

## **TRASCENDENCIA Y APERTURA. UNA IMAGEN DEL HOMBRE PARA NUESTRO TIEMPO**

M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA  
*Universidad de Navarra*

### RESUMEN

La filosofía de Xavier Zubiri, siguiendo la vía de la fenomenología (Brentano, Husserl, Heidegger) se define desde sus escritos más tempranos como la ruptura del cierre moderno en torno al sujeto para redefinirlo desde bases filosóficas nuevas. De ahí que para Zubiri dos de las notas que acompañan a toda definición de lo humano sean “apertura” y “trascendencia”. En este trabajo se relata cómo esos conceptos cumplen una función central en la filosofía zubiriana, y especialmente cómo entran en juego en la justificación de una de sus propuestas más originales: la noción de religación como dimensión constitutiva del ser humano, y la conexión entre la imagen del hombre y la experiencia de la divinidad. Esta experiencia no se refleja sólo como un conocimiento teológico, o como una dimensión religiosa, sino aún más una relación personal con Dios.

*Palabras clave:* apertura, trascendencia, Zubiri, religación, religión, persona, constitución, dimensión.

### ABSTRACT

In this work I show how the writings of Xavier Zubiri are related to this transformation in search of transcendence. Zubiri proposes an ultimate level that reaches the connexion between the image of man and the experience of divinity. This experience is not only a theological knowledge but also a personal relationship with God.

*Keywords:* openness, transcendency, Zubiri, religation, religion, person, constitution, dimension.

## I. PRESENTACIÓN

La filosofía de Xavier Zubiri arranca desde la experiencia impulsada por la fenomenología de que es necesaria una ruptura del cierre moderno en el sujeto. Son conocidas sus palabras autobiográficas<sup>1</sup> por las que este filósofo advierte que a comienzos del siglo XX el principal atractivo y la principal virtualidad de la fenomenología fue presentar una teoría del conocimiento que rechazaba el psicologismo, el cual puede ser leído como una última derivación del giro antropológico realizado en la modernidad: “La fenomenología –nos dice– fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar como tal”<sup>2</sup>. Así, en Zubiri, como en buena parte de la filosofía contemporánea, el planteamiento de su tarea se ha comprendido como la necesaria salida del cierre moderno en el sujeto, para obrar una *necesaria* vuelta a la realidad; reconsiderar al hombre rompiendo aquella cúpula de cristal en la que lo ha entronado (y aislado) el subjetivismo moderno, para *recuperar* para él una auténtica comprensión de sí y de su posición en el mundo que sea más *radical* y por ello más *humanizadora*.

Ciertamente, los textos más expresivos de esta intención central de su que-hacer filosófico se encuentran entre los primeros cursos y escritos de su biografía intelectual. Sin embargo, es también cierto que Zubiri no se desdijo de ellos, sino que más bien son expresos los lugares en los que ratifica que la maduración de su pensamiento se ha realizado precisamente por la continuidad en las intenciones centrales señaladas en sus textos más tempranos<sup>3</sup>.

Parte de la experiencia moderna que puede caracterizarse como realizadora de un “giro antropológico”<sup>4</sup>, que en su desarrollo ha hecho del hombre la fuente de la verdad, de los valores y del sentido, de manera que “el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía apoyado en la única realidad

1 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, 13: “La filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, «a las cosas mismas». Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo”.

2 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, 13.

3 X. ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, 11: “las ideas básicas de qué sea naturaleza, y de qué sea la historia, y de qué sea el Dios descubierto en la dimensión teológica de la religión no sólo no han prescrito para mí, sino que por continuar estando vivas es por lo que me han forzado a esos posteriores desarrollos”.

4 En la descripción kantiana de lo que denomina “giro copernicano”, al comienzo de su *Crítica de la razón pura* (cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978), deteniendo la intención hacia lo real para plantear las condiciones de esa dirección –en el caso de Kant, el conocimiento teórico–, en un movimiento que supone un cierre autoreferencial.

substante de su propia razón [...], en posesión, tan sólo, de sí misma, la razón tiene que hallar, en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios”<sup>5</sup>. Sin embargo –valora Zubiri–, lejos de llegar a ellos en su intento de dar una respuesta global y abarcante, el hombre moderno llega al más profundo anonadamiento<sup>6</sup>. El mundo moderno ha sido capaz de desarrollar la ciencia, la técnica y el saber hasta hacer posible la creación de todo un nuevo mundo en torno al hombre (una nueva naturaleza, una cultura desarrollada, e incluso al propio hombre gracias a los avances médicos y biológicos). Sin embargo todo ese mundo creado ha realizado los ataques más flagrantes a la dignidad humana. Por ello puede decirse, con más fuerza aún, que en ese moderno “replegarse sobre sí mismo”, el hombre se ha encontrado con un “no poder salir de sí”<sup>7</sup>.

De ahí que el reto que asume Zubiri no es volver a una filosofía preterida, sino asumiendo el punto inicial moderno, encontrar en el seno de la constitución humana la vía para recuperar su referencia al mundo y a Dios: “replegarse sobre sí mismo” para ver pasar “como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia”<sup>8</sup>; así lo realiza, entendiendo que lo que constitutivamente define al ser humano es su “apertura”, manifestada de diversas maneras según las diferentes dimensiones en las que es analizada; y su trascendencia. Lo veremos someramente siguiendo a lo expresado por Zubiri a este respecto.

5 Puede extenderse la exposición de este punto; sin embargo, nos atenemos a: X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 55-56 cuando refleja la diferencia entre la naturalización del hombre –que denomina “clásica”– a la inversión de ese esquema: “desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar en sí mismo” (*ib.*, 55). Lo mismo expresa en su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, publicada en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, 67-333; en particular: 77-91. Otro autor como Leonardo POLO (“La coexistencia del hombre”, *El hombre: inmanencia y trascendencia, XXV Reuniones Filosóficas*, Pamplona, 1991, vol. I) lo enuncia como una “simetrización”, que fracasa por cuanto no capta la radical novedad de la persona ontológicamente considerada (*ib.*, 37 ss.).

6 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 56: “El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”.

7 X. ZUBIRI, “Hegel y el problema metafísico”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 287. También, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, 16-17: el hombre inmerso en la técnica “es él, el hombre mismo, el que hace lo que el hombre es” “no tiene otro asidero que sí mismo”. Cfr., M. VERSTRAETE, “El hombre desacralizado de nuestro tiempo”, *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, v. 2, 1583-1596.

8 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 56-57, en lo que denomina como “soledad sonora”, aquella “oquedad de la persona” donde resuenan “las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad”, 57.

## II. APERTURA Y TRASCENDENCIA: NOTAS SOBRE UN CAMBIO DE SIGNO EN LA COMPRENSIÓN DEL SER HUMANO

Quizás la expresión más elaborada de lo anteriormente afirmado, sea la justificación zubiriana de la apertura y trascendencia del conocer humano desglosado en su trilogía *Inteligencia sentiente*, la última obra que pudo ver publicada el autor<sup>9</sup>. Sin embargo, como tales, son dos notas que afectan internamente a la comprensión antropológica de Zubiri<sup>10</sup>. De hecho, puede ser una línea hermenéutica ver cómo otros filósofos contemporáneos también reaccionan al inmanentismo y subjetivismo moderno con la reivindicación progresiva de la necesidad de una constitutiva referencia a la *alteridad* como elemento fundamental en la comprensión de la realidad humana.

En cuanto a la noción de “apertura”, es algo claro, puesto que la reconsideración de la apertura como nota que afecta a la realidad humana desde su configuración más elemental, está asegurada desde el nivel ontológico fundamental. En esa línea, Zubiri en el libro *Sobre la esencia* divide lo real en realidad o esencia cerrada<sup>11</sup> y realidad abierta, que es el hombre, e incluso, entre ambas la última no sólo es una *realidad más*, sino que expresa (tal vez como culminación), de un modo más acabado y perfecto, todas aquellas características que definen lo real.

La apertura se manifiesta desde la indeterminación biológica que advertimos al estudiar la dotación fisiológica del ser humano, hasta la definición de libertad como su nota más peculiar<sup>12</sup>, pasando por la particular relación que es-

9 X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, 21981; *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. Zubiri falleció el 21 de septiembre de ese mismo año 1983. Como se ha defendido, el problema fundamental de este autor era desentrañar la íntima y constitutiva realidad que el ser humano es, pero aquellas notas previas que consideró definitivas de su concepción de “realidad humana” (qué sea realidad –*Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; 1972– y qué el conocer como aprehensión) se magnificaron hasta impedirle preparar su tratado *Sobre el hombre*, que quedó inédito; sólo se publicaron años después, ordenados según el índice realizado por el autor, los textos de cursos orales sin ulteriores actualizaciones (*Sobre el hombre*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986). Sí quedó bastante avanzada la revisión de la primera parte de *El hombre y Dios*, texto publicado póstumamente (Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984).

10 He tenido ocasión de exponerlo en “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, en J. F. SELLÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 2007, 195-217. Cfr. G. GÓMEZ CAMBRES, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, Agora, 1983, 17: “en una conversación mantenida con el mismo Zubiri. En ella decía que la preocupación principal de su pensamiento era el tema de la «realidad personal»”.

11 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 66.

12 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1992; o el citado *Sobre el hombre*.

tablece con su medio, en la línea de los análisis de Gehlen<sup>13</sup>, su particular posición en la teoría del conocer –desarrollados en *Inteligencia sentiente*–, o del obrar. Constitutivamente, para la realidad o esencia abierta, “la apertura es una modificación de las estructuras que en sí posee el sujeto humano”, y que expresa una forma de ser *en sí*<sup>14</sup>. Antropológicamente, gracias a dicha apertura, es capaz de entrar en respectividad no sólo ante otras realidades sino ante lo *otro*, y ante sí mismo, como realidad, por cuanto no tiene dada la *forma* de ser real, ésta debe ser lograda mediante la acción y la determinación. O con las palabras de Ferrer Arellano: “Lo constitutivo de la persona es, pues, la apertura en acto primero. Tal apertura es, en efecto, el momento constitutivo de la incomunicable personabilidad”<sup>15</sup>.

Conviene sin embargo centrarnos en la noción de apertura vinculada a trascendencia que, para Zubiri, no implica sólo su primer significado etimológico –de paso de un lado a otro [*tras*]–, sino especialmente un ir “más allá”<sup>16</sup> que connota una *ascender* [*scendo*]; será un error considerarlo como un *ir a otra cosa*, lo cual en último término es un extrañamiento. Todo trascender –afirmará– es un paso más *allá*, pero *en* aquello que trasciende, sin negarlo y sin anularlo<sup>17</sup>.

Podemos advertir su dinámica a propósito de la apertura cognoscitiva.

Como expresa a lo largo de su *Inteligencia sentiente*, para Zubiri la exigencia de *apertura* (a nivel gnoseológico fundamental) supone una doble trascendencia: de *nuestra* impresión o nuestra afección (vivida subjetivamente) a lo que afecta; de lo que afecta a *la realidad*, como tal, anterior e independiente del presentarse ante un sujeto, y por tanto *no determinada* por el cognoscente, más bien al contrario, *determinante de éste*<sup>18</sup>.

13 Cfr. A. GEHLEN, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

14 Por otro lado, en su sentido más metafísico: “en esta esencia abierta la apertura es una modificación de las estructuras que en sí posee el sujeto humano, la realidad humana. La realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del en sí”; X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, 208.

15 J. FERRER ARELLANO, “Unidad y respectividad en Zubiri”, *Documentación crítica iberoamericana*, 1964 (1), 98.

16 Por ejemplo, X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, 17.

17 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24-25. Así, vinculado con apertura, trascender no es paradójicamente un salir sino un permanecer; “no significa que es algo «fuera» sino un “al «quedar» en”. Comprender el trascender como un salir o perder una configuración para lograr otra, sería entenderlo desde el paradigma de un movimiento muy básico desde el que no se puede entender siquiera la dinámica de lo vital, ya que el salir no supone un extrañarse respecto a sí mismo, un negarse a sí o relegarse sino, más bien, un permanecer creciendo. En la misma línea: I. ELLACURÍA, “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, *Realitas* (1), 1974, 78.

18 Este complejo tema lo estudié en mi tesis *La fuga de la mediación. Construcción zubiriana del realismo*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2001. Aquí es pertinente rescatar al menos

a) Así, hay una primera trascendencia: “remisión del momento estimulante al real. Esta remisión, esta trascendencia, no es un momento del acto de aprehensión, del acto de intelección, sino que es un momento de lo aprehendido mismo en el acto aprehensor”<sup>19</sup>. Por ello, respecto a la *subjetividad* del hecho de que el sentir, el aprehender, sea un acto *mío*, se revela que, propiamente, y aunque ciertamente reconocemos que es un acto de quien aprehende, la aprehensión, el conocimiento, aquello a lo que nos lleva directamente es a lo aprehendido, a lo conocido, y sólo en un acto ulterior y añadido nos damos cuenta o nos apercibimos del polo subjetivo.

b) Además de ello, se “trasciende (dentro de la aprehensión misma y quedándonos dentro de ella) desde lo que tiene de estimulante a lo que tiene de realidad, esté o no estimulando”. “Entonces, realidad no es el mero correlato de un modo de aprehensión, sino apertura a lo que las cosas son «de suyo». Esta trascendencia es una remisión desde su actualidad intelectual, esto es, desde ser actual en la intelección, a ser real, a ser «de suyo». Esta remisión no es un acto de inteligencia, es un acto de la cosa en la inteligencia, un acto en el que la cosa [...] se actualiza desde sí misma, es actual «de suyo»”<sup>20</sup>. Con ello, lo que se nos presenta en la aprehensión no puede reducirse a su presentarse ante mí, la intelección no lo determina, ni lo pone; la remisión de lo tenido objetivamente a lo real como tal, no es un dinamismo lógico, es un dinamismo de la inteligencia que, como dice en otro lugar Zubiri, ha quedado *prendida* de lo real, es guiada por él, es llevada por la realidad.

Por ello, y como hemos visto, a nivel gnoseológico, el conocer no será solamente un intender o dirigirse a un objeto inmanente al conocer, o bien ponerse el objeto o determinarlo en sus condiciones de posibilidad, sino el dinamismo por el que en una realidad abierta, se actualiza en aprehensión la realidad, que, actualizada cognoscitivamente, lleva desde sí a lo que ella es como realidad.

Este mismo modo de proceder lo realiza Zubiri en otras dimensiones del ser humano<sup>21</sup>; lo mismo debe ser realizado en la acción voluntaria: lo valioso no lo es porque sea querido, sino, a la inversa, es querido por ser valioso, porque es un bien aprehendido como valioso. O, en cuanto a la intersubjetividad considerada

algunos claros textos publicados por Zubiri en *Sobre el hombre*, 24-25.

19 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24. Esta primera trascendencia sería la que Zubiri refiere como específica del pensamiento fenomenológico y que (respecto del subjetivismo) defendió Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, aunque, para Zubiri, no es, sin embargo suficiente.

20 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24.

21 L. Polo también afirma (“La coexistencia del hombre”, 33) que lo característico del hombre es la *dualidad*, que debe ser entendida no como la confrontación de dos elementos que se agotan en su mutuo limitarse, una disociación o dicotomía; sino donde hay una ascendencia porque se superan en una *coactualidad práctica* (34), es decir, de modo dinámico, redundante (35).

como una dimensión constitutiva de la propia realidad humana, no sólo porque hacemos nuestra vida en comunidades, con otros, sino porque, en último término no podemos hacerla si no es con otros o entre otros: de ahí que el otro no es sólo referente de mi vida sino con quien hago mi vida, e incluso, quien hace posible que pueda hacer mi vida<sup>22</sup>.

Desde todos estos ámbitos, desde el gnoseológico al antropológico, la noción de realidad como instancia abierta y trascendente deja de lado la imagen moderna del hombre entendido como *individuo*<sup>23</sup>.

### III. UNA NUEVA IMAGEN DEL SER HUMANO

Lo advertido en el epígrafe anterior muestra la inconsistencia de una comprensión del ser humano sólo como individuo. Otra vía que tiene Zubiri para ahondar en ello nos remite a que el ser humano es una realidad dotada de vida, y que desde la noción de *vida* se exige la alteridad. Si bien, como todo lo real, cada persona es *una*, es decir, es una realidad, que consiste en ser ella, a diferencia de lo que es ontológicamente otra realidad (Zubiri se refiere aquí a la noción de *unum* trascendental), la vida ofrece una unidad diferenciada de la estática, circular y cerrada unidad de lo que hay, y que es de modo completo y aquietado. La vida tiene una unidad que no es sino “una actividad operante”, “unidad, pero radical y originante”, “actividad originaria unificante”<sup>24</sup>. De modo que a mayor plenitud de una realidad, la unidad es mayor, no por hacerse estática sino, justamente por lo contrario: por ser capaz de ser más *ex-tática*, en una “unidad [que] es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma”<sup>25</sup>. La apertura vital, por tanto, lejos de ser un extrañamiento es una forma más rica de ser “uno”. La relación dinámica, operativa, con lo externo que la vida introduce, introduce así un *tras-cender*; un salir fuera que no es un *extrañamiento*.

Para la vida humana, este trascender es, aún, más acuciante, porque no se trata de encontrar las posibilidades de un despliegue inserto en nuestra naturaleza, sino en el dominio (por la libertad) de aquello con lo que contamos, de modo que ese despliegue es, a un tiempo, recibido y asumido, y libremente ejercido<sup>26</sup>. Puede decirse, con Zubiri, que aquí la realidad personal realiza una

22 Esto lo desarrolla Zubiri en *Sobre el hombre*, ya citado.

23 También, X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 24-25, va diciendo: “remisión” “apertura” que no es paradigmáticamente un *salir* sino un *permanecer*, “no significa que es algo «fuera»” sino un “al «quedar» en”.

24 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 468.

25 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 468.

26 L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 45: “el hombre no es libre porque posee libertad, sino porque posee libremente, asume en forma de destinación y otorgamiento su esencia”. A lo mismo

nueva trascendencia: “el hombre es el animal que trasciende su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma”<sup>27</sup>. Sin embargo que el ser humano trascienda la vida animal lleva consigo esa misma puntualización sobre el sentido de ese *trans*, ir más allá, que se realiza *en*, *dentro* de aquello que trasciende, llevándolo a otro plano, pero sin eliminarlo de la ecuación. Así, continúa “El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos, es trascender no *de* la animalidad, sino trascender *en* la animalidad [...], trascender no es salirse del organismo sino un quedarse en el organismo *en* la animalidad. Y segundo, es trascender en la animalidad a su propia realidad [...], el hombre, animal de realidades”<sup>28</sup>.

Que el ser humano sea animal de realidades da cuenta de la capacidad de abrirse completa y totalmente al todo de lo real, la capacidad de lo trascendental que hacen que el alma humana pueda ser, “en cierto modo”, *todas las cosas*, como expresaba Aristóteles. El alma humana se abre a la totalidad del universo, y esta apertura la plantea en una radical trascendencia que le permite superar no sólo las condiciones espacio-temporales<sup>29</sup>, sino también plantearse la pregunta radical<sup>30</sup>.

Los tres conceptos que Zubiri utiliza para referirse a la vida: intimidad, originación y comunicación, tienen por tanto, distintos niveles en el ser humano. Así, pues, la *intimidad* no es sólo fuente estable de las operaciones, sino fuente insondable, puesto que esas mismas operaciones que se realizan la afectan esencialmente y la determinan, disponiéndola para nuevos actos. No hay una intimidad cerrada o clausurada sino esencialmente abierta y en decurso, en la medida en que “se va configurando a lo largo de toda una vida”, en la medida en que va determinando dando una figura concreta y determinada a su forma de ser persona; el ser *originación* de actos o facultades es aún más radical, porque no sólo se es fuente del acto concreto que se realiza, sino que se determina la dirección y el sentido de ese acto, y, lo que tiene consecuencias vitales fundamentales<sup>31</sup>, la imagen de persona que con ellos estoy adquiriendo; finalmente la *comunicación*

se refiere la noción zubiriana de *realidad reduplicativamente suya*, realidad *en propiedad*. Cfr. *Sobre el hombre*, 103 y ss.

27 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 59.

28 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 60.

29 Las condiciones espaciales, por el modo como *la vida* es unidad del despliegue; las condiciones temporales, como advertía Aristóteles, la abre lo propio de *la vida del espíritu*, o *la vida intelectual*. Así lo señala Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, p. 499; y L. Polo en *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1998.

30 X. ZUBIRI, .

31 J. Cruz Cruz, *Libertad en el tiempo*, Eunsa, Pamplona, 1993. El ser humano no es sólo fuente de operaciones sino su *determinante* en el sentido de que *tiene a su disposición* asumir su existencia entregada radicalmente y hacer de ella una *figura concreta*, una *personalidad propia*. Ver también, del mismo autor, *El éxtasis de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1999.



no es sólo la convivencia física y espacial con otro o con otros (o el intercambio que garantiza nuestra subsistencia o nuestra satisfacción), puesto que en una realidad vital cuya vida se va configurando en el ejercicio del auto-dominio y autodisposición, la vida de uno se va “entreverando” con la de los otros (familia, comunidad, etc.), no hay “organización” sino “compenetración”, no sólo están en “comunidad” sino en “comunidad”<sup>32</sup>, el enriquecimiento personal pasa por el crecimiento en una relación personal de comunión, en donde lejos de anularse la intimidad se la potencia en la entrega al otro.

Esta imagen ofrecida por Xavier Zubiri quedaría incompleta si nos detuviéramos aquí. Ya en escritos tempranos, como en el curso impartido en París del que publicó un extracto con el título “Note sur la philosophie de la religion”<sup>33</sup>, Zubiri planteaba que antes de poder hablar de “religión” es preciso ahondar en la dimensión ontológica del ser humano, anterior a la especificación de sus facultades, por las que se refiere a un dios: dicha “religiosidad” es una forma radical del existente humano, es una dimensión constitutiva que poco más tarde –en los escritos de entre los años 30 y 40–, denominaría “el problema de Dios” como “momento estructural del hombre”<sup>34</sup>, o también la “dimensión teologal”, propia del hombre y constitutiva de su ser real<sup>35</sup> o su carácter “religado”<sup>36</sup>.

32 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 223 ss., por ejemplo, 269-270.

33 X. ZUBIRI, “Note sur la philosophie de la religion”, *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris*, 28, 10, 1937, 334-341.

34 Cfr. X. ZUBIRI, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 417 ss. Zubiri propone hablar de religación, dimensión teologal incluso como concepto anterior al de “lo sagrado”; al respecto, cfr. E. SOLARI, *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2010; M. GUERRA, *El enigma del hombre. De la Antropología a la Religión*, Pamplona, Eunsa, 1978; A. PINTOR RAMOS, “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, *Salmanticensis*, 1995 (42, 3), pp. 369-399; S., “Dios y el problema de la realidad en Zubiri”, *Cuadernos de Pensamiento*, 1, 1997.

35 El autor desarrollaría más adelante esta idea en cursos impartidos en los años 70, como “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo”, “El hombre y Dios”, que fueron publicados póstumamente; el segundo en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit.; el primero en: “El problema teologal del hombre”, *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a K. Rahner, Madrid, Cristiandad, 1975, 55-64; reeditado en *Siete ensayos de antropología filosófica*, G. Marquinez Argote (editor), Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1982, 175-187; es relevante también: “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos*, 1981 (56), 41-59. Una discusión sobre dicha noción la presenta J. Soares Bello, “¿Tiene sentido la crítica de Gustavo Bueno al concepto zubiriano de religación?”, *The Xavier Zubiri Review*, 13, 2013-2015, 77-86. También: A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1993; J. P. NIEVA, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación”, *Enfoques*, 23, 2 (2011); V. TARÍN, *Religación y libertad en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005; además de la Tesis doctoral de J. SOARES BELLO, *El hombre religado a Dios en Xavier Zubiri*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 2009.

36 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en 411: “el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos

Para Xavier Zubiri plantear el “problema de Dios” no significa introducir una cuestión religiosa o teológica, sino plantear la necesaria elucidación de una dimensión que le es constitutiva y que afectará en sus facultades<sup>37</sup>, sea cual sea la posición que se tome ante él: de aceptación, negación o inconsideración, por cuanto “afecta a la raíz misma de la existencia humana”<sup>38</sup> cuando ésta enfoca “lo radical de su realidad”<sup>39</sup>. El hecho de que la vida humana se hace con lo real que es y en lo que está (conocido como real y en lo que es como realidad<sup>40</sup>), permite que surja la cuestión por la razón de dicha realidad, porque en cada acción el ser humano no sólo determina la acción concreta, o no sólo la acción y su apropiación, sino que toma una posición ante lo último y radical de la existencia humana<sup>41</sup>.

Por ello en Zubiri la acción humana, en cuanto acción de una realidad personal<sup>42</sup>, no puede ser considerada de manera integral si no revela su carácter religado, apertura a la ultimidad en la que, por la que y desde la que se define ese carácter personal absoluto que se refleja y actualiza en cada uno de los actos<sup>43</sup>.

La posición ante lo último no es un punto de llegada sino un momento fundante, porque sólo en él, por él y desde él “es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es”<sup>44</sup>. Sea cual sea la respuesta que

que ejecuta”. Es un carácter desde el que se considera todo lo real, con lo que el hombre hace su vida o la realidad que él es, incluso antes de determinar qué realidad es aquélla, deidad, Dios...

37 Por ejemplo, la vinculación de la religación con la afectividad, desarrolladas desde la línea zubiriana por Torres Queiruga (*Noción, religación, transcendencia. O conhecimento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988 (tesis doctoral); La Coruña, Fundación Pedro Barriè de la Maza, Conde de Fenosa, 1990; “Zubiri-Amor Ruibal”, *Índice de Artes y Letras*, 1963, 175-176) y su vinculación con la experiencia de la saudade (A. TORRES QUEIRUGA, “Religación e saudade. A saudade desde a filosofía de Zubiri”, *Grial*, 100 (1988), 138-152; J. P. LOPES ANGÉLICO, *Saudade, misterio de amor doliente. De las intuiciones de António Dias de Magalhães y Andrés Torres Queiruga a la articulación teológico-fundamental de la Saudade*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2014; publicada en extracto: Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2014).

38 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 398.

39 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 398.

40 Como expresará en “El problema de Dios”, 421, la persona consiste formalmente en estar abierto a lo real, por eso lo real, el mundo es “la estructura ontológica formal del sujeto humano”, antes de cualquier otra consideración de qué sea o cómo sea dicho mundo.

41 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 410. Más adelante (411) explica este carácter de ultimidad: “esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre «está», sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante”.

42 No entro en la necesaria distinción (X. ZUBIRI, “El problema de Dios”, 430) entre ser humano o naturaleza humana y realidad personal; Zubiri plantea el problema especialmente desde la consideración de la realidad personal, por cuanto entiende la noción de naturaleza humana más limitadamente como “lo consecutivo”, frente a “lo constitutivo”. He usado los términos de manera más inespecífica en este trabajo.

43 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 411.

44 Cfr. X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, 411.

positivamente se de a la cuestión, y la vía por la que se la plantee de manera preferencial (especulativa, volitiva, sentimentalmente), no se *llega* a Dios por una de esas vías, sino que se descubre quién es, o se profundiza en la relación con él por una de ellas, porque –como también señalaba el propio Tomás de Aquino, en una cita que recupera Zubiri– “conocer de un modo general [...] que Dios existe [...] está impreso en nuestra naturaleza”<sup>45</sup>.

La imagen del hombre que la filosofía contemporánea recupera como realidad abierta a una trascendencia divina, cobra entonces un matiz propio en el caso de Zubiri, pues al plantearlo no desde el ámbito de una determinada facultad o potencia (especulativa, volitiva, afectiva) sino desde la estructura constitutiva del ser humano, advierte la insuficiente determinación de esas últimas aproximaciones cuando se dan desligadas. Dios, la divinidad, no es un tema al que uno llega, yuxtapuesto al hombre, o hecho problema como un además añadido a su existencia, sino una realidad con la que el hombre se encuentra radicalmente<sup>46</sup>. Su respuesta, como Zubiri verá en sus análisis de las religiones<sup>47</sup>, cobra múltiples formas que ya no son formas equiparables sino más o menos expresivas y conformes según den una respuesta más conforme a la realidad personal en su riqueza y dimensiones.

Propongamos un último paso más: para el cristiano (y más, el intelectual cristiano), hay una trascendencia ulterior, afincada en esta última, que debe ser afirmada. No porque suponga (como recordamos del sentido de trascendencia) anular *lo humano* para sumirnos en una visión mística, sino porque es la elevación de lo humano, a lo que la persona está llamada. Y como tal le son aplicados los tres conceptos que Zubiri utiliza para referirse a la vida: intimidad, originación y comunicación.

Comunicación, intimidad y originación en la religión del hombre cobran un nuevo sentido en la convicción de una nueva trascendencia posibilitada por una previa entrega en la que un Dios personal toma la iniciativa. En primer lugar, como realidades *creadas por Dios*, ha dejado en nosotros una huella, una imagen, que en último término, constituye la *estructura* ontológica de la persona y su *apertura*. El estudio de la realidad humana en lo que la constituye nos puede

45 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad1; Madrid, BAC, 2001, 109.

46 Cfr. X. ZUBIRI, “El problema de Dios”, 432: “así como la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, en el sentido arriba indicado, esto es, sin que por esto las cosas formen parte de él, así también la fundamentalidad de Dios «pertenece» al ser del hombre [...] porque constituye *parte formal de él* el «ser fundamentado», el ser religado”, sin por ello convertir a Dios en algo subjetivo.

47 Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993; cfr. también *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1997; o el recientemente publicado *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2015. Cfr. también J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Palabra, 2001.

llevar a Dios como nuestro hacedor. En ese aspecto, somos más semejantes a la realidad divina (Trinidad de personas) en la medida en que también en los seres humanos la unidad ontológica es una unidad propiamente personal, disponente, con apertura trascendental a todo lo real, en virtud de su inteligencia y voluntad. Somos *imago Dei*<sup>48</sup>, y eso significa que como creador nos ha hecho en parte similares a Él. Dice Zubiri “para Dios el hombre es su criatura predilecta, que más se asemeja a él [...] imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano”<sup>49</sup>. Y de él surge su capacidad intelectual, volitiva o amativa, espiritual. Es algo así como el *fondo ontológico* fundamental, su *estructura real* última. En realidad a esta dimensión llegamos con la filosofía, al recuperar en los planos gnoseológico, antropológico, metafísico, el carácter de lo humano y sus facultades.

Sin embargo, recibimos una *segunda* entrega, de dimensiones todavía más radicales: hay una entrega donante de Dios mismo a los seres humanos, y por esa entrega, mediante ella y por ella “hay una unificación de las criaturas con la vida personal de Dios”<sup>50</sup>. La encarnación de Cristo le permite al ser humano poder aspirar a una vida en Dios, o lo que es lo mismo, participar en la misma vida personal, que no es otra cosa –según Zubiri– que la deificación. La realidad se plenifica en Cristo, y con su glorificación toda la realidad y, más aún, la realidad humana son llamados a la glorificación, a la santificación.

Esta santificación es un *don*, algo gratuito, un regalo y sobre ella dice Zubiri que hay que “disipar la falsa imagen que la palabra «sobrenatural» puede suscitar en las mentes. Parece que se trata de una superposición o estratificación de dos entidades. Esto es falso. La palabra «sobre» indica tan sólo que su principio es trascendente y gratuito”<sup>51</sup>, pero no que suponga renunciar a lo que se tiene por lograr o asumirse en algo que nada tiene que ver con lo humano. Con la gracia, el hombre participa libremente de una vida más alta, la vida de los hijos adoptivos de Dios, somos a imagen de Dios y a semejanza de él, con un sentido activo y dinámico. Parafraseando una cita anterior de Zubiri en un nuevo contexto: el ser humano es capaz de trascender de la vida meramente humana, no renunciando a lo humano, sino siendo más plenamente humano, al trascenderlo y tomar como modelo la humanidad glorificada en Cristo. Ese trascender se realiza *en*, dentro de la humanidad personal, llevándola a otro plano, pero sin anularlo. No es salirse de ella, sino llevarla a su máxima plenitud (una plenitud que sólo se abre en una entrega personal del propio Dios). Sólo de este modo, dicha plenificación no sólo no queda

48 Es un tema constante en la teología medieval, de modo que puede considerársele el *nervio* central de la antropología medieval. Puede verse el reciente trabajo de J. A. García Cuadrado, en la edición de D. Báñez, *El hombre, imagen de Dios*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2003.

49 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 500.

50 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 504.

51 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 528ss.

fuera del carácter personal de la vida humana, sino que se inserta para plenificarla. Para Zubiri, entonces, la santidad exige y envuelve “una perfección del hombre, con cooperación de su voluntad libre”<sup>52</sup>, y la imagen cristiana del hombre no sólo no anula sino que al contrario potencia la riqueza de la realidad humana.

#### IV. BREVE CONCLUSIÓN

La noción de *dominio* o, también señorío o autodisposición incluida en la definición zubiriana de persona, cuando se la examina desde el nivel de su constitución<sup>53</sup>, lejos de cerrar al hombre en un ejercicio solipsista (independentista, como el propuesto por el individualismo moderno) abre una imagen de ser humano que recupera, para el hombre contemporáneo, las grandes enseñanzas del mundo clásico<sup>54</sup>, y que muestra su riqueza antropológica. Frente a la noción de individuo moderna –una alicorta construcción, para la que el individuo sólo conoce lo que encuentra en sí–, Zubiri, aun partiendo del sujeto en soledad –recordando el texto citado al inicio de este trabajo–, en la misma “soledad” de quien se repliega sobre sí mismo, señala que no nos encontramos “a solas” sino radicalmente acompañados; se trata de una “soledad sonora” donde resuenan, las últimas concepciones metafísicas (traídas por la realidad que se nos impone gnoseológica y existencialmente) y también los radicales antropológicos<sup>55</sup>: mundo, comunidad humana y Dios, como constitutivos formales de la vida personal cuando ella quiere atenerse a la realidad<sup>56</sup>. Con este contexto detrás, hablar de apertura y trascendencia implica recuperar las distintas dimensiones constitutivas de la persona, que realiza como vida, incluida aquella que Zubiri rescata como “dimensión teológica” o “religación”.

52 X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, 528.

53 Cfr. el trabajo citado “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri”, además de mi texto “La libertad de la sustantividad abierta”, en D. GONZÁLEZ GINOCCHIO / M. I. ZORROZA (eds.), *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Pensamiento español, 2009, 51-62.

54 Una tarea pendiente sería ahondar en la idea esbozada por Zubiri de que dicha dimensión ya estaba planteada en los autores de la tradición filosófica y teológica clásica, línea que aquí no consideramos para no extender este trabajo, pero para la que sería oportuno considerar, entre otros, los trabajos de M. LÁZARO PULIDO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico (Colección Jornadas 5) 2006, 171-182; “¿«Dios» como objeto de estudio de la Filosofía de la religión?”, *Naturaleza y Gracia*, 52 (2005) 331-358; *La crisis como lugar teológico*, Madrid, Sínderesis, 2015.

55 X. ZUBIRI, “Nuestra situación intelectual”, 57.

56 X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 38 ss. La carta *Veritatis Splendor*; señala también este cambio de signo, y la necesidad de encontrar esas verdades sobre las que apoyar la vida humana; de igual modo *Fides et ratio*, señala la trascendencia de la verdad, frente a las versiones limitadas que de ella se ofrecen y su búsqueda como tarea del cristiano, puesto que su grandeza consiste en “insertarse en la verdad” y no *construirla* a su medida.