

La dimensión teologal de la persona humana según Xavier Zubiri

Pedro Antonio Reyes Linares

ITESO

parl@iteso.mx

Profesor de Metafísica y Filosofía de la Religión, Doctor en Filosofía y Master en Filosofía: Humanismo y Trascendencia por la Universidad de Comillas en Madrid. Licenciado en Teología por la Universidad Iberoamericana.

El artículo presenta la exposición zubiriana de la dimensión teologal de la persona humana, que permite recuperar el papel que juega la sensibilidad y afectividad, como testimonio del exceso constitutivo de alteridad en cada acción humana, y su realización como experiencia de trascendencia y, en términos personales, divina. Se trata de un nuevo acercamiento a un tema clásico: la definición de lo humano como deificación.

Palabras clave: sentir, alteridad, formalidad, realidad, deificación, experiencia.

“Ser hombre es una manera finita de ser Dios” (ZUBIRI, 2012, P. 545). Con esta audaz sentencia terminaba Zubiri su curso sobre la persona dictado en Roma en 1973, que apareció primero, editado por Ellacuría con otros materiales, en *El Hombre y Dios* (1984) y, desde 2012, publicado íntegro en la edición preparada por Esteban Vargas y publicada por la Fundación Xavier Zubiri como *El Hombre y Dios. Nueva Edición* (2012). Esta frase puede también señalar una clave interpretativa del análisis fenomenológico (noológico, lo llamaría el filósofo vasco) de la realidad humana, fundada en su peculiar manera de estar en las cosas como realidad, y que Zubiri llevaría a su expresión más plena en su trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*, publicada en los tres años anteriores a su muerte en septiembre de 1983, y que sus discípulos y críticos consideran como una obra que exige la relectura de toda la obra anterior, a partir de la formalidad de realidad que constituye su núcleo principal. Tomemos como ejemplo a Bañón (1999, pp. 173-174) cuando dice

que “La trilogía no es una obra más entre otras del corpus zubiriano [...] se ha convertido en su corta vida en algo absolutamente imprescindible para conocer a Zubiri” .

A pesar de la distancia temporal entre el curso que dio lugar a la expresión que consideraba al ser humano como la “manera finita de ser Dios” y la trilogía de la inteligencia, los materiales que podemos conocer de ese lapso de tiempo (ZUBIRI, 1999)¹ dan cuenta de que Zubiri estaba ya preparando la trilogía y muchos de los puntos fundamentales de su comprensión de la formalidad de realidad estaban ya desarrollados. De ahí que consideremos, y es lo que pretendemos hacer en estas breves páginas, que la explicación de la sentencia referida solo es adecuadamente realizada, cuando se toma en cuenta lo que después se publicará en *Inteligencia Sentiente* y que es esta última obra la que nos llevará a la comprensión definitiva que Zubiri propone de la persona humana, dando con ello unidad a una larga reflexión antropológica que va desde las primeras menciones de la “religación” en el artículo “En torno al Problema de Dios” (ZUBIRI, 1994) hasta la exposición de la experiencia de la persona en Dios y Dios en la persona, que lleva a su culmen la presentación de la dimensión teologal de la persona humana (ZUBIRI, 2012).

Volvamos entonces a la sentencia propuesta: “Ser hombre es una manera finita de ser Dios”. Esta sentencia nos puede llevar rápidamente por caminos malentendidos, por el uso común que damos a las palabras que la componen. Primeramente, advirtamos que, según los modos de su tiempo, Zubiri usa la palabra “hombre” sin pretender darle una connotación exclusiva del género varón. Tendríamos que entenderla como persona humana, es decir ese modo de ser que se constituye en la habitud radical de la inteligencia sentiente: la formalidad de realidad (ZUBIRI, 1998a). Pero si esto puede parecer una obviedad, no lo es tanto la segunda palabra que podríamos considerar problemática en la sentencia: la palabra finitud. ¿Qué significa finitud? Indudablemente, tiene que ver con “el fin”, y Zubiri pertenece a una generación que ha quedado bajo la influencia de autores que han hecho la descripción de la existencia humana y de las acciones humanas como determinadas por el fin. Estamos marcados por el fin. Sin embargo, ¿de qué fin se trata? Esto ya no es tan evidente, ni cae por su propio peso en un análisis fenomenológico, aunque una cierta filosofía y una nostalgia cultural por lo eterno, por tomar una expresión cercana a la denuncia que Nietzsche ha hecho de esa cultura, nos lo ha definido como “muerte”. Es decir, el fin del ser humano

¹ Pueden consultarse también las referencias en las actas de los Seminarios que se encuentran en Fundación Xavier Zubiri de Madrid: <https://www.zubiri.net/cgi-bin/searchAXZ.pl?search=inteligencia>, acceso: 12 diciembre 2022

y de todas sus acciones se ha propuesto como el anonadamiento de todo posible valor concedido a esas acciones y al horizonte de proyección que abren, para dejarse estar con serenidad en la verdad absoluta del ser, ser-para-la-muerte, que aparece como la posibilidad definitiva y definitoria de toda existencia auténtica, en tanto le permite desligarse de todo compromiso mundano y erigirse como una resolución soberana (HEIDEGGER, 2022). ¿Pero tenemos alguna justificación suficiente para considerar que es ese el carácter de fin que define, en verdad, nuestra finitud? ¿No se está superponiendo un supuesto hecho general de la existencia a lo que verdaderamente aparece en cada acción humana, violando así el principio fundamental del análisis fenomenológico? ¿No nos hemos apresurado demasiado a dar veredicto definitivo al horizonte de las acciones, como si la existencia fuera un todo que puede sobreponerse a la individualidad y novedad de cada una de ellas? Sin esa superposición, ¿cómo acercarnos a la comprensión del fin por sí mismo, la cosa misma, sin superposiciones y supuestos?

Hemos, pues, de volver a la acción fundamental en que podemos describir nuestra experiencia: la acción de sentir. ¿Qué es sentir? Esta será la pregunta que guíe todo el análisis de Zubiri y la que habrá de conducirlo también a pensar la peculiaridad de la realidad humana. Y será también su razón primaria para enfrentar lo que parecen afirmaciones absolutamente probadas de la tradición filosófica occidental. Esta tradición ha definido el sentir en relación con otras actividades intelectivas (juicio, categorización, valoración, etc.), y lo ha supuesto como un momento meramente subordinado a ellas. Sentir es la mera impresión de datos, cualidades en bruto, para el desarrollo de esas actividades. Son estas actividades intelectivas las que poseen la verdadera vida y sustancia de la realidad humana y las que habrán de vivificar o constituir esos contenidos vacíos de toda significación (ZUBIRI, 1998a). Sin embargo, y esto es lo que Zubiri sorprende en sus análisis de los clásicos que abordaron este problema, siempre se impone la imposibilidad de establecer fronteras claras entre ese sentir, como mera pasividad y receptividad, y los actos superiores de la intelección (ZUBIRI, 2001). Siempre se imponía el reconocimiento de algo, un resto, una especie de exceso afectivo que se sobrellevaba (y pretendía mantenerse a raya) en la acción intelectual (ZUBIRI, 2001). Entendido como pasión, material afectante, hyle, este exceso era supuestamente el origen de una invencible confusión, de una inespecificidad que hacía imposible alcanzar con claridad el núcleo determinante de lo que se juzgaba o comprendía. Otro supuesto entonces aparecía: un intelecto liberado de esos excesos del sentir podría mirar con claridad y establecer con verdad los auténticos fines que se podían perseguir con certidumbre y

verdad en la vida. El exceso del sentir se consideraba entonces como su indigencia, una que marcaba radicalmente la existencia humana, y Dios aparecía como la formulación ideal de un conocimiento que no podríamos alcanzar de ninguna manera, a menos que él mismo nos lo diera a conocer, desligado de las cosas mismas. Esta última posibilidad se verificaba en el supuesto de la realidad angélica (ST I, q. 58) o de la posibilidad del alma desligada (DESCARTES, 2018), entendida como naturaleza liberada y plena en intuiciones puramente intelectuales, como un gnosticismo o neoplatonismo reeditado. Sin embargo, nuestra vida en las cosas, que nos marcaban con su imponente afección, nos condenaba a un invencible relativismo y a la más profunda confusión, estableciendo un dualismo entre nuestra experiencia mundana y la experiencia de Dios.

Se trata, entonces, de tomar en cuenta la acción de sentir, sin supuestos que condenen el exceso. ¿Cómo se constituye ese exceso? Podemos encontrar en él una inmensa diversidad de materiales afectivos (hyléticos, como los llamaría Husserl), pero ninguna de ellos define la unidad por sí mismos, pero tampoco se define por un acto de una supuesta conciencia o por la acción consciente, sino que todos ellos se muestran como viniendo de la unidad, como dando cuenta de su riqueza y dotándola del peso de su propiedad en nuestra experiencia. A este carácter de propiedad refería la palabra *ousía*, que fue tomando cada vez más connotaciones ontológicas como lo propio, lo suyo, en distinción de lo de otro (GARCÍA, 2012). Este carácter de ser “suyos” y no de quien los experimenta, aunque se esté dando en la experiencia misma, en el sentir de quien los siente, no es algo añadido a lo que se pueda llegar por un juicio. Por el contrario, es algo que se impone en cada una de las afecciones marcando su formalidad de alteridad, “ser propiamente de otro”. Definen entonces al sentir como un “estar en otro” cuando este otro “está en mí”. A esto Zubiri lo llama “coactualidad” (ZUBIRI, 1998a), y en esto consiste la inteligencia, que lleva al sentir a darse según esa alteridad, sin funcionalizarla a algo propio del sentir (su pervivencia, por ejemplo), sino manteniéndose la alteridad como siempre soberana, como *arjé* o principio de dominio (GARCÍA-BARÓ, 2004), que Zubiri refiere con la expresión castellana “de suyo”. Lo otro que está en el sentir y el sentir que está en lo otro en tanto otro, dos momentos que son un mismo acto, un mismo estar, que se define no por la simplicidad sino por la tensión constituyente del sentiente, definido originariamente por este quedar en lo otro en tanto otro, albergado en esa alteridad e impelido a que todas sus acciones sean ya en ella, sin confundirse con ella.

De esta manera, la persona se constituye en este exceso de alteridad imposible de reducir a uno de sus polos. En cada afección se impone la distancia de lo suyo (de lo que es sentido) y lo

propio (del sentiente), de lo ajeno y lo propio (como diría Anthony Steinbock (1995) en su definición de la fenomenología generativa de un último Husserl), como un exceso acogedor donde pueden tener lugar estas dos formas de constitución, desde el origen, distintas y congéneres: el sentiente y lo sentido (con toda la posible riqueza y variedad de constituciones en que lo suyo pueda estarse dando: cosas, útiles, valores, sentimientos, emociones, otras personas, el propio cuerpo). Es a ese exceso de alteridad que se impone en cada sentir, al que Zubiri ha llamado *reidad* o *realidad* (para no complicar con nuevos neologismos, según apunta el mismo Zubiri), aludiendo a lo que hace posible que pueda darse toda cosa (ZUBIRI, 1998a): sea que se defina objetual o subjetualmente. Por eso llama a ese exceso de alteridad, que acoge al sentiente y al sentido, *poder*, el *poder de lo real* (ZUBIRI, 2012).

Aquí *poder* no refiere a una condición de subordinación definida en el conjunto de las relaciones de un sistema, como cuando se considera al poder como lo que sujeta a los que participan en una jerarquía. Se trata más bien del poder como dominio, podríamos decir, solo para facilitar pero sin literalidad, como lugar o territorio, de lo que se puede, de lo que se hace posible. Como dominio es donde las posibilidades están constituyéndose y dándose como tales, donde todo sentir (el sentiente en lo sentido, lo sentido en el sentiente) puede y ha de poder darse. Como dominio es entonces acogedor de la alteridad en que surgen el sentir y lo sentido, tensamente constituyéndose uno en el otro como no-el-otro, sino solamente lo suyo propio. A esta mutua soltura en que se dan lo propio del sentir y lo propio de lo sentido, es a la que refiere Zubiri como una *relatividad absoluta*, y es el modo peculiar que define a la persona en su realización en las cosas en que está (ZUBIRI, 2012). La persona consiste en dar de sí un modo suyo y único de estar en lo otro en tanto otro, pudiéndole buscar y dar lugar a esa alteridad de lo real, de lo otro en tanto otro, actualizando así, por su acción, el dominio del poder de lo real. Toda la actividad personal: sentiente, intelectual, sentimental, volitiva, espaciante, temporizante, etc., consiste fundamentalmente en poder dar lugar a esa alteridad.

De este modo, la realización de la persona queda medida, dimensionada, por ese poder dar lugar. Es la ratificación de la personidad (de la posibilidad de ser persona en las cosas), que Zubiri llama *verdad real* (ZUBIRI, 1998a). La alteridad está resonando en el sentiente trayéndole no solo noticia de la unidad propia de lo real, manifestándose en cada una de las notas, sino también del mandato que imponen en el sentir de ser recibidas en su independencia, en su alteridad. Cada movimiento intelectual del sentiente es su entrega personal para darse una forma de estar en lo que

siente (cosa, mundo), sin fundirse con él, sino manteniéndose distinto en él. El sentir no es así la fuente de la confusión, sino, por el contrario, el exceso desbordante de la distinción que nos lleva a tener que definir, problemática y creativamente, cómo hacernos cargo de esta alteridad (de lo mío y de lo otro). He ahí el enigma (ZUBIRI, 2012) que la persona experimenta en lo real, el que ha de estar determinando, sin agotarlo nunca, de alguna manera. Estará buscando en sus acciones darse un fin propio, definir un modo suyo de estar en la realidad: su propio modo de ser. Y en esto, dice Zubiri, consiste la verdad de la finitud: no en estar arrojados en posibilidades que nos resultan impropias, sino en estar recibidos, religados, en ese dominio de poder en que se impone la riqueza de lo distinto resonante, y en la tarea de darnos algún modo propio de hacernos respuesta única y personal a esa riqueza (ZUBIRI, 1998b)

Estos modos de darse definición en las cosas quedan modelando la realización personal en el enfrentamiento con el enigma de lo real. La riqueza de estos modos se hace presente como haber, en cada una de las cosas que se sienten, es decir, como recursos o posibilidades para la persona de buscarse y darse un nuevo modo de estar, una tarea que es, para cada persona, insustituible pues nace de la alteridad de las cosas en el dominio de lo real que la ha albergado. Entonces, la persona no solo se da una manera propia de estar en lo que siente, sino que también entrega ese modo propio al dominio de lo real que en la alteridad de las cosas se abre a constituirse en apoyo de todo nuevo sentir, para el de la propia persona, pero también para el de otra. Hacerse y entregar el propio hacer a lo real (dar, por ejemplo, sus ideas a la realidad, como dice Zubiri (2008) respecto de la intelección racional) es, por un lado, la definición del ser personal. Pero esta definición también es encontrarse con la riqueza personal ya ensayada en las cosas, con los modos de estar que ella u otras personas han entregado y dejado como posibilidad de ser persona en ellas. Las cosas no solamente están dando sus notas como dominio de poder, sino que son configuradas como posibilitantes para que las personas nos demos, unas a otras, un modo humano de vivir en ellas, buscando hacer disponibles y entregables las cosas para que toda persona pueda darse en ellas su modo propio y único de estar, como he tratado más ampliamente en otro trabajo (REYES, 2015).

Así, si el dinamismo intelectual sentiente, sentir las cosas en su alteridad real, llama a la persona a la realización única y propia, la búsqueda de cumplir con este llamamiento pone a la persona en el apoyo de la riqueza que las acciones de otras personas, y eventualmente las suyas propias, han dejado en las cosas como haber, como dotación, para que cada persona pueda cumplir con ese llamado. Esta capacitación de persona a persona, aunque pueda darse en su mayor medida

en la impersonalidad estructural de los otros (a la que Zubiri (1998b) llama *cuerpo social*), dota al problematismo de la realización personal de un cariz particular: en cada una de las cosas podemos descubrir la riqueza exhuberante que nos recibe en la alteridad de cada una de las cosas que sentimos como una gratuidad que nos antecede, sentida en la mediación de las acciones de otras personas que nos hacen disponibles las cosas en que vivimos. Es el descubrimiento de la libertad en la realidad, en su manera de apoyar nuestra realización, de darnos poder, la que se torna en mediación para que todas nuestras acciones tomen su verdadera figura, su verdad más real: gratitud apoyada en la gratuidad de lo real.

Son esta gratuidad y gratitud los que definen, entonces, los polos de la tensión en que se realiza toda persona. En su realización, la persona va verificando, en su creciente gratitud, los alcances y profundidades de lo que gratuitamente le apoya para entregarse en modos nuevos y únicos de vivir humanamente en las cosas. Su inteligencia, su voluntad, su capacidad de darse un modo de quedarse agradecida en las cosas, y el modo como todo esto toma cuerpo en ella, quedan configurados como una expresión de la gratuidad que caracteriza al dominio del poder de lo real, resonándola en cada una de las cosas que lo constituyen y en que se apoya la realización de toda persona. Así también, lo que logra dar de cuerpo, de carne, al obrar de su inteligencia, su voluntad, su dinamismo sentimental, es decir, a su gratitud, queda como haber posible para la realización de otras personas, enriqueciendo las posibilidades de vivir agradecidamente la riqueza y exuberancia de lo real. Es esta constitución de un haber de gratitud lo que configuraría el fondo último e íntimo de la religiosidad de la humanidad: la religión sería precisamente la constitución histórica de una capacidad humana de verificar, admirativa, reverente y agradecidamente, la libertad en que somos recibidos en el dominio del poder de lo real y la gratitud con que las personas humanas somos impelidas a vivir en él. Todas las religiones que las personas humanas hemos podido desarrollar en la historia, tendrían en este fondo último su medida y verificación.²

Pero dicha verificación no ha de cumplirse plenamente en el cuerpo social religioso, que funciona aquí como apoyo y capacitación para la realización personal, sino en la experiencia real y concreta que las personas hagan en él. En cada persona, en su experiencia de poder serlo en creciente plenitud, cada cuerpo religioso prueba su propia verdad como apoyo, cuando la persona

² Propongo que así deben leerse los libros de la trilogía sobre la religión de Zubiri: **El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones** (2006) y **El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo** (1998c), poniendo énfasis en la capacidad del cuerpo social religioso para posibilitar la experiencia religiosa personal como deificación de la realidad personal.

en sus acciones se convierte en verificación del fundamento de esa verdad: si el cuerpo religioso puede ser apoyo de realización personal, es porque las personas verdaderamente pueden darse en ellos realidad, porque pueden darse y entregar un modo verdaderamente único, libre y abierto a la plenitud de la realización personal. Es así como en cada persona se verifica como entrega el fundamento que late en el fondo, da verdad y realidad a la religión; en cada persona se hace presente en las cosas, al posibilitador de que pueda darse verdaderamente un espacio, tiempo y lugar para la vida personal. La experiencia personal es así revelación de ese posibilitador, que podemos identificar en la propia persona que está haciendo su experiencia en las cosas (esta persona humana en concreto), pero sin olvidar que ella está constituida siempre como gratitud, que reconoce, reverentemente, su propio apoyo en la gratuidad de la que ella no es origen. La persona se convierte entonces en anuncio, en noticia, de la fuente de esta donación gratuita que ha de ser el fundamento último, absoluto y libre en todas las cosas: donación plena que reconocemos con el nombre de amor, *agape*, donación libre, o lo que, en varias tradiciones religiosas y en el cristianismo muy particularmente, reconocemos como Dios.

La noticia resuena en cada una de las acciones de la persona, llamándola a ella misma a reconocer y entregarse a esa gratuidad, con la gratitud de quien está haciéndose disponible a dejarse recrear, dejando la figura lograda, para ver qué es lo que todavía esta gratuidad ofrece y puede dar. Es este el fundamento último de la inquiescencia en que Zubiri define a la persona, siempre la misma pero nunca lo mismo (ZUBIRI, 2012, 1998b). Pero también queda en el haber humano como noticia resonante en las acciones personales de ese fondo de gratuidad que llama a posibilitar otras acciones personales, y así, como apoyo para que cualquier persona pueda tomar en ella pista de lo que puede ser, de lo que puede dar y posibilitar, apoyada en la experiencia de alguna otra persona. Lo que se funda en esta noticia es entonces una comunión, una comunicación del poder de ser personas, que pasa de persona a persona, dejándolas resonar y dejando resonar el fondo de generosidad que las constituye, en todas las cosas en que se está. Confiadas a esa realidad que se da en noticia, las personas nos vamos haciendo cada vez más humanas, cada vez más libres, cada vez más constituidas en entrega, cada vez más capaces de proponer y posibilitar una verdadera comunidad-humanidad.

A este dinamismo de plenificación personal, es al que atiende Zubiri en la última parte del curso de la persona, donde trata de la experiencia de la persona en Dios y de Dios en la persona. La tensión constitutiva de la persona, que se apoya en la alteridad radical en la acción de sentir (la

que define la formalidad de realidad propia del sentir humano), se determina aquí en los términos del apoyo en lo que gratuita y personalmente se le ha dado, y la creación de su propio modo de estar en las cosas (gratitud) que la persona entrega para enriquecer el haber humano, donde alguna otra persona puede apoyar también su realización. Es esta comunión de apoyo y entrega, de gratitud y gratitud, la que va definiendo, paso a paso, de fin a fin, la verdad de la realidad humana: es esa su manera de finitud concreta, y en la medida en que el reconocimiento de lo gratuito que implica la gratitud, va haciéndose más pleno, la persona se va convirtiendo en noticia, cada vez más resonante y transparente, de la generosidad con que se le está entregando el poder para realizarse, a su vez, como generosa entrega: para realizarse, pues, como verdadera persona. Esa generosidad que identificamos, en el movimiento desde la noticia a su fuente originaria, con el nombre de Dios.

Ahí es donde Zubiri propone diversos grados en que se está dando verificación a la plenificación personal (ZUBIRI, 2012): el primero, cuando se verifica como el acto que hace presente y activa esa tensión, en donde el dinamismo personal se da propiamente en esta concreción, es decir, en la realización del Yo. El Yo, según Zubiri, no se identifica con la realidad personal, sino que es su reactualización, su realización propia en el sentir concreto y único en que se enfrenta no solo a esta cosa, sino al mundo que las cosas están constituyendo en su apertura y respectividad. En un segundo grado, la gratuidad de la donación personal en que se apoya el dinamismo de la persona queda explícitamente reconocida y recibida por parte de la persona. Es la experiencia de la gracia que se actualiza no solo en la configuración del Yo, sino en la entrega de ese mismo Yo a esa gracia desbordante que le promete sostén perpetuo. Ahí, la gratuidad se actualiza plenamente como benevolencia, una donación plena y total de Dios en beneficio de la realización humana en las personas, que las trae a la confianza y *parresía* (libertad de palabra y acción) con que pueden vivir su propia entrega. Finalmente, en tercer grado, el tercer grado que Zubiri reconoce en esta experiencia tensiva que constituye a la persona, es donde la entrega se hace total. La actualización en el Yo de la estructura gratitud-gratuidad toma tal plenitud que la persona se vuelve transparencia total, tensiva pero fluida y sin obstáculo, del donante, de quien está dando origen y fundamento a lo que gratuitamente se le da. La persona es así ya no meramente suya, sino “de otro”, expresión perfecta de la comunión en que el otro está dando de sí, generosamente, la vida de la persona. Es el caso del Cristo, en Jesús de Nazaret, la experiencia de la encarnación en

un hombre concreto, que anduvo en las mismas cosas, al que “nuestros ojos vieron y nuestras manos tocaron” (1Jn 1,1).

Es en esa actualización del Verbo en Jesús y de Jesús en el Verbo donde se da la actualidad de esa realidad como un Yo, no dos Yo, sino uno, el de la realidad concreta y verdadera de Jesús de Nazaret. La persona de Jesús se convierte así en la expresión plena de la comunión a la que está llamada constitutivamente cada persona. En él se verifica, en cada acción, la gratuidad perfecta de la donación de Dios, y la gratitud perfecta de la entrega en respuesta. Así, la acción se coloca en el exceso de la libertad: la plena libertad y benevolencia de la gracia (del Padre al Hijo en el Espíritu), que se corresponde perfectamente en la plena libertad y benevolencia de la entrega (del Hijo al Padre en el Espíritu). Es ese exceso de generosidad el que Jesús hace presente como definición del dominio de poder en que se apoya la realización personal, de modo que cada persona puede, en la experiencia de Jesús, encontrarse sostenida para reactualizar, en un modo propio, revivir y recrear, esa misma ecuación perfecta de gratuidad y gratitud. Su experiencia será seguimiento, inscripción en el poder que le han abierto la inteligencia, el afecto, la voluntad, la carne, los pasos reales y concretos de Jesús. Apoyada en ese dominio de gracia, la persona se encontrará llamada a esa misma perfección y sostenida para su realización. Será el camino de su deificación en el mediador, en el Hijo, el horizonte propio en que se define la finitud humana: expresando en cada fin determinado para nosotros, para nuestras relaciones y nuestro mundo, ese fin de otro, en otro, ese fin del Padre en el Cristo, expresión plena del dinamismo de gratuidad y gratitud que constituye el fondo íntimo y absoluto de cada persona cuando define su Yo.

Referencias.

BAÑÓN, J. **Metafísica y Noología en Xavier Zubiri**. Salamanca: UPSA, 1999.

DESCARTES, R. **Reglas para la Dirección del Espíritu**. Madrid: Alianza, 2018.

GARCÍA-BARÓ, M. **De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía**. Salamanca: Sígueme, 2004.

GARCÍA, A. *Ousía*: Su significado y traducción. **Pensamiento**, Madrid, v. 77, n. 293, pp. 171-194, 2021.

GONZÁLEZ, A. **Surgimiento. Hacia una Ontología de la Praxis**. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 2015.

GRACIA, D. **El Poder de lo Real: Leyendo a Zubiri**. Madrid: Tricastela (Logos), 2016.

HEIDEGGER, M., **El Ser y el Tiempo**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2022.

REYES, P. **Sobre la Disyunción. Una Clave Fenomenológica en la Filosofía de la Realidad de Xavier Zubiri**. Madrid: Universidad de Comillas, 2015. Consulta: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/9712>, acceso: 12 diciembre 2022.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica II**. Madrid: BAC, 2014 (reimpr. 1953)

STEINBOCK, A. **Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl**. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

ZUBIRI, X. **El Hombre y Dios. Nueva Edición**. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

ZUBIRI, X. **El Hombre y la Verdad**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

ZUBIRI, X. **El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

ZUBIRI, X. **El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1998c.

ZUBIRI, X. **Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad**. Madrid: Alianza Editorial, 1998a.

ZUBIRI, X. **Inteligencia y Razón**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

ZUBIRI, X. **Naturaleza, Historia, Dios**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

ZUBIRI, X. **Sobre el Hombre**. Madrid: Alianza Editorial, 1998b.

ZUBIRI, X. **Sobre la Realidad**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.