

El hecho religioso en Xavier Zubiri

El enigma desde el que configuramos nuestra personalidad en el mundo

Curso de la Università Pontificia Gregoriana, Roma 1973

Ángel González Pérez*

1 Introducción: El termino experiencia en su historia y el uso específico que hace Xavier Zubiri de este

Es interesante ver, aunque sea someramente, la etimología del término experiencia (PIKAZA, 1981, p. 28). *Experientia*, del latín *experior*, viene del antiguo *perire* que es el equivalente del griego *periao* cuyo significado es arriesgarse, correr un peligro para alcanzar algo, intentar o probar. En este sentido la experiencia es un saber que se funda en el contacto directo y arriesgado con lo experimentado y, que, por lo tanto, implica capacidad de cargar con lo experimentado (en el sentido amplio de cosa en alemán, *Das Ding*), ajustarlo y probarlo.

Experior conecta con *peritus* y *peritia* en latín. Perito es aquella persona que, probando las cosas con el fin de aquilatarlas y ajustarlas, se prueba a sí mismo llegando, si fuese necesario, hasta ponerse en peligro (*periculum* en latín, del verbo *perior*).

Los equivalentes fundamentales de la palabra experiencia en nuestra cultura occidental son *Erfahrung* (alemán) y *empeiria* (griego). El alemán *Erfahrung* está ligado a la raíz *fahr* (*fahren*) que significa viajar. En concreto, recorrer la tierra y conocer las cosas por un trato directo y no de oídas, con riesgo personal. En el fondo de la *empeiria* griega está el verbo *peirao* con todos sus matices de ensayo, tentación y prueba.

En todos esos términos laten unas líneas fundamentales de la experiencia:

1. El contacto directo.
2. La voluntad de probar lo que se muestra.
3. El riesgo o peligro que se corre al hacerlo
4. La pericia que en ese ir probando se adquiere.

En Zubiri de estas líneas fundamentales la que tiene más fuerza es el carácter de ir probando. Esto adquiere una determinación específica en Zubiri. ¿Cuál?

Veamos esto en el curso de Roma. Experiencia, subraya, no es *empiría* en el sentido de la impresión de las cualidades sensibles del empirismo dadas por contacto directo con lo experimentado. Tampoco es la de acumulación de saber dado por el contacto directo con algo

* Profesor e investigador de la Fundación Xavier Zubiri – Madrid. E-mail: afreundschaft@gmail.com

en sentido del perito. Es algo más radical. Es lo que hace posible la persona experimentada. Consiste en, apoyado en lo que queda en el acto de impresión intelectual como real, esbozar un sistema de posibilidades con que realizarse como yo, darse una figura, configurarse como personalidad. Es probación física de un sistema de posibilidades, de posibilidades de darse una figura:

el hombre se dirige a la realidad para buscar un apoyo en ella y, a su vez, esta realidad tiene un poder que es sumamente rico en notas, caracteres y aspectos. Pues bien, este carácter de apoyo que tiene la realidad le permite, le fuerza y le otorga al hombre la posibilidad de esbozar un sistema de posibilidades con que realizarse. La inserción de estas posibilidades en la vida es lo que constituye formalmente la *experiencia*. La experiencia es probación física de realidad. (ZUBIRI, 2017, p. 401)

La experiencia no tiene, frente a lo subrayado por la tradición, un carácter inmediato y directo con lo dado en impresión de realidad, sino un carácter mediado, apoyado en lo que queda como real, por un sistema de posibilidades. Esto es una posición con cierta novedad en el análisis de la experiencia (aunque ya tiene raíces en Kant y Hegel) y, por supuesto, según nuestro modo de ver tiene consecuencias muy directas sobre nuestro objeto de estudio: la persona humana experiencia de Dios. Es decir, la experiencia es la inserción de un sistema de posibilidades de realizarse como yo y la probación de esas posibilidades.

Experiencia es la inserción de un sistema de posibilidades desde el poder de lo real (es decir, apoyado en la ultimidad, la posibilidad y la impelencia de lo real) que conlleva la construcción de mi yo que es algo en último término construido. De ahí, en último término, el aspecto de riesgo y de peligro que conlleva toda experiencia. Es probación física, apoyado en el poder de lo real, de mi yo.

En su trilogía, *Inteligencia sentiente*, afirma esa posición con matices importantes. La experiencia no es algo inmediato, ni directo, está en el plano de la razón y consiste, apoyados en el poder de lo real, pero visto desde el campo de realidad, esbozar un sistema de referencia para establecer un sistema de posibilidades que se probaran físicamente. La probación de ese sistema de posibilidades es la experiencia:

El conocer comienza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades que permite experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal. (ZUBIRI, 2008, p. 222).

Lo que me interesa, para el objeto de mi trabajo, es que la experiencia frente a la mayor parte de la tradición no es fruto de un contacto directo con las cosas, sino el fruto de un sistema de posibilidades que apoyadas en el poder de lo que queda en impresión como real son probadas para darme una figura del yo. La experiencia de Dios no será, por lo tanto, contra todas las

fenomenologías de la religión con sus variados matices, una descripción de un contacto directo con algo que llamamos Sagrado, Dios, Misterio, o Absoluto, sino que estará incurso en la probación física de un sistema de posibilidades desde un esbozo.

2 ¿Qué fuerza los esbozos de posibilidades? La religación.

La pregunta es por aquello que últimamente impele y posibilita al animal de realidades que somos a esbozar sistemas de posibilidades que deben ser probados en su realidad (suidad) para darse una figura (yo). Ya sabemos que penúltimamente en lo que nos apoyamos es en un sistema de referencia desde el campo del logos, pero eso no es el nivel radical.

2.1 La realidad del animal humano: animal de realidades.

La realidad de lo que somos la constituye un sistema total y clausurado de notas, un sistema constructo, como es de sobra conocido por todos los lectores y estudiosos de Zubiri. Ese sistema es el que tiene suficiencia constitucional y Zubiri llama, rehaciendo a Aristóteles y repensando, aunque no lo diga expresamente a Hegel, sustantividad. Como sustantividad que somos lo somos en respectividad intrínseca y formal a toda otra sustantividad (ser). No es relación entre sustantividades ya constituidas (relato), sino respectividad constituyente de las sustantividades. Pero esta respectividad de mi sustantividad a toda otra sustantividad lo es en su condición de quedar como real en mi acto intelectual sentiente, en impresión de realidad.

Toda sustantividad que queda en impresión de realidad en el acto intelectual sentiente (incluida la mía que es coactualizada como realidad en la impresión de realidad de cualquier otra) tiene dos momentos intrínsecamente distintos, pero esencialmente dependientes. El primero es el contenido talitativo (esto aquí y ahora en impresión de realidad tiene tal y tal otro contenido. El segundo es el contenido talitativo, pero en función transcendental. Es decir, consiste en cómo ese contenido talitativo determina en cada caso una forma de realidad:

en toda sustantividad real hay dos momentos intrínsecamente distintos, dependientes uno del otro. Uno, el *contenido talitativo*, la talidad: perro, árbol, astro, mineral, encina, etc. El otro, el que esta talidad determina en cada caso una *forma de realidad*. (ZUBIRI, 2017, p. 331-332)

Desde el punto de vista talitativo somos sustantividades con tres notas fundamentales, entre la muchas que nos conforman y que seguimos descubriendo. Primero, somos un ser vivo que como tal está constituido por una cierta independencia del medio y por un control específico sobre él. Pero la segunda nota consiste que en la escala de los seres vivos somos animales que tienen como una de sus notas características el sentir. Somos un animal que siente. Esto ya lo

vio con claridad Aristóteles para todos los animales (*De Anima* 414b) y constituye la base de la ética de la liberación de los animales de Peter Singer (SINGER, 2011). Lo propio del sentir en Zubiri, como es de sobra conocido por sus lectores, es tener impresivamente algo otro que al viviente se presenta en alteridad. Impresivamente, es decir dado en afección, queda algo en alteridad, es decir, como otro al viviente mismo que lo siente. La unidad entre afección y presentación de alteridad es la impresión. En el animal no humano lo otro presente en impresión se agota en ser afección, estímulo para una respuesta. Esto es la formalidad de estimulidad. Formalidad aquí no es otra cosa que modo de quedar en la impresión del sentir. Pero en la escala de los animales la sustantividad humana tiene una tercera nota fundamental. El animal humano apoyado en esa escala da un salto cualitativo de formalidad (es el problema de la hiperformalización visto desde el esbozo racional de la teoría de la evolución y que, desde mi punto de vista, es un tipo de emergentismo en Zubiri. Dicho esto con todas las matizaciones que se quieran hacer). Es no solo el vivir sentientemente, sino que el sentir está constructivamente unido al inteligir, es un sentir intelectual. Es la nota de la inteligencia. Inteligir no es la capacidad de conceptuar, de idear o de juzgar (ZUBIRI, 2017, p. 334), sino la capacidad de que lo actualizado en el sentir quede como realidad (Esto ya fue visto, por ejemplo, por Max Scheler y uno de sus libros decisivos: SCHELER, 2019, p. 125ss). Realidad, un término decisivo en la obra de Zubiri, tiene a mi modo de ver tres aspectos: actualizado, propio y prius. Realidad no es allende el acto, sino que es lo actualizado mismo quedando en propio como prius en la actualidad. Por lo tanto, somos, talitativamente considerados, animales de realidades.

Es justo esa tercera nota, la del inteligir, unida al sentir constructivamente, la que hace que el animal humano que somos se mueva entre cosas que quedan en formalidad de realidad. Pero al mismo tiempo que al inteligir sentientemente algo lo actualizo impresivamente como en propio de suyo me actualizo como un en propio de suyo que me es mío. Esto último es decisivo en nuestro artículo. Las notas que me conforman como sustantividad quedan actualizadas, por esa nota peculiar unida al sentir que es el inteligir, en formalidad de realidad (como un en propio de suyo). Si se quiere me actualizo en respectividad a otras realidades como un “de suyo” que es “mío”. Soy un “de suyo-mío”. Como “de suyo” coincido con todo lo actualizado por mi sentir intelectual, como “mío” soy más que un “de suyo”, soy una “suidad”. Es decir, en cualquier acto intelectual sentiente las cosas quedan como siendo de suyo con tal sistema de notas que habrá que investigar y el quién del acto queda, en ese mismo acto de sentir intelectual, como reduplicativamente de suyo. Es “de suyo ... suyo”. Lo podemos decir así. Es suidad. Esta suidad constituye la razón formal de la personabilidad. Ser persona (que no es primariamente ser

una realidad inteligente y libre, ni ser sujeto, ni ser subsistente) es ser precisamente “de suyo suya”; ser suya o suidad. Somos, resumiendo un animal de realidades cuya forma de realidad es la suidad. Esta es nuestra realidad vista en función trascendental.

Por ser suya, por ser suidad, el animal de realidades adquiere una independencia respecto toda otra cosa en un grado cualitativamente distinto que el resto de los animales no de realidades. Es una independencia que Zubiri llama absoluta:

su realidad, en cuanto que es suya, tiene un modo de independencia que es justamente el estar suelta de las cosas en cuanto reales. Es decir, el hombre es una forma de realidad que, por ser suya, es realidad independiente frente a toda realidad que es lo que expresamos con la palabra “absoluto”. (ZUBIRI, 2017, p. 354)

Es un absoluto por ser suidad, pero relativo porque su carácter de suidad se apoya en el poder de lo que queda como real en el acto intelectual sentiente. Pero, con todo, absoluto. ¿Por qué absoluto? Porque implantado en las cosas que quedan como realidad queda como suelta en medio de todas las cosas que quedan como reales, no solo es real ni solo queda como “de suyo” en el acto intelectual, sino que tiene que dar forma propia a esa suidad configurando su yo o personalidad:

Si llamamos *personidad* a este carácter de relativamente absoluto que tiene la realidad humana en tanto que *suya*, en tanto que suidad, entonces a los modos como en concreto se afirma en la vida este carácter absoluto, esta *personidad*, es lo que llamamos *personalidad*. Es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos, y en cuanto se va modelando en ellos. (ZUBIRI, 2017, p. 355).

2.2 El ser del animal de realidades: animal personal.

Ya hemos visto que el animal humano es un animal de realidades cuya forma es ser suidad, es *personidad*, que se tiene que dotar de una figura, de una personalidad. Preguntémosnos, por lo tanto, ahora por su ser y no por su realidad. Al hablar de ser Zubiri precisa que se refiere a la actualidad de lo real en respectividad. Es decir, el ser del animal de realidades es la actualidad o afirmación de su realidad en tanto que suidad frente a todas las demás cosas que quedan como reales en el acto intelectual.

En esta actualización va adquiriendo el carácter de yo, su figura concreta. En sentido estricto, va siendo, va adquiriendo su ser (GONZÁLEZ, Ángel, 2021, p. 266-311) en un proceso que Zubiri describe con los pronombres me, mi y yo. Me, mi y yo son tres maneras distintas de actualización de mi realidad sustantiva en la respectividad de otras sustantividades en cuanto quedan como reales en mi acto de sentir intelectual. Pero no solo son tres maneras distintas, sino que cada una se funda en la anterior: el yo en el mí y el mi en el me. Lo que nos interesa

de esta cuestión es que el yo, como personalidad, se va haciendo en la respectividad con otras sustantividades en tanto que reales, que el yo es el ser de mi sustantividad como suidad y que ese yo es la construcción de una figura propia que llamamos personalidad:

La realidad sustantiva es persona como personeidad y es como tal una forma de realidad ab-soluta. La reactualización de esta personeidad respecto de todo lo real es ser sustantivo, el Yo. Es el modo como se es Yo. La personalidad es la figura del ser del hombre, la figura del Yo. (ZUBIRI, 2017, p. 364)

2.3 ¿Cómo construye el animal de realidades su Yo?

Ser es, por lo tanto, configuración del Yo como relativamente a absoluto implantado en respectividad con las cosas. Esta configuración sucede en tres dimensiones: individual, social e histórica. Para ver como construye el animal de realidades su yo Zubiri aclara que significa ese estar “entre las cosas” y cómo desde ese estar entre las cosas construye su ser.

Ese estar entre las cosas lo que implica, por la formalidad de realidad, es que estamos con las cosas en cuanto quedan como reales, es decir, estamos en la realidad. ¿Por qué estamos en la realidad? Porque por el sentir intelectual las cosas con las que estamos quedan como un sistema relativamente clausurado de notas pero que no son meros estímulos para una respuesta, sino que tienen un carácter en propio. Es decir, tienen unos contenidos que el animal humano percibe como específicos, pero con formalidad de realidad. Los contenidos son determinados en cada cosa (su sistema de notas), pero la formalidad de realidad atraviesa todas las cosas, es inespecífica. Pongamos el ejemplo de los medios de transporte: una bicicleta, un automóvil, el metro o un tranvía eléctrico. Los contenidos, el sistema de notas de un automóvil y el de una bicicleta por seguir con nuestro ejemplo, no son los mismos con exactitud, pero ambos sistemas de notas quedan como realidad. ¿Cómo configura el animal de realidades entre esas cosas su Yo? Optando. Eligiendo entre las cosas que quedan como reales. Al optar y elegir entre ellas va optando por una figura de mi ser con las cosas que, en cuanto reales, es ir optando por una figura o manera de ir siendo Yo. No hay, en este sentido dice Zubiri, ningún acto, por muy nimio que parezca, que sea indiferente. Tomemos el ejemplo de las cosas anteriores. Si ante el hecho de que tener que desplazarme de un sitio a otro opto por un medio de transporte (una cosa concreta con sus notas y modo de quedar como real, es decir, de estar en funcionalidad con las otras) público o privado, uno movido por combustible fósil u otro movido con energías renovables, o uno movido por mi propio cuerpo me estoy configurándome en cuanto yo. Estoy dando forma a mi suidad y al mismo tiempo estoy dando forma a la realidad en cuanto momento inespecífico que atraviesa todas las cosas o sistemas relativamente clausurados de notas. No es lo mismo la realidad inespecífica que atraviesa todo lo que conforma una ciudad donde el

transporte mayoritario sea privado o donde el transporte mayoritario sea público, dónde el transporte mayoritario este movido con combustibles fósiles o con energías renovables etc. En ese acto tan cotidiano como optar por un modo de transporte el animal de realidades, que cada uno somos, está dando una figura, una personalidad (yo) a su personidad apoyado en las cosas (en el sentido más amplio) y, al mismo tiempo, configurando también la realidad que atraviesa como momento inespecífico todas las cosas.

Veamos ahora la segunda cuestión. ¿Cómo en este optar voy haciendo mi ser, mi yo? Lo voy conformando apoyado en el carácter de suyo, de realidad con sus determinaciones concretas que queda todo lo actualizado en sentir intelectual.

Es apoyados en la realidad como última, posibilitante e impelente como el animal de realidades configura su ser, su personalidad. Por eso el animal de realidades que somos es una realidad absoluta (configuro mi ser) relativa (apoyado en lo que queda como realidad última, posibilitante e impelente. La realidad en la que me apoyo en primer lugar tiene un carácter de algo último que no está presente solo en las cosas, sino también en la constitución personal del animal de realidades. Zubiri pone un ejemplo doloroso y, por desgracia, muy actual: el caso del suicida. A cualquiera de nosotros nos puede fallar todas las cosas o muchas, pero pensamos que mientras haya realidad, se nos dé realidad, puede seguir habiendo, apoyado en ella, posibilidades. Ese es el carácter de ultimidad de lo real. El caso del suicida es un quitarse del momento de la realidad en su carácter último. En segundo lugar, tiene un carácter ulterior a ese carácter último que es ser posibilitante. El animal personal de realidades desde el momento inespecífico de realidad de todo lo que queda como real interpone entre su suidad y su acto un proyecto que en cuanto ejecutado va configurando su yo o personalidad. Proyectar, como muy bien subrayó Kierkegaard, es optar por una postergando otras. Estas posibilidades, en último término, son posibilidades de adoptar una forma efectiva de su ser. En tercer lugar, es impelente porque no es que tenga que darse una figura es que se la da apoyado en el carácter de lo real forzosamente, aunque sea la figura del suicida:

Por eso es posible, por ejemplo, el caso del suicidio: es una toma de posición absoluta ante lo absoluto de mi propia realidad. La realidad es impelente. Impele, *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi relativamente absoluto es una forzosidad que viene de la realidad misma. (ZUBIRI, 2017, p. 393)

La realidad, en carácter de último, posibilitante e impelente es fundante. Es decir, la realidad, el que las cosas en el sentido amplio queden como reales en mi sentir intelectual y yo quede coactualizado como suidad, funda mi ser.

2.4. ¿Cómo funda mi ser?

Zubiri estudia este carácter de la fundamentación, al que nosotros preferiremos llamar posteriormente de fundamentalidad, de lo real desde dos aspectos. Por un lado, desde el estar fundado del animal personal de realidades en la realidad actualizada, por otro lado, desde el lado mismo de la realidad actualizada que funda al animal personal de realidades.

2.4.1 El carácter de la fundamentación de lo real desde el estar fundado del animal personal de realidades.

Desde este primer lado el estar fundado en la realidad actualizada para dar figura a su ser, su yo, es justamente el carácter de relativo del absoluto relativo que es el animal de realidades. Es decir, yo soy formalmente absoluto *relativo* porque estoy intrínsecamente vertido a la realidad actualizada en las cosas reales y en mi suidad como última, posibilitante e impelente. Por eso Zubiri habla de “religación”. Religación es un estar fundado en la realidad como última, posibilitante e impelente. Es un encontrarse vertidos a una realidad que es mi fundamento. Esta religación es un momento de mi ser relativamente absoluto. El carácter de esa realidad fundante no es fuerza, causa (no podemos detenernos ahora en esta cuestión) o funcionalidad de lo real. Para captar lo propio de ese carácter fundante de lo real hay que remitirnos otra vez a la dimensión del optar y al hecho de que optando el animal de realidades va configurando su yo. Optar remite a la voluntad. En los actos voluntarios con los nosotros, animales de realidades, damos forma al yo apoyados en el carácter de realidad nos encontramos que esa realidad tiene un poder sobre nosotros. Es el sentido del término *Macht* en alemán. El poder de la realidad constituye de este modo la raíz, el apoyo y la condición de nuestro hacernos persona configurando nuestra personalidad:

Me encuentro religado a la realidad en su poder. La religación es la religación al poder de lo real (y solo por este poder religante puedo hacer mi ser personal). El hombre es relativamente absoluto, precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder, al poder de lo real. La realidad es poder religante. Esto no es una teoría, es un hecho (radical). (ZUBIRI, 2017, p. 400)

El acontecer de este fundar se da con tres caracteres. El primero, el de experiencia, ya lo hemos mencionado al principio y lo retomaremos al final de nuestro trabajo.

El segundo es el manifestativo u ostensivo. Con este carácter Zubiri indica que en cada una de las notas de la cosa actualizada en formalidad de realidad va actualizada la cosa entera o el sistema, pero desde esa nota. Es justo lo que constituye la dimensión de la nota. Esta

actualización de la realidad en la riqueza de las notas es la manifestación. En la biblia se utiliza el término *kabod* que en la traducción de los LXX dio el griego *doxa*: la gloria de Dios. Por lo tanto, un segundo carácter de la religación es que consiste en una manifestación u ostentación de la inagotable riqueza de la realidad en su ir dando de sí:

La religación es, por esto, una ostensión. Es una manifestación u ostensión de la riqueza que internamente posee. Esta riqueza es insospechada para los hombres además de inagotable. No sabemos nunca todo lo que la realidad puede dar de sí en orden a la riqueza de sus notas. (ZUBIRI, 2017, p. 403)

Esta riqueza de lo que queda actualizado como real es insospechable e inagotable. Esto implica que, en nuestra experiencia, como probación física de realidad, vamos experimentando la riqueza de los caracteres del poder de lo real, es decir, de lo actualizado en tanto que real en las cosas como sustantividades.

El tercer carácter indica, basado en el carácter experiencial y manifestativo u ostensivo, que el poder de lo real es algo que vamos aprendiendo, es decir, que no lo sabemos desde el principio y por lo tanto es problemático. Es el problematismo de lo real. Este problematismo de lo actualizado como real se puede expresar diciendo que la realidad es enigmática. Es el enigma de lo real porque hay una intrínseca ambivalencia en lo que queda como real o en formalidad de realidad. Por un lado, es un sistema de notas total y relativamente clausurado, pero, por otro lado, esa cosa real concreta esta intrínsecamente abierta y referida en respectividad a una totalidad nunca del todo abaricable (Zubiri dirá aquí a lo real en tanto que real). De este modo el poder de lo real es el poder de las cosas concretas actualizadas (entendiendo por cosas sustantividades naturales cerradas o abiertas, ficciones puestas en realidad como instituciones ...), pero, por otro lado, ese poder o dominancia de las cosas concretas en cuanto quedan como reales vehicula el poder o dominancia de lo que queda como real en cuanto real, la realidad. Ambas dimensiones se dan simultáneamente desde la actualidad manifestativa de una cosa (su dimensión de concreción y de apertura respectiva que dará en la trilogía de la *Inteligencia sentiente* el campo del *Logos* y el mundo de la *Razón*). Por eso la cosa actualizada tiene una intrínseca ambivalencia que es lo que Zubiri expresa con el término enigma:

La realidad en cuanto tal es enigmática. Por un lado, es “esta” realidad y, por otro lado, es vehículo de eso que llamamos “la” realidad. Es la ambivalencia de lo real que vehicula la realidad. (ZUBIRI, 2017, p. 406)

Como voy configurando mi yo optando, es decir, haciendo probación física de sistemas elegidos de posibilidades (experiencia) apoyándome en el poder de lo real manifestado en las cosas reales mi configuración, y su decurso entero, se vuelve también para mi acto del sentir

intelectivo en enigmática. Es decir, la posesión de mí mismo, la configuración de mi yo como ser relativamente absoluto es enigmática. Lo que hace que mi determinación adquiera un aspecto de inquietud.

La inquietud se manifiesta de maneras muy diferentes, pero sin entrar a fondo en esta cuestión, se manifiesta sobre todo en el interrogarme a mí mismo expresado en dos preguntas: ¿qué va a ser de mí? ¿qué voy a hacer de mí?

Este interrogarme es a lo que llamamos “voz de la conciencia” (esta voz de la conciencia la analizó por primera vez con radicalidad Heidegger en unos párrafos de *Sein und Zeit* hablando de la “*Stimme des Gewissens*” que retoma aquí Zubiri. HEIDEGGER, 2006, & 54-47). Es una voz que al interrogarse sobre ese enigma que somos en cuanto apoyados en el poder de lo que queda como real va dando respuesta a lo que va a ser de mí en función de lo que tengo que hacer conmigo. Esta voz de la conciencia, sin entrar ahora en más detalles, se manifiesta en la inteligencia sentiente a través del sentir del oído. Es notica de mi realidad respondiendo al enigma que soy yo mismo apoyado en el poder de lo real.

2.4.2 El carácter de la fundamentación de lo real desde el lado mismo de la realidad actualizada.

Desde el lado del poder de lo real en cuanto real, y esto es decisivo, este se manifiesta no como otra realidad-objeto o cosa real (lo que sería una grandísima entificación de lo real). El poder de lo real que es lo que hace relativo a mí absoluto y que por lo tanto sería lo que funda mi relativo absoluto no es un objeto, no es cosa real ni va en la línea de la sustantividad (es la crítica que ya hizo Heidegger a lo que él llamaba la ontoteología). No es realidad-objeto fundante u objeto fundamental, sino pura fundacionalidad. Zubiri habla de realidad-fundamento, pero eso no deja de tener problemas:

La realidad-fundamento no consiste en que una cosa que es objeto resulte “luego” que se descubre que tiene la función de desempeñar un carácter fundacional o fundante, sino que la fundacionalidad es la manera misma como se me presenta primaria y radicalmente esto que llamamos realidad-fundamento. Es realidad, si no, no sería fundamento. Pero la manera como esta realidad me es presente, no en el sentido visual, sino en el más genérico del vocablo, es el ser fundante. Y precisamente en esto consiste una de las dimensiones del poder de lo real. El fundamento no es un “objeto-fundamental”, sino una “realidad-fundamento”. (ZUBIRI, 2017, p. 416).

2.5 Del ámbito de lo sagrado al problematismo del fundamento.

Comenzábamos este apartado preguntado por lo que fuerza a realizar la experiencia religiosa. Ahora podemos responder diciendo que lo que fuerza a realizar esa experiencia es el

enigma del carácter de fundacionalidad del poder de lo real en que me apoyo para configurar mi yo respondiendo a la voz de mi conciencia.

Quiero hacer algunos matices importantes, por lo menos para mí, a esta primera parte.

El primero afecta directamente al concepto realidad. En la trilogía de *Inteligencia sentiente* realidad es formalidad: un modo de quedar lo actualizado como en propio en *prius*.

Unas breves precisiones sobre esto. La primera que realidad es actualidad. Lo queda en impresión en un acto intelectual sentiente hay que tomarlo, en primer lugar, en cuanto *está* en el acto, pero, además, en segundo lugar, en cuanto *está presente* en el acto. En mi terminología, que refuerza una utilizada por el propio Zubiri en la trilogía *Inteligencia sentiente*, esto implica que la actualidad no solo consiste en *estar*, sino en *estar siendo*. Poniendo entre paréntesis, por lo tanto, el pasado y el futuro de lo que está actualizado en impresión. Es decir, en aprehensión primordial de realidad me limito a la impresión y me circunscribo a esa impresión en cuanto *está siendo*, en su puro presente que es un pasar continuo. La segunda que realidad es el *en propio* (en la trilogía: *de suyo*). Realidad no es solo actualidad, sino que es la formalidad de en propio. ¿Qué significa en propio? Lo primero que hay que señalar que en propio no es algo allende el acto sino un momento en el acto mismo. El animal no humano tiene en actualidad solo aquello que le va a determinar en su conducta según Zubiri. En el caso del animal humano hay un momento que el resto de los animales no tienen. Lo actualizado, con todas notas, no queda solo como determinación de una respuesta, sino que queda por sí mismo siendo lo que es, provoque o no provoque una determinación de la conducta del animal humano. Eso es lo que ha llamado Zubiri *formalidad de realidad*. El tercer momento del concepto realidad, *prius*, consiste que eso que queda en actualidad de formalidad de realidad, *en propio*, tiene dos vertientes: una que da al acto y otra a lo actualizado. Justo es esta segunda vertiente la que fuerza allende no el acto, sino lo primariamente actualizado a buscar su realidad en profundidad. Es lo que Zubiri llama *prius* que no es una prioridad cronológica, sino estructural. Justo esta segunda vertiente es la que obliga, empuja, a lo primariamente aprehendido a ir a su realidad en profundidad puesto que lo primariamente aprendido, y nunca abandonado, no da suficientemente cuenta de sí mismo. Este paso no es una decisión, sino que está forzado por lo actualizado mismo en la actualización. Es, según lo que hemos visto, el momento de impelencia de lo real.

Toda la obra anterior a *Inteligencia sentiente* adolece de una ambigüedad sobre el término realidad. Realidad se dice, como diría Aristóteles, de diversas maneras en la obra de Zubiri y esas diversas maneras abren diversas trayectorias de interpretación de su obra. En

primer lugar, realidad se dice como formalidad para distinguir entre el animal humano y el resto de los animales y, especificar, que en el sentir intelectual lo actualizado no queda solo con formalidad de estimulidad, sino que, por la unión intrínseca que forma un constructo nuevo con el momento del inteligir, queda como realidad, es decir, como algo en propio y en prius. Es nuestra trayectoria interpretativa de realidad. No alteridad estímúlica, sino alteridad de realidad (ZUBIRI, 2018, p. 114-115). En segundo lugar, como cosa real a diferencia de cosa sentido. La cosa-real es lo que queda en la inteligencia sentiente como actuando sobre sí misma y sobre las demás cosas en virtud de las notas que posee (ZUBIRI, 2018, p. 104). La cosa-sentido consiste en posibilidades puestas en y sobre la realidad de las cosas reales por el animal de realidades que somos cada uno de nosotros. En tercer lugar, realidad es un momento de toda cosa real que dándose como momento suyo atraviesa transcendentemente su orden talitativo (su sistema de notas relativamente clausurado) y sería inespecífico. Habría que decir, por seguir un poco con el hilo de Aristóteles, cual es termino principal del que todos los demás derivan. Esto, evidentemente, supone una trayectoria interpretativa libremente elegida y que irá probando su fecundidad en su posterior desarrolla. El principal, y el que adquiere peso en la última fase de Zubiri, es según nosotros el de formalidad, el primero. Esto obliga a repensar lo otros usos desde este principal.

Una propuesta, a investigar, que es la mía siguiendo una línea del propio Zubiri que nos ha aparecido en este curso, consiste en distinguir entre realidad y ser como respectividad. Real es una formalidad. Todo lo que queda en formalidad en acto intelectual queda como real en diversos modos. Como real en propio y en prius (cosa realidad si se utiliza la antigua terminología que habría que revisar) o como ficción puesta en realidad (cosa-sentido en la vieja terminología). El poder de lo real sería entonces el estar siendo de lo que queda como real en su actualidad y como ese estar siendo es un ser en respectividad es inagotable e inabarcable (tercer sentido de realidad, realidad como momento inespecífico). Esta siempre siendo dando de sí. Por lo tanto, la religación es un estar ligado, apoyado, en el estar siendo que queda en sentir intelectual como real y dado que este estar siendo se manifiesta en cada una de las “cosas”, en sentido amplio, como siendo en ellas, pero sin ser agotado nunca por ellas, surge el enigma de la condición de las cosas y del animal de realidades que tiene que hacer su yo con las cosas. Eso es lo que expresaría la fundamentalidad. Esto es solo una propuesta de trabajo, pero creo que de esta forma u de otra hay que abordar esta cuestión. Esta es mi propuesta, pensando a Zubiri desde él mismo, pero más allá de él mismo. Rehagamos la respuesta a la pregunta por lo que fuerza a realizar la experiencia religiosa: lo que fuerza a realizar esa

experiencia es el problematismo del carácter de fundamentalidad del poder de lo que está siendo que el sentir intelectual y que queda como real. En ese estar siendo como real me apoyo para configurar mi yo respondiendo a la voz de mi conciencia.

En Zubiri este es el hecho de la religación. Esto es decisivo. Lo que funda la experiencia de Dios o experiencia religiosa es la fundamentalidad de lo que está siendo y desde lo que yo tengo que configurar mi yo. En los estudiosos de las religiones se ha solido hablar del ámbito de lo sagrado como aquello que funda las experiencias o las tradiciones religiosas (Para el concepto de lo Sagrado ver el libro, ya clásico e imprescindible, de Rudolf Otto – *Das Heilige*: OTTO, 2016; para el sentido del término sagrado: MARTIN VELASCO, 2017, p. 90-93; un análisis del concepto sagrado en GONZÁLEZ, Antonio, 2020, p. 76-80). Sería este ámbito, que es un ámbito de lo real (donde el concepto de ámbito tiene mucha ambigüedad por su indefinición sobre su condición de realidad) lo que permite reconocer, al inscribirse en él, todos los otros abigarrados elementos que se dan en lo que llamamos religiones, como elementos religiosos (relatos, ritos, comportamientos éticos, comunidades u organizaciones, espacios y tiempos específicos). Lo sagrado sería así un ámbito específico, un campo significativo dirá el gran fenomenólogo de la religión español Juan Martín Velasco, que hace que esos elementos al inscribirse en ese campo sean del orden del hecho religioso (MARTIN VELASCO, 2017, P. 87-88). Al hablar de ámbito de realidad lo que se quiere decir es, en primer lugar, que lo sagrado no es una realidad concreta. ¿Qué es entonces? Es un ámbito caracterizado, en primer lugar, por la ruptura que se establece con la vida ordinaria:

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida “ordinaria”. El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o a cómo se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 93)

Este ámbito u orden de lo sagrado supone, como decía Mircea Eliade, una ruptura de nivel con la vida ordinaria. Pero no es otra realidad (dualidad sagrado-profano defendida en cierto sentido por Durkheim para quien lo sagrado era la sociedad), sino la misma realidad que por irrupción de en ese ámbito rompe con la homogeneidad de la vida ordinaria. La vida ordinaria, la vida de cada uno, es introducida en un orden diferente. Habría que definir vida ordinaria para resaltar ese orden diferente. La vida ordinaria es la vida del hombre como “ser-en-el-mundo”, podríamos decir con Heidegger, limitado a ese ser intramundano sin que irrumpa ahí ningún tipo de transcendencia que implique una superación del ser en el mundo. De esa vida intramundana forman parte las funciones biológicas que le permiten sobrevivir como organismo

(Zubiri diría como realidad personal psico-corporea); las actividades humanas que le permiten transformar el mundo y su forma de habitarlo; las actividades teóricas que tratan de explicar su situación en el mundo y perfeccionarla (actividades teóricas de todo tipo: científicas, estéticas, políticas ...). La ruptura de nivel con esa vida ordinaria que es el acceso al ámbito de lo sagrado se da con la manifestación de un *supra* y un *prius* no solo en el orden del haber, de la cantidad o la cualidad, sino un *supra* o *prius* estructural. Ese orden, que la fenomenología denomina el orden o ámbito de lo sagrado, se define fundamentalmente por una transcendencia en la intramundandad que afecta al ser-ahí en el mundo de forma definitiva, total y última (MARTIN VELASCO, 2017, p. 95). No es, el ámbito de lo sagrado, una realidad otra al ámbito de la vida ordinaria, sino la misma vida ordinaria vivida desde ese *supra* o *prius* del que después hablaremos.

El problema de este planteamiento es que el concepto no de sagrado, sino de ámbito de lo sagrado o de orden de realidad de lo sagrado es poco preciso. Es descriptivo y, por eso mismo, supone una ontología de lo que está siendo no del todo aclarada y que además está atravesada por dualismos problemáticos: profano-sagrado, vida ordinaria-irrupción de lo sagrado como ruptura con la vida ordinaria, intramundano-transcendencia. Zubiri con su análisis del hecho de la religación consigue varios hitos fundamentales que habría que seguir profundizando.

El primer hito consiste en que el desde donde del hecho religioso no es lo sagrado, sino la religación. Religación no es religión o hecho religioso necesariamente, aunque este se funda en la religación. La religación es el hecho que abre, como apuntaremos, las posibles trayectorias libremente elegidas ante el enigma de lo real que son agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia. La respuesta que aporta la actitud religiosa es una respuesta posible, entre otras. Otra cuestión (que es la cuestión de la experiencia como probación física de posibilidades) es cuál de ellas es la mejor da cuenta del dar de sí del hecho de la religación, de la fundamentalidad del poder del estar siendo que atraviesa del acto del sentir intelectual del animal personal. Dentro de esa cuestión habría que ver cuáles de los esbozos de sistemas de posibilidades, al interno de la actitud religiosa que llamamos religiones, que dan cuenta de forma más plena de la fundamentalidad del estar siendo.

El segundo hito es superar o, poner las bases para superar, la problemática que plantean la ambigua terminología de los ámbitos de realidad y las dualidades profano-sagrado, intramundano-transcendente (casi me viene a la cabeza decir extramundano). La inscripción de la actitud religiosa, como de las otras actitudes posibles, es, si queremos mantener la importante categoría de “ruptura de nivel”, fruto de que el animal personal de realidades por su condición

de sentir intelectual ha roto con el discurrir no inquiriente de su ser en respectividad de las otras cosas (en sentido amplio) que quedan como realidades. El animal personal de realidades está suelto, absoluto, de lo que se le actualiza como real, de lo que está siendo, y por eso necesita apoyarse en lo que está siendo como real para conformar desde ahí (desde el poder de lo que está siendo como real como último, posibilitante e impelente) su figura, su yo. Por eso es un absoluto relativo. El discurrir inquiriente, lo que sería el equivalente a la ruptura de nivel de Mircea Eliade (ELIADE, 1981, p. 25-56), surge del hecho de que lo que está siendo como real, tiene una dominancia sobre mí debido a que me apoyo en ello para configurar mi yo. Eso que está siendo como real no se agota en ninguna de las “cosas” (entendiendo esto en el sentido amplio del término) que se actualizan ya es estar siendo como real está abierto en respectividad a un estar siendo ilimitado y que además va dando de sí. Es inagotable. Esto lo hace enigmático o problemático. Pero además este discurrir inquiriente apunta a lo enigmático debido a que el configurar mi yo se hace de modo optativo, proyectivo, sobre posibilidades que deben irse probando físicamente y no es posible determinar de antemano su validez. Lo que la fenomenología de la religión y las ciencias de la religión, no solo la fenomenología, han llamado ámbito de lo sagrado es la remitencia física a la fundamentalidad del poder de lo que está siendo como real en mi sentir intelectual; es la religación al poder de lo que está siendo como real. Esto supone una ruptura porque se rompe con el discurrir no inquiriente. La fundamentalidad de ese estar siendo desde el que cada uno de nosotros se apoya para configurar su yo adquiere el carácter de problematismo, es un enigma. Este es el hecho de la ruptura del que brota la necesidad de inquirir no solo teóricamente, sino con la propia configuración total de un yo sobre la fundamentalidad; de mí ir conformándome una figura en lo que está siendo como real. Este problematismo del hecho de la religación abre las legítimas trayectorias del agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia. Por eso el término experiencia entraña un sentido de riesgo personal.

3 La actitud inquiriente como actitud religiosa y sus trayectorias.

Más allá de la actitud extática: la voluntad de verdad.

Los fenomenólogos de la religión suelen hablar de la actitud religiosa como la actitud que es respuesta a la irrupción de es *prius* estructural que genera el ámbito de lo sagrado. La respuesta a esa presencia, en nuestro caso al problema de la fundamentalidad, puede adoptar muchas formas. Unas religiosas y otras al margen de ellas. Sobre esto reflexiona también con hondura Zubiri.

Lo primero que hay que resaltar que la actitud religiosa, como respuesta positiva a esa presencia, es “polifacética” o plural según uno de los grandes representantes de la fenomenología de la religión en lengua castellana:

afectado en su mismo ser, el hombre responde con todas sus “facultades”, con todas las facetas que hacen de él un ser humano, y desde todos los niveles que comporta: espiritual, anímico, corporal-mundano. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 161-162)

La actitud religiosa ante esa presencia conlleva dos momentos decisivos: la actitud extática o de total trascendimiento por parte del ser humano (que retomaremos más tarde desde Zubiri) y su realización plena en ese trascendimiento que se expresa en muchas religiones con el concepto de salvación o equivalentes.

Como la realidad que se hace presente, en el caso de Zubiri la fundamentalidad del poder que atraviesa todo lo que queda como real en el acto intelectual sentiente, no es reducible a ente, cosa u objeto. La persona humana, el animal de realidades diría Zubiri, no puede situarse ante esa poderosidad de lo real como ante cualquier otra cosa que quede como real, es decir, objetivándola. Establecer una relación objetivadora implica que el animal de realidades se concibe como sujeto que:

dispone de alguna manera de la realidad objetivada que conoce e integra en el sistema de su pensamiento, aplicándole sus leyes y sometiéndola a las mismas. El centro de una relación de este tipo es el sujeto, al que se subordinan todos los objetos por grandes e importantes que sean. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 163)

La actitud religiosa correspondiente debe ser de descentramiento, extática o de trascendimiento entendiéndose por tal que el animal de realidades:

debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. Para ello, el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento (MARTIN VELASCO, 2017, p. 163)

Fruto de ese trascendimiento la persona humana encuentra la plena realización de sí que por sus propios medios no puede lograr. Lo que, en las diversas tradiciones religiosas y con diversos nombres, se llama salvación.

Lo que quiero mostrar es que la actitud de la que brota lo que yo llamaría trayectoria religiosa (y que recoge el aspecto de viajar del *Erfahren* alemán) es, con Zubiri, más radical y consiste en una actitud inquiriente que es la voluntad de verdad. La trayectoria salvífica es una trayectoria posible, como sistema de posibilidades elegido, que dimana de la voluntad de verdad. Esta actitud acerca de la fundamentalidad (últimidad) de lo que está quedando como real está, por un lado, forzada (impelentemente) y, por otro lado, es resultado de una opción

(posibilitante). Es un acto de volición, es voluntad. Consiste en apropiarse, para darse figura de yo, de un sistema de posibilidades que ir probando físicamente (experiencia). Por eso el término experiencia tiene ese sentido de intentar, probar, ajustar o alcanzar algo. Se trata de darme una personalidad apoyado en la dominancia o poder de lo que está siendo como real apropiándome una serie de posibilidades que lanzo desde un esbozo racional. Entonces, como señala la fenomenología, la actitud inquiriente afecta al ser de lo humano en el sentido estricto, afecta al tener que darse una configuración, una personalidad en respectividad con todas las otras cosas que quedan como reales en el mundo.

Pero este sistema de posibilidades, dejémoslo ahora en este nivel, ya que estamos constituidos como animal de realidades por un sentir intelectual no se puede hacer de un modo ciego. Nuestra voluntad va optando apoyado en el poder de lo que está siendo como real esclareciendo su carácter enigmático. Es voluntad (apropiación electiva de un sistema de posibilidades) de verdad (desde el inquirir sobre la fundamentalidad de lo que está siendo como real). Es voluntad de verdad (la expresión, como reconoce el mismo Zubiri, viene de Nietzsche: *Wille zur Wahrheit*). Aquí Zubiri esclarece un poco mejor que es esa voluntad de verdad. La voluntad de verdad no es voluntad de verdades (en una línea hasta cierto punto aristotélica), tampoco es voluntad de autenticidad, es decir, querer ser como uno realmente es ya que la voluntad de verdad es un hacerse apoyándose en un esclareciendo el enigma del poder del estar siendo. Se trata de voluntad de verdad como ir esclareciendo lo que queda actualizado en el hecho de la religación. La verdad de lo que queda como real, en nuestro caso de la fundamentalidad, tiene según Zubiri tres dimensiones (ZUBIRI, 2017, p. 420-421): la manifestativa (que se recubre, aunque no exactamente con la *aletheia* griega); la de fidelidad (que se corresponde al *emet* hebreo) y la de efectividad (más ligada al mundo moderno). Se trata de un ir esclareciendo el hecho actualizado de estar ligados a la dominancia de lo que queda como real y el ir esclareciendo su enigma. Este esclarecimiento no consiste en conceptualización de verdades, sino en probación física de sistemas de posibilidades dando corporalidad a esos sistemas en el decurso de configuración de mi yo con los otros. Llamo a esto, para diferenciarlo de la actitud inquiriente: trayectorias, es decir, modos concretos de realizar la actitud inquiriente.

Esa voluntad de verdad es la actitud inquiriente que anima la trayectoria creyente como un sistema de posibilidades en el esclarecimiento del enigma del ser de la fundamentalidad entre otras posibles (agnosticismo, indiferentismo, agnosticismo). La primera trayectoria posible ante el hecho de la religación es el agnosticismo. El agnóstico reconoce que en el sentir

intelectivo se da el problematismo de la fundamentalidad, pero que no puede ser objeto de conocimiento. Esto abocaría, según Zubiri, a la frustración. Pero dejando aparte esto último nos interesa subrayar que es una respuesta que brota de la actitud inquiriente ante el problematismo del poder de lo que queda como real:

Hay, en primer lugar, una actitud que consistiría en partir precisamente de la inteligencia que busca y decir que en la inteligencia ciertamente hay el área de la fundamentalidad de lo real, pero esta fundamentalidad no puede ser término de un conocimiento. (ZUBIRI, 2017, p. 438)

La segunda trayectoria posible es la indiferencia. Esta también brota de la actitud inquiriente y consiste en afirmar que recorridas todas las posibles respuestas sobre la fundamentalidad ninguna de ella es concluyente y que la única respuesta posible a la voluntad de verdad es vivir sin ella. Es una despreocupación por la problematicidad de la dominancia del poder de lo que está siendo sobre mí y sobre lo que me apoyo para dar figura a mi yo. Es voluntad de vivir despreocupados por la verdad de la fundamentalidad:

El indiferentismo es una actitud perfectamente seria. La frivolidad es otra cosa: puede afectar a todo, inclusive a la propia fe cristiana. ¡Qué duda cabe! Hay quien tiene una fe más o menos frívola o la vive frívolamente. (ZUBIRI, 2017, p. 439)

La tercera trayectoria posible es el ateísmo. Esta actitud también inquiriente. Brota también de la voluntad de verdad sobre el hecho de la religación que rompe con el decurso vital no inquiriente. Consiste en responder que la fundamentalidad del poder de lo que queda como real es la pura facticidad de lo que hay, es la autosuficiencia de lo que hay:

el ateísmo, que es la pura facticidad del ser, consiste en interpretar el ser relativamente absoluto con un coeficiente de relatividad que consiste en afirmar su pura factualidad. El hombre es así en absoluto y lo son cada uno de los hombres. Y nada más. (ZUBIRI, 2017, p. 441)

La cuarta trayectoria posible es la que de forma inquiriente afirma que la fundamentalidad de lo que queda como real se encuentra en el ser-fundamental, no el objeto fundamental. Este encuentro se da en el hacerse persona apoyado en ese ser fundamental.

La actitud de la que brota el enigma del fundamento (la fundamentalidad del hecho de la religación) es una actitud que atraviesa todas las trayectorias posibles (indiferentismo, agnosticismo, ateísmo y creencia). Es la actitud de inquiriente. Lo que llama la fenomenología de la religión actitud religiosa, con su doble matiz de trascendentalidad y salvación, es una configuración de una trayectoria concreta de esa actitud inquiriente que es la voluntad de verdad. Esto permite la creación de un espacio de diálogo respetuoso y crítico entre todas las posibles grandes trayectorias ante el problema de fundamentalidad que plantea el hecho de la

religación. Pero para describir esa trayectoria que es la creyente hay que señalar el *hacia* de su sistema de posibilidades en general. La fundamentalidad del estar siendo queda en un *hacia* (que es una forma de hablar de actitud extática o de trascendimiento). Este *hacia* en las tradiciones teístas se le suele calificar con el término genérico de Dios o dioses. Pero no es la única configuración de la creencia por eso debemos detenernos con Zubiri en esto un momento.

4 La fundamentalidad como trascendencia en las cosas.

Lo primero que hay que indicar es que la fundamentalidad (a la que las diversas trayectorias tratan de dar respuesta) se me presenta en mi actitud inquiriente o voluntad de verdad no solo fundando, sino debido a su carácter de enigma como impeliéndome en *hacia*. Es decir, lanzando al animal de realidades a su esclarecimiento en opción libre que quiere (voluntad), a través de las diversas trayectorias, apropiarse de un sistema de posibilidades que manifiesten, den firmeza y efectividad a mi figura del yo (verdad). No solo es un fundar, sino un fundar en *hacia*. Es la fundamentalidad del poder de lo que está siendo como real en *hacia*. Por eso hablamos, respetando todo el tiempo el rigor de la conceptualización de Zubiri, de fundamentalidad y no de fundamento o realidad fundante. ¿Cuál es el *hacia* de la trayectoria creyente?

Antes indiquemos que en la fenomenología de la religión se ha nombrado ese *hacia* a veces como Misterio. La razón de esto consiste que, aunque en las tradiciones teístas se le ha solidado la ha configurado como Dios o dioses (si son monoteísmos o politeísmos evidentemente, y con nombres propios de cada tradición), hay tradiciones religiosas como el budismo originario donde no aparece ninguna figura de Dios (MARTIN VELASCO, 2017, p. 299-319; GONZÁLEZ, Antonio, 2020, p. 217-224; sobre todo el libro de referencia de PANIKKAR, 2005).

Ese *hacia* a la que apunta la trayectoria creyente es descrito, de muchas maneras, como un *hacia* de absoluta trascendencia que se hace presente en la totalidad de lo que es vivido por el creyente. Es una trascendencia en la inmanencia. Sobre esto tenemos que volver más tarde. Con un *hacia* trascendente queremos indicar que con lo designado con el término Misterio:

el sujeto religioso se refiere a una realidad que, en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación. (MARTIN VELASCO, 2017, p. 127)

Esta superioridad no relativa o comparativa puede quedar muy bien reflejada en un texto de la *Kena Upanishad*: “Es diferente de todo lo conocido y también de todo lo desconocido” (*Ibidem*).

Pero ese hacia del Misterio como absoluta transcendencia no lo aleja de la persona humana en el mundo, sino que el sujeto religioso vive ese hacia: “desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona” (MARTIN VELASCO, 2017, p. 141).

De lo que se trata ahora, por lo tanto, es de pensar esa fundamentalidad o transcendencia en el animal de realidades. Esa la fundamentalidad queda como hacia al que es lanzado el animal de realidades en su trayectoria creyente. No es, como ya hemos indicado, realidad-objeto fundante, menos aún un ente supremo u objeto fundamental, sino pura fundacionalidad o fundamentalidad. Preferimos esta denominación a la de realidad-fundamento por el problema señalado del término realidad, aunque obviamente esto es una hipótesis de trabajo sometida al tribunal de la filosofía, es decir, el diálogo socrático-filosófico.

Aquí nos podemos encontrar con el problema de que se nos diga con Pascal, como nos recuerda Zubiri, que ese es no es el Dios de los cristianos e incluso podríamos ampliar la cuestión diciendo que no es el Dios de los creyentes de las diversas tradiciones religiosas, sino el Dios de los filósofos. Pero Zubiri señala dos cosas decisivas. La primera que Pascal nunca nos dijo en qué consistía el Dios de los cristianos. Y, como indica Zubiri, el Dios de los cristianos como cualquier otro hacia de la trayectoria creyente en cualquier tradición religiosa debe de ser esclarecido conceptualmente. Este esclarecimiento no puede reducirse, en el saber filosófico, a una mera narración de la Torá, de los evangelios, de la experiencia del iluminado o de los poemas homéricos. La segunda es que el Dios de los filósofos depende mucho de los filósofos de los que se trate y de la corriente filosófica de la que hablemos (RATZINGER, 2006).

Lo que solemos llamar Dios, quizás podríamos hablar de fundamentalidad del poder del estar siendo de lo que queda como real (también podríamos llamarlo lo “divino” (*θεός*) o podemos acogernos al uso del término “Misterio”) se manifiesta con los caracteres de último, posibilitante e impelente. Ultimidad no quiere decir creación *ex nihilo sui et subjecti* ya que esta solo es una posibilidad del carácter de ultimidad. Es ultimidad como transcendencia en las cosas y el acto por el cual estas se actualizan en el sentir intelectual. Como posibilitante la fundamentalidad capacita, al ser relativamente absoluto de cada uno de nosotros a través de nuestra voluntad de verdad, a elaborar sistemas de posibilidades con las cosas que han de ser

probados. Como impelente es una fundamentalidad en hacia que hace que el animal personal de realidades que somos tenga que esbozar su forma de realidad.

Las religiones concretas, en su dimensión de historicidad, no son otra cosa que esbozos de sistemas de posibilidades (dejémoslo de esta forma para lo que necesitamos en esta ponencia) realizados de esa fundamentalidad o si queremos deidad o Misterio. Zubiri en un par de páginas densas recoge algunos de esos aspectos de cómo ha sido manifestado el fundamento en hacia de la diversidad de trayectorias creyentes (ZUBIRI, 2017, p. 471-473). Dos anotaciones breves a esta parte. La primera consiste en indicar que de lo que se trata, en una filosofía de la religión, es de pensar la fundamentalidad en hacia, con sus caracteres de última, posibilitante e impelente. El problema es evitar pensar esa fundamentalidad como ente supremo, ya que esto implicaría una suprema entificación de la fundamentalidad (al estilo de la ontoteología), de pensarla como causa primera (que solo es una manera de concebir la fundamentalidad), pero al mismo tiempo evitar pensarlo con una configuración que solo dé cabida a los teísmos. A eso apunta el termino fundamentalidad.

Es verdad que se podría decir, parafraseando a Jürgen Moltmann, que nadie reza a la fundamentalidad (MOLTMANN, 2010). Pero la reflexión filosófica sobre el hecho religioso no trata hacer creyentes directamente, ni de ofrecer trayectorias que permitan probar físicamente una experiencia de lo religioso, ni, menos aún, ser una guía espiritual de un camino de oración o meditación, sino de reflexionar sobre la dinámica de lo religioso a raíz de las tradiciones existentes. Es algo más modesto, pero esencial.

La segunda anotación consiste en pensar que queremos decir con la expresión “transcendencia en la inmanencia”. Lo primero que hay que indicar es que la fundamentalidad como término de la actitud inquiriente es accesible porque esta fundamentando las cosas que están siendo y quedan como reales en el acto intelectual y no está como fundamento mas allá del acto del sentir intelectual de lo que esta siendo como real. Es como dice Zubiri, “transcendente-en” y no “transcendente-a”. Pero hay que ahondar más este carácter de transcendencia en. Para ello habría que hacer un análisis de los usos del término transcendencia que Zubiri no realiza explícitamente, pero que sería imprescindible. Veámoslo brevemente.

El término transcendente ha tenido tres usos fundamentales en filosofía. El primero es el de “transcendente-a”. En este uso transcendente (latín: *transcendens* que es un participio presente de *transcendere* cuyo significado sería sobrepasar o superar; alemán: *Transzendent*) ha tenido un uso en la historia de la filosofía como aquello que está más allá de un determinado límite. En nuestro caso el término de la trayectoria creyente sería la Deidad, el Misterio o la

fundamentalidad como aquello que está más allá del límite del ser humano en el mundo o como el ser que está fuera de toda cosa; más allá de toda cosa. Kant, como el rigor que le caracteriza, habla de lo trascendente como aquello que excede los límites de la experiencia posible en el campo teórico (el *noumeno* o cosa en sí (*Ding an sich*) de la razón teórica. Son, las de sobra conocidas por todos, ideas regulativas (Dios, alma y mundo). Dios, sin embargo, que excede toda experiencia posible en el uso teórico de la razón es accesible a través del uso práctico de la razón.

El segundo uso ha sido el de trascendente en el sentido de transcendental. Este uso aparece fuertemente en el contexto de reflexión de la filosofía medieval de la lógica. Según esta reflexión términos como uno, verdadero, bueno (en el caso de muchos pensadores medievales) no pertenecen únicamente a una de las categorías o tipos de predicación de Aristóteles (como sustancia, cualidad o relación), sino que pueden predicarse de todas las cosas o de ninguna de ellas. Estos predicados que atraviesan todas las categorías fueron denominados *transcendentales* en el contexto de la lógica medieval. En la *Crítica de la razón pura* Kant hizo del término transcendental un eje central en su filosofía. Transcendental no significa aquello que trasciende la clasificación categorial, sino aquello que trasciende nuestra experiencia en el sentido de proporcionar su fundamento o estructura. De este modo las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (como sustancia, causa ...) son transcendentales en el sentido de que constituyen las condiciones de la posibilidad de la experiencia.

Pero hay un tercer sentido que es el de transcendental como transcendencia. Este sentido es fundamental en la fenomenología de Husserl y es aquí el que más nos interesa.

En Husserl hay varios sentidos del término transcendencia (INGARDEN, 2017, p. 189-226). Sin querer ser exhaustivo comentaremos alguno de ellos para resaltar el trazo fundamental. Comenzando por el primero hay que señalar que para Husserl en cualquier acto perceptivo lo percibido en el acto es presentado y no representado. En el acto perceptivo algo está presente en sí mismo y desde sí mismo (es el sentido radical del término fenómeno. HEIDEGGER, 2006, § 7). Pero ese acto no es un momento aislado, sino que es un miembro de un proceso de actos perceptivos donde una percepción actual de algo presente (y no meramente representado) se ve confirmado, fortalecido, enriquecido o debilitado y rechazado por percepciones posteriores. Esto implica que todo acto perceptivo es, estructuralmente, no independiente o, si se quiere, aislado. Esta enmarcado, por un lado, por la “retención”, es decir, lo presentado en los actos perceptivos anteriores y, por otro lado, por la “protención”, es decir,

lo que está adviniendo o los actos perceptivos posteriores. Esto tiene como consecuencia que toda percepción es inadecuada y esta inadecuación conduce al primer sentido de trascendencia fenomenológico. Lo cosa presentada en la percepción trasciende (en retención y protención) lo percibido en un momento.

Pero además la cosa percibida en un acto, este sería el segundo sentido de trascendencia, se da al mismo tiempo como cumplido en un horizonte de mención. Expliquemos. En todo acto de percepción se dan cualidades efectivamente cumplidas, pero, juntamente con ello, se dan otras cualidades meramente mentadas. Esto se da no más allá de la cosa percibida, sino en la cosa presente en la percepción misma. La cosa dada en la percepción trasciende lo efectivamente cumplido en ella. Si se quiere decir de esta manera la percibido de la cosa dice de ella siempre más de lo que puede ser efectivamente cumplido.

Por último, sin pretender agotar la cuestión, hay en Husserl un tercer sentido de trascendencia. Es la que se da en el conocimiento de las ciencias naturales. Las ciencias naturales para Husserl tienen una determinada concepción según la cual todo lo percibido como un momento de un proceso (primer sentido de trascendencia) y lo conjuntamente mentado en lo percibido y no efectivamente cumplido (segundo sentido de trascendencia) es meramente “subjetivo”. Solo tras esa percepción o más allá de ella se encuentra la realidad verdadera o efectiva, la objetividad trascendente, la realidad se dirá material. Un ejemplo, que quiero meramente indicar, es el de los átomos en la física moderna y su relación con lo que podríamos llamar la cosa de la física. Para Mach los átomos eran únicamente una construcción científica introducidos por necesidades de dar cuenta a fondo de lo percibido. Para Bohr, sin embargo, los átomos eran una realidad y exhibían una estructura muy determinada que, como todos sabemos, era una traslación de nuestro sistema planetario al mundo del átomo, es decir, en el átomo existía un núcleo circundado por una serie de electrones, los cuales a semejanza de los planetas alrededor del sol, se movían en determinadas órbitas alrededor del núcleo. Por último, se rompió ese núcleo atómico y hoy se considera la existencia de partículas elementales (fermiones: leptones, quarks; bosones gauge) con una duración más o menos breve. Según la concepción de la física eso sería lo real de la cosa percibida, mientras que lo percibido es meramente subjetivo. Aquí trascendencia es aquello que no es accesible a ninguna percepción sensible. Pero este carácter de no percepción puede ser interpretado de dos maneras. Se puede interpretar que estas “partículas elementales” de la física son meras construcciones conceptuales (en último término matemáticas) lo que conllevaría un sesgo “idealista” o se puede interpretar, y esta es la línea de Husserl, que estas nuevas entidades perceptivas son fruto de

diferentes operaciones del pensamiento sobre lo presente en el acto perceptivo que permanece como su suelo último. Es decir, es una elaboración conceptual que va más allá de lo que puede ser efectivamente percibido, pero no más allá de la cosa presente en la percepción. Es una trascendencia en la percepción, una trascendencia al campo perceptivo.

Si miramos a estos sentidos de trascendencia en Husserl trascendencia vemos que trascendencia no es un más allá del acto intencional, tampoco son unos predicados universales de todo lo que se intenciona o condiciones de posibilidad de lo que es intencionado en un acto, sino que el acto de dirigirme a algo, el algo que se hace presente en esa modalidad del acto no se reduce al acto, es trascendente en el acto intencional. Es una trascendencia en el acto.

Este es el sentido del “trascendente en” del término de la trayectoria creyente que podemos llamar deidad, Misterio o fundamentalidad. Es un “trascendencia en” y no “trascendencia a”. Una trascendencia en las cosas (precisa Zubiri). Pero precisa más. Al ser “trascendencia en”, y no “trascendencia a” está presente en el hacerse como persona desde mi suidad con las cosas que quedan como reales. Esto es lo que hace que la fundamentalidad (Deidad o Misterio) sea accesible al animal de realidades. Es en el curso mismo de mi propio darme una configuración, una personalidad a mi personabilidad, donde voy probando con mis posibilidades proyectadas por mi voluntad de verdad, la verdad de mi voluntad de esbozar un sistema de posibilidades sobre el carácter enigmático de la fundamentalidad en que me apoyo. Por eso Zubiri puede decir que “el hombre es experiencia de Dios”, es decir, que el curso de ir configurando mi personalidad apoyándome en esa poderosidad de lo que queda como real voy ejerciendo una voluntad sobre la verdad de esa poderosidad de lo que está siendo como real (la fundamentalidad). Dentro de esa actitud inquiriente que es la voluntad de verdad se esbozan las distintas trayectorias antes mencionadas (agnosticismo, indiferentismo, ateísmo y creencia) la trayectoria creyente (en sus diversas configuraciones) consiste en un esbozo de posibilidades para darme figura entre las cosas y los otros animales de realidades que convivo (esto necesitaría un desarrollo posterior). Un esbozo que ha de ser probado, como otro todo esbozo. Como el libre esbozo se da desde la impelencia de darnos una figura toda nuestra personalidad en construcción es el lugar de probación de ese esbozo y, por lo tanto, es experiencia de nuestro esbozo creyente, experiencia del Misterio esbozado en una determinada figura, es experiencia de Dios: “que es el hombre mismo en tanto que él en su realidad, está experimentando a Dios” (ZUBIRI, 2017, p. 543), es decir, “haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios” (ZUBIRI, 2017, p. 545).

5 Conclusiones.

La experiencia del Misterio, de lo divino como probación la una voluntad de verdad de un esbozo no es inmediata, es un decurso vital, un viaje arriesgado sin garantías definitivas, que se da como trascendencia en la configuración del yo con los otros y entre las cosas. No hay experiencia inmediata del Misterio sino desde la religación a la poderosidad existe la posibilidad de experiencia mediada de un esbozo del Misterio o de lo divino. Esta es nuestra conclusión más importante.

Esta experiencia esta impelida por el hecho de que al ser absolutos relativos (absolutos debido a nuestro carácter de sueltos de lo que queda como real y relativos porque nos apoyamos en el poder de lo que queda como real para configurar nuestra personalidad) nos vemos empujados a responder al enigma de la fundamentalidad, al enigma de la poderosidad de lo que queda como real en una trayectoria que implica nuestra propia configuración de una personalidad, una trayectoria que es un libre esbozo la verdad de que sea ese enigma. Es la voluntad inquiriente o voluntad de verdad. Todas las trayectorias (agnóstica, indiferente, atea), y la creyente entre ellas, brotan de la libertad relativa de estar impelidos a resolver el enigma dándonos una configuración personal.

El término, en el caso de la trayectoria creyente, es una trascendencia en la configuración del yo de cada uno de nosotros en medio de las cosas y con los otros animales de realidades. No es una “trascendencia a”, sino una “trascendencia en”. Esa trascendencia no es objeto, no es tampoco el yo con sus esbozos, no son las cosas y los otros con los que nos configuramos y no es la realidad (en cualquiera de los tres sentidos que hemos apuntado), sino que dándose en ello no se agota en nada de ello. Es trascendencia en todo ello. Nombrarla, darle una configuración o imagen es, a mi modo de ver, es ya profanarla (“No te harás ninguna imagen” de Dios: Ex. 20,4). La única imagen es la de la persona humana dándose una personalidad apoyándose en el mundo compartido (“Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” Gn. 1, 27). Dejando abierto que la condición biológica de el animal de realidades no determina su configuración del yo y sus orientaciones sexuales de forma definitiva.

Referencias:

ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1981.

GONZÁLEZ, Antonio. *Buscar a tientas*. Poland: Ediciones Biblioteca Meno, 2020.

- GONZÁLEZ, Ángel. O ato intelectual senciante e a constituição da realidade pessoal em Xavier Zubiri. In DOS SANTOS, V. BERNARDES, M. VIEIRA DAS NEVES, M. (Org.). *Xavier Zubiri: Interfaces*. São Paulo: Ideas&Letras, 2021.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- INGARDEN, R. *Introducción en la fenomenología de Edmund Husserl. Lecciones de Oslo 1967*. Madrid: Avarigani, 2017.
- MARTIN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2017.
- MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- OTTO, R. *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha*. Madrid: Siruela, 2005.
- PIKAZA, X. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- RATZINGER, J. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Guillermo Escolar, 2019.
- SINGER, P. *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2018.
- ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2008.
- _____. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2017.
- _____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2018.