelectual o un objeto más del universo. Por otra parte, existen casos donde hay escaso conocimiento y una entrega total. Pero, aunque sea escaso, siempre hay, en todo acto de fe, una intelección de la realidad a la que el hombre se entrega. Puede haber conocimiento sin fe o conocimiento y fe.

Para Zubiri el clásico problema de la relación entre *fe* y *razón* consiste en que no son dos criterios de conocimiento, sino dos actitudes: el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento (Dios). Por esto considera un grave error pensar que “si hay prueba no puede haber fe” o que “si hay fe no sería posible la prueba”, porque el conocimiento no comporta necesariamente la entrega. Ya sea que se trate de verdades no

demostrables o de verdades rigurosamente demostradas, fe y conocimiento son esencialmente distintos. Aquí podría comprenderse un concepto originado en la teología paulina del pecado “de impiedad”¹⁷⁵, que es creer en Dios, pero vivir como si Dios no existiera.

Aunque distintos, no son realidades desconectadas entre sí. Porque toda entrega presupone cierta intelección de aquello a lo que el hombre se entrega. “Toda fe envuelve una intelección de tipo no visual, pero sí de tipo auditivo, en noticia y *en hacia*” (HD 250).

Las concepciones clásicas de las relaciones entre fe y razón le parecen insuficientes, como si una llevara a la otra, como si una fuera “camino para” la otra (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*). No le parece a Zubiri que el camino sea la conexión primaria entre conocimiento y fe, porque sería imposible que una llevara a la otra sin una dimensión común. A esta dimensión común es a lo que se refiere con la intelección en “hacia” de Dios. El filósofo afirma que fe y razón no son dos dominios diversos, sino dos funciones distintas de la inteligencia misma: “La conexión entre conocimiento y fe es la unidad de dos funciones, o mejor, la complejidad unitaria de una misma función en intelección” (HD 253).

La unidad de las funciones no estriba en su convergencia en un mismo objeto, ya que nos encontramos ante la realidad fundante. Dios nos está presente en la intelección en el “hacia” del poder de lo real, por lo cual nos descubre a Dios en y por sí mismo, pero abriendo el ámbito de la fundamentalidad: “Conozco, pues con rigor intelectual, la realidad de Dios, pero este conocimiento es en sí mismo la apertura del ámbito de la

¹⁷⁵ Carta a los Romanos 1, 18-21: «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que tienen la verdad prisionera de la injusticia. Porque lo que de Dios puede conocerse resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas». Traducción de la *Biblia de Jerusalén*.

fundamentalidad” (HD 251). Hacerla mía sería propiamente la fe, que es posible gracias a que puedo inteligir esa realidad. Por esto la posibilidad de la fe no es algo que se tiene como un agregado al conocimiento de la realidad de Dios, sino que el conocimiento de Dios es ya en sí mismo, formalmente, una fe posible.

El ámbito de la fe no es el acto de fe, de allí que no deban confundirse fe y conocimiento, porque el ámbito de la fe no es la fe misma, pero es su posibilidad y toda otra actitud. Así lo resume Zubiri:

Conocimiento y fe son esencialmente distintos, pero están esencialmente conectados en la intelección de Dios: es la unidad en Dios, como realidad-fundamento, de conocimiento y ámbito de entrega. Pero este ámbito de entrega no es la entrega misma; es tan solo la posibilidad de la entrega (HD 254).

En virtud de esta unidad, el hombre está forzado a decidir qué actitud tomará ante Dios, pero no tiene que ser la actitud de entrega (la fe), sino que puede tomar y de hecho toma otras actitudes (ateísmo, agnosticismo, indiferencia).

4.4.2 Unidad radical entre inteligencia y fe

Zubiri reitera que cuando expone sobre este tema, no se trata de algo exclusivo del conocimiento de Dios, sino de todo conocimiento en cuanto tal. La intelección de toda realidad es siempre intelección “en hacia”, abriendo a la inteligencia un ámbito de diferentes posibles determinaciones de lo real y lanzándonos a él. A su vez, las posibilidades ofrecidas por la intelección en “hacia” constituyen una posibilidad de realizarme.

Habrá que distinguir un carácter distinto según se trata de cosas reales posibles o de posibilidades reales mías, ya que en estas últimas no basta la actuación de potencias, sino que media algo distinto: el apropiarse de esa posibilidad. La entrega consiste en apropiación, en hacer mía una posibilidad. En esto consiste la volición, en la

determinación de una posibilidad como modo de mi ser sustantivo. Y “como las posibilidades son diversas, toda apropiación es necesariamente opción” (HD 257).

La opción es de algo inteligido y la intelección es intelección de algo optando: una posibilidad mía de ser: “Si llamamos como debe llamarse, a la opción, voluntad, resulta que la unidad radical entre conocimiento de Dios y fe en Dios se halla inscrita precisa y formalmente en la voluntad de ser” (HD 258).

Pero también habrá que advertir que la voluntad no es seguir una tendencia simplemente, porque, así como inteligir no es solo cuestión de sentir, pero la inteligencia es sentiente, optar no es solo cuestión de seguir una tendencia, pero la voluntad es tendente. De aquí se sigue que como lo propio de la intelección es aprehender lo real, es ser verdad, lo que la voluntad de ser tiene de tendencia es la de ser formalmente voluntad de verdad. Así, “la unidad radical de conocimiento de Dios y de fe en él consiste en voluntad de verdad” (HD 259).

“Voluntad de verdad” ha de entenderse no como veracidad simplemente, sino en su sentido más estricto, “donde verdad no significa lo verdadero ni lo que es de veras, sino algo mucho más modesto, pero más radical: la actualidad de lo real en la inteligencia” (HD 261), es lo que Zubiri ha llamado “verdad real”. Las características ya mencionadas de la verdad real (patencia, firmeza, efectividad) son dimensiones distintas, pero inseparables. La voluntad de verdad es anterior a toda volición, “porque la verdad real no es sólo un comienzo de un proceso intelectual sino un principio de todo acto de inteligencia en ese proceso” (HD 262). La realidad misma en su verdad real nos lanza a “idear”, a concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc, abriendo el ámbito de las posibilidades de lo que pueda ser su contenido. “El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad” (HD 262).

El hombre, en efecto se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de las cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente (HD 263).

Siempre habrá que distinguir que el modo de actualización de la realidad-fundamento en la inteligencia es muy distinto de una realidad-objeto, porque en la realidad-objeto está presente su realidad en y por sí misma, y nada más. En cambio, en la realidad-fundamento yo mismo soy un momento de esa actualidad, siendo una realidad en y por sí misma “para mí”.

La actualización de la realidad-fundamento es “a una” presencia de la realidad fundamental y posibilidad de realización radical de mi ser propio en verdad: voy a la realidad en “para mí”. Y este “para” es lo que especifica esta nueva posibilidad (HD 267)

Hay que distinguir la posibilidad de hacer que esté fundamentándose de la posibilidad de dejar en suspenso esta fundamentación. Si se deja en suspenso no deja de ser conocida en su realidad, pero deja de ser fundamentante, quedando reducida a realidad-objeto (por suspender su carácter fundante). Así la realidad-fundamento puede ser realidad-objeto solo por reducción.

Cuando se trata de realidad-objeto hay dos posibilidades de voluntad de verdad real: ir a la realidad para hacer algo de ella o ir a la realidad por la realidad. Pero cuando se trata de la realidad-fundamento no es así:

En la voluntad de fundamentalidad el hombre quiere conocer entregándose a la fundamentalidad de lo conocido, para dejar que lo conocido sea lo que es (a saber, fundamento) y que yo sea lo que soy (a saber, un ser fundado en él). Es, pues, la unidad radical del proceso intelectual y de mi ser en cuanto tal (HD 271).

La voluntad de fundamentalidad es una actitud que pone en marcha el proceso intelectual para descubrir las posibilidades del “hacia” y lo que hace de lo inteligido el fundamento real de aquello en lo que mi vida consiste. Esta voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad es voluntad de verdad y no es un acto, sino una actitud de entregar el

propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es lo que hace que la existencia de Dios pueda ser “a la vez” verdad de razón y verdad de fe, porque “su conocimiento abre en y por sí mismo el área de mi fundamentalidad” (HD 272).

En la religión como hecho se muestra todo lo real como constitutivamente enigmático y problemático, las cosas y yo mismo. Es el poder de lo real lo que nos lanza inexorablemente, “física y realmente” hacia el fundamento real del poder de lo real, a lo que llamamos Dios. Es el hecho de la religión y el arrastre del poder de lo real lo que hacen que sea algo que pueda no tenerse en cuenta. Siempre estamos optando ante el problema de Dios, en todos los actos de la vida.

Las posibilidades que plantea la realidad-fundamento son dos: aceptar la existencia de Dios, como puro conocimiento, pero sin fe, y como segunda opción dar el paso de la fe. Zubiri advierte que hay personas que pueden admitir la existencia de Dios como una causa primera o incluso aceptan un conocimiento demostrativo, pero no es algo que intervenga con la vida, como un dios ocioso, en diferentes formas de deísmo. Esta posibilidad termina reduciendo la realidad-fundamento a una realidad-objeto. Aquí no hay fe en él, se admite la realidad de Dios, pero ociosa, al modo de un ateísmo práctico, aunque incluso se profese intelectualmente los contenidos de determinada fe. La apropiación de esta posibilidad es el alejamiento de Dios.

En cambio, en la posibilidad de la fe Dios no es tan solo una realidad suprema, sino una realidad última, posibilitante e impelente, formalmente fundante. La apropiación de la posibilidad de la fundamentalidad de Dios “es la entrega de nuestra persona a la realidad personal de Dios, es donación a él en fe” (HD 275).

Siempre será una opción libre elegir entre Dios ocioso o Dios fundamentante. No se puede evitar tener que elegir, pero se puede elegir los términos de mi opción. Es esta

una opción de voluntad de verdad y no es una decisión acerca de lo que yo creo sino acerca de lo que es la realidad misma de Dios” (HD 276).

La voluntad de verdad es el principio de una actitud, que es la voluntad de fundamentalidad y consiste en querer descubrir el fundamento, pero además es una actitud de entrega. Esta actitud pone en marcha el proceso intelectual, por eso es “motor de intelección” que busca el conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante. Pero también es la voluntad de hacer pasar por mí aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento: “Es la actitud de entregarse al fundamento que la razón descubra” (HD 277).

La aceptación será siempre más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento que se tenga. Lo razonable para Zubiri es más que lo racional.

Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a la razón. Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación en cuestión será tanto más razonable cuanto más riguroso sea el conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que lo racional: es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo, la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción (HD 277).

Por esto entiende Zubiri que una posibilidad de disociación entre conocimiento y fe es falta de voluntad de fundamentalidad. Y por otra parte existe la posibilidad de que haya unidad entre “el conocimiento de Dios y la fe”, es decir, que sean actuales a la vez: “es la voluntad de fundamentalidad como actitud de lo razonable”. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. Es la voluntad de fundamentalidad la radical unidad del conocimiento de Dios y de la fe en él como opción libre por lo razonable. “No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquella,

sino de que ambos aspectos constituyen una unidad radical. Su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios” (HD 278).

Sin embargo, es preciso reparar en que, aunque se tenga voluntad de fundamentalidad, eso no quiere decir que se tenga necesariamente conocimiento de Dios ni fe en él.

Los caminos por los que una persona llega a Dios son tantos como itinerarios personales puedan existir, pero lo que Zubiri se propone es la justificación intelectual de todos esos caminos y sus respectivas llegadas, que aunque logre su objetivo, siempre envuelve un problematismo intrínseco presentado en tres hechos: la indiferencia religiosa, el agnosticismo y el ateísmo. A estos tres hechos los analizará por separado como formas de responder al hecho de la religión, como actitudes ante la realidad-fundamento. Opciones posibles de responder al mismo problema de Dios, en tanto que problema fundamental de todo ser humano.

4.5 Opciones no teístas.

Zubiri distingue diferentes esbozos de los que resultan diferentes opciones ante el problema de Dios, que pueden ir desde el teísmo hasta el ateísmo, pasando por el agnosticismo o la indiferencia. Incluso como en la distinción entre conocimiento y fe, existen formas de ateísmo práctico que, aceptando intelectualmente la existencia de Dios, no acontezca la fe como entrega. La fe es siempre un posible término del proceso intelectual sin demostración. Pero, aunque demostrar la existencia de Dios no sea el camino para descubrir a Dios en la vida, es una exigencia que se le dirige al creyente.

Es innegable el hecho de que la validez de las pruebas racionales de la existencia de Dios no ha sido admitida por todos ni tan siquiera por todos aquellos que admiten la

existencia de Dios. Pero el problema es que la validez de las pruebas para Zubiri es un asunto de la inteligencia, “de intelección y nada más”. Porque la voluntad de verdad pone en marcha el proceso intelectual, pero esta marcha de la inteligencia no tiene por qué ser demostración. El proceso intelectual es anterior a toda demostración. El hecho de que haya numerosas pruebas y que estas sean insuficientes, no refuta el que haya voluntad de verdad (HD 282). El hecho de la religación “no es un problema especulativo, sino un problema *real* en cuanto problema, el problema de la vida personal” (HD 283). El ámbito de realidad que llamamos fundamentalidad es impreciso, pero real, indeterminado, pero es hacia dónde la inteligencia se ve arrastrada por la voluntad de fundamentalidad. La intelección es siempre de algo real, pero real “en hacia”.

La demostración de esta realidad no es, pues, una mera transición de idea a realidad, sino el descubrimiento de la estructura misma de lo real en cuanto real “en hacia”, de esa realidad en la que ya estamos y que estamos ya inteliendo. Toda demostración de la existencia de Dios es así proceso intelectual dentro de esta realidad misma (HD 284).

La validez de las pruebas será siempre discutible, pero el proceso intelectual de un ámbito de lo real es para Zubiri un hecho, “todo lo necesario de esclarecimiento que se quiera, pero hecho” (HD 284). Si alguien no encuentra “demostración” satisfactoria de la existencia de Dios, pero admite su realidad, tendría una auténtica fe, cuya intelección no se acerca a un estricto conocimiento sino a solamente una forma de fe. De hecho, muchas personas que creen en Dios no se hacen cuestionamientos ni se hacen problema de tener que justificar racionalmente la realidad divina: “Descubrir a Dios no significa demostrar su existencia” (HD 285). Pero también existe una forma de teísmo de un “dios ocioso”, que Zubiri califica de “ateísmo”, en tanto que hace de Dios un objeto, una realidad separada que imposibilita la fe como entrega. Está sería una intelección errónea denunciada por Zubiri por su objetivación de Dios. Pero hay otras opciones que Zubiri

encuentra legítimas en lo que toca a la voluntad de fundamentalidad: son opciones no teístas como el agnosticismo, la indiferencia y la vida atea¹⁷⁶.

El agnosticismo, siendo un proceso intelectual puede declararse como una “suspensión de la fe”, como “instalarse en la ignorancia de la realidad de Dios”, porque “ignorancia no es mera carencia de un saber. Toda ignorancia, por el contrario, es siempre ignorancia de algo muy preciso” (HD 286). Es decir, el que ignora sabe en una u otra medida qué es lo que ignora. Si no se sabe que se ignora algo, en realidad no se puede ni afirmar que no se sabe.

En el agnóstico hay voluntad de fundamentalidad, pero no ha encontrado respuesta, sino que se vive en la ignorancia, porque el fundamento de la realidad le resulta indeterminado. “El agnóstico entiende que es real de un modo no bien conocido. Por consiguiente, el agnóstico no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección” (HD 287). Zubiri vuelve a recurrir al ejemplo del oír, al sentido del que escucha un sonido pero no conoce lo que el sonido es, por lo que entiende que la ignorancia del agnóstico no es ininteligencia de Dios, sino intelección indeterminada, sin conocimiento. El agnóstico busca, pero no encuentra, “es un tanteo sin encuentro preciso”, “una frustración de búsqueda intelectual”. Aquí acontece la suspensión de la fe, y se puede constatar como el proceso intelectual del agnóstico no se identifica con una demostración, no concluye con ninguna justificación racional de existencia o inexistencia de Dios. En el agnóstico la voluntad de fundamentalidad es voluntad de buscar.

Están también los indiferentes, quienes se despreocupan de la cuestión, desentendiéndose de toda opción en este sentido. Hay quienes ni siquiera lo han sentido como un problema, no siendo para ellos la voluntad de fundamentalidad algo constitutivo

¹⁷⁶ Sobre esta cuestión puede verse el análisis de Juan José García, sobre la legitimidad que da Zubiri a lo que entiende son formas válidas de responder ante el problema de Dios, pero siempre desde el común *hecho* a todos los hombres que es la religación: García, J.J. (2009). Legitimidad de las opciones no teístas en la filosofía de Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 11, 47-54

de la condición humana. “En estas condiciones parece que la voluntad de fundamentalidad está suspendida en el vacío” (HD 281), son “vidas sin voluntad de fundamentalidad”. Pero no hay que entenderlo en un sentido peyorativo y Zubiri lo aclara.

No se trata de subestimar esta actitud. Todo lo contrario. Desentenderse del problema del fundamento de la vida no es sinónimo de frivolidad. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema de su fundamento. Tanto menos cuanto que la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios. Aquí se trata de una actitud absolutamente seria (HD 289).

Frivolidad es falta de seriedad, pero quien se desentiende de Dios vive seriamente desde su fundamento, aunque este sea una entrega indiferente a la fundamentalidad de la vida, una fe despreocupada e indiferente.

Tanto en la fe, en el agnosticismo o en la indiferencia, no hay que confundir la conclusión con el proceso intelectual, ya que, aunque la inteligencia no llegase a descubrir a Dios, siempre existe un proceso intelectual desencadenado por estar “lanzado” hacia la fundamentalidad. La indiferencia es el término al que se llega de un proceso de intelección que se desentiende de la realidad de Dios. Es una suspensión de la conclusión, no de la fe. El agnóstico suspende la fe, el indiferente suspende la conclusión intelectual. Ni tan siquiera se hace cuestión de si sabe o no sabe si Dios existe y qué es lo que pudiera ser si existiera, sino que su actitud es, en toda la línea, un “que Dios sea lo que fuere”.

Zubiri admite varios matices en la indiferencia, desde admitir la realidad divina inteligida indiferentemente hasta indiferencia respecto de la realidad misma de Dios. Pero siempre el indiferente vive despreocupado por la realidad de Dios, pero no es que viva “sin opción”, porque despreocuparse es ya una opción. Así como el agnóstico sabe lo que ignora en alguna medida, el indiferente sabe de lo que no se ocupa. De allí que tanto el agnóstico como el indiferente tienen una opción, no es que no elijan un camino, sino que

se apropian positivamente de la posibilidad de vivir en ignorancia o en indiferencia fundamental.

In-diferencia y des-preocupación, en su unidad intrínseca y radical, son pues, los dos momentos de una actitud única, una actitud muy precisa respecto de la fundamentalidad de la vida. El desentenderse del problema de la fundamentalidad, del problema de Dios es, por tanto, una voluntad de fundamentalidad (HD 292).

La indiferencia es voluntad de vivir, pero en la “penúltimidad de la vida”, dejándose llevar por lo que fuera el fundamento, desentendiéndose de lo que fuera. “El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima” (HD 293). La voluntad de fundamentalidad no es en el indiferente, voluntad de verdad teórica, sino voluntad de vivir. Su voluntad de vivir se despliega en proceso intelectual y en opción, limitada a lo penúltimo, “reposando sobre sí misma en cuanto voluntad de vida”.

El ateísmo en cambio consiste en inteligir el poder de lo real sin necesidad de fundamento anterior: es *la pura facticidad*. La vida reposa sobre sí misma, es lo que es y nada más: es la vida atea.

No se trata de un ateísmo que fuera “contra” la realidad de Dios. El ser “contra” no es esencial al ateísmo. Es cada día mayor el número de aquellos cuyo ateísmo no va contra nada ni contra nadie. Tampoco se trata de que el ateísmo sea despreocupación y menos aún agnosticismo, sino que se trata de la vida vivida en y por sí misma y nada más: es vida *a-tea* en el sentido meramente privativo del prefijo “a” (HD 294).

Zubiri aquí ya vio la forma del ateísmo que crece en la actualidad: el ateísmo de prescindencia o ateísmo práctico, que no combate ni se pregunta por la cuestión de Dios¹⁷⁷. El argumento de muchos ateos es que el ateísmo es la actitud primaria, porque apela a lo que evidentemente existe: la vida, la pura facticidad. En cambio, referirse a

¹⁷⁷ Gray, J. (2019). *Siete tipos de ateísmo*. Madrid: Sexto piso; Estrada, A. (2018). *Las muertes de Dios: Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta.

Dios necesitaría algún tipo de justificación, como si la carga de la prueba solo cayera del lado teísta. Pero Zubiri entiende que no es así, que la vida tomada en y por sí misma es problemática, porque siendo las cosas las que configuran mi vida y ellas determinan mi ser sustantivo, su carácter de realidad es un poder al que estoy religado: el poder de lo real “y esto constituye la fundamentalidad de mi vida”, que es un hecho y no un hecho cualquiera, sino “el hecho de la vida”. Por ello, tomar la vida por entero es que se toma la vida personal en religación, determinada por el poder de lo real, que no es nada fuera de las cosas reales. El enigma del poder de lo real es un problema para todos los hombres, razón por la cual “todos nos vemos obligados a inteligir qué sea aquel poder”. Unos lo inteligen como una realidad absolutamente-absoluta y otros como un hecho sin necesidad de fundamento ulterior, “como la pura facticidad del poder de lo real” (HD 295).

En la persona atea hay un proceso intelectual sobre la totalidad de la vida y por ello para el ateo la vida es problemática como para todos los que no son ateos. Su respuesta es por la vía de la facticidad, pero es una interpretación, “tan interpretación, como de la realidad de Dios” (HD 296). Por ello todos tienen que argumentar y dar sus razones de sus opciones, porque no es una actitud primaria concluir lo que sea la fundamentalidad de la vida. Así lo explica Zubiri:

Teísmo y ateísmo son dos modos como concluye el proceso intelectual respecto del problema del poder de lo real. La facticidad del poder de lo real no es un puro *factum* sino una intelección, y, como toda intelección, está necesitada de fundamento. Este fundamento ha de lograrse por vía intelectual. El ateísmo consiste, pues, no en tener problema sino en entender el poder de lo real, esto es, la fundamentalidad de la vida como pura facticidad (HD 296).

El ateo realiza una opción: vivir la vida como algo que se basta a sí misma. Es autosuficiencia¹⁷⁸ de la vida “no en sentido peyorativo, sino en el sentido etimológico de

¹⁷⁸ En HD aparece un importante cambio en la opinión de Zubiri sobre el ateísmo. La primera vez que abordó el tema fue en su escrito “El problema de Dios” de 1935, publicado en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), donde sostenía que “la forma capital de la soberbia es el ateísmo” (NHD 445-453), con una dura valoración moral sobre las formas del ateísmo. Años más tarde volverá sobre el tema en 1968, en su curso

algo que se basta a sí mismo en su línea: una vida que es lo que es y como es, y nada más” (HD 297). Desde esta perspectiva se entiende que podamos hablar de la “fe del ateo”, en tanto que, si la fe es entrega personal a una persona en cuanto verdadera, la fe atea “es entrega personal a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera” (HD 297). Se entrega a sí mismo y desde allí se comprende su opción, porque el ateísmo es una opción tan libre como el teísmo, no menos opcional una que otra.

La vida atea tiene entonces un proceso intelectual y una opción respecto del poder de lo real, siendo estos sus dos momentos de la voluntad de fundamentalidad. Podemos resumir la visión del ateísmo en la filosofía de Zubiri como la puesta en marcha de la voluntad de fundamentalidad desplegada en intelección del poder de lo real como pura facticidad y en optar por la autosuficiencia de la vida personal.

Así entendida la vida es algo que termina en sí misma, creyendo que su ser es pura facticidad y nada más. La voluntad de fundamentalidad es siempre voluntad de ser, de ser relativamente absoluto. Interpretar el ser relativamente absoluto como facticidad autosuficiente, es tan solo una interpretación, no un hecho. Por eso Zubiri no comparte la clásica presunción del ateísmo, es decir, de dar un peso mayor a nivel racional en favor del ateísmo, que obliga al teísta a tener que justificarse. Porque la fe del ateo también debe justificarse como la del teísta, ya que ambos comparten la religación como hecho,

sobre “El hombre y el problema de Dios” (SRL 379-391), donde analiza y clasifica varios tipos de ateísmo: En primer lugar, identifica un “ateísmo vital”, como negación del problema de Dios (vida atea), y lo califica como “ateísmo radical”, en cuanto que el mismo vocablo de Dios carece de sentido. No solo no existe Dios, sino que no hay un problema de Dios en cuanto tal. En segundo lugar, identifica un “ateísmo político” o “de negación”, identificado con el marxismo que hace del hombre la realidad absoluta del universo, al cual califica como “el verdadero ateísmo”. El marxismo sostendrá que negando lo trascendente (Dios), el hombre puede instalarse en sí mismo y afirmarse como creador de su propio sentido. Y en tercer lugar encuentra un ateísmo religioso, donde no se niega la existencia de Dios, sino que es indiferente que exista o no, porque no entra en la vida humana, sino que solo importan los valores que impactan en la vida, reduciendo la fe a una ética. Aquí Zubiri ubica a los teólogos de “la muerte de Dios”, aunque establece las diferencias entre Barth, Bultmann y Tillich. Para Zubiri estas tres direcciones del ateísmo tienen en común la ruptura entre realidad y fe. En el mismo curso explorará que el ateísmo vital y el ateísmo político no son propiamente, en rigor de los términos, formas de negación de Dios, sino que el ateísmo estricto sería el que toma forma política y social. El ateísmo actual, más que una especulación sobre Dios y una negación metafísica de la realidad de Dios, es algo distinto. Porque es una negación del problema de Dios. En cambio, en *El Hombre y Dios*, como hemos expuesto, puede verse con claridad que no hay un juicio moral por parte del filósofo en sus últimos escritos sobre el tema, dejando clara la legitimidad intelectual y vital del ateísmo.

otra cuestión es la intelección ulterior realizada por la razón, ya sea en un sentido direccional o en otro.

Uno piensa que está el hombre sin Dios, y entonces el que lo admite, que lo pruebe. Esto no es verdad. La verdad es que el hombre está religado al poder de lo real, que es en todos los hombres. El que va a Dios admite -dando razones- la existencia de Dios. Y el que no va tiene que probar que no va, tiene que dar razones. Lo primario no es estar sin Dios, sino estar religado al poder de lo real. Tanto el ateísmo como el teísmo son conclusiones de un proceso intelectual y vital, dentro de la religación, frente a la ultimidad de lo real (HD 562).

Algunos investigadores se han percatado de que el modo de plantear el problema de Dios en la filosofía de Zubiri pone en pie de igualdad ateos, agnósticos y teístas, ya que ninguno puede prescindir del hecho de la religación:

Intelectivamente hablando, Dios no es una realidad, sino una posibilidad. Es una posible determinación campal del poder de lo real. Dios es la posibilidad de una realidad plenaria que, aunque exista verdaderamente, no es por su propia índole observable para cualquiera. Podrá Dios ser existente y verdadero, pero no tendrá jamás la inmediatez de lo aprehendido primordialmente; si hay Dios, sólo aparecerá primordialmente como poder de lo real. Como posible sentido del poder de lo real, Dios no es ni puede ser un *factum*, una realidad observable para cualquiera. Es justamente esta posible positividad no factual de Dios lo que permite añadir que el teísta, el ateo y el agnóstico están en pie de igualdad ante el problema de Dios¹⁷⁹.

El análisis de Zubiri se ha vuelto cada vez más actual y esclarecedor para hacer frente a recurrentes reduccionismos o simplificaciones en torno al ateísmo, porque hay quienes rechazan la idea de un Dios monoteísta, pero tienen creencias religiosas sobre realidades espirituales, hay también quienes rechazan la religión en general, pero en realidad siempre están pensando en el cristianismo sin tener idea de las otras religiones. No todas las religiones tienen la misma concepción de lo divino, ni del mundo, de hecho, existen religiones sin dioses (budismo, jainismo), o aunque tengan la creencia en un dios,

¹⁷⁹ Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: RIL. p. 307.

no siempre tienen una doctrina sobre la creación del mundo. Por ello no corresponde con la realidad etiquetar a alguien de ateo como si todos los ateísmos fueran iguales, del mismo modo que ser “religioso” tampoco es algo homogéneo en la historia, ni en la actualidad. De allí la necesidad de comprender una realidad más original, radical y común a todos los seres humanos, independientemente de cuáles sean sus opciones en cuanto a la búsqueda de fundamento o cuáles sean sus creencias en materia religiosa.

Esteban Vargas, editor de la última edición de *El Hombre y Dios* encuentra que no es tan claro en las últimas versiones de los escritos de Zubiri que la fe sea un momento del ateísmo:

En el curso de Roma de 1973, la fe sólo aparece explícitamente en la actitud teísta. Si es así, la fe sería sólo un tipo especial de entrega. Habría que distinguir, tal vez, entre la “entrega” y la fe, que presupondría la fundamentalidad entendida como realidad personal. NO es algo que quede claro en los textos últimos que se nos han conservado¹⁸⁰.

El profundo conocimiento que tenía Zubiri de la historia de las religiones le hizo poner en evidencia que las diferentes plasmaciones históricas de la religión no deben confundirse con la realidad del problema teológico del hombre que es anterior a toda opción por la realidad-fundamento.

Pero hay que precisar que, aunque Zubiri pone en igualdad de condiciones ante el problema de Dios a todos los hombres, sean teístas, ateos, agnósticos o indiferentes, eso no significa que todas las opciones sean intercambiables, ni valoradas del mismo modo. De hecho, el modo de comprender la fe, como veremos a continuación, muestra que la opción del teísta es la que Zubiri privilegiará.

¹⁸⁰ Vargas, E. (2015). Filosofía y el problema de Dios en Xavier Zubiri. *Pensamiento*, vol. 71, num 266, p. 500.

4.6 La fe como entrega personal.

“La inteligencia es aprehensión de lo real como real y la fe es entrega a la realidad personal en cuanto verdadera” (HD 299). A partir del análisis de la obra de Zubiri se deduce con claridad que la fe y la inteligencia son esencialmente distintas, pero que no están desconectadas, sino profundamente relacionadas, especialmente porque están radicadas en la voluntad de verdad, que en este caso es voluntad de fundamentalidad. La inteligencia descubre el fundamento y con ello la posibilidad de la vida personal, pero para que pase a la vida la voluntad ha de “apropiarse esa posibilidad”. A esto llama Zubiri propiamente la fe, a esa apropiación que es entrega al fundamento. La inteligencia es así el proceso intelectual y la fe es la opción fundamental de entrega al fundamento.

Para el filósofo no pueden separarse, aunque sí distinguirse, el proceso intelectual de la opción fundamental, y son esenciales a toda persona humana, por el hecho de ser personas. Tanto el ateísmo como voluntad de ser, la indiferencia como voluntad de vivir, como el agnosticismo como voluntad de buscar, consisten también en proceso intelectual y optativo respecto del fundamento, y que, por tanto “poseen todos verdadera voluntad de fundamentalidad” (HD 300).

Toda intelección de realidad-fundamento es intrínseca y formalmente el trazado del ámbito de una posibilidad de vivir fundadamente; es decir, es el ámbito de una posible opción. Tratándose de realidad-fundamento, no hay separación alguna entre intelección y opción posible. Esta opción es apropiación de posibilidades. Y en esta apropiación optativa es en lo que formalmente consiste la entrega en cuanto tal. Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mí mismo. En esencia, volición es entrega (HD 303).

Lo que se busca no es la realidad de un objeto, sino la realidad que constituye el fundamento del poder de lo real que nos religa, que nos abre las posibilidades de ser. Y

“mientras no se entiende ese fundamento, quedan en suspenso cuáles sean estas posibilidades” (HD 304).

Al ser el fundamento algo indeterminado, la voluntad de fundamentalidad es la entrega libre a lo que la inteligencia entiende como fundamento: “Es entrega libre, esto es fundada. La voluntad de fundamentalidad es voluntad de entrega razonable” (HD 305).

La voluntad de fundamentalidad es voluntad de “asentar vital y firmemente mi ser en el poder de lo real que siendo algo inseparable de las cosas y de mi propia persona, sin embargo, no se identifica sin más ni con las cosas ni con mi persona” (HD 305). Aquí Zubiri insiste en la distinción de que el fundamento, estando en las cosas no se identifica con ellas. Por ello el fundamento no es trascendente a las cosas, sino en las cosas, no es trascendente a la persona, sino en la persona. Por ello la persona humana al entregarse no sale de sí, sino que “se entrega a su propia y constitutiva trascendencia”. Y todos han de justificar intelectivamente el término de su opción, ya sean teístas, ateos, agnósticos o indiferentes. Como la intelección es conocimiento y la opción fundada es el resultado de la intelección, tanto el teísmo como el ateísmo o el agnosticismo deben dar razón de su opción.

Y en la opción la persona “se está jugando física y realmente la carta de su propio ser relativamente absoluto”, constituyendo el principio originario de una entrega incondicional al fundamento real que la intelección muestra. Por ello para Zubiri la vocación de fundamentalidad es “el principio originario de mi vida personal entendida como constitución de mi yo” (HD 306).

Así, en la realidad personal de Dios como posibilidad de realizarme como persona, su apropiación es la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera. Esto es la fe en Dios.

La fe en Dios es la entrega a la trascendencia de mi persona; y, recíprocamente, la entrega a la trascendencia de mi persona es fe en Dios. Esta “reciprocidad” es justo el

sentido y el alcance de la prueba que propuse. La voluntad de fundamentalidad es entonces el principio originario de una actitud que se despliega en conocimiento de Dios y fe en Él. Cuando se llega a un Dios personal, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de ser persona relativamente absoluta “en” la persona absolutamente absoluta de Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios trascendente en todas las cosas y en mi propia persona (HD 307).

Por eso no se trata de ir fuera o más allá de las cosas reales y de la propia vida, sino de estar en las cosas y en mi persona plenamente. Así la unidad de inteligencia y fe es la actitud de llegar a un Dios personal trascendente en mí, no más allá del mundo, sino en el mundo. A su vez, la misma historia de las religiones muestra que es en el encuentro con las cosas mismas, incluso en el mismo ser humano descubriendo su propio ser persona donde se hace experiencia de Dios.

4.6.1 La concreción de la fe.

La fe es así para el filósofo entrega personal que envuelve la totalidad de la persona misma y por ello es un acto profunda y radicalmente personal en su modo. Por eso la fe es siempre y sólo entrega concreta. El momento de fe es “mi fe”, “mi entrega”, porque la fe es: “un entregarme al fondo trascendente de mi persona y no salir de ella. Es una entrega y adhesión personal, firme y opcional a una realidad personal en cuanto es verdadera” (HD 503).

La fe para el filósofo es esencialmente personal e intransferible, es “mía” por razón de mi persona, por el modo de entrega y por razón de la idea de la realidad de Dios. Y estos tres aspectos de la concreción son los que Zubiri desarrolla en el Curso de Roma¹⁸¹.

¹⁸¹ El desarrollo de la concreción de la fe es la última parte del proyecto sobre *el Hombre y Dios* que Zubiri no terminó de redactar. Aquí termina la redacción final del *Hombre y Dios* dejando pendientes los siguientes puntos: (1) la concreción de la persona en cuanto tal, (2) la concreción de la fe en Dios por razón de la persona que se entrega a Él, (3) la concreción de la fe por razón de los diversos modos de entregarse a la

En primer lugar, cada persona es persona a su modo, con todas sus limitaciones, defectos y cualidades que le son propias. La fe, como fe de mi persona concreta no es intercambiable ni sustituible con la fe de otro. Y esto que es verdad desde el punto de vista de mi ser persona (personalidad), es más evidente desde la perspectiva de mi personalidad: “Tengo mi personalidad distinta, con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, pero es esa personalidad mía la que decide, para los efectos el problema que aquí tratamos, de la fe. Es mi fe, la fe de mi persona” (HD 505).

A su vez, la fe no posee solamente una dimensión individual, sino que es también social e histórica, porque no es igual la fe en cualquier religión ni en cualquier momento de la historia. No hay fe sin condiciones sociales e históricas, solo es posible como opción situada en unas raíces personales y culturales que más que un obstáculo, son su posibilidad concreta de hacerse. “Es esencial para la fe el que sea mi persona, mi personalidad, con todas sus concreciones, individual, biográfica, con todas mis dotes personales y con mi historia, instalada en una sociedad” (HD 506). Y una inteligencia instalada, condicionada en un contexto social e histórico, no es una inteligencia obturada, sino que “exige la modulación intelectual que forma parte esencial de la fe” (HD 506).

En segundo lugar, la fe es concreta por el modo de entrega, donde en cada persona es diferente en el tiempo que le lleva entregarse. Zubiri pone ejemplos del Nuevo Testamento para ilustrar modos de entrega súbita o más lenta, algunas personas hacen un proceso de descubrimiento intelectual, en cambio otros pueden dar el salto por una confianza inicial. Es así como hay tantos modos de entrega como personas en sus procesos de fe.

persona en cuanto verdadera y (4) la concreción de la fe en la idea concreta de Dios. El primer punto fue redactado completamente por Zubiri, pero se incluyó por su enorme extensión en sus estudios antropológicos (*Sobre el Hombre*, 47-51, 152-221 y 477-544). Los otros tres puntos sobre la concreción de la fe los encontramos desarrollados en el “Curso de Roma” de 1973 que Zubiri, luego de ser desgrabado llegó a corregir y se incluyó como segunda parte de *El hombre y Dios* en las ediciones de 2012 en adelante.

En tercer lugar, por razón de la idea de Dios que se tenga. Porque cada persona tiene su propia idea de Dios, una imagen propia de cómo sea Dios, imagen de lo divino que es término de su fe. Pero no en el sentido de diferentes religiones, sino que en una misma religión los creyentes tienen diferentes ideas respecto de Dios¹⁸².

Dios no es solamente Dios, sino que es mi Dios. Uno ve a Dios desde el punto de vista de su verdad personal, pero referido esencialmente a aquellas dimensiones por las cuales Dios me hace donación a mí. Si uno se pone a definirlo, claro, para todos es igual, pero otra cosa es la fe vivida (HD 508).

La realidad fundante de Dios se percibe con aspectos distintos según la propia experiencia personal y esto es así porque es realidad experimentada personalmente. En la fe vivida y experimentada Dios no es una idea, sino una realidad que da forma a la propia vida, no es una cuestión teórica.

4.7 La experiencia de Dios

Una cuestión fundamental desde la que se comprende la novedad de Zubiri en su forma de abordar el problema de Dios y la fe, es su modo original de analizar la experiencia como forma de conocimiento, particularmente en su análisis de la experiencia de Dios. Como se ha detallado en el segundo capítulo de esta investigación (2.3.1), la razón tiene diversos modos de comprobar sus esbozos, que son diversos tipos de experiencia. Y es que Dios no puede ser solo una realidad esbozada por la razón, tiene que ser una realidad experimentada, y de los cuatro tipos de experiencia señalados por

¹⁸² Estrada, A. (2003). *Imágenes de Dios: la filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta; Ruster, T. (2011). *El Dios falsificado*. Salamanca: Sígueme.

Zubiri en *Inteligencia y Razón*, la experiencia de Dios no puede consistir ni en experimento, ni en comprobación, sino en compenetración y conformación (IRA 247).

La compenetración exige la presencia de las dos personas, y aunque Dios es absolutamente trascendente, lo es en las cosas, por ello la experiencia de Dios es posible en el mundo, ya que Dios se hace presente en él como donación personal, en tanto que da de sí, especialmente en el hombre. La expresión “experiencia de Dios” puede entenderse en muchos sentidos y el filósofo comienza aclarando esta cuestión: “No me refiero, ni primaria ni formalmente, a que el hombre tenga experiencia de Dios, es que el hombre es formalmente experiencia de Dios” (HD 543). No se trata de una experiencia externa a su propia experiencia de realidad personal, porque Dios no es una realidad externa al hombre, ni un objeto con el que este se relaciona. El hombre descubre en su propia realidad personal y por ella la presencia de la realidad de Dios que le fundamenta y le permite ser real. El ser experiencia de Dios se da en la estructura fundamental de la naturaleza humana, por ello define al hombre como una manera finita de ser Dios, porque la propia relatividad absoluta es su experiencia de Dios.

La experiencia de Dios acontece de forma fundamental en el propio hacerse persona, en el realizarse, en la plenitud de la persona, no en la eliminación o postergación de lo humano frente a lo divino, como ha solido criticarse desde los ateísmos humanistas, como si Dios compitiera con el hombre. Dios no es el rival del hombre, ni su proyección, sino su realidad fundamentante, que en donación y entrega de sí le posibilita al hombre llevar su ser a su plenitud.

Para explicarlo Zubiri define qué es esta experiencia de Dios, cuáles son sus modos y dimensiones.

En primer lugar, vista su forma de abordar el problema de Dios, la experiencia de Dios no puede ser la experiencia de un objeto, porque Dios es realidad-fundamento.

La experiencia de Dios consiste en la experiencia de estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios. La experiencia de la realidad fontanal es -en rigor- la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad en la religación a lo real, como posibilidad última del hombre y como impelencia suprema de su ser y de su vida (HD 545).

La experiencia de Dios es la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, es la experiencia de estar fundado en una realidad fundante. “El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD 545), cuya finitud es formalmente experiencial. La pregunta es ¿de qué modo se da esta experiencia?

El modo radical a toda persona, es la voluntad de verdad (de verdad real). Y como ya se ha explicado, esta búsqueda de verdad es la que “se plasma en un proceso intelectual que abre el ámbito de la fundamentalidad última” (HD 547). Pero este proceso intelectual le ofrece al hombre varias opciones, de las cuales, por la que opte, será término de una apropiación, de su fe. Siendo así que la libertad es ese modo en que somos seres absolutos. La opción es la manera concreta y real de ser libre: “la experiencia de Dios, de una manera radical y última, es la experiencia de mi propia libertad como fundamento de mi propio ser absoluto” (HD 547). Zubiri identifica tres tipos de libertad: “libertad-de”, “libertad-para” y “libertad-en”. La “libertad-de” es liberación, es estar libre de coacciones o de impulsos. La “libertad-para” es otra dimensión de la libertad, porque uno es libre de algo para otra cosa, para ser “sí mismo”. Pero el modo último y radical de la libertad, anterior a todo ejercicio de su actividad es la “libertad-en”, porque todo hombre es libre “en” la realidad, “en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido es idéntica a la persona”. (HD 548). Es en este “ser libre” en donde está para Zubiri “la raíz de mi ser relativamente absoluto y es donde está, por consiguiente, la experiencia radical de Dios” (HD 549).

A su vez, Zubiri distingue niveles diferentes de esta experiencia, cada uno de los cuáles está atravesado por las dimensiones individual, social e histórica. La religación

tiene un carácter experiencial, que impulsa a vivir y a hacerse entre las cosas, como un hecho que afecta a todos los hombres universalmente.

En síntesis, podemos afirmar que la experiencia religiosa es más que vivencia, es conformación, la configuración de la persona como algo absoluto. Se comprende así que la experiencia religiosa no es una mera acumulación de prácticas, ni solamente un sistema de creencias, sino un conducirse de acuerdo con lo esbozado por la razón y es siempre probación física de realidad. La experiencia religiosa es la inserción de un esbozo que me prefigura y me configura en mi propia realidad profunda como algo absoluto.

Esto puede comprenderse gracias a *la dimensión teologal del hombre*, que no es solo una dimensión acerca del hombre (dato antropológico), sino también acerca de Dios (teologal). Lo teologal es para Zubiri “anterior a toda ciencia de Dios” (NHD 372) y es condición de posibilidad de lo teológico, por eso puede ser objeto de estudio de una filosofía de la religión como de una teología fundamental, previa a toda aceptación de una revelación particular o especulación teológica.

La idea central de *El Hombre y Dios* es que el problema de Dios es el problema del fundamento absoluto de toda la realidad y el de su conocimiento por parte del hombre como absoluto relativo. La respuesta a este problema está en el análisis del hecho de la religación como ligadura del hombre a la realidad en cuanto realidad para ser que le fuerza a ir a la realidad porque venimos de ella. La nueva edición de esta obra, que pone a disposición los textos mismos de Zubiri, tal como éste los dejó y con materiales inéditos, nos muestra cuan radicalmente se propuso el filósofo una revisión profunda de las categorías fundamentales de la filosofía occidental, especialmente el problema de Dios, buscando un acceso no conceptivo, sino real, porque no trata de demostrar que Dios existe, sino de que algo que existe es realmente Dios.

CONCLUSIÓN

"Una filosofía que no expresa la razón total del hombre, sino sólo una parte,
no se la puede considerar como plenamente racional"
(Joseph Ratzinger, *El cristianismo en la crisis de Europa*)

En los cuatro capítulos que estructuran este trabajo hemos intentado exponer en forma sistemática una síntesis del pensamiento de Zubiri, su originalidad filosófica desde su concepción de la inteligencia y de la realidad, y a partir de allí, siguiendo sus escritos de filosofía de la religión hemos analizado y expuesto lo más fielmente posible la voz del filósofo a propósito del acceso a Dios y particularmente sobre la relación entre fe e inteligencia. La obra que ha sido de mayor sustento para esta investigación fue *el Hombre y Dios*, que, aunque Zubiri no pudo terminarla, es donde más y mejor se desarrollan las cuestiones que son de nuestro interés.

La aportación fundamental de Zubiri a la filosofía de la religión es darle un nuevo punto de partida y un nuevo horizonte para pensar el problema de Dios y el lugar de la fe en la reflexión filosófica, así como también del ateísmo y el agnosticismo. Su preocupación era filosóficamente, sin presupuestos teológicos y por vía de la religación, llegar a Dios "en tanto que Dios", al Dios de las religiones.

Para el filósofo el ser humano tiene un problema teologal que es el problema del fundamento y no es un problema más entre otros, sino el problema más básico y fundamental del ser humano: el problema de Dios. Y es ese problema el que lo hace propiamente humano, a tal punto que Zubiri afirma que el hombre *es* el problema de Dios. El problema teologal del hombre es "la realidad humana en su constitutivo problematismo" (HD 6). Este problema es anterior a cualquier forma de teísmo o ateísmo, las cuales son actitudes que se asumen ante dicho problematismo. Y cuando se refiere a

“Dios”, la expresión no designa ninguna idea concreta de divinidad, ni siquiera un tipo de “realidad divina”, sino tan solo el ámbito de ultimidad de lo real. Por ello lo primero es analizar los hechos desde el hombre mismo y Zubiri define al hombre como “animal de realidades”, para el cual las cosas, por su sentir intelectual son realidad y no simples estímulos. “Realidad es formalmente el de suyo de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad” (HD 570). Esto es que las cosas se actualizan en la inteligencia en su carácter de realidad. Todo ser humano vive su vida formalmente dominada por la realidad. Este dominio de la realidad se entiende como el modo como las cosas afectan e impresionan al hombre. La realidad es formalidad, es decir, no es un contenido más de las cosas que pudiera agregarse a sus notas, sino que es la forma en que las cosas hacen acto de presencia (actualidad) en la vida humana. Así, las cosas “quedan” de una forma peculiar, como independientes. Las notas sentidas están presentes en la aprehensión como poseídas por las cosas. Las cosas se aprehenden como alteridad, como otras (de suyo).

Aunque su filosofía es compleja, su metafísica es simple y tal vez allí radica su mayor dificultad, en su radical simplicidad. Es una metafísica que trata de la realidad en cuanto realidad, en su momento de trascendentalidad. La realidad no es lo más lejano a la inteligencia, sino más bien lo inmediatamente presente y actualizado -en impresión- en el más insignificante acto intelectual. Nos insiste en que no debemos confundir realidad con un concepto, ni con el término de un juicio, porque no es nada fuera o al margen de cada una de las cosas reales en las que estamos. Es el hombre el que está en la realidad de las cosas y la realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. La realidad es alteridad no como consecuencia de razonamientos especulativos, sino que es sentida de este modo en todos y cada uno de los actos aprehensivos. Todo lo que está presente en la aprehensión como otro es alteridad, ya sean cosas o personas. Esta alteridad lleva en sí una fuerza que la hace imponerse: el poder de lo real. Este punto de

partida que Zubiri destaca es que la realidad se le impone al hombre, por ello tiene una fuerza de imposición. En el acto de sentir el hombre se encuentra sintiendo algo que ya está ahí previamente, antes de que pueda convertirlo en un contenido de conciencia, imponiéndose como otro. Y esta fuerza no es gracias a las características (notas) que poseen las cosas, sino que las sobrepasa, porque en cada cosa la realidad es más que esas notas y las trasciende, porque ser real es más que ser “tal cosa”. La existencia humana está así siempre religada al poder de lo real, apoderada por ese poder. Luego el hombre elegirá la respuesta que dará a la realidad que le afecta, porque la realidad no es un obstáculo a la libertad, sino que la hace posible. Y es que al ser otras las realidades el hombre cuenta con diversas posibilidades que le permiten proyectar su propia vida entre las cosas y optar, en la realidad. La libertad por ello es siempre situada, fundada en la realidad, es siempre individual, social e histórica.

Además de estar el hombre en la realidad, afectado por la alteridad de las cosas, él mismo es real y se posee de un modo que le es propio, como ninguna otra cosa, es dueño de sí mismo (suidad). No es solo “de suyo” como toda realidad, sino también “suyo”. La suidad confiere por eso al hombre una suficiencia que le permite un elevado grado de independencia frente a las cosas como alteridad. No solo tiene sus notas propias, sino que, por su sentir, su propia realidad se posee doblemente (“reduplicativamente” dice Zubiri). Esta diferencia con el resto de las cosas es lo que hace de él una persona, porque ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad. Frente a las otras formas de realidad, por su suidad la persona aparece como un *ab-soluto*, algo que está suelto, liberado de las demás cosas, sin estar separado de las cosas. Pero, aunque absoluto, para realizarse necesita de las otras cosas, por lo cual es un absoluto-relativo. Y este carácter de absoluto-relativo hace que el hombre no tenga en sí mismo su radical fundamento, sino en la realidad, en la cual está, que se le impone y le fuerza a ser lo que es entre sus posibilidades. Así el “poder de lo real” es la dominancia de la realidad sobre

el hombre, porque formalmente la realidad se le impone al hombre y lo sobrepasa. Está “poseído” por su realidad y por la realidad de las cosas. Este apoderarse del hombre por parte de la realidad es lo que lo funda, entendiendo así la realidad como fundamento para ser. Y es que todo acto humano se apoya en el poder de lo real.

Por otra parte, que la realidad se imponga significa también que domina como fuente de posibilidades (posibilitante) para el hombre, siendo así la realidad las posibilidades de proyección vital. A su vez, este poder domina como impulso radical que lleva al ser humano a realizar su propia vida. La realidad es por ello desde donde nace el libre despliegue de posibilidades de realización de la persona en el mundo.

Así la persona está vertida a una realidad que es más que ella, una realidad en la que se apoya para ser y que le da la fuerza necesaria para desplegar su propia realización. A este hecho es a lo que llama Zubiri la *religación*. Pero a lo que está religado el hombre es a la realidad-fundamento, a la realidad en tanto que fundante. La religación es así un hecho universal, pero se expresa de diferentes formas y no todos tienen por qué ser conscientes de la misma manera de ese hecho. Y es a partir de la religación que el hombre se lanza a buscar un contenido concreto capaz de determinar lo que sea la realidad-fundamento. Hay lo que funda, otra cosa será el libre despliegue de la razón en la búsqueda intelectual de lo que sea el fundamento.

Ahora bien, el fundamento buscado debe ser siempre último, posibilitante e impelente, al mismo tiempo. A Zubiri le interesa el fundamento en un segundo sentido, que no es el poder de la realidad, sino también el carácter definitivo y último de ese poder. ¿Cuál es el fundamento en el que descansa la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia? Porque en el hecho de la religación descubrimos una amplia variedad de posibles respuestas a lo que sea la realidad-fundamento que nos religa: teísmo, ateísmo, agnosticismo, o indiferencia. La historia de las ideas y creencias muestra de cuántas maneras puede responderse a la pregunta por el fundamento del poder de la realidad. Las

opciones de respuesta van más allá de los hechos para elegir opciones a las que se llega por la razón, y aunque siendo posibles de justificación racional, incluyen un momento de opción en tanto que creencia. Y esto es igualmente exigido a todos los hombres, sean ateos, agnósticos o teístas.

El desafío para la razón es grande, ya que el fundamento no se encuentra entre las cosas inmediatamente dadas y hay que buscarlo allende lo dado, para lo cual la razón crea un esbozo de realidad que luego habrá que probar, ya que el esbozo mismo no es suficiente si no se prueba en la vida personal y el único modo de adentrarse es en la entrega total como respuesta a la donación del fundamento, es decir, el acto de fe.

Lo razonable a lo que uno se entrega muestra la actitud integral que implica aceptar o no la realidad de Dios como fundamento y lo hace mediante la fe como entrega de toda la persona. Por ello lo razonable afecta a la realidad entera del hombre, en su dimensión personal, intelectual, afectiva, comunitaria y social. Por ello la fe es una opción fundamental y radical del hombre.

Zubiri es consciente de que no es inmediato ni inequívoco el paso desde lo vivido como religación a la justificación de la realidad de Dios, pero no podemos eludir la llamada en la búsqueda de lo que sea el fundamento que nos religa. Aunque la razón nunca puede tener certeza completa de su camino, porque al sumergirse en la realidad en la búsqueda del fundamento, su profundidad es inagotable, podemos esbozar posibles respuestas a las que luego la fe pondrá a prueba. Es por ello también un ámbito de libertad, de posibilidades creativas que deberán probarse.

La fe personal no es una mera convicción intelectual, sino un acto de entrega de toda la persona; es la prueba a la que se somete el esbozo, una prueba que es experiencia, entendida como “probación física de realidad” que surge del sumergirse en el fundamento. Es la entrega completa de mi propia persona al fundamento postulado, pero no es un acto irracional porque tiene un determinante componente intelectual. Esta

entrega puede ser de muchas maneras según cómo cada uno decida entregarse como realidad-fundamento, en lo que cada uno libremente decida poner su fe. La fe para Zubiri afecta a la integridad de la vida personal y es siempre un acto individual, social e histórico.

Fe tienen todos, tanto el teísta como el ateo, por eso la fe puede ser religiosa o irreligiosa. Siempre estamos ante una determinada respuesta ante el enigma de nuestro ser relativamente absoluto. La fe es para todos, creyentes o no, la forma de entrega personal a lo que el fundamento del poder de lo real pueda ser.

La fe no es ciega, porque envuelve siempre alguna presencia de lo real, si no es visual, al menos será auditiva como noticia, o como tacto, o direccional. Sin intelección no habría fe y el conocimiento de Dios es el ámbito de una fe posible. Si bien conocimiento y fe son esencialmente distintos, están esencialmente conectados en la intelección de Dios.

En el caso del teísmo se postula una realidad absolutamente absoluta, como fundamento del poder de lo real, una realidad divina (realidad-fundamento y no realidad-objeto). A su vez hay muchas formas del teísmo, ya sea monoteísta, panteísta o politeísta. El ateísmo en cambio, postula que el poder de lo real reposa en sí mismo, negando cualquier realidad-fundamento. El ateo confiesa que la realidad no conduce a ninguna realidad divina. Y el agnosticismo afirma que no podemos saber nada acerca de una posible realidad-fundamento, no lo niega, pero tampoco lo admite, porque considera que es imposible justificar su existencia o inexistencia. Todas estas formas de fe tienen que hacer frente al problema de Dios, aunque lo resuelven de modo distinto, con un esbozo diferente. Tanto el teísta, como el ateo o el agnóstico esbozan una posible respuesta y se entregan (creyendo) a lo que la realidad pudiera ser gracias a lo que postularon. Siempre se prueba en la experiencia. Todo esbozo y postulación han de ser probados por la experiencia, como compenetración de la persona y una conformación de su vida a lo

esbozado. Lo que decidirá sobre la verdad de las distintas respuestas al problema de Dios es la experiencia.

Es claro para el filósofo que la verificación del teísmo, del ateísmo o del agnosticismo no son la misma que la forma de comprobación que el experimento en ciencias naturales o la verificación matemática. Cuando se trata de Dios la probación consiste en la entrega (fe) de la propia persona a lo que se ha postulado y en la adopción del sentido que de allí resulta para la existencia. Lo que dirá si hay Dios es la experiencia real de una compenetración humana con Dios y su consiguiente conformación del sentido de la vida, a nivel individual, social e histórico. Dios no puede ser objeto de representación, sino un posible sentido y fundamento de la vida humana, el sentido absoluto esbozado, postulado y experimentado por la fe. Y es que Dios sólo puede otorgar sentido absoluto a la vida humana si él es la realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta en la que se apoya el poder de lo real.

Todo sentido lo es de la realidad y por ello el sentido absoluto solo puede apoyarse en Dios, pero la realidad-fundamento que da sentido absoluto a la existencia tiene que someterse a una profunda y radical experiencia de compenetración y conformación, como único camino para verificar la realidad de Dios. La fe es de este modo entendida como una compenetración con fuerza conformadora, por eso es inseparable de la vida en todas sus dimensiones. No es una cuestión teórica, sino profundamente transformadora.

A partir de su análisis sobre el acceso a Dios, Zubiri no da un salto de la religión a la existencia de Dios, sino que, a lo largo de una búsqueda racional nunca exhaustiva, nunca definitiva, sino siempre abierta y apoyado en la experiencia creyente, afirma que “la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios” (HD 245). Dios no está frente a mí como las cosas, sino que acontece en mí, está presente religándome en el poder de lo real, no es trascendente a las cosas sino en las

cosas mismas y especialmente en el hombre. “El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar viniendo de Dios y, por tanto, siendo en él” (NHD 377).

La persona humana, por el hecho de serlo, está estructurada de tal manera que puede percibirse a sí misma como religada a lo real como fundamento, sintiéndose en presencia de Dios. Es cierto que la religación como hecho real dado en aprehensión, no soluciona el problema de Dios, solo lo hace evidente, lo plantea, obligando al hombre a caminar en la búsqueda racional de lo que sea este fundamento último.

Su fundamental aporte es haberse referido siempre desde una perspectiva estrictamente filosófica a algo auténticamente vivido que, a su vez, no es pasajero ni efímero, sino estructural y constitutivo de la condición humana, sea lo que sea como realidad-fundamento que nos religa por el poder de lo real. Su actualidad y original aporte abren nuevas vías de reflexión filosófica en torno a clásicos problemas de filosofía de la religión, como las relaciones entre fe y razón, ciencia y religión, teísmo y ateísmo, así como un nuevo horizonte para el diálogo entre filosofía, teología y ciencias. El problema del acceso a Dios seguirá dando que pensar, porque no podemos dejar de preguntarnos por lo que sea el fundamento del poder de lo real.

En los días en que este trabajo estaba siendo terminado, obtuvimos un ejemplar de un curso de 1952 y 1953 que desconocíamos y que acaba de ser publicado en 2021, titulado *Filosofía Primera*. Allí Zubiri explica qué entiende por problema y ya en esos años se percibe el espíritu que marca todo su quehacer filosófico y especialmente su modo de abordar el *problema* del acceso a Dios de modo abierto y crítico: la voluntad de verdad que no se resigna ante la crisis del pensamiento. No encuentro mejores palabras para dar cierre a este trabajo que la propia voz del filósofo en este texto que hace tan solo unos meses ha visto la luz:

Problema no es simplemente un conflicto que, de puertas adentro, forja el hombre en su cabeza, sino que es, ante todo, la condición problemática de la realidad de las cosas

mismas con que tenemos que habérmolas; el hombre tiene problemas porque las cosas son problemáticas. La verdad que en un momento poseemos nos abre, pues, el ámbito de lo problemático. Forzado por las cosas mismas, el hombre se ve lanzado allende lo que sabe hacia lo que aún ignora; no solamente posee algo de verdad, sino que tiene que averiguar más. Por este camino no sabe ciertamente a dónde irá a parar, ni si aquello a que llegue será satisfactorio, ni tan siquiera está seguro de antemano de que llegará a nada, pero la necesidad de saber y de averiguar es inexorable. Lo que sí está en su mano es hacer de esta necesidad virtud; entonces, la necesidad de verdad se le convertirá en voluntad de verdad. Es tal vez lo que más nos falta hoy... (FP1 18-19).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Zubiri

- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo Real. *Realitas III-IV, Trabajos del seminario Xavier Zubiri*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2007). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2007). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2007). *Cursos Universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Espacio, Tiempo, Materia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2009). *Cinco lecciones de Filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Cursos Universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Acerca del Mundo*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2011). *Inteligencia Sentiente - Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *Cursos Universitarios. Volumen III*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2014). *Cursos Universitarios. Volumen IV*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2015). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.

- Zubiri, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la Metafísica*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2018). *Introducción a la filosofía de los griegos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2019). *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de la teología*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2020). *Ciencia y Realidad (1945-1946)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2021). *Filosofía Primera. Volumen I (1952-1953)*. Madrid: Alianza.

Bibliografía sobre Zubiri

- AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad: Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Trotta.
- Aísa Fernández, I. (2006). *Heidegger y Zubiri: Encuentros y desencuentros*. Sevilla: Fenix.
- Bañón, J. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Brickle, Patricio. *La filosofía como pasión: Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta.
- Cabria, J.L. (1997). *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Cabria, J.L. y Sánchez-Gey, J. (2002). *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Sígueme.
- Castilla, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Madrid: Rialp.
- Castro, C. (1986). *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Cantabria: Amigos de la Cultura Científica.
- Cerezo Galán, P. (1998). Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri). *Isegoría*, (19), 97–136.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Corominas, J. – Vicens, J. (2006). *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Corominas, J. (2002). Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana. *RCatT XXVII/1* 67-105 y *RCatT XXVII/2* 397-424, Facultad de Teología de Cataluña.
- Del Campo, A. (2015). *Estudios sobre Xavier Zubiri*. Montevideo.

- Espinoza, R. (2006). En torno al problema de Dios... desde la Biografía del joven Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 8, 147-159
- Espinoza, R. y Ascorra, P. (2012). Heidegger y Zubiri... y el “problema de Dios”. *Veritas*, 27, pp. 9-33.
- Espinoza, R. (2013). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares.
- Ferráz, A. (1988). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel.
- Ferrer Delgado, D. (2008). *Razón y Religación: Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*. Madrid: Manuscritos.
- Garagorri, P. (1985). *La filosofía española en el siglo XX: Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza.
- García, J.J. (2002). El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos. *The Xavier Zubiri Review*, 4, 19-66.
- García, J.J. (2006). *Inteligencia sentiente, Reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri*. Publicado en Cuadernos de Pensamiento Español, N° 30. Pamplona: Universidad de Navarra.
- García, J.J. (2009). Legitimidad de las opciones no teístas en la filosofía de Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 11, 47-54
- García, J.J. (2004). Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 6, pp. 89-97.
- González, A. (1993). *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- González, A. (2015). Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri *Theologica Xaveriana*, 65, 179, 209-250
- Gracia, D. (2004). *Desde Zubiri*. Granada: Comares.
- Gracia, D. (2004). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor Universitaria.
- Gracia, D. (2006). Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944). *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, pp. 59-92.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Gudiel García, Hugo (2006). *La fe según Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Tesis doctoral, Serie Teología N° 136).
- Lana Tuñón, D. (2010). El problema filosófico de Dios en Xavier Zubiri. *Estudios Filosóficos*, LIX, 463-486.

- López Quintás, A. (Ed.) (1970). *Filosofía española contemporánea: temas y autores*. Madrid: BAC.
- Luengo, J. (1998). *Zubiri y Kant*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Marías, J. (1959). *La escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé.
- Marquínez, G. (2006). *Historia de la palabra Realidad: desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Bogotá: Del Búho.
- Mazón, M. (1999). *Enfrentamiento y actualidad: la inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*. Madrid: Pontificia Universidad de Comillas.
- Millás, J. M. (2004). *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*. Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
- Nicolás, J. y Espinoza, R. (Eds.). (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Nicolás, J. y Barroso, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares.
- Nicolás, J. A. (Ed.). (2011). *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares.
- Ortega, F. (2000). *La teología de Xavier Zubiri: su contextualización en la teología contemporánea*. Huelva: Editora Andaluza.
- Pintor-Ramos, A. (1979). Zubiri y la fenomenología. *Realitas III-IV, Trabajos del seminario Xavier Zubiri*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Pintor-Ramos, A. (1985). Dios como problema en Zubiri. *Universitas Philosophica*, 2, 4, 29-44.
- Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y Sentido: Desde una inspiración zubiriana*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y Verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (1995). *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Pintor-Ramos, A. (1995). Zubiri: una filosofía de la religión cristiana. *Salmanticensis*, 42, 3, 369-399.
- Pintor-Ramos, A. (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor-Ramos, A. (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Universidad Pontificia de Salamanca.

- Pintor-Ramos, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42, 85-129.
- Ponzio, P. (2015). La experiencia como paradigma del nexo entre el hombre y Dios. *Pensamiento*, vol. 71, núm. 266, pp. 413-424.
- Rivera, J. (2001). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Rovaletti, M.L. (1979). *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rovaletti, M.L. (Comp.) (1985). *Hombre y realidad: Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*. Buenos Aires: Eudeba.
- Saez Cruz, J. (1995). *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- San Martín, J. y Moratalla, T. (2010). *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sierra Lechuga, C. (2019). ¿Qué es Filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía Open Insight*, X, 18, 77-49.
- Solari, E. (2009). Zubiri ante la analítica de la religión. *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 133-159.
- Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile: RIL.
- Solari, E. (2010). La razón religiosa según Zubiri. *Teología y Vida*, LI, 105-159.
- Solari, E. (2014). La vida de Dios en Zubiri. Estudio desde el curso inédito El problema de Dios (1948-1949). *Teología y Vida*, 55, 3, 459-486.
- Tellechea, J.I. (1984). *Zubiri (1898-1983)*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco.
- Torres Queiruga, A. (2005). *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Vargas, E. (2015). Filosofía y el problema de Dios en Xavier Zubiri. *Pensamiento*, vol. 71, num 266, pp. 491-504.
- Vargas, E. y Colomer, E. (2019). El sentimiento de fundamentalidad en Zubiri. *Pensamiento*, vol. 75, num. 286, pp. 1113-1125.
- Villanueva, J. (1995). *Noología y Reología: Una relectura de Xavier Zubiri*. Pamplona: Eunsa.
- Villa Sánchez, J. (Coord). (2020). *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. México: Itaca.

Wessell, L. (1992). *El realismo radical de Xavier Zubiri: valoración crítica*. Universidad de Salamanca.

Zorroza, I. (2003). *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Universidad de Navarra.

Bibliografía general

Ales Bello, A. y Walton, R. (2013). *Introducción al pensar fenomenológico: Despliegues de la consigna de Husserl “volver a las cosas mismas”*. Buenos Aires: Biblos.

Antiseri, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Cristiandad.

Arana, J. (1999). *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Madrid: Encuentro.

Arana, J. (Ed.). (2013). *Falsos saberes: La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Aranguren, J.L. (1994). *Obras Completas. Vol. 2*. Trotta: Madrid.

Augustin, G. (Ed.) (2012). *El problema de Dios, hoy*. Santander: Sal Terrae.

Barth, K. (2006). *Introducción a la Teología Evangélica*. Salamanca: Sígueme.

Berciano, M. (2012). *Metafísica*. Madrid: BAC.

Bueno de la Fuente, E. (2005). *La dignidad del creer*. Madrid: BAC.

Colomer, E. (2002). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*. Barcelona: Herder.

Corona, N. (2010). *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*. Buenos Aires: Biblos.

Coreth, E. (2006). *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Salamanca: Sígueme.

De Lubac, H. (2008). *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro.

De Sahagún Lucas, J. (Ed.). (1994). *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme.

De Sahagún Lucas, J. (1994). *Dios, horizonte del hombre*. Madrid: BAC.

De Sahagún Lucas, J. (1999). *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: BAC.

Duch, L. (1995). *Religión y mundo moderno*. Madrid: PPC.

Duch, L. (2011). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.

Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.

Duch, L. (2017). *El exilio de Dios*. Barcelona: Fragmenta.

Echarri, J. (1990). *Filosofía fenoménica de la Naturaleza*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Echavarría, Agustín y O'Reilly, Francisco. 2017. "Teología analítica". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, disponible en: http://dia.austral.edu.ar/Teología_analítica
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta: Madrid.
- Estrada, A. (1994). *Dios en las tradiciones filosóficas: 1. El problema de la teología natural*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (1994). *Dios en las tradiciones filosóficas: 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (1997). *La teodicea imposible: la crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (2001). *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (2003). *Imágenes de dios: la filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (2005). *La pregunta por Dios: entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Estrada, A. (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida: preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta.
- Estrada, A. (2018). *Las muertes de Dios: Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Flew, A. (2013). *Dios existe*. Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (2010). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- Fries, H. (1987). *Teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- Girard, R. y Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gracia, J. (1998). *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Trotta.
- Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1992). *La tradición analítica: materiales para una filosofía de la religión II*. Barcelona: Anthropos.
- Gómez Caffarena J. y Mardones, J.M. (Eds.) (1993). *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión III*. Barcelona: Anthropos.
- Gómez Caffarena, J. (Ed.). (1993). *Religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El Enigma y el Misterio: Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- González de Cardedal, (2004). *Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Gray, J. (2019). *Siete tipos de ateísmo*. Madrid: Sexto piso.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida: Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

- Haught, J. (2012). *Dios y el nuevo ateísmo*. Santander: Sal Terrae.
- Hegel, F. (2002). *Creer y saber*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1987). *¿Qué es Metafísica?* Gedisa: Madrid.
- Heidegger, M. (1998). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Trotta: Madrid.
- Izquierdo, C. (2009). *Teología fundamental*. Navarra. Eunsa.
- Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. B21.
- Kasper, W. (1994). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Kehl, M. (1995). *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- Ladaria, L. (1998). *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Ladrière, J. (2001). *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama
- Marías, J. (1955). *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1960). *Obras*. Revista de Occidente: Madrid. Vol. 5.
- Mardones, J.M. (1988). *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, J.M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- Mermelada, C. (2014). *El Dios de los ateos*. Barcelona: Stella Maris.
- Mouroux, J. (1964). *Creo en Ti: Estructura personal del acto de fe*. Barcelona: Flors.
- Nicolás, J.A. y Frápoli (Eds). (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1998). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Odero, J. M. (1997). *Teología de la fe*. Pamplona: Eunate.
- Otto, R. (1980). *Lo santo*. Madrid: Alianza.
- Panikkar, R. (2009) *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder.
- Pié-Ninot, S. (2006). *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Pieper, J. (2008). *Las virtudes teologales*. Madrid: Rialp.
- Pikaza, X. (1999). *El fenómeno religioso*. Madrid: Trotta.

- Pojman, L y Rea, M. (Eds). (2008). *Philosophy of religion: An anthology*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Rábade, S. (1995). *Teoría del conocimiento*. Madrid: Akal.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Ravasi, Rossano y Girlanda. (1990). *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas.
- Ratzinger, J. (1973). *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.
- Romerales, E. (Ed.) (1992). *Creencia y racionalidad*. Barcelona: Anthropos.
- Rovira I Belloso, J. (1988). *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Bilbao: Sal Terrae.
- Rovira I Belloso, J. (1998). *Tratado de Dios Uno y Trino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1995). *Crisis y apología de la fe*. Santander: Sal Terrae.
- Ruster, T. (2011). *El Dios falsificado*. Salamanca: Sígueme.
- Sánchez Nogales, J.L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sanguineti, Juan José (1977). *Augusto Comte: Curso de Filosofía positiva*. Madrid: Emesa.
- San Martín, J. y Sánchez, J. (2013). *Pensando la religión*. Madrid: Trotta.
- Sayés, J.A. (1998) *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*. Pamplona: Eunsa.
- Schaeffler, R. (2003). *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Schleiermacher, F. (2005). *Sobre la religión*. Madrid: Trotta.
- Schleiermacher, F. (2013). *La fe cristiana*. Sígueme: Salamanca.
- Soler Gil, J. (2013). *Mitología materialista de la ciencia*. Madrid: Encuentro.
- Swinburne, R. (2011). *La existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban.
- Swinburne, R. (2012). *Fe y Razón*. Salamanca: San Esteban.
- Swinburne, R. (2012). *¿Hay un Dios?* Salamanca: Sígueme.
- Trawny, P. (2017). *Martin Heidegger: una introducción crítica*. Barcelona: Herder
- Váttimo, G. y Derrida, J. (1997). *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Váttimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós.
- Váttimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Paidós.

- Velasco, J.M. (1993). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Velasco, J.M. (1999). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Villanova, E. (1987). *Historia de la Teología Cristiana. Tomo I: De los orígenes al siglo XV*. Barcelona: Herder.
- Welte, B. (1962). *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*. Madrid: Taurus.
- Welte, B. (1968). *Ateísmo y religión*. Buenos Aires: ICRS.
- Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Welte, B. (1984). *¿Qué es creer?* Barcelona: Herder.