

FUNDAMENTALIDAD Y PROBLEMATISMO

El problema de Dios en el último Zubiri

por María Lucrecia ROVALETTI (Buenos Aires)

La verdad no nos saca de la cosa para llevarnos hacia algo otro, hacia su concepto, sino por el contrario, consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real. (SE, 65).

En toda intelección, el hombre está apoderado por la realidad de la cosa y a su vez remitido a ella. Por eso más que poseer la verdad, podemos decir que es la verdad la que nos posee por la *fuerza de la realidad* (IR, 92-3; IS, 63), y es por ella que estamos arrastrados (IS 242; QI, 82).

“El pensamiento, pues, es cierto que tiene que conquistar cosas, pero es porque esta ya previamente moviéndose en ellas. Hay una verdad... radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas” (NHD, 1942, 47).

El hombre al aprender las cosas reales, aquello en que está es *en* la realidad. “Nadie comienza por estar en la realidad ni deja de estar en ella, lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad” (inédito de un curso de 1953-4). “Pero lo esencial es que *con* estas cosas, donde estamos es en la realidad” (HD, 80)¹. En el hombre,

“Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ellas —como en los animales— sino ser suyo como realidad frente a toda realidad... es un modo de realidad absoluta” (HD, 51).

Se trata de un “distanciamiento *en* las cosas y no alejamiento de ellas” (IS, 70). Por ello el hombre puede sentirse “perdido en las cosas frente al animal que a lo más puede hallarse desorientado en las respuestas”. En este sentido, la persona está suelta-de,

¹ Desde el punto de vista de la intelección, digamos que el hombre se abre a dos órdenes de realidad: el “talitativo” (esta cosa tal y como es) y el “trascendental” (esta cosa como realidad *simpliciter*). Ambos órdenes se hallan internamente articulados de modo que son función uno del otro. El hombre haciendo su vida con las cosas reales (orden talitativo), donde verdaderamente esta es la realidad (orden trascendental).

es absoluta. Mientras el animal resuelve situaciones, el hombre por el contrario tiene que ir proyectando y realizando su vida: es un absoluto pero *relativo*.

En cada acto, el hombre va configurando la figura de su yo. El yo constituye la figura de ser que logra en sus actos. Pero el "ser"² del hombre se configura no sólo respecto de las cosas cualitativamente determinadas, sino respecto de éstas *en cuanto reales*.

No se trata de que el hombre comience a ser absoluto y luego trate de configurarse *con* las cosas, sino que *es* absoluto viviendo "con" las cosas y estando "en" la realidad, y apoyándose *en* ella. Y la realidad es su apoyo en virtud de tres caracteres.

I) La realidad es *ultimidad*. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, pero la apelación a la realidad que el hombre "tiene" respecto de la constitución de su *ser* constituye la última instancia.

II) La realidad es *posibilitación*. El hombre en la más modesta de sus decisiones *opta* por una posibilidad entre otras interponiendo un proyecto. Pero las posibilidades son posibilidades de *realizarme*. Las cosas —como vehículo de la realidad— abren distintas posibilidades para adoptar una *figura de realidad*, una configuración de mi realidad.

III) El hombre no sólo puede hacerse, sino que *tiene que hacerse*. Es inexorable que tiene que realizarse. La realidad es *impelencia*, lo fuerza a esbozar un sistema de posibilidades entre las cosas que el hombre tiene que optar y que constituyen en definitiva su propia realidad³.

² Zubiri distingue entre "realidad" y "ser", que se traducen al plano humano como "persona" y "personalidad". En toda cosa real se dan dos momentos trascendentales: uno primario y radical, "la realidad", el "de suyo"; otro fundado en el anterior, el "ser" como reactualidad de lo real. En este sentido, la "personalidad" es la figura que va cobrando la persona en la realización de sus actos; actos que no son meros añadidos accidentales, ya que toda figura que va cobrando es una estricta personalización. Por la personalización nunca se es *lo mismo*, aunque siempre se es *el mismo*. Cfr. Rovalletti, M. L., *Hombre y realidad*, 71, nota 17.

³ En NHD (1963, 427) Zubiri dice que el hombre, teniendo que hacerse *entre y con* las cosas, no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir. Y este impulso es anterior al apego a la vida, "es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse".

En 1942 (NHD, 325) señala que estas cosas no le están *dadas* al hombre (griegos) ni puestas (idealismo) sino *ofrecidas* para existir y el modo primario como ellas se nos ofrecen no es la patencia de su "entidad física". Las llamadas cosas son instancias (como forzosidad de actuar) que nos plantean "problemas". ¿Cuáles? El problema de cada instante y "en su hora el problema de lo que las cosas sean en sí mismas". Pero las cosas también se nos ofrecen como "recursos", es decir, posibilidades que permiten actuar para resolver aquellas instancias. Pero como bien lo recalca Ella-

Existir es pues existir "con". La estructura de este *con* consiste en ser *en, desde, por* (HD, 138-9). La realidad no sólo nos impresiona, sino que además se nos *impone*, por eso nos posee con los caracteres de última, posibilitante e impelente. El hombre no sólo vive *en* la realidad (ultimidad), sino también *desde* la realidad (posibilitancia) y *por* la realidad (impelencia). A la unidad intrínseca de estos tres caracteres, Zubiri los llama "*fundamentalidad de lo real* en cuanto fundante de mi ser personal" (HD, 83-84). En este sentido,

"La realidad no es una especie de 'objeto' a que se refiere mi persona, sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto" (HD, 139):

Sin embargo en este fundar, la realidad constituye una paradoja: "la realidad es lo más otro que yo puesto que me *hace* ser y por otra parte es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real" (HD, 84). "No se es si mismo sino y desde y en una alteridad constitutiva; al ser finito le compete ser 'lo mismo' y lo 'otro': es la mismidad en la alteridad" (NHD, 497). Ya San Agustín —en otra línea filosófica, refiriéndose al Verbo— decía "Quid enim tuum quam tu? et quid tam non tuum quam tu, si alicuius est, quod est?".

En cada instante la figura de mi ser define no sólo lo que estoy haciendo o queriendo hacer de mi vida, sino lo que *voy siendo*.

curía (1966, 104), el hombre no recibe de las cosas como *tales* el impulso para vivir, ya que ellas "más bien nos amenazan y nos ponen en peligro de quedar alienados y despersonalizados".

Resaltemos aquí "instancias" como forzosidad de actuar, y "recursos" como posibilidades que permiten resolver... corresponderían a *impelencia* y *posibilitancia*, dos de las tres dimensiones con que Zubiri caracterizará a la *fundamentalidad de lo real*. La tercera o ultimidad en esta etapa ontológica aparece como "la patencia de su entidad física" y pareciera ubicarse en segundo plano. El matiz fenomenológico-heideggeriano es aquí notorio. Sin embargo ya en esa época su orientación metafísica (prólogo de *Nature, History God*) lo distancian de Heidegger. Zubiri señalará por eso que estas *instancias* en su hora nos plantean el problema de lo sean las cosas en sí mismas, y también páginas atrás (NHD, 323) había dicho que "nuestros proyectos —a diferencia de las reacciones del animal— se apoyan en lo que las cosas son".

En *Sobre la esencia* el matiz ontológico-heideggeriano desaparece. Las cosas primariamente se nos presentan o actualizan bajo la *formalidad de realidad* (o *reidad* dirá en IS), y las cosas por ser reales tienen la condición de convertirse en "cosa-sentido" (SE, 104-109, 230, 290-2, 402). Y en sus libros *inteligencia sentiente, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón* muestra que las cosas *en cuanto reales* "vehiculan" la realidad.

La realidad, como fundamento de mi ser personal ejerce sobre mí un *poder* y gracias a este apoderamiento es como voy realizando la figura de mi yo. Entonces,

“La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutivamente religada al poder de lo real” (HD, 93). “Cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en la realidad. Y esto es lo decisivo. Del concepto que tengamos de la realidad y de sus modos pende nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia” (QI, 87).

Yo soy absoluto a mi manera según la figura de mi ser que voy realizando en mi constitutiva personalización. Soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad constituye “la religación” (HD, 101). La religación consiste en la experiencia manifestativa del poder de lo real, previa a toda conceptuación. “El hombre no puede sino sentirse más que religado” (NHD, 1935, 450).

En 1949, Zubiri insistía que el hombre aún en sus actos más intrascendentes va tomando posición “de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad” (NHD, 410-1). La ultimidad no es sólo algo en que el hombre “está” sino que “tiene” que estar para poder *ser* lo que es en cada uno de sus actos. Por ser realidad personal es “de suyo” suyo y se enfrenta con la *realidad* de modo absoluto. Si en la muda realidad *se está*, en la ultimidad —o poder de lo real como diría desde de los escritos de su madurez— *se tiene que estar*.

La realidad no es tampoco un enorme piélago en el cual las cosas estuvieran sumergidas (HD, 87; IR, 18) sino que es el carácter mismo de cada cosa real en cuanto real⁴.

⁴ En toda aprehensión estructuralmente considerada, además del momento de “afección” y “alteridad” tenemos la *fuerza de imposición* que en la *formalidad de realidad* se impone como “fuerza de realidad” (IR, 92-93; IS, 63). En IS (199-200) se muestra que en toda impresión de realidad y por tanto en toda conceptuación de la realidad se dan tres momentos: “de suyo”, “fuerza” y “poder”. Formalmente distintos (IS, 195) estos tres momentos se recubren en toda impresión de realidad (HD, 287-8 y 28). El predominio de uno sobre los otros ha dado lugar a distintos tipos de intelección (SE, 510-11).

a) como *muda realidad*: una cosa es más de lo que es por ser coloreada, pesada, extensa... es un *más* de realidad. Es la “*physis*” griega frente a la *anagkē* o forzosidad.

b) como *fuerza de realidad*: toda cosa real por su constitutiva respectividad o por su trascendental apertura, tiene una dimensión formalmente *funcional*. Es la *fuerza* como forzosidad, que ha dado lugar a posteriores conceptuaciones (destino o *moira*, mera sucesión, ley, causalidad...).

La funcionalidad no es una relación de una cosa con otras sino que es un carácter estructural del *campo* mismo en cuanto campo. Las cosas

Sin embargo no se trata de un apoderamiento intencional sino de una probación física, ostensiva (y no demostrativa) que nos lanza físicamente hacia la *realidad fundamento*, movidos por el poder mismo de lo real (HD, 98).

La realidad como *fundante* (*en, desde y por*) ejerce un poder sobre mí, en virtud del cual me realizo como persona. Cada cosa real vehicula el carácter y el poder de la realidad simpliciter (HD, 144). Cada cosa real es “más” que ser esto o lo otro; precisamente por ser real, es real en “la” realidad (IS, 121). Este *más*, esta excedencia que se da en la impresión de realidad necesita ser precisado, no por una dificultad propiamente nuestra,

“En la intelección se está forzosamente en la realidad de la cosa ‘apoderado’ por ella. Y este apoderamiento viene a ser el momento radical de la religación” (Forero, 74).

sino porque la cosa real misma es *ambivalente*. “Como consecuencia de esta duplicidad de momentos, cada cosa es intrínsecamente ambivalente. Es lo que, tanto en su etiología como en su sentido primario significa la palabra *enigma*” (Gracia, 1981, 72). La cosa real es esa extraña imbricación de ser “esta” realidad, y de ser presencia de “la” realidad. Y este carácter enigmático no es ajeno al poder de lo real.

Y justamente porque la realidad es *enigma* es por lo que estamos religados físicamente al poder de lo real en forma problemática (HD, 145). En el *enigma* no es cuestión de intelección, sino de compromiso por el *ser* (Ellacuría, 141).

Si la realidad es *enigma*, la determinación de mi relativo ser absoluto es por lo mismo enigmática: he aquí *el enigma de la vida*. Y la vivencia de lo enigmático constituye la *inquietud*. La inquietud no es agitación sino por lo contrario, “algo mucho más próximo a un modo de quiescencia, esta extraña mixtura de reposo y moción, una especie de reposo dinámico”. (HD, 146. Y,

dependen unas de otras porque están incluidas intrínsecamente en el campo que es constitutivamente trascendental. El campo no es algo que envuelve las cosas sino un ámbito de realidad que generan las cosas entre sí.

c) como *poder*: toda cosa vehicula el poder mismo del real es decir “la dominancia” de la formalidad de realidad sobre el contenido de cada cosa real. Dominio es poder (*Macht*). Y en el hombre, el poder será el carácter dominante de la realidad que lo insta a elegir. El dinamismo de la personalización es apoderamiento de posibilidades; en este sentido “toda la diversidad de los individuos en el curso de su vida, sus constituciones sociales, su despliegue histórico a la altura de los tiempos son una gigantesca experiencia del poder de lo real” (PTHHD, 42). El animismo es por ejemplo una interpretación del poder.

“Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo ‘ante’ la realidad que le está presente, sino que está lanzada por la realidad misma ‘hacia’ su radical enigma. La inteligencia no está tan sólo intencionalmente ‘dirigida’ hacia, sino físicamente ‘lanzada’ hacia” (HD, 146). “Como es un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada por las cosas mismas a resolver este ‘enigma’” (NHD, 1949, 412).

Pues bien, “este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra “pro-blema”. Precisamente el verbo griego *pro-ballo* significa, arrojar algo *ante*. El *problematismo* pues no es, primariamente el carácter de mi marcha sino el carácter de la actualización misma de lo real” (IR, 64).

Lo real entonces “da que pensar”⁵ lanzándome a una actualidad problemáticamente, sólo por eso la intelección es y tiene que ser inquiriente por necesidad intrínseca. Por esto es por lo que los problemas no se forjan, sino que se descubren, se encuentran” (IR, 64; SPF, 1933, 57); pero no al margen de las cosas: “el problematismo de un objeto se constituye, pues, en el acto mismo que lo descubrimos” (SPF, 57).

“Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática” (IR, 64). Y en nuestro caso, se trata de inteligir la realidad en un “hacia” muy preciso: *el fundamento radical de cada cosa* (HD, 142). Se trata de una marcha de lo real percibido a lo real allende. Que sea el allende, es decir, el término de esta marcha, es algo esencialmente *problemático*. Este hacia puede ser otra cosa, pero puede ser también la misma cosa presente dentro de sí mismo, con lo cual deja de ser una realidad añadida pura y simplemente a la primera. La realidad queda ahora actualizada como *fundamentalmente*, como “realidad fundamental”.

La razón es constitutivamente *provisional* (IR, 22 y 63); y toda marcha al tener que optar por una vía u otra deviene *problemática y por tanteo*.

⁵ Lo real no sólo *se da* en la intelección primordial, sino que *da* que pensar (IR, 34). La razón, por ser intelección de lo que las cosas “dan que pensar” es una marcha intelectivamente determinada, por mera intelección. Nos movemos entonces de la aprehensión primordial de “lo real como real” a la intelección ulterior de lo que es la cosa “en realidad” (en cuanto real IS, 255). Como esta insuficiencia afecta al contenido de las notas, en la intelección ulterior el contenido se hace más rico. La razón no es primariamente razonamiento, sino que es ante todo *intelección de lo real “en profundidad”*, la realidad está ahora actualizada pero *fundamentalmente*. En un segundo momento, la razón es *intelección canónica* porque inteligie lo allende apoyada en el canon de la realidad ya inteligida (IR, 57) y finalmente, la razón es *intelección en búsqueda* de lo real allende.

El pensar, no solamente está abierto allende lo inteligido, sino que es inteligir activado por la realidad misma en cuanto abierta. “Por inteligir en apertura, el pensar es intelección incoada” (IR, 31). Como *incoactivo* el pensar abre vías. Alguna de ellas en verdad nos desvían de la realidad de las cosas. En un primer momento no parecen diferir entre sí, sino infinitesimalmente. Sin embargo, estas vías que incoactivamente estaban tan próximas, prolongadas en su propia línea pueden conducir no sólo a intelecciones —y por qué no decir realizaciones— dispares sino hasta incompatibles.

“Aquella leve oscilación inicial puede conducir a realidades y modos esencialmente diversos. Un pensamiento nunca es tan sólo un simple punto de llegada, sino que es también un nuevo punto de partida” (IR, 32).

Por eso la razón está siempre sometida a posibles “refecciones” canónicas en virtud de las cuales no sólo se rehace el contenido de lo presentado como real, sino también la dirección misma de la ulterior búsqueda. “Marchar en este mundo abierto es movernos en una intelección ‘formal’ bien que provisional de lo que es ser real” (IR, 22). ¿Cuál es entonces el término de esta marcha?

Al vehicular la realidad, con cada cosa real yo tomo posición de la realidad y del poder de la realidad. Y el enigma de la vida consiste, precisamente, en el carácter *ambivalente* que tiene el intento mismo de configurar mi ser.

El enigma en primer lugar, al apoderarse de mí, hace que la vida misma sea constitutivamente *problemática*. El hombre como absoluto relativo o religado, se aprehende en *inquietud constitutiva*; no se trata de un ir y venir de una cosa a otra, sino de un cuestionarse “qué va a ser de mí” y “qué voy a hacer yo de mí”. Es lo que Agustín de Hipona decía en otro contexto: “Quid mihi facta sunt” (Conf. I, I). Pero no es el “inquietum est cor nostrum” como desazón por el logro de la felicidad plena. En Zubiri hay algo más radical y previo: es la inquietud por el ser del hombre, “esta inquietud que emerge del interior del hombre no puede ‘acallarse’; es un voz que le orienta en la realidad” (Gracia, 1981, 72).

El problematismo se hace presente en segundo lugar como “voz de la conciencia”⁶. Ella surge desde mi radical fondo —a

⁶ En el curso de 1971 “El hombre y Dios”, hablando desde la remisión divina, Zubiri decía que en la “voz de la conciencia” la *deidad* se nos presente auditivamente. En “El Ser Sobrenatural: Dios y la deificación de la Teología Paulina” (1934-5 y 1936-7) al hablar de “pneuma” como

veces clara, otras oscura incluso variable— dictándome una forma de realidad que he de adoptar en la determinación de mi relativo ser absoluto (HD, 104 y 137). La voz de la conciencia, aunque proviene de uno mismo (Heidegger) constituye en Zubiri la voz de la realidad (IR, 97-100). Físicamente y no sólo intencionalmente, la realidad nos lanza hacia el fondo de ella misma. El tema de la "voz" había aparecido ya en 1935 ("Filosofía y Metafísica")⁷ cuando afirmaba que el logos "es fundamentalmente una voz que dicta lo que hay que decir. En cuanto tal es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir íntimo". "Pero a su vez es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la fuerza de la cosa" (FM, 46).

Por ser un absoluto-relativo el hombre se encuentra inexorablemente lanzado a tener que optar por una figura de la realidad. Es la fundamentalidad misma de lo real, que me lanza a adoptar una figura de realidad que se plasma en búsqueda: búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en "la" realidad para optar por una forma de realidad.

"Porque según el modo como esté articulada 'la' realidad de cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad" (HD, 110).

Instalado el hombre en la realidad, ésta puede presentarse como *realidad-objeto* (objeto de conocimiento puramente de la nuda realidad); o puede actualizarse como *realidad para mí*, como propio fundamento: es la *realidad-fundamento*. ¿En qué consiste la presencia problemática, enigmática de la realidad? La problematicidad consiste en que el hombre se siente religado en forma "inquieta", en orden a su ser y con ello pone en cuestión lo que es el poder mismo de lo real. Son dos aspectos del carácter problemático de la fundamentalidad de lo real.

Enigma, inquietud, voz de la conciencia, no son sino manifestaciones del carácter *problemático* que la realidad tiene para el hombre (Gracia, 1971, 73).

modo de ser de las realidades espirituales, Zubiri dice que el espíritu es un ser constitutivamente *vocacional* y Dios es el destino intrínseco inscripto en el mismo ser del hombre, que "no sólo 'es llamado' sino que 'consiste en ser llamado'; de suerte que su ser pende de su 'vocación divina'" (NHD, 500).

⁷ Artículo previo a "En torno al problema de Dios", que es publicado parcialmente en NHD como "Qué es saber".

Problematismo y Dios

Como momento de la cosa y como determinante de mi yo personal, "el poder de lo real es más que el poder de cada cosa particular; y a su vez, cada cosa real lleva física y constitutivamente en su realidad concreta el poder de la realidad sin más" (PTHHD, 79).

El poder de la realidad necesita fundamentarse realmente en algo que no puede ser otra realidad concreta más⁸, sino el fundamento de "la" realidad. Y como la realidad fundamenta mi realidad absolutamente relativa, la realidad ha de ser un absoluto de realidad, es decir una *realidad absolutamente absoluta*. Y esto es lo que nominalmente se entiende por Dios (HD, 148 y 152)⁹. La inteligencia lanzada a Dios por la realidad hacia su enigma, procura descubrir cuál es el núcleo de la dificultad.

La realidad absolutamente absoluta está presente entonces *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. En este sentido la posible causalidad efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior de la presencia formal y primaria de Dios en las cosas. Por eso Zubiri afirma —retomando conceptos de NHD— que "Dios no es una realidad que está ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal" (HD, 148) pero siendo distinto a ellas. Por esto toda cosa real se presenta intrínsecamente ambivalente.

⁸ En NHD (1949, 371 ss.), Zubiri dice que tampoco lo que le impulsa al hombre es su propia realidad personal, pues es radical nihilidad. El hombre se presenta a sí mismo no sólo como alguien que necesita hacerse, "sino que no tiene ni siquiera la fuerza última con que estar haciéndose".

Sin embargo a pesar del "carácter de realidad desamparada de sí mismo, y que no es nada sin las cosas con las que tiene que realizar su vida, el hombre se aparece a sí mismo como una realidad apoyada" (Ellacuría, 1966, 104-5). Esta nihilidad se retrotrae en SE a su sentido biológico que es desde donde había arrancado en sus primeras formulaciones filosóficas (o. c., 101). En SE (469-71) se insiste en la caducidad metafísica. "Se sigue prestando atención a la constitutiva indigencia del ser humano, pero se le presenta en términos más metafísicos: se estudia la contingencia (SE, 202-4) no como un momento estructural de la realidad sino como una condición metafísica" (Ellacuría, 1966, 102).

Desde sus cursos sobre el problema de Dios, el hombre se presenta como "un absoluto cobrado" o "relativo".

⁹ En HD (152) Zubiri explicita este punto de llegada para mostrar que hemos arribado a Dios en tanto que Dios, es decir "aquella realidad absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser. Ninguno de estos momentos aisladamente considerados constituye lo que todos entendemos por Dios y lo que este vocablo significa en la historia entera de las religiones".

La ambivalencia de lo real intramundano —ser a una y formalmente “su” irreductible realidad y ser presencia de “la” realidad (HD, 145) se amplía ahora a lo real extramundano: las cosas reales no son Dios y sin embargo están formalmente constituidas en Dios¹⁰.

“Cada cosa por un lado es concretamente su irreductible realidad, pero por otro..., está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios —y esta unidad es la resolución del enigma de la realidad” (HD, 149).

De este modo las cosas reales al vehicular el poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ellas mismas.

Consideremos ahora la índole del *poder de lo real*, en cuanto fundado en Dios. Por un lado vehicula a Dios como “poder”. Por otro, es “sede”: las cosas son manifestación de Dios, no son Dios; pero son más que *efectos* de Dios.

“Ser sede consiste en ser deidad” dice Zubiri en *El hombre y Dios* en un capítulo redactado hacia 1973-5. “Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo divino” (HD, 156), sino la realidad misma de las cosas que como poder manifiesta su formal constitución en Dios. La *deidad* no se identifica con Dios, como realidad en y por sí misma —insistía— (NHD, 411), porque aún no lo sabemos, pero sí de un “carácter” según el cual se le muestra al hombre todo lo real. En cuanto fundada en Dios, la deidad no constituye una *propiedad* que poseen las cosas sino algo que *formalmente* las constituye¹¹⁻¹².

¹⁰ Esta paradoja vuelve a traducirse luego al tratar la unidad entre Dios y el hombre (HD, 351, ss.). La distinción hombre no es separación, porque en el orden interpersonal las personas no están unas *frente* a otras, sino que se hallan implicadas unas con otras de un modo u otro. “No ser Dios es una manera formal de estar en Dios. El *no* es precisamente la donación de una realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios. Es un ‘no’ formalmente activo” (HD, 352, ss.), que impida caer en el panteísmo. Distinción real pero separación, implicación formal que es tensión teológica.

Como dimensión ontológica, decía en NHD: “la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino fuera de sí mismo” (433). “Entonces se explica sin mengua de la distinción entre Dios y las criaturas, todo cuanto hay en éstas de ser positivo se deba a la presencia de Dios en ellas” (NHD, 497).

¹¹ Según Diego Gracia Guillén (conversaciones en Madrid, septiembre 1986) el término “deidad” fue siendo abandonado paulatinamente a partir de los cursos de 1971 y 1973. El apéndice de HD que presenta los tipos de deidad tuvo revisión después de su redacción en 1973.

En este sentido el término “deidad” indica remitenencia *desde Dios*, y no puede ser introducido en la perspectiva metafísica. Aún el mismo término “religación” parece haber cedido su espacio al de “apoderamiento”

Las cosas desde la nuda realidad constituyen ahora el ámbito de lo “profano”; y en cuanto son momento interno constituyen lo religioso en el sentido de lo religado. No se trata de dos órdenes de objetos, sino de dos dimensiones en toda cosa real. Por eso todo objeto, aún el más profano no es ajeno a una actitud de descubrimiento de lo religioso. El *enigma* expresa ahora la articulación de la nuda realidad y el poder de lo real en términos de profano y religioso. El enigma no reside en su oscuridad, sino en “la condición¹³ que tienen las cosas en cuanto inside en ellas el carácter de la realidad como poder, la deidad” (Ellacuría, 1966, 140); pero también en que este carácter de deidad fundamenta la actualización de la realidad personal, la configuración misma del ser personal.

“realidad-fundamento”. Es posible pensar una estrecha correlación con lo recién señalado del tema de deidad.

Posiblemente esto se deba a que *El hombre y Dios* constituye un despliegue de su metafísica, y no un tratado de filosofía de la religación en el sentido usual del término.

¹² Si atendemos al curso de 1971 “El problema teológico del hombre”, con sus tres partes —la primera “El hombre y Dios, el problema teológico del hombre”, el segundo “Religión y Religiones” y la tercera “Cristianismo”—, veremos que este libro corresponde a la primera parte del curso, que fuera retomada además en un curso posterior de 1973 en la Universidad Gregoriana. De allí que el término “deidad”, que correspondía a la segunda parte del curso, no aparezca ahora con la insistencia de otros escritos y cursos. Por eso, como lo indica I. Ellacuría en el prólogo de HD, Zubiri consideraba que este libro debía ser completado con otro referido a la “Historia de las religiones” y uno tercero acerca de “problemas específicos del cristianismo”.

Por eso las exposiciones de I. Ellacuría, D. Gracia, M. Cruz Hernández, Babolin, Savignano, Rovalletti... dotan al concepto de “deidad” de un papel relevante en el problema de Dios. En este sentido la crítica de Pintor Ramos en cuanto algunos autores insisten en este punto “casi hasta el extremo de hacer girar sobre él el peso de la interpretación” como el caso de Rovalletti (1979) no se adecuan a estas precisiones.

¹³ La condición, por serlo exige una inteligencia para convertirse en sentido (ib.).

El hombre encuentra en cada cosa una capacidad —distinta en cada una— para convertirse en “sentido” para la vida (Curso de 1971). En 1973, en el curso de la Universidad Gregoriana, llama *condición* a ese carácter en virtud del cual las cosas reales se prestan o no, y en una u otra medida a ser fundamento de lo que el hombre haga con ellas. Hay cosas de buena o mala condición, y esto no implica maniqueísmo. Ahora bien, ninguna condición puede ser independiente de las *propiedades reales* que posee una cosa. “Y aquello en virtud de lo cual una cosa tiene condición... es justamente, en el caso de la religación por lo menos, el poder” (o.c. 40). Por eso, “condición es la articulación de sentido y cosa-realidad” (HD, 19). Mi personalidad comprende también las *cosas sentido* que no son pura y simple realidad, pero son embargo, momentos del constructo con vida personal” (IS, 273).

Pues bien, la realidad de cada cosa funda las distintas formas¹⁴ en que se manifiesta *el poder*. Sin embargo, todas las dimensiones de la realidad quedan en última instancia contenidas en el triple carácter de ultimidad, posibilidad e impelencia. De aquí todas las dimensiones de la deidad son de la realidad misma y no de nuestra subjetividad personal.

Hacia 1949, Zubiri decía que el descubrimiento de la deidad constituye el principio de toda posible experiencia, ya sea histórica, social o psicológica. No sabemos nada de este carácter, más aún ni sabemos si se trata de un simple carácter o de una realidad en y por sí misma. Sólo podemos decir que las cosas vistas en deidad "nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose en él" (NHD, 312-3).

Primariamente Dios no nos es patente sino la deidad; y "la deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar". Sin embargo la razón no lo haría si previamente la religación no instalara a la inteligencia por el mero hecho de existir personal y literalmente en el ámbito de la deidad" (NHD, 1935, 431).

Se podría argumentar si el término "deidad" no prejuzga la existencia de Dios bajo la forma de poder. De ninguna manera, porque siempre el hombre ha experimentado siempre a la deidad como ese "carácter universal y dominante" en toda realidad, independientemente y aún sin la existencia de Dios". Por otra parte "sólo situados en esta línea de *poder* a que nos vemos religados podremos ponernos en marcha hacia un Dios que desde un punto de vista religioso merezca este hombre y merezca ese comportamiento religioso" (Ellacuría, 1966, 133).

Pues bien, como la deidad constituye un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada —lanzada diríamos actualmente— a resolver este enigma. Y esto es ya una marcha de la razón: la deidad como carácter nos lleva a la "realidad-deidad" o realidad divina.

La razón nos hace estar en razón pero *problemáticamente*. Y

¹⁴ En un apéndice (HD, 89-91) Zubiri distingue entre el *poder de lo real*, y las cosas como *poderosidades*. Estas últimas se encuentran "en las religiones más o menos antiguas en forma de dioses", en tanto dominan las cosas. En sus cursos de 1966... Zubiri enumera algunos de estos caracteres de la deidad: trascendencia o poder del altísimo, poder vivo que regula la vida del hombre, fuente de las cosas vivientes, fundamento solidario, fundamento de la organización de lo real, poder del éxito, poder cercano, poder dominante de la vida y de la muerte, poder dirigente de la colectividad humana, poder del destino, poder rector de la unidad del cosmos, poder del hacer sagrado, poder de las virtudes morales, poder que lo llena todo, poder perdurante en perfecta perennidad... Cfr. Ellacuría, 135-6.

cuando el punto de partida es la religación, el problema se actualiza como "problema de Dios".

"Este problematismo de la realidad-fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que es formalmente el *problema de Dios*" (HD, 110).

El problema de Dios pertenece pues formalmente a la constitución de la realidad personal en tanto que tiene que hacerse su propia *figura de ser absoluto* "con" las cosas, estando "en" la realidad. Y es en la religación donde se manifiesta *experiencial y enigmáticamente* a Dios como problema.

Ya en 1937 Zubiri postulaba,

"...de porter le problème sur son vrai terrain et d'assayer de préciser la dimension ontologique de l'homme dans laquelle nous découvrons sa religiosité. On verra alors que, du point de vue d'une interprétation de la réalité inmediate de l'être, la religion est une dimension constitutive de l'être humain antérieur a toute specification de ses facultés" (NPhR, 339-340).

Sin embargo el problema de Dios no implica en primer lugar la cuestión de una fe religiosa o de confesiones religiosas. Zubiri insiste que no se comprende que una cosa es la posición intelectual ante el problema de Dios afecte a las creencias, y otra muy distinta que en sí sea cosa de pura creencia porque cuanto filosóficamente pueda decirse de Dios entra en rigor en muchas religiones e incluso en quienes tal vez no profesen ninguna" (NHD, 397 ss.). Más aún en *El hombre y Dios* dirá que el ateísmo, el teísmo, el gnosticismo y el indiferentismo son respuestas negativas, positivas o suspensivas cuya justificación nos retrotraen a algo más primordial que es el *descubrimiento de Dios en el hombre*.

Pero menos aún se trata de un problema científico porque "cuantos ensayos se han hecho por esta vía son otros tantos recuerdos tristes de una actitud ya preterida y simplemente indefendible" (NDH, 397). "El problema religioso del hombre se inscribe en una dimensión rigurosamente transc científica. Ninguna ciencia puede arrogarse tener la perspectiva radical de tal fenómeno. Ni tan siquiera la ciencia teológica que... el sentido común suele adjudicar la pertenencia de la cuestión religiosa del hombre" (Gracia, 1971, 133)¹⁵.

¹⁵ Zubiri distingue "teologal" y "teológico". En lo teologal, buscamos "un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en la realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos 'dimen-

Sin embargo el problema del hombre actual se caracteriza no tanto por tener o no una "idea" de Dios sino por algo más fundamental, por negar que exista tal "problema", precisamente "una cuestión que tiene carácter de primariedad en la línea de la fundamentalidad" (NHD, 407).

La tensidad teologal

El desarrollo de la marcha hacia el fundamento, es decir la vía de la religación, permite mostrar que un modo razonable (IR) es entender este fundamento como Dios trascendente en las cosas reales. *La realidad-fundamento* se hace presente como "despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida" (HD, 160). Por consiguiente la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto" (HD, 327); y la experiencia de lo absoluto en la medida que es experiencia de mi ser personal es justamente experiencia de Dios.

El problema de Dios como fundamento no es sino el problema del hombre: qué va ser de mí y que voy no a hacer de mí. Por eso *el Dios de cada uno (mi fe) no se identifica con la idea que cada uno tiene de Dios, sino con la figura real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida.* "La fe es un acto integral del hombre frente a la realidad y no primaria ni exclusivamente un acto teológico" (Pintor Ramos, 1985, 40).

Dios es primariamente fundamento para ser antes que ayuda para actuar. Por eso Dios no es tampoco primariamente aquello a lo que el hombre se dirige como al "otro" mundo, porque justamente es el que constituye este mundo. Dios está presente en las cosas sin ser idéntico a ellas: la trascendentalidad frontal es trascendencia en las cosas y por esto Dios es accesible en ellas. *Quoad nos et quoad omnes res, Dios se presenta como realitas fundamentalis.*

Ahora bien, en el hombre esta presencia deviene "presencia personal". *El hombre es experiencia de Dios, no en cuanto tenga una experiencia particular de Dios, sino en cuanto es formalmente la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en Dios.* "El hombre es... la manera finita... de ser Dios" (HD, 327).

sión teologal' del hombre" (HD, 371). Lo teológico se refiere a una reflexión teórica cuya unidad proviene del estrato teologal.

La religación deviene ahora "experiencia remitente de Dios". ¿Cuál es entonces la unidad de estos dos momentos experienciales, de Dios *dándose* en experiencia y del hombre *experienciando* a Dios? Se trata de una *tensidad teologal*, de una tensión dinámica constituyente de mi ser absoluto en la Realidad Absolutamente Absoluta. En esta unidad tensiva, el hombre no se identifica con Dios; pero este *no ser Dios* no indica sin embargo una mera distinción numérica, sino una manera real y positiva de *estar precisamente en Dios*. "Dios hace que yo sea persona sin ser Dios" (HD, 353). A esta distinción real e implicación Zubiri la denomina "tensidad teologal" (HD, 354).

Esta unidad tensiva constituye un tipo preciso de *causalidad personal*. En ella el momento de Dios como constituyente de mi ser relativamente absoluto es preponderante e iniciante: no somos Dios, sino *en Dios* y venimos *desde Dios*. El hombre consiste en estar viniendo de su fundamento y en estar siendo en él. Dios tiene una función pre-tensora, y nosotros somos sólo tensivos y tensores. En esta unidad tensiva reside justamente la esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre (HD, 355). La *inquietud* de absoluto traduce ahora la unidad tensiva entre el hombre y Dios: "La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios" (HD, 363).

Siguiendo a Gutiérrez Sáenz podemos decir que hay en la religación una idea de *intencionalidad* pero con signo contrario. En la intencionalidad nos encontramos con un objeto frente a nosotros y nosotros frente a él. En la religación en cambio no estamos frente a, sino "venimos de". Y así como el correlato de la conciencia es siempre un *objeto*, el correlato de la religación es el *fundamento*.

El hombre, por ser esencia abierta religada, es llevado hacia Dios como ultimidad, posibilidad, e impelencia. Este acceso se funda en la tensión dinámica entre Dios y el hombre que acontece en un doble movimiento: de Dios al hombre y del hombre a Dios. Es tensión constitutiva, individual e histórica.

Se trata de una *tensión personal* entre dos absolutos: el fundante que está haciendo ser absoluto al fundado. La manifestación de la trascendencia divina se realiza por *tanteo*, desde un acceso incoado (una pre-tensión) a un acceso pleno o tensión interpersonal donde Dios se entrega por donación y el hombre responde con su fe.

La religación constituye así el acceso incoado y la entrega es ya el despliegue pleno de esta tensión teologal. Se trata de un acceso que más que un encuentro, se trata de una remisión.

"La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer en cuanto *hecho por mí*, el acontecer según el cual acontece Dios en mí. Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*. Pero entregarse a Dios es hacer *la vida en función de Dios*" (HD, 233).

La posibilidad de la fe no es algo que el hombre posea "además" del conocimiento de la realidad de Dios, sino que este conocimiento es intrínsecamente la apertura al ámbito de una posible fe.

Considerado desde el fundamento, el apoderamiento por parte del poder de lo real, adquiere un nuevo carácter: el de *arrastré*. El arrastre nos impele a acceder a él, pero esto es sólo un acceso incoado. Para que el arrastre se plenifique es necesario la aceptación del mismo y esto constituye la *entrega a Dios como fundamento*.

La fe es la entrega como forma radical del acceso. Se trata de una adhesión personal, firme, y opcional; es en última instancia, hacer nuestra la atracción con que la verdad personal de Dios nos mueve hacia Él (HD, 221).

Pero como Dios —realidad absolutamente absoluta— no se nos presenta inmediatamente sino "en hacia", se hace ineludiblemente necesario justificar intelectualmente su existencia. Y como el término al que vamos es un "hacia", nunca es unívocamente determinable ni determinado por la realidad misma. Es una posibilidad *mía* de dirección, y es una posibilidad *mía* de realizarme. Dios está presente en lo real sólo direccionalmente, pero el hombre no lo sabe y tiene que probarlo. Por eso la prueba no es tanto de que hay Dios, sino de que lo que haya *realmente* sea Dios.

Verdad y fundamentalidad

Habíamos visto que la intelección por ser impresión trascendental es siempre intelección de la realidad "en hacia". Sin embargo el término de este "hacia", nunca está unívocamente determinado por la realidad misma. La "intelección en hacia" lo que formalmente nos abre es un ámbito de distintas posibles determinaciones de lo real; pero no como direcciones posibles en abstracto, sino en cuanto *posibilidad "mía"* de dirección, en orden a mi realización.

Ahora bien, una posibilidad se hace actual no por mera actuación de potencias (Aristóteles) sino por "la apropiación de posibilidades"¹⁶. Al apropiarme de una posibilidad determino un

modo de ser frente a otros: he aquí la *volición*. "La volición, es última y radicalmente la determinación de una posibilidad como modo de mi ser" (HD, 243 ss.). Y al ser diversas las posibilidades, toda apropiación constituye una *opción*. Y "si bien la opción está forzada por la necesidad de ser relativamente absoluto, sin embargo los términos de la volición están abiertos por la intelección".

"La voluntad de ser" deviene "voluntad de verdad". La realidad actualizada en "hacia" lleva precisamente a la voluntad de verdad real: "es el problema de la unidad de intelección y apropiación en la determinación de mi ser" (HD, 243).

Esta voluntad de verdad puede optar por una "voluntad de ideas" o por una "voluntad de verdad real". Son dos posibilidades. La primera, la de idear la realidad como si las ideas en y por sí mismas fueran el "canon de la realidad". La otra, hace que el hombre se apropie de la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entregue a esta verdad haciendo de ella la figura de su propia realidad. Pues bien del modo como la realidad se me ofrezca en la voluntad de verdad dependerá el tipo de unidad radical del proceso intelectual.

a) Si se trata de la *realidad-objeto* el hombre se dirige a la realidad "para" transformarla (técnica, tecnología) o "por" conocerla, es la génesis de la ciencia.

b) Si la realidad se me hace presente como *realidad-fundamento*, puedo limitarme a conocer su realidad reduciéndola a "realidad-objeto"; o puedo hacer de ella el "fundamento para mí".

Ahora bien, la actualización de la "realidad-fundamento" es "la posibilidad de ser mi propio ser, pero serlo *fundadamente*" (HD, 52, el subrayado es nuestro). Se opta por la voluntad de fundamentalidad no como un acto meramente consecutivo a la intelección de "un" fundamento sino en cuanto hace de lo inteligido el fundamento de mi ser.

A primer vista podría pensarse que la *vía de la religación* es antropológica aunque más completa que otras (San Agustín, Kant, Schopenhauer)¹⁷.

Pero esto supondría que la religación consiste en una *relación*

de la sustancia, posee otras por "apropiación", ya no sólo es el sujeto-de, sino sujeto-a tener que apropiarse de posibilidades por aceptación; es una realidad moral. (Rovaletti, *Esencia y realidad*, pp. 15-17). Los griegos sólo distinguieron las notas por su contenido o por "naturaleza" y no por el modo mismo de ser *propias* o "por apropiación".

¹⁷ Si las vías cósmicas llevan a un Dios como "posibilitante" e "impelente" y las vías antropológicas a un Dios como "ultimidad", ha sido porque su punto de partida reside en la oposición entre *res naturalis* y *res eventualis* (HD, 127).

¹⁶ El hombre además de las propiedades que emergen "naturalmente"

entre el hombre y las cosas; y de lo que aquí se trata es "de la estructura respectiva constitutiva" misma en que acontece el poder de lo real. "La religación no es algo humano como contradictorio a lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda realidad en el hombre y del hombre en toda realidad" (HD, 129). Configuro mi yo entre cosas reales y con cosas reales, por eso la versión hacia ellas no es una relación consecutiva a mis necesidades sino la estructura respectiva de mi realización. Desde la vía de la religación, Dios "no es sólo lo posibilitante e impelente (sea de un modo intelectual, volitivo o sentimental) sino que es también *formalmente y a una* la ultimidad de lo real, de esta realidad que es cosmos y con el que hacemos nuestro ser" (HD, 127, el subrayado es nuestro). La *religación* no afecta exclusivamente al hombre, "a diferencia y separadamente de las demás cosas, sino a una con todas ellas" (NHD, 1935, 373). Pero en el hombre se *actualiza* formalmente, y en esa actualidad aparece todo, incluso el universo material como *un campo iluminado* por la luz de la *fundamentalidad religante*, campo donde aparecen las cosas colocadas en la perspectiva de la fundamentalidad última.

La religiosidad en Zubiri —dice Aranguren— no consiste en el sentimiento o vivencia de Dios, con o sin el consabido agregado de razonamientos, sino la rigurosa y eminentemente "vida en la verdad". Digamos ahora que este vivir en la verdad es primariamente "Voluntad de fundamentalidad". Y la voluntad de fundamentalidad no sólo pone en marcha un proceso intelectual por el cual se constituye un *ámbito* de la posible entrega a Dios, sino que es también *principio* de una *entrega real* a aquello que la *inteligencia* conoce.

La religación constituye la actitud radical del hombre ante la realidad de las cosas, pero no en cuanto tales sino en cuanto reales. El carácter metafísico de la religación es el sentido primario aunque no sea el único. Desde esta perspectiva, *El hombre y Dios*, constituye el despliegue de la doctrina de la realidad en tanto poder último, posibilitante e impelente. De allí que Forero considere "la religación como presupuesto del *Sobre la Esencia*".

BIBLIOGRAFIA

- Aranguren, J. L., "Zubiri y la religiosidad intelectual", en AA. W., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Revista de Alcalá, 1953, pp. 13-19.
 Babolin, A., "La filosofía della religione secondo X. Zubiri", *Filosofia*, 1980, XXXI, pp. 83-88.
 Ellacuría, I., "La religación, actitud radical del hombre", *Asclepio*, vol. 16, 1966, pp. 97-155.
 Forero, J. G., "¿'La religión', presupuesto del *Sobre la Esencia*?" Cua-

- dernos de *Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, oct.-dic. 1983, N° 17, pp. 73-79.
 Gracia Guillén, D., *Voluntad de verdad, para leer a Zubiri*, Madrid, Labor, 1986.
 Gracia Guillén, D., "El tema de Dios en la filosofía de Zubiri", *Rev. de Estudios Eclesiásticos*, 56, 1981, pp. 61-78.
 Gracia Guillén, D., "Religación y psicología profunda", *Naturaleza y gracia*, Vol. 18, Fasc. 1-2, 1971, pp. 83-118.
 Guy, A., "La theorie de la 'religación' selon X. Zubiri", *Annales de la Faculté de Lettres de Bordeaux* (Bulletin Hispanique), LXV, N° 3-4, juillet-dec. 1964, pp. 391-395.
 Michelletti, M., "La 'struttura' del problema di Dio: Criteri di intelligibilità e problema della verità nella filosofia della religione di X. Zubiri" en A. Babolin et al., *X Zubiri*, Perugia, Editrice Benucci, 1980, pp. 97-106.
 Pintor Ramos, A., "Dios como problema", *Universitas Philosophica* (Bogotá), Año II, junio 1985, pp. 29-44.
 Siclari, A., "Idee e schemi filosofici fondamentali in 'El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología Paulina', en Babolin et al., *X. Zubiri*, Perugia, Editrice Benucci, 1980, pp. 219-255.
 Savignano, A., "In memoriam X. Zubiri, una filosofía della religione", *Revista dei Filosofia Neo-Scholastica*, 76, 1984, pp. 409-426.
 Rovalletti, M. L., *Esencia y realidad*, Buenos Aires López Libreros, 1978.
 Rovalletti, M. L., *La dimensión teologal del hombre: apuntes en torno a la religación en Xavier Zubiri*, Bs. As., Eudeba, 1979.
 Rovalletti, M. L. (comp.), *Hombre y realidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1985. Incluye "Qué es investigar" (QI) de Xavier Zubiri.
 Rovalletti, M. L., "Voluntad de fundamentalidad, enigma y trascendencia en el último Zubiri", *Universitas Philosophica*, N° 9, diciembre 1987, pp. 19-50.
 Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 9ª edición (NHD). Se tienen en cuenta: "Introducción al problema de Dios" (1963, pp. 393-416, de una lección dada 16 años antes); "El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina" (fragmentos de un curso de 1934-5 de la Universidad de Madrid y de 1937-9 en el Foyer International des étudiants catholiques de Paris, pp. 455-542); "Nuestra situación intelectual" (última clase dictada en la Universidad, en Barcelona, 1942, pp. 27-57); "En torno al problema de Dios" (publicado originalmente en *Rev. de Occidente*, en 1935 y modificado en 1936 para la publicación francesa que Zubiri finalmente por su incorrecta traducción, pp. 417-454).
 Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962 (SE). *On Essence*, Washington-Madrid, The Catholic University of America Press, 1980 (traslation and introduction de Rober Caponigri).
 Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980 (IS).
 Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (IL).
 Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983 (IR).
 Zubiri, X., *El problema teologal del hombre: hombre y Dios* (Mimeo, curso en la Universidad Gregoriana, 1973) (PTH HD).
 Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984 (HD). En pp. 369-383, se reedita "El problema teologal del hombre" que había aparecido originalmente en *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-65.

- Zubiri, X., "Note sur la Philosophie de la Religion", *Bolletín de l'Institut Catholique de Paris*, 1937, pp. 333-341 (NPhR).
- Zubiri, X., "Filosofía y metafísica", *Cruz y Raya* N° 30, 1935, pp. 7-60.
- Zubiri, X., "Qué es investigar", en Rovaletti, M. L., *Hombre y realidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1985. Corresponde al discurso de Zubiri con motivo de la entrega del Premio Ramón y Cajal a la investigación científica por parte del Rey de España (QI).

ANÁLISIS DE LA RACIONALIDAD SOCIAL DESDE EL CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA

Una nueva perspectiva para abordar la problemática educativa *

por María del P. BRITOS (Santa Fe)

Frente a las contradicciones y paradojas de la sociedad moderna que se presentan como desafíos a la reflexión, Habermas propone reconsiderar la noción de racionalidad y la posibilidad de un proceso de racionalización crítica de la sociedad. Desarrolla así una Teoría de Acción Comunicativa que, mediante un trabajo de explicitación de los presupuestos y condiciones de posibilidad de las distintas formas de interacción y relación intersubjetiva, constituirá la base para la elaboración de una Teoría Social Crítica.

Recorriendo los procesos evolutivos de estructuración social y reconstruyendo las formas de racionalidad allí objetivadas, Habermas destaca la estructura de la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana, desde la cual será posible comprender los procesos de interacción social, explicitar sus presupuestos y fundamentar pautas críticas que permitan abordar el problema de las patologías de la sociedad moderna.

A este fin, la Teoría de la Acción Comunicativa propone una serie de categorías de análisis de las diversas formas de interacción social; en ellas queremos detenernos especialmente para considerar la posibilidad de emplear estos recursos conceptuales en el tratamiento de la problemática educativa, es decir, en un análisis de la situación pedagógica y de sus alternativas posibles entendidas en el marco de una teoría crítica.

a) El concepto de acción comunicativa

Como piedra de toque de su teoría, Habermas subraya la 'primariedad' de la práctica comunicativa como condición de posibilidad de la vida social.

Hay un nivel de comunicación lingüística intersubjetiva que

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación desarrollado bajo la dirección del Lic. Julio de Zan durante el período correspondiente a la Beca de Perfeccionamiento otorgada por CONICET (1989-91).