

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 19



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA EXPERIENCIA DE DIOS: DIMENSIONES INDIVIDUAL, SOCIAL E HISTÓRICA. UNA LECTURA DESDE EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI

Rafael Antolínez Camargo, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

1. INTRODUCCIÓN

La experiencia de Dios es experiencia religiosa, experiencia de religación. Se ha dicho, y con razón, que la religión es un fenómeno universal, un fenómeno puramente humano. En efecto, todos los pueblos de la Tierra han tenido religión, *religio*, bien se trate en el sentido de *religare* (Lactancio) o en el sentido de *relegere* (Cicerón). Esto es verdad y vale incluso para aquellos pueblos que no conocieron el vocablo *religio* y ni tan siquiera un vocablo análogo como, por ejemplo, el pueblo griego, entre tantos otros (Marquínez, 2015, pp. 139-167).

Solo el hombre tiene religión, o, mejor, consiste en religión. Es inconcuso que a todo hombre, más tarde o más temprano, en el curso de su vida, se le ha planteado el problema de Dios y que el teísmo, el ateísmo, o el agnosticismo, como posturas que asume frente a dicha problemática, precisan de una justificación: «Ni el teísmo, ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su justificación intelectual.» (Zubiri, 1988, p. 370). Igual ocurre, necesariamente, con el agnosticismo. Ahora bien, si la religión es un fenómeno universal, estrictamente humano, también lo serán la experiencia religiosa y la experiencia de Dios, independientemente de la idea que nos forjemos de él.

Se trata entonces, en el presente texto, de realizar un esfuerzo de dilucidación en torno a dos preguntas centrales: (1) ¿en qué consiste la experiencia de Dios en tanto que experiencia religiosa?, (2) ¿en qué sentido la experiencia de Dios cobra las dimensiones individual, social e histórica? El esfuerzo estará motivado y fundado *por y en* lo expuesto por Xavier Zubiri. Es, en definitiva, como el subtítulo lo indica, una lectura desde el pensamiento del filósofo vasco.

2. LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA

Primeramente, nos concentraremos en tratar de dilucidar el estatuto de la experiencia. A continuación, nos esforzaremos en discernir el sentido de la religión y de la religación para así poder dar cuenta, finalmente, de la experiencia de Dios como experiencia religiosa. Pues bien, en primer lugar, en Zubiri encontramos una novedosa manera de analizar y conceptualizar el término *experiencia*, que supera con creces las conceptualizaciones clásicas que vienen gravitando desde antiguo en el racionalismo, el empirismo, el intelectualismo y el apriorismo, por mencionar algunas de sus conceptualizaciones más representativas en el pensamiento filosófico (véase Antolínez Camargo, 2014).

En un estudio temprano: «En torno al problema de Dios»¹, refiriéndose a la experiencia, Zubiri es enfático al decir lo siguiente:

Pero antes una observación. No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad no hay experiencia de Dios, por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es en la medida en que ser es estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido, y, por tanto, tampoco lo es de Dios (Zubiri, 1994, p. 435).

A este «*Es algo más*», al que Zubiri se refiere en forma reiterativa en este lacónico párrafo, dedicará después centenares de páginas de su filosofía: «Ante todo hay que decir que la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios. No solamente porque el hombre no es capaz de eso, sino porque ni siquiera así debe concebirse lo que sería una intuición de lo divino, si algo así pudiera darse. Dios no es una realidad-objeto [...]» (1988, p. 326). En efecto, la experiencia, como la entiende Zubiri, no es un mero compendio de informaciones empíricas que vamos obteniendo en nuestro trato con las cosas, tampoco, la *aisthesis*, ni la *emperna*, no es la llamada experiencia sensible, ni la percepción de las cualidades sensibles (véanse Zubiri, 1986, p. 570; 1983, pp. 223-224). «Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo

¹ Este estudio de Zubiri apareció publicado por primera vez en español en la *Revista de Occidente* (1935). Fue incorporado a la primera edición de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Corresponde a la que algunos de sus estudiosos reconocen como una segunda etapa, bajo la denominación: etapa de maduración u ontológica (1931-1944), aunque, como se sabe, en el «Prólogo a la traducción inglesa» (1980) de la obra, Zubiri solo reconoce «dos etapas» en su vida intelectual.

sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado. Lo sensible no es sino experimentable, pero no es formalmente experimentado» (1983, p. 224).

La experiencia es «probación física de realidad» (Zubiri, 1983, p. 227). Es probación, pues consiste en una marcha intelectual en tanteo, a tientas. En la experiencia nos movemos «hacia», pero tanteantemente. La probación no recae sobre la nuda realidad, pues entonces sería mera constatación de «lo que es», antes bien, recae sobre algo allende, sobre «lo que podría ser»: «Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser» (p. 226). Esta marcha en tanteo es probación física, pues es algo ejercitado, físico y, por ser intelectual, es un abrirse paso de la intelección ejercitándose, es ejercitación discerniente. Es probación física y de realidad, pues la cosa real se ha convertido en objeto real de la probación. En definitiva, la experiencia es algo logrado, es marcha en profundidad (pp. 226-227).

La experiencia como algo logrado y como marcha en profundidad es tarea de la razón. En la noología de Zubiri, a la inteligencia sentiente le compete el triple carácter de sentir lo real, actualizar la realidad e instalarnos en ella; al logos sentiente, el inteligir campalmente qué es en realidad lo ya inteligido como real; a la *razón sentiente*, el inteligir mundanalmente lo ya inteligido campalmente. La razón es marcha transcendental hacia el mundo. La razón no es una marcha «hacia» la realidad, pues, a fin de cuentas, se encuentra ya en ella. Es, más bien, una marcha en profundidad «hacia» dentro de lo real (Antolínez Camargo, 2009, pp. 204-206). «Aprehensión primordial, intelección campal, e intelección racional no son sino tres pisos o estratos que constituyen algo así como una geología de la intelección» (Zubiri, 1983, p. 321).

El logos y la razón son modos ulteriores de la inteligencia sentiente. En ellos se despliegan los dinamismos propios de la intelección y, de algún modo, de la actitud intelectual. En efecto, el hombre tiene que habérselas consigo mismo, con las cosas, con los demás seres humanos y pueda ser que también con la problemática incardinada, incoada en todo ello, del fundamento del poder de lo real. El hombre se mueve intelectualmente en la vasta e «insondable» riqueza de las cosas —en lo inefable de las cosas, diría yo—, a fin de cuentas, tiene *locus* y *situs*: se encuentra colocado entre las cosas, pero también situado frente a ellas. «El hombre está *con* cosas, entre cosas, pero aquello *en* que está entre todas ellas es en la realidad. Cada una es realidad a su modo, pero aquello *en* que el hombre está es justamente *en* la realidad» (Zubiri, 2015, p. 42). Se mueve entre las cosas, marcha a la ventura, inseguro de todo y de todas las cosas, sin certeza alguna de hacia dónde o a dónde lo pueda conducir su carácter de viador (*homo viatod*). Al parecer, le interesa henchirse de las cosas, henchirse de realidad, desenterrando, descubriendo su constelación de riquezas. Es, según Zubiri, la intelección como aventura.

«Otras [veces], moviéndose a tientas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza» (1998, pp. 131-132). En su marcha, elige unas cosas, desdeña otras; corre tras lo firme como «lo verdadero». Es la intelección como logro de lo razonable. Otras veces, finalmente, determina y orienta en forma precisa sus movimientos intelectuales en la realidad, para afincarse y establecerse en lo que efectivamente es y lograr una clara constatación de su realidad profunda. Es la intelección como ciencia, en el sentido más amplio del vocablo (este bello y profundo pasaje de *Sobre la esencia* puede verse en forma completa en Zubiri, 1998, pp. 131-133): «Toda intelección verdadera tiene algo de aventura, algo razonable y algo de ciencia, porque patentización, seguridad y constatación son tres dimensiones constitutivas de la verdad real, y a fuer de tal son irrenunciables» (p. 132). En síntesis, en la experiencia de lo que se trata es de una probación física y de realidad, de una marcha intelectual en profundidad, hacia lo profundo de la realidad. Por eso, no es algo dado, sino algo logrado. En la experiencia religiosa, en la experiencia de Dios, como veremos más adelante, se trata, análogamente, de una marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real.

Respecto de la religión y de la religación, en segundo lugar, Zubiri reconoce que desde antiguo ha venido gravitando la pregunta por la etimología del vocablo religión. En este sentido, son de especial preeminencia las respuestas dadas por Cicerón, Lactancio y San Agustín. Respuestas que «oscilan entre el verbo *religare* y *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios [...]. En todo caso, ninguna etimología resuelve problemas teológicos» (Zubiri, 1994, p. 430). Como se sabe, ambos términos son peculiarmente problemáticos: el término *religare* (volver a unir, volver a ligar al hombre con Dios) dice relación y cobra pleno sentido para un peculiar sistema de creencias, el de la tradición judeo-cristiana, pero puede no significar mayor cosa para otros sistemas de creencias religiosas. El término *relegere*, por su parte, significa «reunir, unir, agrupar» a varios individuos para rendir culto a los dioses, para agradecer una buena cosecha, para celebrar la lluvia o el cambio de estación, etcétera, con lo cual su sentido lato, creo yo, desbordaría el sentido restringido de *religare*^{2 3}.

² Para Zubiri, «[l]a religión no es una propiedad ni una necesidad; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano. Religión en cuanto tal no es, ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre» (1994, p. 431).

³ Resulta obvia, aquí, la influencia de la ontología heideggeriana propia de su primera etapa intelectual. Hoy diríamos, simple y llanamente, a partir de la filosofía madura de Zubiri, que el hombre se encuentra implantado en la realidad, si se quiere, *religado*.

Así, frente a las conceptualizaciones que entienden al hombre como un ser arrojado en el mundo y a la existencia humana como una existencia arrojada entre las cosas, Xavier Zubiri prefiere decir que el hombre se encuentra implantado en la existencia o, si se quiere, implantado en el ser. «El hombre, por ser persona, está implantado, si se quiere, entre cosas, pero aquello en que está implantado es en la realidad en cuanto tal, en el todo de la realidad. De ahí su carácter absoluto. Y, recíprocamente, ser persona, en definitiva, consiste en estar implantado para sí en la totalidad de lo real en tanto que real» (Zubiri, 2015, pp. 42-43). La implantación del hombre en la realidad es justo lo que llamamos vivir. «Vivir es poseerse en pura sustantividad» (Zubiri, 1986, p. 552). La vida humana es un continuo e ininterrumpido movimiento vivencial de autoposición. El vivir humano es inquietud, es inquiscente. En la inquietud inexorable de la vida humana, se le plantean al hombre dos preguntas fundamentales: ¿qué voy a hacer de mí? y ¿qué va a ser de mí? Esto es así y no de otro modo, en virtud de que el hombre es una oquedad henchida de exigencia de realización⁴. En todo aquello que el hombre hace en su vida y con su vida, incluso en todo aquello que no hace o deja de hacer, el hombre se autoposee como agente, actor y autor de su propia vida, de su propia configuración personal: «Ejecución, decisión, aceptación son las tres dimensiones de la autoposición; expresan lo que es la sustantividad en su triple carácter unitario: agente, autor y actor de la vida. Y esa unidad es lo que hay de vida en el argumento de la vida» (1986, p. 589; para un desglose de este triple carácter, véanse Zubiri, 1986, pp. 589-607; 2015, pp. 45-48).

En síntesis:

La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La religación —*religatum esse, religio, religión*, en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas (Zubiri, 1994, p. 430)^{4 5}.

El hombre es una realidad abierta: hacia sí mismo, su propia interioridad; hacia los otros, los demás seres humanos; hacia lo otro, la naturaleza y el mundo; y, hacia

⁴ Al respecto, Zubiri nos aclara lo siguiente: «La oquedad no es un vacío: es ámbito exigencial, una oquedad henchida de exigencia de realización» (1982a, pp. 216-217).

⁵ Según Germán Marquín Argote, «Uno de los hitos más importantes de la filosofía de Zubiri es el haber rescatado la palabra *religación*, para expresar con ella la experiencia humana de un fundamento último, posibilitante e impelente, que está en la base de todas las religiones históricas, que son “plasmaciones” de dicha experiencia religiosa» (2015, p. 219).

el absolutamente otro, Dios. El estar abierto a las cosas, según Zubiri, nos permite descubrir que «hay» cosas. El estar religados nos permite descubrir que «hay» lo que religa: «Sin compromiso ulterior es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien la deidad» (1994, p. 431). La deidad, el poder de lo real es último, posibilitante e impelente. Pero la deidad no es *Dios*.

En tercer lugar, en la experiencia de Dios lo que tenemos es experiencia religiosa, experiencia de religación. Toda experiencia de Dios es de por sí experiencia religiosa, aunque no toda experiencia religiosa sea auténtica experiencia de Dios⁶. Lo decisivo en la experiencia de Dios es que consiste en marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. La religación se plasma en religión. «Esta plasmación es una configuración de la fe por la entrega del ser entero del hombre a la realidad personal absoluta de Dios o, si se quiere, al revés, la configuración del ser del hombre por su entrega en fe» (2015, p. 232). El hombre tiene experiencia de Dios, pero, además, es experiencia de Dios como fundamento absoluto de toda realidad, pues posee constitutiva y estructuralmente una dimensión teologal que lo vierte hacia Dios, que es versión intrínseca del hombre hacia Dios: es lo propio de la religación. En definitiva: «Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios» (1994, p. 433).

En la experiencia religiosa, la religación es experiencia manifestativa de aquello a lo que estamos, o mejor, de aquello en lo que estamos religados:

En primer lugar, el hombre está religado al poder de lo real. Este es un hecho común a todos los hombres. En segundo lugar, en ese poder de lo real se descubre, por la inteligencia, la realidad de Dios. En este caso es una experiencia manifestativa, en una o en otra forma, de la realidad de Dios. Y, en tercer lugar, por una opción de fe, si se piensa que ese Dios es el Dios cristiano, entonces no solamente es la experiencia manifestativa del poder de lo real y de la realidad de Dios, sino es una experiencia manifestativa especial y concreta, que es a lo que más temáticamente llamaremos revelación (1997, pp. 455-456).

En su libro *El hombre y Dios* (1988), Zubiri distingue dos aspectos de la experiencia: uno que concierne a Dios y otro que concierne al hombre. «Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios» (p. 310). Dios es una realidad absolutamente absoluta que está fundando y fundamentando las cosas; no es trascendente a las cosas, pero tampoco inmanente en las cosas, antes bien, es trascendente en las cosas. Dios es, pues,

⁶ El animismo, el fetichismo y la superstición, por ejemplo, bien pueden ser entendidos como modos de la experiencia religiosa de algunos pueblos y comunidades ancestrales y aun de personas de sociedades contemporáneas, que no todavía modos de la experiencia de Dios (Herskovits, 1952).

una realidad fundante: «La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar. Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad» (p. 312). En el caso particular de las personas, de las esencias abiertas, el modo peculiar del darse de Dios es donación. «Solamente cuando aquello a que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste en ser donación» (p. 315).

Lo que Dios le dona a la persona humana, en forma íntima y profunda, es su verdad real. Ahora bien, la verdad real es una ratificación de la propia realidad y, dado que la realidad es pluridimensional, entonces la ratificación puede cobrar modos precisos de ratificación, modos precisos de verdad real. En pocas palabras:

Estas tres dimensiones de la verdad real (patentización, seguridad, constatación) son tres dimensiones según las cuales la cosa se ratifica en su realidad propia, y responden, por tanto, a tres momentos estructurales de aquella, sea o no inteligida: la manifestación, la firmeza, la efectividad. Y cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa «realmente» es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza la cosa en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo son, pues, tres aspectos formales de la actualidad de una cosa en sus notas (1998, pp. 132-133).

Tratándose de Dios, Dios se dona a la persona humana como verdad real, en ese triple respecto: (1) en su transcendencia y en su donación personal actualiza ese don en que consiste la realidad en que se constituye y realiza el ser del hombre, es Dios dándose como absoluto experiencial; (2) como presencia de seguridad y de fidelidad, es Dios dándose como gracia; y (3) como algo que real y efectivamente está siendo, y sin cuyo ser y existencia la persona humana no tendría realidad alguna, es Dios dándose como verdad de Dios en persona, en la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación (1988, pp. 316-320). *A parte Dei*, desde el lado de Dios, en definitiva, la donación experiencial de Dios concierne indefectiblemente a las dimensiones individual, social e histórica de la persona humana. Dios se da en la experiencia individual, en la experiencia social y en la experiencia histórica.

3. DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

A parte hominis, desde el lado del hombre, como veremos a continuación, al afirmar que el hombre es experiencia de Dios, esto no significa, primariamente, que el hombre tenga experiencia de Dios. A fin de cuentas, Dios no es una realidad

objeto, es una realidad fundamento. Así lo reitera Zubiri: «Hay que decir algo más: el hombre no es que tenga experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios» (1988, p. 325).

El hombre es una realidad personal que puede ser considerada desde dos puntos de vista: desde la forma de realidad que cada uno tiene por el simple hecho de ser persona y desde el modo como afirma su propia realidad frente a las demás realidades. Es lo propio del Yo. «El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda otra realidad, no solamente humana sino divina, inclusive» (Zubiri, 2006, p. 9). El Yo es lo que le permite al hombre afirmarse como absoluto. El hombre afirma su Yo en forma dimensiva⁷, a través de sus dimensiones individual, social e histórica.

Lo propio de la dimensión es que consiste en codeterminación⁸. El hombre como realidad personal se encuentra determinado como absoluto por las demás realidades, pero también codeterminado por los demás seres humanos, por las demás realidades personales⁹. «En las tres dimensiones del hombre, la individual, la social y la histórica, tiene el hombre una experiencia de Dios» (1988, p. 334).

3.1. Dimensión individual de la experiencia de Dios

Toda realidad es en sí misma y por sí misma individual. En consecuencia, la dimensión individual es la primera dimensión concreta de la persona humana, considerada desde el punto de vista de su personalidad (véase Zubiri, 1986, p. 189)¹⁰. A diferencia de las demás realidades, que únicamente son «de suyo», el hombre es una realidad que es formalmente «suya»: «Ser persona significa ser “suyo” y no solo ser “de suyo”» (Zubiri, 1997, p. 8). Es lo que podríamos denominar

⁷ La idea de dimensión tiene un rico potencial explicativo en la filosofía de Zubiri; con esta idea él intenta dar cuenta de los caracteres constitutivos, operativos y funcionales de la realidad y de las diversas realidades, tanto humanas como no humanas. En el libro *Espacio, tiempo, materia*, Zubiri dedica varias páginas al concepto de dimensión, referida al espacio, particularmente a su uso en topología, a partir de lo conceptualizado por Nagata, Smirnov y Bing, quienes «determinaron las condiciones necesarias y suficientes para que un espacio topológico sea metrizable» (Zubiri, 1996, pp. 51-61).

⁸ ¿Qué es dimensión? «En una o en otra forma, yo me encuentro no solamente determinado como absoluto frente a la realidad en cuanto tal, sino en cierto modo codeterminado respecto de las demás personas. Y esta codeterminación es justamente lo que llamo dimensión» (Zubiri, TDSH, 1997, p. 10).

⁹ En efecto, dirá Zubiri, «Mi persona está determinada respecto de la realidad en cuanto tal, y codeterminada, por tanto, respecto de otras personas. Y esto es un problema distinto: es el problema no de la estructura sino de las dimensiones de mi ser» (1986, p. 187).

¹⁰ Recordemos que el hombre, como realidad personal, tiene una dimensión constitutiva que es la «personidad» y una dimensión operativa que es la «personalidad». La personidad «se es», es algo de lo que se parte; la personalidad «se tiene», es algo a lo que se llega (véase 1982b, pp. 79-86).

un pertenecerse en propio a sí mismo. El hombre se encuentra, de algún modo, ab-suelto, está suelto de, en virtud de que constituye su propia realidad para sí mismo frente a todas las demás realidades; el hecho de que construya su propia realidad personal en el curso de su vida y frente a todas las demás realidades le confiere un carácter de absoluto. «El animal de realidades es animal individual» (Zubiri, 1986, p. 189).

El hombre tiene experiencia de Dios, individualmente. Frente a Dios como absoluto, el hombre es un absoluto relativo. Su experiencia de Dios consiste en experimentar su propia relatividad absoluta. Según dijimos anteriormente, el hombre es un ser vertido hacia Dios, hacia el absolutamente otro, fundamento del poder de lo real y realidad fundamento. «Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. En esta realización se realiza, pues, como persona, esto es, va cobrando realidad como relativamente absoluto» (Zubiri, 1988, p. 78).

La dimensión individual de la realidad personal adquiere en el Yo carácter plenario y efectivo: «El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda otra realidad, no solamente humana sino divina, inclusive» (Zubiri, 1997, p. 9). La experiencia de la religión, como experiencia religiosa y como experiencia de Dios, empieza por ser una experiencia individual. En la dimensión individual, la experiencia del fundamento se expresa como: (a) experiencia de la voluntad de verdad, (b) experiencia de la gracia o de Dios como gracia, y (c) experiencia de la vida humana de Cristo.

3.1.1. Experiencia de la voluntad de verdad

Toda persona se encuentra abierta, vertida hacia Dios como realidad fundamental, como realidad fundamento; esta versión es un momento de la voluntad de verdad. Es que el hombre como autor de su propia vida y de su propia configuración personal, en su personalidad, no puede más que apoyarse en Dios como fundamento del poder de lo real, como *realitas fundamentalis*, para ser y poder hacer su vida: «El modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad real» (Zubiri, 1988, pp. 328-329). Es Dios donándose como absoluto experiencial.

La voluntad de verdad real se plasma en un proceso intelectual que, al obtenerle al hombre la realidad fundamental, le ofrece un vasto abanico de posibilidades de ser, de configurarse como realidad personal, ante las cuales pueda y, efectivamente, puede optar. Es que el hombre, a diferencia del mero animal que ante la presencia de un estímulo produce casi automáticamente una respuesta, el animal de realidades, ante un estímulo, suspende la estimulidad para elegir una respuesta adecuada, respuesta que es fundamentalmente optativa. Opción que le permite al hombre

configurarse como *ser* libre, como absoluto. «Es la libertad. Pues bien, la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto» (1988, p. 329).

Tratándose de la libertad, Zubiri distingue tres modos que han venido constituyéndose históricamente, en la historia de la filosofía: la libertad entendida como libertad de, libertad para y libertad en. Como se sabe, la libertad de ha sido interpretada como una libertad negativa y, en última instancia, como liberación de todo aquello que nos impide o no nos permite ser. La libertad para se entiende como una libertad positiva y como condición de posibilidad para ser y para realizarme humanamente como persona. Frente a estas dos maneras de entender la libertad, Zubiri propone una tercera: la libertad en. Esta libertad es fundante de las dos anteriores. A fin de cuentas, «la experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre “en” la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente» (1988, p. 330). La libertad en es un modo universal de experiencia al que todo hombre, quieralo o no, accede por el simple hecho de ser un animal de realidades.

3.1.2. Experiencia de la gracia o de Dios como gracia

La experiencia de la gracia y de Dios como gracia es algo de lo que ningún hombre está exento, ni puede prescindir. En efecto, sepámoslo o no, esta presencia de Dios nos acoge y, si se quiere, nos sobrecoge. «Rigurosamente hablando no es una presencia; es la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra* en lo que consiste [...], la razón formal de la creación del hombre» (Zubiri, 1988, p. 331). Por razón de la fe cristiana, fuimos creados por Dios, pero Dios no se contenta con solo crear al mundo y al hombre, sino que los sostiene: en Dios somos.

3.1.3. Experiencia de la vida humana de Cristo

Es la experiencia de Dios donándose como verdad en la persona humana de Cristo: «Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Juan, 1, 14). En Cristo, lo que tenemos es la patentización de su filiación divina, aun habiéndose hecho hombre, con todo lo que ello supone. «Esta manera de vivir experiencialmente su propia filiación divina fue en Cristo el secreto de su intimidad personal» (Zubiri, 1988, p. 332).

3.2. Dimensión social de la experiencia de Dios

El estar vertido del hombre hacia los otros, los demás seres humanos, hace posible que el hombre tenga una experiencia social de Dios, aunque viva, dirá Zubiri, en una sociedad que no tiene Dios o no quiere tenerlo. Es una experiencia diversa

pues, a fin de cuentas, cada sociedad, al igual que cada persona, hace a su propia manera la experiencia de lo absoluto. No existe, en consecuencia, una experiencia social de Dios única, sino múltiples experiencias sociales de Dios.

El hombre es esencialmente social. Cada hombre lleva dentro de sí a los «otros» en forma de socialidad. El hombre es «de suyo» un animal social, en virtud de su versión genética pluralizante y diversa que es, finalmente, versión de convivencia (véase Zubiri, 2006, pp. 40-56). La experiencia social de Dios concurre, a mi modo de ver, en la mediación de la comunicación, hacia la comunidad y la comunión, como ideales y aspiraciones más altos de toda religión.

3.3. Dimensión histórica de la experiencia de Dios

Además de individual y social, la experiencia de Dios es también histórica. Sucede que, en rigor, la historia es una experiencia, una probación física y de realidad. La historia no es simplemente adición, totalidad de momentos, pero tampoco es la simple narración de los hechos ocurridos en el pasado. La historia es un proceso de capacitación y posibilización, es transmisión tradente de posibilidades. La historia de los pueblos, la historia de la humanidad, ha implicado una experiencia de Dios y dicha experiencia ha configurado la historia. «La historia es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto» (Zubiri, 1988, p. 341). El carácter histórico de la experiencia de Dios, de la experiencia religiosa, ha dado lugar a la historia de las religiones.

El hombre, en su decurso histórico, en su marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, se ha topado con «algo», que todavía no con «alguien», que lo sobrepasa: las fuerzas y poderes de lo real, de la deidad, que ulteriormente darían origen a ricos y exuberantes panteones: el politeísmo. Politeísmo que, históricamente también, hizo posible el tránsito hacia los tres monoteísmos actuales: el judaísmo, el islam y el cristianismo. En efecto:

El poder de la deidad es un poder trascendente; es un poder del tiempo como medida viva de la realidad; es un poder de separación de formas; es un poder de germinación de la realidad; es un poder de organización, sobre todo de la vida; es un poder del futuro de la realidad no solo material sino también intelectual del hombre; es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; es el poder que lo llena todo y abarca todos los tiempos; es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte; es el poder que dirige la vida social; es el poder que llama el destino; es el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-moral del universo; es el poder sacralizante y moral; el poder perdurante (1993, p. 51).

La experiencia de Dios es, en definitiva, individual, social e histórica. Es experiencia religiosa del animal racional teologal.

BIBLIOGRAFÍA

- Antolínez Camargo, Rafael (2009). *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Un estudio noológico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás-Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Antolínez Camargo, Rafael (2014). La experiencia de Dios: Marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional Xavier Zubiri, Fundación Xavier Zubiri-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (Michoacán), 28 de agosto.
- Biblia de las Américas (1997). Edición de The Lockman Foundation. La Habra, California: The Lockman Foundation.
- Herskovits, Melville Jean (1952). *El hombre y sus obras*. Ciudad de México: FCE.
- Marquín Argote, Germán (2015). *Inteligencia, realidad, posibilidad, religión: historia de cuatro palabras*. Segunda edición digital. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1982a). *Inteligenciay logos*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1982b). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Edición de Germán Marquín Argote. Bogotá: Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED).
- Zubiri, Xavier (1983). *Inteligenciay razón*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Edición de Ignacio Ellacuría. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1988). *El hombre y Dios*. Edición de Ignacio Ellacuría. Cuarta edición. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Edición de Diego Gracia Guillén. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Edición de Antonio González Fernández. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Décima edición. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

- Zubiri, Xavier (1996). *Espacio, tiempo, materia*. Edición de Antonio Ferraz. Madrid: Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1997). *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Edición de Antonio González Fernández. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (1998). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Edición de Jordi Corominas Escudé. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2012). *El hombre y Dios*. Nueva edición de Esteban Vargas Abarzúa. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Edición de Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.