

---

## **DIOS REALIDAD ABSOLUTAMENTE ABSOLUTA**

---

Ver: *Dios y ser / Dios y la existencia / Dios creador*

---

La justificación de la realidad de Dios la ofrece Zubiri en *El hombre y Dios*, pp. 134-164.

Sobre la fe como raíz formal del acceso del hombre a Dios puede verse *íbid.* pp. 209-222.

---

«El espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical, coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. Dios es absolutamente absoluto, y el espíritu humano relativamente absoluto. En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción.

No es la difracción de una idea de Dios, sino *la difracción de la realidad misma de Dios*. Y esta realidad de Dios es de la que ya sabemos por otro conducto que es la única que se puede aceptar como realidad absolutamente absoluta, una, personal y trascendente.

Esta difracción significa, en primer lugar, que esa realidad personal es una, que es la misma. Y esa realidad personal que siempre es la misma está *de ipso* accedida por todas las vías, por todos los politeísmos y por todo cuanto se quiera. El hombre accede real y efectivamente a ese Dios único, sépalo o no lo sepa, créalo o no lo crea.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 148-149]

●

«La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real. Ahora bien, el poder de lo real es la realidad dominante en cuanto última, posibilitante e impelente. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta tiene a una y otra elevación estos tres momentos.

Es decir, es Dios en tanto que Dios. En este punto de llegada es donde se percibe bien la diferencia con el punto de llegada de las vías cósmicas y antropológicas. Sólo es Dios en tanto que Dios es 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. Ninguno de estos

momentos aisladamente considerados constituye lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones. Por esto es por lo que el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios.

Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene, pero sólo alguna. Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice.

Segundo, porque **el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas**. La vía de la religión ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante e impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios. [...]

Decir que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios "haga" las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que, sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador.

Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Escoto, de que la creación es una verdad de fe no de razón. La ultimidad fundante de Dios significa simplemente lo siguiente. En las cosas reales "la" realidad es un momento físico de ellas. Y ese momento no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales. Dios es así fundamento de la ultimidad de lo real y su poder.

Dios es fundamento de que la realidad sea posibilitante para el hombre. Todas las posibilidades humanas se inscriben en la realidad. Pues bien, como fundamento del carácter de realidad, Dios no es una posibilidad más, sino la posibilidad de las posibilidades. Es la posibilidad absoluta. Es otro tipo de fundamentación.

De ahí que el hombre, por el poder de lo real, se halla vertido a Dios como posibilitante absoluto: es Dios donante de posibilidades. Claro está, al igual que tratándose de la ultimidad, este carácter posibilitante de Dios queda abierto a ulteriores determinaciones. Primaria y formalmente no significa ni omnipotencia, ni providencia, ni misericordia.

Estas son verdades de fe, pero no de razón. Más aún, son verdades fundadas en lo que formalmente compete a Dios de un modo primario. En este aspecto lo único que primariamente compete a Dios en tanto que Dios es ser posibilidad absoluta. Sólo por serlo puede ser lo que la fe predica de Él: misericordia, etc. Es la posibilidad de hacer el Yo desde Dios, mejor dicho, la posibilidad de ser desde Dios. [...]

Como realidad absolutamente absoluta, Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como

forzosidad de mi realización como ser absoluto. Son tres modos distintos de fundamentación, y por tanto, de funcionalidad de lo real respecto de Dios. No pueden reducirse a ninguna de las cuatro causas clásicas, y menos aún, yuxtaponerse entre sí.

Por el contrario: por ser realidad absolutamente absoluta, Dios es una y formalmente realidad última, posibilitante y impelente. Por eso es por lo que es Dios en tanto que Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 151-155]



«La inteligencia, en su marcha hacia Dios, nos lleva a admitir inexorablemente la existencia de una realidad absolutamente absoluta que, por serlo, es de carácter personal y está fontanalmente presente en el fondo de toda realidad, y muy especialmente en el fondo de la persona humana en cuanto constituye su Yo, es decir, su ser relativamente absoluto, su ser sustantivo.

El problema del acceso a Dios consiste en la entrega personal a esa persona absoluta que subyace como absoluta en el fondo del espíritu humano justamente en tanto que persona. Y la entrega a una realidad personal, en cuanto verdadera, es lo que temáticamente constituye la *fe*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 81]



«La realidad de Dios, en cuanto realidad absolutamente absoluta, es única. Y esto, no porque consista en fundamentar el cosmos – entonces podría ser plural –, sino porque consiste en fundamentar la realidad en tanto que realidad. Y ésta es unitaria. Por consiguiente, la realidad absolutamente absoluta, no como fundamento del cosmos, pero sí como fundamento del mundo, es única.

Igualmente, esta realidad absolutamente absoluta, precisamente por serlo, no puede convertirse en un momento o en una propiedad de las realidades relativas que constituyen las demás cosas, ni mucho menos aún de la realidad relativamente absoluta que es el Yo.

Es decir, por pura razón quedan también eliminados los *puros panteísmos*, entendiendo por puro panteísmo el panteísmo que atribuye al mundo las propiedades de Dios o a Dios las propiedades del mundo. Es un imposible metafísico. [...]

Ni el monoteísmo del Islam, ni el monoteísmo israelita, ni el monoteísmo cristiano en cuanto monoteísmos tienen una diferencia sustancial. Este es un hecho con el que hay que contar. Pero no están excluidos por principio al menos distintos matices del monoteísmo. Por ejemplo, el monoteísmo no es incompatible con la existencia de demiurgos inferiores que tuviesen por

misión hacer el mundo, etc. Sin embargo, desde el punto de vista de la existencia radical de una realidad absolutamente absoluta, el monoteísmo no tiene más que una forma en la historia. [...]

Como realidad absolutamente absoluta no puede haber más que un solo Dios. Es decir, la línea de la supremacía es concretamente la línea que va de la realidad relativamente absoluta, que es el hombre, a la realidad absolutamente absoluta que es Dios. Esto hizo que esta ruta fuera muy difícil de transitar. [...]

Esta realidad absoluta, en tanto que fundante, tiene una conexión esencial con este mundo. Esto no es un panteísmo, porque precisamente esa divinidad absolutamente fundante pertenece a la creación, no en el sentido de que forma parte de ella ni sea una cualidad legal, sino en el sentido de que Dios en el fondo de toda esa creación le está haciendo ser lo que es, justamente como *natura naturans*. [...]

El mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad del mundo tiene un *sí mismo*, y ese sí mismo es juntamente idéntico al sí mismo que llamamos Dios, al sí mismo absoluto. Esto no es metafísicamente imposible. Para un creyente es la realidad de Cristo.

Y es un lugar común de la teología decir que el Verbo pudo haberse encarnado en la creación entera. Lo que acontece es que, para que esto ocurra, Dios tiene que empezar por ser Dios. Cualquiera que sea la relación que tenga después ese Dios con el mundo, y a no será propiamente una relación de identidad.

El mundo y Dios no son dos, pero tampoco son uno. Es una diferencia que está allende el concepto de número y por consiguiente no se puede expresar ni con la cifra dos ni con la cifra uno. La unidad de estas dos dimensiones (no son idénticos, pero sin embargo tampoco son dos) es lo que expresa un vocablo: justamente la *transcendencia*.

Dios es trascendente al mundo. Ahora bien, transcendencia no significa que Dios está allende el mundo, sino que está en el seno mismo del mundo, pero fundantemente. Ahí se expresa lo que tiene de posible verdad y lo que tiene de error toda concepción unitaria y panteísta de la divinidad.

En tanto que afirman la realidad absolutamente absoluta de Dios, los tres grandes monoteísmos de la historia – el de Israel, el del Cristianismo y el del Islam – son idénticos. Pero en tanto que monoteísmos religiosos la cuestión es distinta.

Ante ellos sólo puede decidirse por una opción interna de la fe. No es cuestión de dialéctica conceptual, sino que se trata de una opción interna por la fe. Lo único que podemos hacer ante esta posibilidad de opción frente al monoteísmo religioso es preguntarnos, desde el punto de vista del que admite la existencia de una realidad absolutamente absoluta como es Dios,

en qué consiste en última instancia la esencia interna de Dios que hemos encontrado y descrito a lo largo de la historia y de las sociedades humanas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 143-146]



«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 *fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia), y lo que en forma de *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.

Nada de lo dicho, supuesta la realidad de Dios, excede de un análisis y de una interpretación intelectual, si ni inmediata, sí cuando menos palmaria. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios.

Pero lo que dichos nombres designan es la misma realidad que nosotros hemos tratado de justificar. De ahí que, aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 163]



«La filosofía y la teología clásicas han fundamentado los caracteres que hemos expuesto en dirección inversa a la que yo he seguido. Han partido de que el hombre y Dios son realidades “análogas” por razón de la inteligencia y de la voluntad. En su virtud, y de un modo eminente, Dios tendría vida y sería persona.

Pero a mi modo de ver, el orden de fundamentación ha de ser inverso. Aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de “absoluto”: el hombre es un ser relativamente absoluto, Dios es su realidad absolutamente absoluta.

Esta es la analogía primaria y radical: la analogía de lo absoluto. En su virtud, no se trata de un vago parecido formal de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad con la inteligencia y la voluntad divinas, 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 personidad, en Dios su absoluta personidad es la razón de que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente.

Cuando decimos que Dios es personal, vivo, inteligente, volente, etc., hay que evitar el grave error de tomar estos vocablos en sentido antropomórfico, como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu

humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones. Esto es absurdo.

Cómo sea la realidad de Dios en sí misma, nos es imposible conocerlo por nosotros mismos. Por tanto los caracteres citados han de tomarse en el estricto sentido según el cual hemos llegado a concebirlos. 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 que se posee 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 en sí misma.

Tampoco el sentimiento debe concebirse antropomórficamente. Que estos caracteres se encuentran también de alguna manera en el hombre, no puede negarse. Pero observemos, primero que no hemos llegado a ellos a través del hombre sino de lo que es la realidad absolutamente absoluta. Y segundo, que si el hombre los posee es precisamente porque su ser es relativamente absoluto, esto es, porque Dios los posee de un modo absolutamente absoluto.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 171-172]

## COMENTARIOS

---

«Una realidad esencialmente existente es lo más parecido a algo que fuera una inteligencia esencialmente existente.» [Zubiri: *Acerca del mundo* (curso de 1960) p. 222].

En una de las copias, Zubiri puso “esencialmente existente” entre paréntesis y le añadió encima un signo de interrogación. La terminología relativa al “no-ser” de la evolución o a Dios como “esencialmente existente” ya no aparece en textos posteriores de Zubiri, quien hablará más bien de Dios como “realidad absolutamente absoluta”.» [Nota de A. González en o. c.]



«Zubiri piensa que uno de los males seculares de la filosofía desde los tiempos de Parménides ha consistido en llevar el tema de Dios por una vía epistemológica inadecuada, la de la “realidad-objeto”, en vez de acceder a él como “realidad-fundamento”.

De hecho, lo que el fenómeno de la religión hace es situarnos ante la “fundamentalidad” (HD 81-108), no ante una “realidad-objeto”. Si Dios se nos actualiza de alguna manera, esta es la de fundamento, no la de objeto. La realidad-fundamento es aquella realidad cuyo modo de actualización es puro fundamental (HD 105).

Pues bien, esta ha de ser la suerte de la realidad de Dios. Dios, de existir, ha de estar presente como realidad-fundamento. Por tanto mi “relación”

con Él no podrá quedarse en mera "consideración" teórica sino que habrá de ser una "intimación" vital. Por ser fundamento de mi realidad, yo no puedo realizarme más que desde Él. Solo el fundamento puede ser término de religación.

Por eso Zubiri insiste una y otra vez en que la distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios ha de ser fundamento, y solo así podrá en algún momento convertirse para mí en realidad objetual (HD 159). [...]

De existir Dios no será un *ob-jectum*, algo que "está en frente" de mí y yuca presencia se agota en afirmarse siendo lo que es y por sí misma (HD 231), sino una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), cuya presencia no consiste en afirmarse en lo que ella es, sino en "estarme" fundamentando, en estar en *mí* fundamentándome (HD 231).

"No 'está en frente' de mí, sino que 'acontece en' mí, está aconteciendo en mí. Está presente religándome en el poder de lo real" (HD 231). Dios, de existir, ha de estarle presente al hombre como realidad-fundamento, y ello por la propia estructura de la razón humana, que es intelección fundamental.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 220-221]



«El idealismo transcendental, según Zubiri, desde la vía antropológica termina en un Dios segregado del mundo, aunque reintegrado ulteriormente al mismo por la vía moral. En cualquier caso, ha partido del prejuicio de una voluntad humana escindida, la empírica y pura. Esta última, la pura, es la sece del imperativo categórico como ley fundamental, formal y universal.

Zubiri, por el contrario, desde su segunda etapa ha tenido muy claro que la existencia humana en su quehacer necesario como esencia abierta revela una realidad humana relativamente absoluta, siendo Dios una realidad absolutamente absoluta.

"El hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante), y *por* Dios (impelente)" (HD, 182).

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

Aunque tendríamos que detenernos en el concepto de religación (NHD, 256), por falta de espacio simplemente quiero apuntar que también el pensamiento de Zubiri sufre una enorme presión al acoger al Dios cristiano más allá del horizonte de la creación y en una pretendida filosofía pura.

A mi juicio se trata de una herida nunca cicatrizada y cuyos síntomas se aprecian al encararse con el Absoluto con un tinte de spinozismo en su lectura apresurada o incluso panteísmo: “El animal de realidades es el momento de finitud con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD, 327). Cf. tb. Spinoza, *Ética*, Parte Segunda, prop. XI, corolario: “Se deduce de aquí que el Alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios”.

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

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

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

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

Fruto de esta tarea será la articulación “hombre-y-Dios” que logra tras unos análisis que no convencen a algunos de sus lectores.»

[Luengo Rubalcaba, Jorge: “El legado de Kant en Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 125-126]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten