

---

## **DIOS PERSONAL**

---

Ver: *Dios / Dios y el ser / Deidad / Divinidad*

---

«Parece que desde que hay filosofía ésta ha hablado de Dios. De la Divinidad, además de los griegos, hablan todos los pueblos. Como producto plasmado en las mentes europeas, la idea de Dios ha sido el horizonte de los problemas filosóficos. El pensamiento europeo es solidario del griego y del israelita. Nos interesa ver lo que cada uno de estos dos significa con todas sus limitaciones. [...]

Para el griego, el θεός [theós] no está dotado de carácter personal. Hay que entender a la Divinidad como un ente personal. Poco importa la estructura ontológica de la personalidad, pues todo concepto de la personalidad se apoyará en el sentimiento de la Divinidad como persona. Esto ha venido del mundo israelita. Hay que ver las formas que toman las relaciones personales del israelita con la Divinidad. Cree que su historia es la conversación a través de los siglos con la Divinidad. No se atreve a pronunciar su nombre verdadero. Cuando se refiere a Ella por lo que es en sí misma, el nombre propio que emplea tiene raíz verbal, que ha servido para el juego: *yo soy el que soy.*»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2 (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 292-293]

•

«Pensamos lo que ha dicho muchas veces acerca de la persona humana. El hombre, cada una de las personas, somos siempre *el mismo*, pero nunca *lo mismo*” (IRE 273). En Dios habría que decir que es estrictamente lo contrario: *siempre es lo mismo, pero nunca es el mismo*. Por lo menos es tres veces distinto. Y, sin embargo, es lo mismo. Este “mismo” es siempre completamente otro. Lo cual quiere decir que evidentemente es “y” [de “el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo”] no tiene carácter meramente copulativo. Todo lo contrario: en las procesiones trinitarias (y eso lo reconoció siempre la teología clásica cada una de las personas, cada una de las suidades está constituida por una intrínseca respectividad a las demás personas.

No hay Padre si no es habiendo un Hijo. Ni hay un Padre y un Hijo si no es espirando un Espíritu Santo. Hay una interna respectividad que no es

consecutiva sino constitutiva de la procesualidad misma de las personas, de las suidades divinas en cuanto tales.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 139-140]



«No basta con que haya otra persona para que respecto de ella Yo sea yo y ella sea tú. Hace falta que las dos personas sean de la misma especie. Nos hemos hartado en la teología de los últimos años de oír que el hombre se dirige a Dios como un "tú". En el rigor formal de los términos, esto me parece imposible. A Dios le falta la primera condición para ser rigurosamente un tú: el ser un Yo. El Yo es "ser" y Dios no tiene "ser", sino que es realidad absolutamente absoluta. Antropomórficamente puede el hombre dirigirse a Dios y llamarle Yo.

De ahí que pueda también antropomórficamente llamarle "tú". Pero entonces se ve que a Dios no sólo le falta la condición para ser un Yo, sino que a su presunto Yo le falta estar codeterminado por otros de la misma especie. El "tú" no envuelve solamente una multiplicidad de personas, sino una multiplicidad de personas vinculadas por un esquema genético que las pluraliza individualmente. Lo demás no sería un "tú" sino simplemente otra realidad personal. Dios es "otra" persona, pero no es un tú. Tanto menos cuanto que habría que precisar en qué consiste su carácter de "otro". Pero esto es un problema de teología.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 30]



«La transcendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una *transcendencia inter-personal*. Dios es accesible al hombre precisa y formalmente porque el hombre es persona. Para evitar todo antropomorfismo, ya al hablar de la realidad personal de Dios insistía en que esto no significa que Dios sea una especie de espíritu subyacente a toda cosa real: significa tan sólo que Dios es absolutamente suyo, es "suidad" absoluta". Y por serlo es por lo que es intrínsecamente accesible a toda persona relativamente absoluta.

Las cosas reales nos dan en su realidad propia la suidad absoluta en que Dios consiste. Ahora bien, como esta persona relativamente absoluta es justo el Yo, es fácil propender a pensar que la persona absolutamente absoluta es una especie de excepcional "tú"; es decir, se propende a pensar que la accesibilidad interpersonal es una relación de Yo a Tú.

Esto es otra forma de antropomorfismo. Que el hombre se dirija a Dios llamándole Tú, es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual. Pero Dios es trascendente a todo Tú. Está en el Yo, haciéndole ser Tú, y sin embargo no es formalmente un Tú porque no es un Yo: es la transcendencia interpersonal

de Dios. Más aún, la posibilidad misma de dirigirnos a Dios como un Tú se funda justo en algo previo: en la presencia interpersonal de Dios en el hombre. Dios no es interpersonal porque es un Tú, sino que por el contrario (dentro de los límites indicados) su posible "tuidad" no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal. Esta presencia no es interpersonal porque es la relación "Yo-Tú", sino que es "Yo-Tú" por ser presencia interpersonal.

De esta suerte, la presencia fontanal de Dios en el hombre adquiere un carácter muy peculiar. Ya vimos que la presencia fontanal de Dios en toda realidad se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica. Pues bien, la forma concreta de esta tensión es ser *tensión interpersonal*, la tensión entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado.

En razón de este modo de presencia de Dios en el hombre, Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo. Las personas humanas son, en cuanto personas, la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona. Sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 186-188]



«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.

Por ser realidad absolutamente absoluta es "dinamicidad" absoluta. Toda realidad *qua* realidad es, en efecto, dinámica no sólo en sí misma (cosa obvia) sino, según pienso, *por sí misma*. Dinamicidad no es una acción ni una operación; es, a mi modo de ver, lo que he llamado "dar de sí". Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del "dar de sí", es un *momento formal* en cuanto tal.

La dinamicidad no es consecutiva a la realidad como pueda serlo la acción o la operación, sino que es un momento constitutivo de ella, de su constitución formal en tanto que realidad.

Pues bien, Dios realidad absolutamente absoluta es dinamicidad absoluta, es un "dar de sí" absoluto. Y como por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente "suyo", resulta que ese dar de sí no puede ser transitivo, sino en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. Es un darse a sí mismo lo que ya es como suyo.

Es, pues, pura y simplemente auto-posesión en suidad. Ahora bien, auto-poseerse es aquello en que formalmente consiste la vida. Por esto la autoposesión en suidad absoluta es *Vida Absoluta*. En ella no se hace Dios

como realidad, es decir, la vida divina no es un devenir, sino que lo único que en esa vida "acontece" es la plenaria actualidad de la realidad absoluta para sí misma: auto-posesión absoluta no es sino "auto-actualidad".

Por tanto, Dios es vida absoluta porque es absolutamente suyo, es decir, porque es persona. Contrariamente a lo que suele decirse, considero que Dios no es persona porque es viviente, sino que es viviente porque es persona. Su vida, su autposesión, está fundada en su suidad.

Porque que Dios tenga autposesión absoluta significa que su posesión es consecuencia de que el autos es dinamicidad absoluta, y lo es porque es realidad absolutamente absoluta, esto es, absolutamente suya, es decir porque es persona. La concreción absoluta de la suidad divina es por lo pronto ser vida.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 168-169]



«Hay razones que nos fuerzan a admitir la realidad absoluta de un Dios personal como realidad fundamento. Es la realidad personal de Dios como posibilidad de realizarme como persona. La apropiación de esta posibilidad es por tanto la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera: es fe. La fe en Dios es por esto la entrega a la transcendencia de mi persona; y recíprocamente, la entrega a la transcendencia de mi persona es fe en Dios.

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 que es Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, transcendente en las cosas todas y en mi propia persona.

No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. *si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria*. En la actitud de llegar a un Dios, persona transcendente en mí, es en lo que consiste la unidad principal de inteligencia y de fe.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 295]



«Inteligir y querer son el carácter de la existencia misma en cuanto tal. No solo existe, sino que es "su" propio existir y lo es por ser inteligente y volente. Lo cual significa que, como realidad, la causa primera es distinta del mundo no solamente por aquello en que ella consiste, sino por el modo de existir, por su subsistencia. Su existencia le es esencial no solo en el

sentido de que es idéntica a la esencia, sino también en el sentido de que esta identidad es de carácter subsistencial. Y lo es por la índole intelectual de la esencia.

Ahora bien, el carácter subsistencial de una sustantividad intelectual constituye eso que llamamos persona. La causa primera, pues, como esencialmente existente, es en sí misma una existencia personal. La realidad radical trascendente de la causa primera no consiste solamente en ser una realidad esencialmente existente, dotada de inteligencia y voluntad, sino en ser una realidad, una existencia personal. Tiene una transcendencia de carácter personal.

No crean ustedes que esto es un antropomorfismo. Tan remoto como puede ser para el hombre concebir adecuadamente lo que pueda ser la inteligencia divina es concebir eso que se llama la persona divina. Lo único que tenemos a nuestro alcance es una simple vía.

Conocemos personas humanas; y por esa vía, se la pudiésemos proseguir hasta alcanzar el límite de los linderos de la divinidad, entonces encontraríamos en el término algo que justificaría plenamente el que llamemos a Dios persona, aunque su personidad fuera infinitamente diferente y distinta de la nuestra. Y lo que lo justificaría sería el que su existencia, y no solamente su consistencia, le pertenece en propio, tan en propio que le pertenece por radical identidad; es decir, siendo infinita y esencialmente subsistente, es su propio subsistir.

Esto es lo único que queremos decir cuando decimos que Dios es persona. La transcendentalidad de Dios no significa simplemente su fontanalidad, esto es, el que como esencialmente existente se halla en el fondo del universo, sino que consiste en ser una realidad personal, es decir, en que subsiste en y por sí misma siendo su propio subsistir, independientemente de su acción causal. Solo ahora es cuando a la causa primera podemos rigurosamente llamar Dios.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 232-233]



«El hombre no es una realidad esencialmente existente; su personidad es tan solo una dimensión de su realidad. Pero Dios es realidad esencialmente existente, y por ello mismo esencial y totalmente personal. Dios es su propio subsistir.

Es por tanto persona absoluta, se pertenece a sí propio absolutamente, esto es, plena y exclusivamente a sí mismo. Y en esto es en lo que consiste *positivamente* la libertad divina. Ahora bien, si tuviera que crear necesariamente, si por su propia esencia estuviera ya puesto en éxtasis, no se pertenecería plena y exclusivamente a sí mismo, sino también a ese mundo que esencialmente tendría que crear.

De ahí que Dios se halle por encima de su propio éxtasis causal. Como realidad personal, Dios no solo trasciende formalmente del mundo que ha creado, sino que trasciende de su propia acción creadora. No tiene necesidad ninguna de crear para ser lo que es; es persona independientemente de esta causalidad. Por consiguiente, si crea es "poniéndose" en éxtasis.

El verbo "ponerse" es impropio, pero es casi imposible emplear verbos intemporales para hablar de Dios. Dios, pues, tiene que ponerse en éxtasis, tiene que ponerse a producir algo "otro". Por consiguiente, es todavía mucho más causa que las causas libres humanas, las cuales están ya en éxtasis consustancial a su naturaleza. Dios no está en éxtasis por su naturaleza. Es libertad absoluta.

Es mucho más causa, y por eso es primera, que cualquier otra causa libre, primero porque no solamente no está constreñido a producir un tipo determinado de efectos, sino, segundo, porque no está constreñido a ser causa; si lo es, lo es en un acto de interna determinación personal; es extática tan solo por determinación volitiva; y, tercero, precisamente porque es extática por determinación volitiva, su causación no emerge de un impulso o de una necesidad o de un deseo, sino de su pura realidad personal; es puramente efundente, pura efusión.

Ahora bien, si reunimos los tres términos, diremos que la causalidad divina es el éxtasis de pura volición, de una volición puramente efundente. Y, sentimentalismos aparte, esa es metafísicamente, a mi modo de ver, la definición misma del amor: el éxtasis de pura volición. Es la ἀγάπη [agápe] muy distinta del ἔρως [éros], que es en sí mismo el impulso de un deseo. El amor es, en primer lugar, éxtasis: va hacia lo otro; es, en segundo lugar, el éxtasis de una volición; es, en tercer lugar, una volición pura, esto es, la pura efusión hacia el otro, sin obedecer a ningún impulso. En esto consiste precisamente el amor.

(En el hombre hay también amor, precisamente porque hay también libertad. Pero es amor finito. Y la finitud de su amor consiste en que en el hombre no hay ἀγάπη [agapé] sin ἔρως [éros]. No es pura ἀγάπη [agapé], sino una ἀγάπη [agapé] vehiculada por un ἔρως [éros]. Para el hombre todo lo amable tiene que ser en alguna manera apetecible.) (1)

En Dios, en cambio, no hay ἔρως [éros] ninguna; es pura ἀγάπη [agapé], pura efusión. Y en esto consiste la índole formal, estricta y radical de la causalidad primera. Ahora es cuando realmente podemos llamar a la causa primera, más expresamente que al descubrirla como persona, Dios. La creación es el acto de su amor personal extático.

El amor es la forma suprema de la causalidad en cuanto tal, y allí donde las cuatro causas dejan de ser cuatro o, si se quiere, no son aun cuatro, sino que son una sola, porque en el éxtasis consiste la razón formal de la causalidad en cuanto tal, y, por tanto, en el amor consiste la razón formal suprema *simpliciter* de la causalidad primera y radical en cuanto tal: es la

simplicidad con que la realidad personal esencialmente existente quiere que haya una realidad fundadamente existente. Precisamente por esto, la realidad fundada del efecto creado en cuanto tal consiste en ser puro don. La acción creadora es pura donación de realidad, es pura liberalidad; es don de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 238-239]

---

(1) Ya en las copias mecanografiadas por Zubiri todo este párrafo está entre paréntesis.

## COMENTARIOS

---

«La argumentación de Zubiri [“Transcendencia y Física”, en *Gran Enciclopedia del mundo*, Bilbao, Durván, 1964, vol. 18, pp. 419-424] basada en la peculiaridad física del estado inicial parece hoy poco viable. Lo cual no quiere decir que la apelación a una “realidad transfísica” o *natura naturans* no siga poseyendo elevada congruencia racional.

Lo que sucede es que esa racionalidad no puede tener ya carácter “físico” sino estrictamente “metafísico”. Zubiri siempre lo pensó así, razón por la cual concedió a los datos de la Física un mero carácter complementario. Por otra parte, desde esos datos a lo que se puede llegar, en el mejor de los casos, es a la “causa transcendente del mundo”. Pero esto sin más no es Dios. No es un azar que Zubiri lo defina sólo como una “primera aproximación” a Dios.

El Dios de las religiones, el Dios a quien se adora, en quien se confía y de quien se espera no se identifica sin más con la causa transcendente del mundo. [...]

Por todo esto, Zubiri no utiliza nunca en sus exposiciones sistemáticas del tema de Dios esto que puede denominarse la “vía cosmológica”, en favor de otra que para él reúne las condiciones óptimas tanto de esbozo como de experiencia; es la “vía de la religación”. En ella es esbozo es de carácter estrictamente metafísico.

Muy brevemente expuesto, dice lo siguiente. Sabemos que el hombre es persona, y por tanto un ser absoluto; pero sabemos también que por su carácter religado su absoluto es cobrado, relativo. Este es el “primer paso” del esbozo racional sobre Dios, efectuado a partir de la realidad humana. Los otros pasos son los siguientes:

“Este ser absoluto [del hombre] es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante de mi Yo, el poder de lo real es ‘más’ que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole

misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)” (HD 149).

Pero es el esbozo que parte del hombre como relativamente absoluto no termina aquí, en la postulación de una realidad absolutamente absoluta, sino que postula además que esa realidad absolutamente absoluta (HD 165) ha de ser, por necesidad, absolutamente “suya” (HD 168), y por tanto “persona” absoluta, inteligente y volente (HD 169-171), y “fundamento” (aunque quizá no causa: HD 153) de las cosas reales (HD 172-3).

Este fundamento es “presencia de Dios en las cosas” (HD 174), de modo que Dios es trascendente “en” ellas (HD 174-5) y “fuente” de su realidad (HD 177). *Todo esto incluye el esbozo intelectual de Dios; o, como escribe Zubiri, “tal es [...] la justificación intelectual de la realidad de Dios” (HD 178).*»

[Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 228-229]



«La diferencia radical entre ambos parece radical en que uno, Zubiri, llega a la existencia de un Dios personal, y Heidegger no. En cualquier caso, ambos coinciden en que la razón a lo máximo que puede llegar es a lo que Heidegger llama “divinidad”, y Zubiri “realidad divina”.

Pero Dios como ser personal viviente no se puede conocer más que a través de su propia revelación. En eso están ambos de acuerdo. Sus discrepancias comienzan al juzgar las revelaciones propias de las religiones históricas.

Para Heidegger las religiones históricas han manejado el tema de Dios con categorías puramente ónticas, y eso les ha llevado a la pura idolatría. Eso es también lo que piensa de la religión cristiana.

Zubiri, por el contrario, cree que en el fondo de tanto mito y de tanta idolatría hay dimensiones estrictamente trascendentales de Dios que se van revelando, y que, en ese sentido, la historia de las religiones es también la historia de la revelación de Dios. Un proceso que culmina en el cristianismo, en el cual se produce la máxima revelación posible de Dios, a través de su Hijo.»

[Gracia Guillén, Diego: “El problema del fundamento”. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 78]