

pues “anterior” y rompiendo toda correlatividad con lo “dicho” se manifiesta un “decir”, que supera al signo y la definición. Toda identificación y nominación es “posterior” al impulso de responder, al decir que se encarna siempre limitándose y traicionándose<sup>68</sup>. Este decir es ante todo una exposición al Otro que invoca antes de toda aceptación o rechazo, que descubre a la subjetividad como referencia y relación para-ese-Otro<sup>69</sup>.

##### 5. Para una conclusión provisoria: la subjetividad del sujeto religioso

La pregunta por la religión puede plantearse como la pregunta por el rol que lo religiosamente instituido opera en la subjetividad. El modo de trabajar las experiencias vitales, la muerte, la finitud, etc., y el modo de coligar socialmente un colectivo pueden efectivamente ser análisis útiles de lo que efectiviza la experiencia religiosa. Pero eso no significa aún ubicarse en su facticidad, en el despliegue de una subjetividad relacionada con lo infinito y constituida por esa relación. El término *Verzwecken*, que Casper usa para denunciar la “fijación” que puede ocurrir en toda relación humana, incluida la religiosa, abre un último punto a evaluar<sup>70</sup>. Una fijación sería, por ejemplo, toda perspectiva que define al ser humano por su rol o función, que no reconoce su ser-fin-en-sí. Es precisamente una relación religiosa acaecida la que conlleva atención y advertencia de ese riesgo. Por eso, una subjetividad constituida en la comprensión judeocristiana supera también la perspectiva conceptual que define a los así correlacionados, incluso si es una definición a partir de la correlación misma. En cambio, ubicarse en la facticidad de una relación cumplida significa que un evento acontecido apropia al sujeto, que es independiente de éste, y no obstante necesita su aquiescencia y responsabilidad. Significa entender al sujeto como partícipe de una “intriga” que él no ha iniciado, y que a pesar de su constante y necesaria institucionalización, la excede esperando siempre la novedad radical que sólo adquiere su sentido en vistas de la responsabilidad por otros seres humanos.

sobre el lenguaje que se hallan en Mendelssohn, Cohen, Rosenzweig y Levinas, el modo de interrelación de oralidad y escritura, su lazo con la Torá y la presencia mutua de los que se comunican.

<sup>68</sup> Cf. E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 86s.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.* 100-104.

<sup>70</sup> B. CASPER, *El acontecimiento de orar*, op. cit. 37.

## Realidad de Religación

### La religación como actitud personal radical en la filosofía de la religión de I. Ellacuría

por **Damián J. Burgardt**

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

#### Introducción

El fenómeno de la religión es, a no dudarlo, un fenómeno complejo, susceptible de los más diversos análisis. Prueba de ello es la pluralidad de enfoques con que ha sido y es tratado en el campo estrictamente filosófico.

Las páginas que siguen son un abordaje del problema de la religión desde un punto de vista determinado: su *dimensión personal*. Presentan, en gran medida, una exposición de las reflexiones propuestas por uno de los representantes más significativos de la filosofía (y la teología) latinoamericana y, particularmente, de esa corriente relativamente heterogénea que se dio en llamar filosofía de la liberación: *Ignacio Ellacuría*.

En un trabajo, publicado originalmente en 1966 bajo el título «La religación, actitud radical del hombre»,<sup>1</sup> nuestro autor retoma y de algún modo sistematiza las grandes líneas de la filosofía de la religión de uno de sus principales referentes intelectuales, Xavier Zubiri. La tesis y el propósito del escrito son indicados en sus primeras líneas:

La religación es, para Zubiri, la actitud radical de la vida humana. Este artículo pretende mostrar en qué sentido lo es (39, énfasis nuestro).

<sup>1</sup> ELLACURÍA, I. «La religación, actitud radical del hombre» ahora en *Escritos teológicos I*, San Salvador 2000, 39-105. Teniendo en cuenta el tipo de tratamiento previsto para nuestro trabajo y en vistas de aligerar las notas al pie, en adelante citaremos este artículo directamente en el texto refiriendo sin más la(s) página(s) citada(s). A menos que se indique otra cosa, entonces, todas las referencias remiten a este artículo.

Como tal, el artículo contiene tres apartados que desarrollan sucesivamente esta tesis, partiendo de lo *religable* (la realidad personal) y lo *religado* (el hombre en cuanto persona), para finalmente considerar la *religación como tal* (religación del hombre en su realidad personal a la realidad en cuanto poder) (cf. 102). A su vez, cada uno de estos apartados se inspira en distintos momentos de la filosofía zubiriana (cf. 63s). El primer apartado trata, entonces, del *hombre como realidad religable* (46-59), es decir, de las condiciones de posibilidad de la religación en la vida humana. Ellacuría hablará, en este sentido, de «incardinación» del problema de la religación en el de la realidad (48). Estas consideraciones siguen los cursos y estudios de X. Zubiri en torno a 1935. El segundo apartado –inspirándose en el Zubiri de comienzos de 1960– avanza sobre la *realidad del hombre como realidad religada* (59-64), es decir, busca mostrar de qué modo la religación se actualiza en la persona, y puntualmente como unidad de ésta con la ultimidad fundante. El tercer y último apartado trata de la *religación en cuanto tal*, como actitud personal radical (64-105), inspirándose en los cursos de Zubiri contemporáneos a nuestro artículo de referencia.<sup>2</sup>

Nuestro trabajo consistirá en retomar estos tres momentos, exponiendo sus líneas fundamentales e intentando discernir sus supuestos. Lo haremos en dos segmentos: en el primero buscamos poner de manifiesto la constitución de la realidad humana como realidad personal, y esta realidad como «lugar» de religación; en el segundo segmento, intentaremos desplegar cuanto se refiere a la estructura misma de la religación en cuanto tal.<sup>3</sup>

Por lo demás, quisiéramos dejar sentado que no analizaremos el pensamiento de Zubiri más que en los puntos en que, a nuestro juicio, resulte indispensable para comprender el de Ellacuría. Hay que reconocer, en efecto, que su reflexión es en sí misma original y excede el mero análisis de la obra zubiriana. Más bien, es un texto representativo de una etapa de la evolución del pensamiento del propio Ellacuría. Algunas precisiones al respecto nos parecen, entonces, pertinentes.

En una cuidada exposición de la filosofía de I. Ellacuría, H. Samour ha propuesto dos importantes criterios para considerar su evolución; criterios que permiten discernir, en los cursos y obras de

<sup>2</sup> El contenido de esos cursos permaneció en gran parte inédito durante mucho tiempo. Al final de nuestro trabajo, las referencias bibliográficas podrían dar una orientación sobre las obras que corresponden a cada uno de estos momentos.

<sup>3</sup> La primera parte sigue los dos primeros apartados del artículo de Ellacuría, mientras la segunda se basa en el tercero. Hemos juzgado que la estructura misma del texto de referencia nos obligaba a respetar este avance progresivo, no exento de ciertos retrocesos y lecturas.

nuestro autor, un proyecto unitario, y no una mera sucesión de períodos con intereses diversos.<sup>4</sup> El primer criterio consiste en rescatar la *evolución dialéctica* del pensamiento de Ellacuría; lo que implica, además de superar la simple cronología, «analizar a profundidad cada uno de [sus trabajos] para determinar a qué etapa corresponden en realidad, el papel que juegan y la novedad que expresan con relación al desarrollo de su pensamiento», es decir, no perder de vista la totalidad de su producción filosófica.<sup>5</sup> El segundo criterio enfatiza el *carácter situado* de ese pensamiento. En tal sentido, Ellacuría encarna un proyecto de filosofía que no es simple indagación teórica, situacionalmente aséptica, sino «el producto de una inteligencia comprometida vital y existencialmente con la revelación y realización de la verdad en la realidad social e histórica en la que está situada». <sup>6</sup> De modo que el contexto histórico-social se convierte un factor decisivo a la hora de analizar e identificar etapas de desarrollo de su pensamiento.

Teniendo en cuenta estos criterios, H. Samour postula cuatro etapas en la génesis y constitución del proyecto filosófico de Ellacuría.<sup>7</sup> La *primera etapa* –que trata casi como un período preliminar frente a las del pensamiento maduro– va de 1954-1962, y se caracteriza por la búsqueda de una superación de la escolástica en la formulación de una «filosofía a la altura de los tiempos», síntesis de lo antiguo y lo nuevo. Zubiri no es aún su inspiración principal (más bien una secundaria), pero el modelo de filosofía buscado por Ellacuría va preparando la influencia decisiva de este autor que caracterizará la etapa siguiente. La *segunda etapa* (1963-1971) se presenta como el proyecto de un «realismo materialista abierto», superador a la vez del realismo clásico y el idealismo moderno (con sus secuelas materialistas). Tal

<sup>4</sup> H. Samour CANÁN, *Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría*, San Salvador 2000, 21-36. Otras consideraciones en C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2006, 781ss. Beorlegui, no obstante, sigue a R. Valdés Valle, y no acierta en manifestar –como bien critica H. Samour– la continuidad del pensamiento de Ellacuría, más allá de las en buena medida aparentes discontinuidades.

<sup>5</sup> H. Samour CANÁN, *Voluntad de liberación*, 28. Al respecto escribe: «[S]e puede decir que la evolución del pensamiento filosófico de Ellacuría sigue una estructura dialéctica en el sentido de *aufhebung* [sic], esto es, como un pensamiento que se desarrolla superando, pero a la vez conservando positivamente, lo que ha logrado adquirir teóricamente en la etapa anterior. [...] Se trata de un planteamiento filosófico que se desarrolla como en círculos concéntricos, donde el círculo inicial queda contenido en un círculo mayor, y éste a su vez queda subsumido en el círculo siguiente, el cual engloba a los anteriores» (id., 26-27).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 28-34.

realismo materialista abierto es, ante todo, una fundamentación metafísica (en oposición a las fundamentaciones de corte naturalista) de la realidad en tanto unidad dinámica y abierta, en cuya cima se encuentra la realidad humana, en sus dos manifestaciones: la individual-biográfica y la colectiva-histórica. En este sentido, la profundización de la filosofía zubiriana (particularmente, su metafísica de la realidad) es decisiva, y se convierte en verdadera fuente de un pensamiento propio. *En este segundo período ha de ubicarse el artículo que analizaremos a lo largo de estas páginas.*<sup>8</sup> De este segundo período, la preocupación por el problema de la realidad da el punto de continuidad con el *tercer período* (1972-1981), en el que, partiendo de una concepción de la historia como lugar de la revelación de la realidad en su totalidad, aparecen los primeros planteamientos de una filosofía de la historia con clara preocupación por el aspecto político. En el *cuarto período*, que se extiende entre el año 1982 y la muerte martirial de Ellacuría en 1989, la filosofía de la realidad histórica se despliega explícitamente como filosofía de la liberación.

De cara a nuestro trabajo, estas consideraciones aportan un trasfondo necesario pero, además, nos imponen la tarea de tratar nuestro artículo de referencia en el conjunto de la obra de Ellacuría. En este sentido, entre las conclusiones, habremos de preguntarnos de qué modo el análisis de la realidad personal religada encuentra su trabazón con el análisis de la realidad histórica y, a su vez, qué agrega o aporta este último al primero.

De manera semejante, al final de nuestro trayecto, hemos de volver sobre otra consideración que, al pasar, hemos mencionado ya. Si es verdad que la intrínseca complejidad del fenómeno religioso habilita la diversidad de enfoques sobre el tema, no menos verdadero resulta que la filosofía de la religión en América Latina ha explotado estas –por momentos encontradas– posibilidades, y lo mismo ocurre en el propio seno de la filosofía de la liberación. En líneas generales, se advierten –como se han constatado en numerosas ocasiones– dos grandes tendencias: una filosofía de la religión que acentúa el momento *especulativo*, frecuentemente articulada como una metafísica o filosofía primera, y, por otro lado, aunque no necesariamente reñida con la primera tendencia, aparece una filosofía de la religión que acentúa el momento *hermenéutico*, prestando particular atención a las «figuras» de la cultura y la religiosidad (y, ya que esta segunda tendencia se desplegó especialmente con la llamada filosofía de la liberación, particularmente

<sup>8</sup> Samour lo cita incluso entre los cursos y escritos más representativos de la etapa (cf. *ibid.*, 33, n.52). Por lo demás, las ideas de este segundo momento son desarrolladas extensamente por el autor en el cap. III de su tesis (*ibid.*, 111-208).

a las simbólicas de la religiosidad popular).<sup>9</sup> En este sentido, Ellacuría –bajo la influencia de la filosofía zubiriana– desarrolla una lectura especulativa del hecho religioso; su mirada apunta, en efecto, a la condición metafísica de la religación como tal. Por nuestra parte, entre las conclusiones formularemos algunas proposiciones sobre lo que podrían ser algunos aportes, y tal vez algún cuestionamiento, desde las filosofías más atentas a la recuperación hermenéutica de las figuras de la religiosidad latinoamericana (entendido el adjetivo como indicador de un «universal situado», para usar la expresión de M. Casalla).

Señalados los propósitos y, en cierto modo, los límites de nuestro trabajo, comenzamos nuestra tarea que, en última instancia, busca dejar aparecer al hombre como *realidad de religación* y explicitar en qué consiste ésta.

## 1. La realidad humana como realidad de religación

La religación es la actitud radical de la vida humana. Tal es la tesis de la filosofía zubiriana que, como hemos dicho, I. Ellacuría asume como propia y se propone desarrollar y explicar en el escrito que nos concierne. Como tal, la tesis comporta una serie de supuestos que es preciso tener en cuenta. En este primer apartado buscaremos, siguiendo a Ellacuría, dilucidar esos supuestos y explicitar algunas de sus principales consecuencias (1.1). Desde aquí será posible afirmar *la realidad humana como realidad personal, y ésta como realidad de religación* que se actualiza en la vida (1.2) como unidad de esa realidad personal y la ultimidad religante (1.3), cuyo sentido tendremos que analizar.

### 1.1. Vida humana y realidad personal

El primer supuesto que hemos de abordar es aquello que, en una perspectiva zubiriana, ha de entenderse por *vida humana* y su

<sup>9</sup> Cf. J. C. SCANNONE, «Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina» en *Stromata* 65 (2009) 21-43, esp. 22-36, y V. Durán Casas et al. (comp.) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Bogotá 2003-2004, vol 1: De la experiencia a la reflexión.

Subrayo que se trata de acentos en la lectura filosófica y no de posturas mutuamente excluyentes (y mucho menos de corrientes). Prueba de ello es la obra de J. C. Scannone, que articula una cuidada hermenéutica de la cultura (desarrollando incluso una importante reflexión de sus supuestos epistemológicos) con una filosofía de la religión más especulativa (en diálogo crítico con la tradición, especialmente con la vertiente fenomenológica, y la teología); y esto sin plasmarlo como una suerte de salto entre niveles heterogéneos (por el contrario, es un tratamiento sintético), y –muy contra la opinión, a mi juicio infundada, de E. Solari («Sobre la filosofía de la religión en América Latina», digital, 15-20)- sin caer en eclecticismos.

relación con la *realidad humana* como tal. Aunque a simple vista no parecería tratarse de un problema mayor, la dilucidación de este supuesto es, a nuestro juicio, de capital importancia. En efecto, el modo en que se comprende esta relación compromete de manera decisiva toda ulterior comprensión de la religación. Si, por situarnos en un extremo del arco, siguiendo el realismo escolástico, entendiéramos la vida humana como la sola actuación (el hacer efectivas) las posibilidades ya dadas de la realidad humana («naturaleza»), deberíamos afirmar que la primera se reduce a la segunda como su razón. Si, situándonos ahora en el otro extremo, entendiéramos —como lo hizo el existencialismo del siglo XX— la vida humana como el previamente indeterminado actuar («existencia») que configura y constituye la realidad humana como tal, deberíamos afirmar que ésta última se reduce a la primera. En cualquiera de las dos situaciones, nos encontramos siempre ante un dilema análogo: o naturaleza que no admite novedad (y por tanto el talante histórico de la realidad humana queda minimizado al extremo de lo accidental), o existencia que no encuentra apoyo sino en un vacío (y por tanto la vida humana se ve librada, abandonada, a su propio juego y despojada de lo que, testimoniado fenomenológicamente, justifica ese «recibir-se» o «hallar-se» en el estar arrojados a la existencia).

En este plano, la filosofía de X. Zubiri ofrece una solución original y coherente a este dilema. El esfuerzo de Zubiri —insiste Ellacuría— ha consistido en «radicar» la existencia humana (44), es decir, en sacar a la luz y poner de manifiesto la raíz que constituye internamente, desde sí, la vida humana concreta (su realidad *simpliciter*) porque, a su vez, en su realidad radical el hombre «es algo que está allende su vida» (45).<sup>10</sup> Este algo allende de su propia vida no es otra cosa que la *realidad personal*.

Como tal, la vida es, en rigor, un fenómeno específicamente humano, que implica «un estricto y formal autopoerse», que sólo es posible para «los seres personales en tanto que inteligentes» (39-40).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Hay, entonces, claramente un diálogo con las lecturas contemporáneas —la fenomenología, el pensamiento heideggeriano, el existencialismo— de lo humano, pero se trata de una lectura crítica y creativa que recupera además —también crítica y creativamente— la originalidad del realismo clásico.

<sup>11</sup> Estimo que esta brevíssima consideración cifra buena parte de la noción zubiriana de «persona», que, por lo demás, no es tratada detenidamente en el trabajo de Ellacuría. Sin pretender más que asentar algunos puntos fundamentales, podríamos decir que, en el pensamiento zubiriano, «persona» es primariamente un *modo de realidad*, es decir, un nivel o estructura de la realidad (no sólo una «forma»), cuyas notas características son: (1) el ser «de suyo» «propiamente» (esto es, fundarse en un rasgo de auto pertenencia de *lo que propiamente se es y del propio ser que se es*; como gusta decir Zubiri, «ser reduplicativamente en propiedad»), y

Este autopoerse, como veremos, es lo que se testimonia en el carácter «mío» y «propio» de «mi propia vida». Tal poseerse a sí mismo resulta incomprensible si no es como algo propio de seres inteligentes, es decir, en términos zubirianos, de seres capaces de realidad. Ahora bien, esta capacidad de realidad conlleva, para el hombre, toparse consigo mismo como realidad; de allí que su vida sea el esfuerzo por «auto poseer-se». En otras palabras, su propia vida es, para el hombre, algo por hacerse, precisamente en tanto es también, de manera irrenunciable, algo recibido, una realidad que reclama ese hacerse.

Ni naturaleza sin historia ni existencia en un vacío, por tanto, en el análisis zubiriano retomado por Ellacuría, la vida humana y la realidad personal aparecen mutuamente implicadas (aunque en un modo distinto según la dirección de la implicación). Como sostiene nuestro autor, no podemos «entender lo que es el hombre si no vemos *radicada* la vida humana en la realidad personal, y si no vemos la realidad personal *actualizada* en la vida humana» (40, énf. ntro.).

Retomemos, para comenzar, cómo se especifica esta implicación en sus dos direcciones. En dirección a la vida humana, la realidad personal es «radicación»; podemos decir, tiene el carácter de un fundar, un sostener y estructurar *realidad* (algo «de suyo», irreductible, que posibilita que toda ulterior determinación sea «determinación de»). Por su parte, en dirección a la realidad personal, la vida humana aparece como «actualización», es decir, como su despliegue *real* (en una realidad única aún si fundada).<sup>12</sup>

Lo que aquí está en juego es la noción zubiriana de esencia como principio estructurante (no meramente «especificante», como podríamos decir de la comprensión de la *essentia* sostenida por la escolástica y rechazada por los existencialismos) y unificador de la reali-

(2) la subsistencia (que no ha de confundirse ni con la substancialidad ni con la individuación de, e.g., el realismo clásico) consistente en ser una realidad completa, total y, sobre todo, intelectual (es decir, abierta a la realidad *como realidad*; rasgo que, a su vez, posibilita el ser propiamente ya mencionado). Notemos que el carácter de viviente («animal») queda dado por supuesto, pero no como rasgo definitorio; la realidad personal eleva, por así decirlo, la realidad meramente viviente (natural). Sobre estas cuestiones, cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, esp. 103-128, y «El hombre, realidad personal» en *Revista de Occidente* 1 (1963) 5-29.

<sup>12</sup> La naturaleza de esta «actualización» ha de entenderse a la luz de la diferenciación propuesta por Zubiri entre «actuidad» (la *actualitas* de la metafísica tradicional, derivada del acto) y «actualidad» (derivada del carácter de actual, y ro del acto). Cf., por ejemplo, X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980, 137-141.

dad,<sup>13</sup> y la prioridad de la realidad sobre el ser (que se entiende como momento de realidad, su momento de actualidad). En lo que atañe estrictamente a nuestro problema, esto se traduce en una comprensión del hombre (su realidad concreta y unitaria) como realidad fundada en su estructura personal continuamente actualizado, según el modo del «autoposeerse», en la vida del hombre (cf. 46s y 66ss).<sup>14</sup>

Puntualizamos y especificamos ahora la terminología. Con Zubiri y Ellacuría, llamamos *personidad* al carácter de persona que estructura la realidad humana y, más aún, que constituye lo más radical del hombre (cf. 46). Su radicalidad reside precisamente en que la personalidad es aquel «carácter de pertenecerse a sí mismo [el hombre] como realidad, y en tanto que realidad» (65), aquello «por lo cual el hombre como realidad sustantiva [no meramente supositiva] es persona» (66). A su vez, y en razón de esto mismo, la personalidad ha de actualizarse en la *personalidad*. Bajo este nombre entendemos el despliegue del carácter personal «en sucesivas y diferenciadas actualizaciones» (46) o, lo que es lo mismo, «el ejercicio o actualización primaria de la personalidad» con que se va especificando (haciéndose propia) la vida humana (47).

## 1.2. Vida humana y religión

Así, entonces, hemos llegado a dilucidar la realidad radical del hombre como *personidad* y su permanente actualización en la vida, bajo el modo de un formal autoposeerse, como *personalidad*. Ahora bien, como señala I. Ellacuría,

Con lo que ha de realizarse el hombre es con la vida. Una vida que se le aparece, por lo pronto, como enviada, como algo impuesto. Impuesto en una forma determinada, en la de verse impulsado. No es tan sólo que la vida lo impulse, sino que él mismo se encuentra impulsado a vivir (47, énf. ntro.).

En otras palabras, la estructura personal —que, a la vez que in-cardina, demanda el ejercicio de la actualización— es experimentada por el hombre en la vida como un *envío* en el doble sentido de dación (imposición) y tarea (impulso). Más aún, el envío se experimenta como

<sup>13</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 98ss.

<sup>14</sup> De allí lo que anticipáramos en torno al carácter «mío» y «propio» del auto-poseer-se de una realidad más radical que la propia vida, o allende a ella. En el desarrollo de la obra de Zubiri, anota Ellacuría, leídos los primeros trabajos a la luz de los últimos, «[s]e cuenta con lo que hay de irreductible en la vida humana y en los resultados de esa vida, pero se la entiende formalmente como un “poseerse” con lo que la índole radical de eso que llamamos “mi vida” aparece desde el “mi” y no desde la “vida”» (45-46).

imperativo: la dación fuerza a ser, la tarea impone un «haber» de hacerse. La vida es para el hombre la «misión fáctica de ser» (72, cf. n.58), y no una simple realidad que ha recibido. Su vida es aquello hacia lo que se ve *de suyo impulsado* y no por sí mismo o por la fuerza de su propia decisión; dicho en otros términos, la realidad de su propio vivir se le aparece como realidad radicada. Esa radicación habla de la proveniencia de aquel impulso: hay un «algo» en que el hombre se apoya (47).

Hemos de prestar atención a la situación de este «algo». Aparece aquí indeterminado (y debe permanecer así, al menos por el momento), porque la experiencia primaria que el hombre hace de su vida no es la de «saberse enviado por» (ni tan siquiera «para», como si en un mandato ético), sino la de «verse impulsado hacia». Su vida permanece cosa suya, aún si radicada y precisamente en cuanto tal, y ese indeterminado «algo» del que hablamos es «apoyo» que lo impulsa *hacia* la vida y no —al menos en este nivel elemental que intentamos comprender— su origen fontanal, causa primera o divinidad creadora.

En este sentido, es preciso reconocer que la determinación de este «algo», en el plano metafísico, «no se sitúa en la línea que va de la contingencia a la causa, sino de lo fundamentado al fundamento y esto de un modo muy preciso» (47).<sup>15</sup> Porque de lo que se trata aquí es de una realidad fundamentada y esto en una dirección específica (la personalidad que ha de configurarse a través de la vida, en tanto actualización de la personalidad estructurante de la realidad humana), puede distinguirse un realizarse del hombre en el plano personal, que le es estrictamente propio por corresponder a su realidad radical, y una realización en el plano meramente natural, que le es impropio (cf. 49-50). El «hacia» viene, en consecuencia, direccionado por el «desde»; la vida humana remite a un fundamento en tanto es dirección *hacia* la que el hombre se experimenta impulsado *desde* un apoyo que lo posibilita (y no, por el contrario, en cuanto es un efecto contingente que reclama la reducción a la causa).

En línea con lo anterior, hemos de reconocer que aquel «algo», del que venimos hablando, le es indisponible al hombre, aún si lo más próximo y fundante. Esa misma indisponibilidad de lo fundante es lo que Agustín atestigua, *mutatis mutandis*, al llamar a Dios «*interior*

<sup>15</sup> Lo que se dirá luego sobre la «patencia del fundamento en el hombre» permite, a mi juicio, leer esta negación a ir por la vía de las causas, en la misma línea en que J.-L. MARION rechaza que la reducción a la donación pueda ser interpretada como versión *aggiornata* de la causalidad eficiente (así, por ejemplo, en el Prólogo a *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires 2005, 11).

*intimo meo et superior summo meo*».<sup>16</sup> «El hombre se aparece a sí mismo –sostiene por su parte Ellacuría– como radical nihilidad ontológica», que «no tiene en sí lo que le fuerza, lo que le impulsa a vivir» (48). Esta nihilidad no significa, sin embargo, que el «algo» en que se apoya el hombre y, apoyándose, lo impulsa a vivir, le sea externo, prescindible y menos aún ajeno (en estos casos se trataría de una consideración negativa del asunto). No significa tampoco que el hombre se realice desde un abismo (*Ab-Grund*, la ausencia de fundamento), al menos en el sentido en que los existencialismos interpretaron la expresión típicamente heideggeriana al postular la anterioridad de la existencia respecto de la esencia. Por el contrario, lo que aquí se afirma es *el modo específico en que el hombre se ve remitido a su fundamento en el propio ejercicio de vivir*. En este sentido escribe Zubiri: «el hombre, al existir, no sólo se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya».<sup>17</sup> Y Ellacuría comenta: «No obstante su carácter de realidad desamparada de sí mismo y de la cosas con las que tiene que hacer su vida, el hombre se aparece a sí mismo como una realidad apoyada» (48). Si es verdad que el hombre ha de realizarse *con* la vida (y la realidad intramundana en medio de la cual acontece su vida), no menos cierto es que el hombre no se realiza *a partir de* su vida sino *desde* la realidad en la que se apoya su vida y, a una con ello, se ve impulsado a vivir. La importancia del planteo zubiriano radica, como señala Ellacuría, en que de este modo «incardina definitivamente el problema de la religación con el problema de la realidad» (48).

A la luz de lo anterior, se puede ahora determinar aquel «algo»: consiste en *la realidad*. Esta realidad aparece en cuatro momentos (cf. 49), diferenciados aunque no desligados, esto es, no susceptibles de ser tratados como cosas reales sino como momentos de la misma realidad. Es, en primer lugar, *la realidad de las cosas* con las que y entre las que el hombre ha de hacerse. Es también *la realidad de este hacerse*, el especificarse («autoposeerse») de la personidad en la personalidad por el ejercicio de vivir y la singular fisonomía que así perfila como propia. Es, además, *la realidad del «haber de hacerse»*, es decir, del verse impulsado hacia la realización personal como imposición y envío. Es, finalmente, *la realidad de «lo que hace que haya»*, es decir, de lo que, como instancia última, es el apoyo, el impulso y el fundamento de la realización personal.

La realidad –y la realidad tenida en estos cuatro momentos recién señalados– es, entonces, la que impulsa al hombre a realizarse y

<sup>16</sup> AGUSTÍN, *Conf.* III 6, 11.

<sup>17</sup> *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1978, 372 (citado por Ellacuría, 48).

la proveniencia misma del impulso. Su «haber» de hacerse no es en ningún caso una obligación de tipo moral (50). El hombre más bien se experimenta apoyado y remitido a la realidad como tal. Es lo que expresa la experiencia recogida en la metáfora de la vida como envío, que le es impuesto al hombre a modo de impulso. La vida se experimenta como proveniencia: un «venir de», que eventualmente justifica –como por derivación– toda ulterior obligación moral, que es siempre un «ir a» (51), en el sentido de un dar específica orientación de las múltiples posibilidades contenidas en el primario y más fundamental «impulso hacia» la vida experimentada desde su proveniencia; algo análogo podría afirmarse, aunque Ellacuría no lo mencione, de cualquier otro ámbito (psicológico, político, estético, etc.) en que se encuentra implicada la vida humana en su desplegarse. Dicho brevemente, el hombre se ve situado en un «orden de radicaciones» (50), según un «sometimiento» que es ante todo «obligación y respeto del ser» (51) cuya eventual explicitación será el culto (cf. 55), y no por tanto sometimiento a unos imperativos éticos.<sup>18</sup>

Esta diferenciación es cardinal: porque se trata, entonces, de la experiencia de un «venir de», el «haber» de hacerse expone al hombre al ámbito en que se asienta su realidad radical. «Venir de» y «asentarse» (lo mismo que el «apoyarse» y el «ser remitido» mencionados arriba), en términos de X. Zubiri, no son otra cosa que *la religación*. En efecto, «[I]a religación nos sitúa en el orden de la fundamentación, de lo fundamentado y del fundamento» (51).

Así, entonces, experimentada desde el «haber» de hacerse, la vida humana manifiesta que su estructura más radical e íntima está forjada por la religación. En otras palabras, en la religación se discierne la condición metafísica –y por tanto irrenunciable– del hombre. No se trata, entonces, de una situación accidental, como sería, por ejemplo, el talante religioso con que algunos hombres (los creyentes) pueden enfrentar («ir a») la vida; en todo caso, entiende nuestro autor, la

<sup>18</sup> De allí la sugestiva expresión tomada de *Naturaleza, historia, Dios*: «En la religación [lo que hasta aquí hemos llamado “venir de”, “asiento” o “apoyo”] no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser» (cit. 55). En este sentido se afirma más adelante en el trabajo de I. Ellacuría que toda obligación se despliega e incluso se nos impone desde la religación, pero no a la inversa. Porque «venimos de la realidad», llega el momento en que «la religación nos impulsa en forma de obligación» (77). La religación nombra ese «estar viniendo de» en el que el hombre se encuentra, con el cual va haciéndose en su obrar y por el cual se ve «sometido» a ser; no un mandato ético (aunque no sea un mandamiento sino, por ejemplo, el rostro del otro) que lo obliga a actuar. En este punto, la metafísica zubiriana se distancia sensiblemente de la «filosofía primera» de E. Lévinas.

religión –que como tal es fenómeno antropológico y no condición metafísica– sería una actualización del ser religado (cf. 56). *Es el hombre en cuanto tal quien aparece aquí: el hombre en su condición de realidad religable*. En palabras de Ellacuría, que retoman expresiones de Zubiri:

Es la índole de nuestra personalidad la que envuelve formalmente la religación. [...] La religación es, pues, “el fenómeno primario en que se actualiza” nuestro ser personal. De ahí que la religación no pueda considerarse como una propiedad o una necesidad del ser personal, sino como “una dimensión formal del ser personal humano” (55, énf. ntro.).

De allí, a su vez, que el análisis de la religación desde el ser religable y estar religado del hombre, no implique de suyo una decisión sobre la naturaleza de lo divino. En todo caso, cuanto se pueda decir es que lo divino (el dios, la divinidad, el Misterio santo, etc.) aparece en su darse para nosotros como fundamento (56), es decir, según el talante metafísico de aquel «orden de radicaciones» al que hacíamos referencia, donde lo primario sigue siendo el hallarnos situados en el «orden de la fundamentalidad, de lo fundamentado y del fundamento» (51, cf. supra).

Pero esto abre un nuevo horizonte: el hombre es, él mismo, en tanto realidad religable, «lugar de patencia del fundamento» (58). Sólo que, según el propósito y los límites del análisis llevado a cabo por Zubiri y Ellacuría, tal patencia no justifica inmediatamente –aunque no lo excluye– un postulado teológico acerca de la revelación (o las epifanías), sino que más bien redundante en la explicitación de la realidad humana como tal: se trata de «la posesión personal de nuestra realidad humana religada y fundamentada» (58), con ese carácter de «haber» de hacerse y su remisión a lo que «hace que haya». La patencia del fundamento se ubica siempre, entonces, en el «momento antepredicativo» de la intelección de la realidad, y es por eso tanto una “visión” del fundamento en el hombre» como «del hombre en el fundamento» (59). En una fórmula sintética de claridad meridiana, afirma Ellacuría:

Lo que de fundamento hay en el hombre es tan sólo religación en la que es abierto a él, y en esta religación se le patentiza el fundamento (58).

### 1.3. Realidad personal y ultimidad religante

En su dimensión última y fundamental, entonces, la realidad humana aparece como *realidad de religación* (59). Más aún, su verse expuesto al «haber» de hacerse, la exigencia de realización personal, es en el hombre y para él *patencia del fundamento que lo religa*, porque deja

aparecer la realidad de su vida como pro-veniencia y, más todavía, porque la expone en su irrenunciable radicación a la realidad en cuanto tal. En el sólo volver sobre el propio sí mismo en su realidad radical, el hombre «pre-sabe que alguien viene». <sup>19</sup> Este volver consiste principalmente en un retorno de las cosas a sí mismo, pero –advierte fuertemente Ellacuría– implica «una transformación de la actitud y aun de utillaje intelectual» (60).

En efecto, nuestro esfuerzo de realización personal se despliega entre las cosas y con ellas. Evidentemente hablamos de las «cosas» en el sentido de toda realidad intramundana. También a ellas estamos incardinados, pero no en tanto que cosas (estaríamos en el nivel meramente natural de la realización, que no nos es propio, cf. supra), sino en tanto que realidad. Nuestro esfuerzo de realización se despliega, ante todo, en la realidad como tal. Un retorno de las cosas al sí mismo equivale, entonces, a un retorno de nuestra actuación sobre la realidad (la nuestra y la de las demás «cosas» del mundo) a la actualización de nuestra realidad propiamente tal.

Este volver es posible únicamente para el hombre en cuanto ser personal inteligente, es decir, capaz de realidad o, como gusta decir X. Zubiri, «animal de realidades». <sup>20</sup> De este modo, sólo por el rodeo de este retorno se abre al hombre la patencia de su estar radicado en la realidad, fundamentado y religado. Sólo por este retorno se le torna (o puede tornársele) diáfana su realidad de religación. En palabras de I. Ellacuría,

la actuación de la persona en cuanto persona es lo que nos sitúa ante la ultimidad, y la ultimidad sólo se nos descubre en la actuación de la persona en cuanto persona (61).

<sup>19</sup> La expresión (cit. 60) está tomada nuevamente de la obra de Zubiri (*Naturaleza, historia, Dios*, 353ss), que cita a Tomás de Aquino (*STh* I, q. 2, a. 1). El «alguien», notemos, ha de entenderse aquí de manera no personal, según la metáfora del aquinate.

<sup>20</sup> Cf., por ejemplo, *Inteligencia sentiente*, 284.

Por lo demás, en este punto, conviene tener presente la noción zubiriana de «respectividad», esto es, aquel carácter de índole metafísica según el cual todo lo real, en cuanto realidad y desde su condición de tal, es siempre «respectivamente a» –no meramente en relación con– todo lo real y a la realidad en su totalidad (lo que permite que las cosas reales se configuren como mundo). Es verdad que sólo en el hombre, en razón de la aperturidad que le corresponde de suyo, esta respectividad se actualiza formalmente; pero, en cuanto tal, es un carácter de la realidad misma («de suyo»), no un constructo de la inteligencia humana ni tampoco el modo en que las realidad se comporta con respecto al hombre. En esto se advierte una cierta proximidad pero también una clara distancia, en relación al análisis del mundo como existencial del *Dasein*, elaborado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Cf. el artículo de X. Zubiri, «Respectividad de lo real» en *Realitas* 3-4 (1976-1979) 13-43, esp. 23ss.

La actuación personal traduce aquí el salto del actuar del hombre al actuar personal –y en este sentido propiamente humano–, configurador de su propia realidad en la actualización de su personabilidad. Implica el actuar, pero «como algo “suyo”» (60), es decir, de acuerdo con el modo de realidad que le es propio. Es el actuar bajo la forma del auto poseer-se desde una pro-veniencia que lo asigna siempre más originariamente a sí mismo que cualquier actuación singular y más decisivamente que toda opción, por radical que ella fuera. En su actuación personal es todo el hombre, y el todo de su realidad personal, el que se ve comprometido e incluso, en cierto modo, desbordado, excedido por su propia y religante proveniencia; porque, como ya dijimos, en esta *fundada* actuación personal se hace patente la realidad de su religación a un *fundamento* que, a modo de impulso y envío, lo *fundamenta* para ser. De allí el doble movimiento que expresan las palabras de Ellacuría recién citadas: la ultimidad –el término– de la religación no aparece sino en la actuación personal; la actuación personal no es posible sino en razón de la ultimidad que religa.<sup>21</sup>

A nuestro juicio, lejos de restar importancia al obrar humano –siempre realizado a través de unos actos puntuales, con un contenido específico y unas limitaciones que los retienen en la contingencia–, esta perspectiva zubiriana retomada por Ellacuría enfatiza su valor constitutivo: todo acto aparece aquí como actualización del «carácter absoluto de la realidad humana» (60). De modo que no se atiende únicamente a la transformación que provoca el acto en el orden de lo dado (natural) ni en el del carácter individual, ni siquiera al determinado contenido del acto, sino «a lo que son como *objetivación de la posición que va tomando el hombre* a través de sus decisiones» (61, énf. ntro.).

Con este constante posicionarse, el hombre va definiéndose (él mismo y a sí mismo) frente a lo propiamente último y decisivo de la realidad: el fundamento o ultimidad religante. Y esto, según se desprende del análisis de Ellacuría, al menos en dos sentidos. Por un lado, en cuanto aquello a lo que el acto apunta, independientemente de su contenido, es siempre «algo que excede y sobrepasa toda posible concreción» (61). En efecto, el acto personal, en la medida en que se funda en la estructura personal del hombre, apunta formalmente a la realización de ese mismo carácter como personalidad. Pero esa realización

<sup>21</sup> Los términos «ultimidad» y «fundamento» han de entenderse aquí como estrictamente sinónimos. En realidad, el uso de la expresión «ultimidad» –si bien es empleada también por Zubiri– se vuelve más extenso en Ellacuría, que prefiere, por el tipo de tratamiento filosófico que plantea en nuestro escrito de referencia, evitar el uso de la expresión «Dios», más frecuente en los trabajos de su maestro (cf. 58 n.39 y 64 n.53).

es, respecto a los actos singulares, un horizonte inalcanzado y, además, impuesto. No se trata aquí, por tanto, de la versión en otros términos de la causa final como sumo Bien (entre otras cosas porque del obrar que aquí se trata no es estrictamente el obrar moral). A nuestro entender, la noción busca más bien señalar ese carácter definitorio de sí mismo, que conlleva el obrar, preservando con todo su carácter de incompletitud, de modo que si queda, por así decirlo, sujeto a la ulterior actuación del hombre, el acto personal remite siempre al sí mismo humano, como «sí» propio y suyo, pero enviado e impulsado.<sup>22</sup>

Por otro lado, el hombre –como venimos diciendo– va definiéndose frente a la ultimidad religante a través de sus concretos actos singulares, en cuanto sus actos personales son, por su propia naturaleza, actualización de la personabilidad en la realidad personal: en el aspecto personal de los actos «se refleja formalmente el carácter de personal en cuanto tal» (61). Esto implica no sólo que refleje el «sí mismo» previo a todo acto particular o toda singular actuación, sino que refleja el mismo verse expuesto al poder ser y tener que ser que el hombre experimenta como impulso de su actuación. Responde, en efecto, a la estructura personal del hombre que aquel sí mismo, en cada caso propio y suyo, se nos aparezca siempre como radicado y religado, y que por ello remita siempre no sólo al «haber» de hacerse sino a lo que «hace que haya», lo que nos obliga y fuerza, con la imposición del envío, a realizarnos. En palabras de Ellacuría,

si el hombre es por el contenido diverso de sus actos una realidad actuante, en una u otra forma, por el carácter último de su decisión personal y de las condiciones que lo posibilitan será una realidad apoyada, fundamentada en la ultimidad (62).

En pocas palabras, religados a la realidad que nos impulsa y fuerza a ser, es la ultimidad la que religa (62). El obrar humano es, de algún modo, responsivo. No se funda a sí mismo, ni es tampoco el infundado esfuerzo por ser. Recibe su posibilitación e impulso de un fundamento que se encuentra «allende» la propia vida (cf. supra), pero le es de algún modo interior a su condición personal, experimentada como envío.

De lo dicho se desprende que *la religación no consiste sino en la unidad misma de la realidad personal del hombre y la ultimidad que fundamenta*. Así, escribe I. Ellacuría,

<sup>22</sup> Subrayo este último aspecto, contra el riesgo de ver la ultimidad confundida con nuestro propio carácter personal, en el que sin embargo va inscrita, aunque no como cosa. Es notorio el esfuerzo de Zubiri y Ellacuría por de-reificar la ultimidad.

la religación es la unidad de la persona en cuanto persona humana religada y de la ultimidad en cuanto fundamento y apoyo de la actuación personal del hombre (62).

Según nuestro autor, el acceso a la patencia de esta ultimidad religante, como dijimos más arriba, implica una modificación de la actitud y de los medios intelectuales. En este sentido, Ellacuría señala que el *modo de la apertura* que se requiere no puede ser otra que una *apertura «desde una dimensión estrictamente personal»* (62) –previa (en cuanto a la fundamentalidad) a la conciencia moral, los movimientos del psiquismo, o la estructura social–. El tipo de operación intelectual que le corresponde es un «análisis discursivo», cuyo término no es otro que «la simple mostración de la religación» (63), es decir, se trata de la operación que formalmente cumple con aquel retorno –anterior a cualquier toma de postura religiosa o teórica– al sí propio en su realidad radical ya mencionado. Este tipo de análisis tiene, según Ellacuría, tres rasgos definitorios: En primer lugar, es un análisis que *recae sobre la realidad y actualidad de la religación* y en este sentido la deja aparecer «como algo presente, y presente a una inteligencia, por decirlo así, más vital» que racional o teórica (63, énf. nro.). En segundo lugar, se trata de un tipo de análisis que deja aparecer *la ultimidad religante de manera indiferenciada* (íd.), precisamente en razón de que la religación se hace patente en un plano pre discursivo o, si se quiere, atemático. El tercer y último rasgo está irrenunciablemente ligado al segundo: el propio análisis discursivo *reclama una «determinación precisa»* de esa indiferenciada ultimidad religante, so pena de quedar nosotros mismos «últimamente indeterminados» (íd.). En otras palabras, en aquella indiferenciación de la ultimidad y su irrenunciable carácter fundante respecto de nuestra realidad personal va impreso el movimiento que nos empuja a la determinación (¿teológica?) que se refiere tanto a ella, fundamento y apoyo de nuestra realidad personal, como a nuestro propio carácter de estar fundados.

## 2. La realidad de la religación en cuanto tal

En las páginas precedentes hemos mostrado, siguiendo la reflexión de I. Ellacuría, la realidad radical del ser humano como realidad personal y a ésta como realidad de religación. El mismo análisis nos llevó, a visualizar que, actualizándose en la vida por medio de la actuación personal del hombre, pero en un nivel mucho más fundamental que ésta, a saber, el del posicionarse a sí mismo ante la ultimidad religante, la realidad personal es para el hombre patencia de aquella ultimidad o fundamento por el que él mismo se ve impulsado a forjar su vida como algo propio y suyo. La religación aparecía así

como la unidad misma de la realidad personal del hombre y la ultimidad que, religándolo, lo fundamenta.

A partir de esas pautas, este segmento –basado en el último y más extenso apartado del artículo de Ellacuría– busca esclarecer *la realidad de la religación como tal*. De este modo se completa el análisis de la tesis enunciada por nuestro autor. En efecto, el problema fundamental que se plantea en torno a la religación no es el del acto (intelectivo, afectivo, etc.) por el que accedemos a la ultimidad que nos religa; ni es tampoco el problema de una hipotética «tendencia natural» por la que esta ultimidad nos es patente, porque no es como ser natural sino como realidad personal que el hombre tiene patencia del fundamento y porque no se trata de una tendencia sino de «actitud», es decir, de la orientación de la continua actualización de la personeidad en la personalidad. De modo que el esclarecimiento de la realidad de la religación como tal implicará retomar la cuestión de la *actitud personal* que, como señala Ellacuría, el hombre lleva inscrita en la estructura misma de su propia realidad personal» (64). El trabajo al que se aboca nuestro autor es, en consecuencia, el discernimiento filosófico de esta actitud y, a la luz de ella, de la realidad del hombre y las cosas.

### 2.1. Actitud personal radical

La primera tarea abordada por Ellacuría consiste en indagar qué es *actitud personal* y qué ha de entenderse por *actitud personal radical*.

Lo más propio de la realidad humana radica –como ya se ha señalado– en la *inteligencia*, que Zubiri ha definido como «facultad de realidad». Es esta apertura intelectual a la realidad como tal lo que constituye *radicalmente* la realidad humana como realidad personal. En este sentido, la índole personal del ser humano consiste en un habérselas con la realidad como realidad (65) y, más aún, un hallarse *implantado* en ella (66).

La inteligencia –inseparablemente unida, en el humano, a la sensibilidad– testimonia el momento reflexivo (aunque no necesariamente categorial, ni tan siquiera temático) por el que el hombre vuelve sobre sí como una realidad que no sólo es «de suyo» sino que se pertenece a sí misma como real, o, dicho en otros términos, el hombre «se» (momento reflexivo) experimenta –en medio de todo lo real y con ello– como una realidad que es siempre «su propia realidad» (65). Es lo que hemos llamado «personeidad».

A su vez, la inteligencia viene testimoniada por la *apertura del hombre*. Su esencia es tal que «de suyo» el hombre está abierto a la realidad como realidad. Esto implica, en primer lugar, la imposibilidad de calificar la apertura humana a partir del término de la intelección, sea éste entendido como objeto o como fenómeno (de la intuición o intencional); de modo que ha de quedar en entredicho toda interpretación de la

realidad humana como siendo en primer lugar «sujeto», en sentido moderno o aún trascendental, en razón de su carácter intelectual. Por el contrario, lo que inicialmente califica la aperturidad humana es el modo de realidad en que va inscrita: su estructura personal. En este sentido, escribe Ellacuría, la apertura

no apunta primaria y formalmente al término a que está abierto, sino a la estructura misma de la esencia intelectual, de la esencia abierta en cuanto algo “de suyo” (66, énf. ntro.).

El hombre es, de suyo y en sí, una realidad abierta; lo que implica afirmar, en segundo lugar, que su realidad es tal que se excede a sí misma (67).

Es importante -a nuestro juicio- entender esta aperturidad humana en unidad con el momento reflexivo que hemos señalado: por estar de suyo abierto a la realidad como tal, el hombre «se» pertenece en medio de todo lo real. De allí que, como subraya Ellacuría, la esencia inteligente del hombre no radique tanto en el carácter del «tener conciencia» de pertenecerse a sí mismo, sino en la *libertad* que funda (abre) este pertenecerse. El ejercicio de todo acto personal del hombre (la actualización de la personeidad en la propia personalidad o, lo que es lo mismo, el «yo» en cada caso propio [69]) es la puesta en juego de esta libertad, precisamente porque de suyo, es decir, según su esencia, la realidad del hombre le pertenece a él mismo y no se disuelve por estar implantada en la realidad (67-68). Es claro, por lo demás, que aquí la libertad se entiende como talante metafísico y no sólo en su aspecto moral.

El «yo» propio se funda, entonces, en la apertura del hombre a la realidad como tal. A diferencia del *ego cogito* cartesiano (y todas sus variantes), el «yo» zubiriano no admite ser tratado como la realidad radical, substantiva, del hombre. Para que pueda ser «yo», el hombre debe ser ante todo según el carácter de la «personeidad». De modo que

el “yo” no enuncia desnudamente mi realidad substantiva, sino que presuponiéndola, la reactualiza y la reafirma. [...] [E]l “yo” es la personeidad actualizada ulteriormente. El “yo” es el ser del hombre. No es su realidad primera, pero sí su ser substantivo (69).<sup>23</sup>

Esta personeidad –como enfatizamos en el apartado anterior– no se adquiere; se tiene, y se tiene como recibida («enviada»). Pero como tal envió acontece a una con el estar implantados en la realidad, resulta que el «yo» del hombre no es otra cosa que la particular fisonomía que adquiere, según su carácter personal, por el ejercicio de la libertad.

<sup>23</sup> El juego –en esta cita y en la siguiente– de «realidad substantiva» y «ser substantivo» implica la distinción zubiriana de sustantividad y sustancialidad, y, sobre todo, la afirmación de la prioridad de la realidad sobre el ser.

El “yo” que constituye el ser substantivo del hombre se identifica, y revierte por intimidad, con la realidad substantiva, y en esa reversión consiste el ser del hombre. El “yo”, pues, no es la persona, sino el ser substantivo, la reafirmación de mi realidad substantiva en el acto segundo de ser (70).

Porque el ser es «acto segundo» (o momento ulterior) de la realidad (de suyo estructurada en un «así», según una esencia que le imprime el carácter de «tal», la «talidad»), la afirmación de que el «yo» del hombre «reverte por intimidad» sobre su realidad substantiva significa que el «yo» constituye el en cada caso único y propio «yo mismo» en que va configurándose el hombre a través de sus actos singulares, pero siempre a partir de una realidad substantiva personal (un ser «de suyo» como «abierto» y, por tanto, libre) que le es primera. En otras palabras, el hombre no tiene una *essentia* potencial que simplemente «ha de» efectivizarse, sino una esencia abierta que «ha de» hacerse, realizarse, configurándose en el ejercicio de su ya propio carácter personal.

Vemos, entonces, que la vida humana es una continua tarea de personalización, y precisamente en esta tarea se torna diáfana la *gravedad del vivir* y esa «inquietud», de tono metafísico, que caracteriza al hombre (cf. 70, 68):

La cuestión fundamental para el hombre será entonces la de su propio ser. La figura de su ser. [...] Última y radicalmente lo que lo tiene inquieto es la propia realidad frente a la cual y desde la cual, va cobrando la figura de su ser (71, énf. ntro.).

Todas estas reflexiones permiten ahora puntualizar en qué consiste la *actitud personal*. Forjado en y por los propios actos, pero no reducible a ellos, el «yo» personal del hombre es la fisonomía única que su realidad personal substantiva adquiere en aquella continua tarea de personalización que es el vivir. Porque el yo es irreducible a sus actos, la adquisición de tal fisonomía ha de entenderse como algo más básico (basal) y fundamental: como *actitud*. Porque, a su vez, esta actitud atañe a la realización de su propia realidad substantiva y de ésta en su totalidad (ningún acto personal afecta jamás un aspecto o dimensión del vivir aislada de todas las demás y, en consecuencia, lo configurado a través de actos singulares no es cierto aspecto del «yo» sino su fisonomía completa), la actitud de la que hablamos no puede ser sino *actitud personal*. En palabras de I. Ellacuría:

Si el “yo” va a adquirir una determinada configuración por los actos que realiza y en los actos en que se realiza, es preciso reconocer una versión determinada del “yo” a sus actos. Esta versión no es un nuevo acto, pero no es tampoco la realidad substantiva. Es una

actitud. La actitud es la versión del “yo” que va a cobrar una cierta forma en los actos que va a ejecutar, la versión del hombre hacia la configuración de su ser (71).

Ahora bien, la tesis zubiriana, retomada por nuestro autor, reza: La religación es la actitud *radical* de la vida humana. Explicitando aún más los términos, Ellacuría afirma:

[L]a religación no es otra cosa que esta actitud radical. La actitud radical del hombre es la religación. La religación es la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser (77).

Delimitado lo que se entiende por actitud personal, resta indagar en qué consista esta radicalidad. Una actitud personal radical, en efecto, ha de hallarse en un nivel de fundamentalidad tal que ni pueda ubicarse como una entre las demás actitudes (lo que sería a lo más una suerte de actitud por antonomasia, tratándose más bien de la actitud en que radican las demás actitudes [76]) ni pueda entenderse como actitud en el mismo sentido que las demás actitudes personales (como actitud personal radical sería más bien un analogado primero que imprime el sentido de lo que deba entenderse en cualquier otro caso por actitud [72]).

El punto de partida no puede ser otro, entonces, que retomar aquello en lo que *propia y radicalmente* conlleva la realidad personal del hombre. Según las palabras de Ellacuría recién citadas, está contenido en «la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser». Tomemos por guía estas palabras.

En razón de su realidad personal, el hombre se encuentra *implantado en la realidad* (72). Tal implantación define el modo de realidad que el hombre propiamente es, y no a la inversa. El hombre no se encuentra arrojado, sino implantado; y el ámbito de esta implantación no es la existencia, sino la realidad. Retomando expresiones de las páginas precedentes, podríamos decir, entonces, que la aperturidad del hombre es tal que no sólo posibilita el acceso (la «salida» intelectual) del hombre a la realidad, sino que sobre todo lo sitúa, en su nivel más fundamental, *radicado* (implantado) en la realidad, y en una realidad que lo fuerza a ser (en el «haber de hacerse»).<sup>24</sup> De allí que «tanto la reactualización primaria en la que consiste el yo como el transcurso de ese poseerse que es la vida con sus actos es formalmente lo que es por la primaria implantación [del hombre] en la realidad» (73). Formulado brevemente, la realidad es el *en* y el *con* del hombre y su

<sup>24</sup> Esto no es otra cosa que lo que afirmamos anteriormente: la necesidad de calificar la aperturidad humana a partir el modo de realidad en que va inscrita (la estructura personal) y no a partir del término de la intelección.

vida: el hombre está *en* la realidad y realiza su vida, actualizándose como tal yo, *con* esta realidad.<sup>25</sup> En este sentido se afirma más abajo:

Es, pues, en la realidad, y por lo que tiene de realidad, como el hombre, desde las cosas, va a configurar el ser de su propia realidad sustantiva. *El hombre vive desde la realidad de lo real* (73, énf. ntro.).

La realidad como tal constituye, entonces, no sólo el apoyo para ser (cf. supra), sino que ella misma es, según la escueta pero contundente fórmula de Ellacuría, «realidad para ser». En este sentido, se entiende la realidad bajo tres momentos: ultimidad, posibilitación e imposición. Realidad como *ultimidad*, en tanto la realidad es el trascendental último (fundamental) de todo lo real, y tiene formalmente para nosotros ese valor en cuanto nosotros mismos somos, material y formalmente, realidad (74-75). Realidad como *posibilitación*, en tanto la realidad como tal (formalmente actualizada en el hombre y para él) es el apoyo para toda su realización como ser personal (75). Realidad como *imposición*, en tanto el hombre se realiza no sólo en la realidad (en medio de las cosas reales) sino *por* la realidad: impulsado y aún forzado por ella. «[L]a realidad –escribe Ellacuría– se le impone» (75), y se le impone en al menos tres aspectos: intelectivamente (es el primer inteligible),<sup>26</sup> en cuanto indispensable (sin ella no hay vida ni realidad personal), y en cuanto indisponible (aquello con lo que se ha de contar siempre y no se puede dominar nunca) (75). Este carácter de imposición es el que finalmente justifica el talante –tanto antropológico como metafísico (76)– del «mi» (posesivo), que califica cada vida en tanto que propia: «en virtud de la realidad pasamos a que mi propia vida sea eso, *vida mía*» (75). Lo que es tanto como afirmar que la autoposesión de sí, en el despliegue de la personidad en la personal fisonomía del yo, como fenómeno irreductible e inalienablemente propio, se funda en la implantación del hombre en la realidad.

<sup>25</sup> Cf. 72, n.52: «la realidad misma nos fuerza a ir configurando nuestro propio ser». En este punto, conviene despejar un posible malentendido: el de la reificación o la cosificación de la realidad. Aquello que nos religa y fuerza a ser no es tal o cual «cosa» real (personal, natural o física), sino la realidad como tal. «Nada ni nadie, sino la realidad misma, es la que nos fuerza a atender a su carácter de realidad», la que nos religa (77).

<sup>26</sup> Lo que primero aparece a la inteligencia no sería, pues, el *es* de lo ente, sino que *hay realidad*. Por lo demás, a nuestro juicio, la postulación de estos tres momentos, con todo unitarios, de la realidad (ultimidad, posibilitación e imposición) logra superar de manera coherente el mero y secundario «carácter de facticidad» que frecuentemente se atribuye a la realidad en el realismo clásico. Una vez más, estamos ante una faceta nueva de la misma prioridad de la realidad sobre el ser afirmada por Zubiri.

Considerada de este modo, la realidad aparece bajo una «sutil dualidad» o «sutil paradoja»: es lo más propio (lo que *me* hace ser –la realidad que somos–) pero también lo más otro (lo que *me hace ser* –la realidad que nos impele a ser–) (76). Si acaso pudiera tomárselo de un modo dialéctico, esta dualidad o paradoja de la realidad señala sin más su carácter fundante y fundamental («raíz y apoyo» [77]), su radicalidad.

Así, en conclusión, la implantación del hombre en la realidad, y en la realidad considerada bajo los tres momentos señalados, da cuenta de aquel carácter de *radicalidad* de la religación en cuanto actitud personal radical.

## 2.2. La religación como tal y su término

Delimitado qué se ha de entender por religación como actitud personal radical, resta señalar, siguiendo el trabajo de Ellacuría, cuál es *el objeto y la estructura de la realidad término* de la religación (es decir, determinar con mayor precisión lo que más arriba se ha llamado «ultimidad religante») y qué *visión del hombre y de las cosas se abre a la luz de la religación*.

Hemos indicado que la radicalidad de la religación consiste en la ligadura a la realidad –en su triple y unitario carácter de ultimidad, posibilidad e imposición– en cuanto realidad para ser. En este sentido es preciso reconocer que la realidad nos afecta porque le es inherente la *respectividad*, «en virtud de la cual todas las cosas constituyen un mundo» (78) y en la que nosotros mismos, en tanto intramundanos y sobre todo en tanto seres inteligentes, nos vemos envueltos.<sup>27</sup> Con todo, esta respectividad nos envuelve de un modo único: la realidad es para nosotros «lo dominante» (79). En la respectividad de todo lo real, la realidad acontece para el hombre como *poder*. Y acontece de este modo no porque «para el hombre» («a sus ojos») lo real se advierta como un determinado poderío (cf. 80), sino más bien, por el contrario, porque está inscrito en la estructura íntima de lo real como tal el carácter de poder que, desglosado en tres momentos, nombramos último, posibilitante e imponente. Esto no quita que la estructura metafísica de la realidad exija, con todo, el momento de captación formal por la inteligencia sentiente (es decir, el hombre); pero ésta es más bien una consecuencia del poder de lo real y no una condición o su causa. Así, escribe Ellacuría,

el poder es una condición de lo real, que está en la realidad misma, pero la condición, por serlo, exige una inteligencia para convertirse

<sup>27</sup> Cf. supra, n.20.

en sentido, ya que condición es la capacidad de lo real para ser sentido (81).

Este poder así descrito es lo que, en términos zubirianos, se entiende por «*deidad*». No es, en primera instancia, la divinidad como tal (cuya existencia y naturaleza personal no se excluyen, pero tampoco se presuponen, cf. 80), ni es tampoco una instancia allende lo real.<sup>28</sup> Dicho brevemente: «Deidad, por lo pronto, no es sino *la realidad en cuanto poder*, según su triple dimensión, tomada a una» (80, énf. ntro.). Habida cuenta de los análisis anteriores (haber de hacerse, implantación en la realidad, poderío de lo real, etc.), hemos de afirmar que *es esta deidad el término al que estamos, según la estructura de nuestra realidad humana, religados*.

El problema, no sólo teológico ni aún filosófico, sino elemental y estrictamente humano, de (el acceso a) Dios y, consecuentemente, del comportamiento humano que le corresponde (v.g., el histórico acontecer de la conducta religiosa del hombre) hunden raíces, por así decirlo, en esta religación que primariamente nos sujeta al poder de lo real, la deidad. De allí que todos los rasgos que, históricamente, como lo describen las ciencias de la religión, le son atribuidos a la divinidad (cf. 82-84) han de ser leídos –según Zubiri y Ellacuría– en primer lugar como dimensiones características de la deidad (82).<sup>29</sup> Lo que se

<sup>28</sup> Cf. 80: «la deidad no [ha] de entenderse como algo distinto del mundo y de las cosas reales».

<sup>29</sup> Nos permitimos algunas anotaciones con respecto al tratamiento, por parte de Zubiri, según lo retoma Ellacuría, de los resultados obtenidos por la investigación histórica y fenomenológica (en el sentido de la estrictamente científica) en torno al problema de la(s) religión(es) y la(s) divinidad(es). Se podrían, a nuestro juicio, señalar al menos dos reservas. La primera es coyuntural: hay dejos de una visión evolucionista de la actitud religiosa (cf. por ej., las observaciones sobre la historia de las religiones recogidas en 81-82) –planteo que hoy parece poco aceptable, pero podría excusarse teniendo en cuenta la datación de los trabajos.

La segunda reserva afecta de modo más directo al argumento tratado y es, por eso, más delicada. Nos referimos a la concepción de la deidad como «poder», que se aproxima –o cuanto menos recuerda– la concepción de lo divino (o el término del comportamiento religioso y el rasgo que califica como tal al ámbito religioso) como «mana». Esta concepción, difundida sobre todo por los trabajos que consideraron el totemismo como forma primigenia de la religiosidad humana, ha sido sometida a fuerte crítica y existen hoy argumentos suficientes que nos impiden aceptar sin más todos sus supuestos. Sobre el problema y la crítica, remito a la obra ya clásica de J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid <sup>27</sup>2006, esp. 118ss.

Debemos advertir, no obstante, que es necesario argumentar en profundidad esta semejanza que aquí apenas señalamos. De todos modos, aún si fuera cierta y la crítica a la categoría de «mana» afectara seriamente la tesis de Zubiri y Ellacuría, considero que la lectura de estos autores puede salvar el escollo si se atiende

descubre en ellos son «los caracteres propios de la deidad», no de la divinidad, y esto se logra superando el análisis meramente historiográfico de las formas religiosas en una filosofía que recoge su aportación (se podría decir que el trabajo de Zubiri retomado por Ellacuría es, en términos de Ricoeur, una hermenéutica recolectora de sentido) y la contempla en su especificidad y sus límites.

Desde aquí se ilumina también, bajo un nuevo aspecto, lo que significa la religación como actitud personal radical. La religación es la puesta en juego de aquel carácter, formalmente humano, por el que somos afectados y nos hallamos incardinados *al* poderío de lo real y *por* él. Constituye, entonces, una actualización de lo que formalmente somos en la vida en cada caso «mía», mediante aquel «posicionar-se» ante la ultimidad y bajo su impelente requerimiento. En palabras de I. Ellacuría: «la religación como actitud humana es la actualización de la poderosidad de lo real, en tanto que deidad» (86).

Con todo, antes de avanzar, debemos atender al llamado de atención, formulado por nuestro autor, acerca de dos posibles malentendidos. En primer lugar, ha de quedar en claro que la deidad no es una «propiedad» que las cosas reales poseerían por encima de o junto con otras propiedades de su ser real (por lo tanto, como un carácter separado de ellas). Más bien, la deidad se encuentra *en* ellas y es actualizada formalmente por el hombre en cuanto se las ha con su carácter de realidad como aquello que se le impone (en su implantación en ella) y desde lo cual se ve impulsado a realizarse de manera personal (87). Como contrapartida, en segundo lugar hay que sostener que aunque realidad y deidad no son estrictamente lo mismo, sin embargo se copertenecen. En otras palabras: si bien es cierto que «realidad y deidad están presentes en toda las cosas», no menos cierto es que «el enfrentamiento con las cosas *en su nuda realidad* no pone en juego, sin más, lo que es la religación» (87).

Este segundo aspecto señalado nos lleva a la siguiente cuestión planteada en el inicio del presente apartado. En efecto, si la religación depende, en última instancia, del carácter de realidad, se impone la pregunta acerca de cómo aparecen las diversas realidades –incluido el hombre– desde la religación como tal. En este sentido, la copertenencia de realidad y deidad (es decir, el carácter intrínseco de la segunda respecto a la primera, aún si diferenciadas) abre la posibilidad de distinguir en lo real *sagrado y profano*. Pero ocurre que, a la luz de lo dicho, estos términos no pueden ser tomados como órdenes (ámbitos cosmológicos u ontológicos) sino como *dimensiones de toda cosa*. Se trata, en efecto, de «dos

al nivel específico en que se sitúa la tesis: el talante metafísico de la realidad humana y su constitutiva religación a la realidad como tal.

dimensiones: la profana y la religiosa, que toda realidad tiene por elemental y trivial que sea» (88). En tanto nuda realidad, las cosas permanecen en su dimensión profana. Lo sagrado de las cosas aparece en cuanto «son un momento interno de la deidad, que en ellas consiste y transcurre» (87); sagrado se identifica así con religado, y por tanto en correspondencia con la religación (es decir, con el modo fundante de lo que podrá o no actualizarse como religión).

Lo que inmediatamente se plantea es la *articulación* de estos dos momentos o dimensiones de toda cosa. Para Zubiri, es *enigma* (¡en sentido griego!): «una visión especular de la deidad en toda cosa» (88).<sup>30</sup> La clave del planteamiento consiste en la afirmación de que *en la articulación de estas dos dimensiones se cifra el «enigma» de la realidad como tal*. El primer paso es, entonces reconocer que el rasgo de poder que llamamos deidad se funda en la realidad misma de las cosas, cualquiera sea el modo en que este poder se haga presente al hombre (88); sólo como un paso ulterior se podría avanzar en la dirección que va de la deidad a la divinidad (cf. infra).<sup>31</sup> Omitir aquel paso primero sería saltar, sin las debidas mediaciones, hacia consideraciones que antes ya habíamos rechazado (e.g., la ascensión desde la contingencia a la causa) o adoptar una perspectiva platonizante sobre la realidad (v.g., lo real como mera apariencia y copia de una hipotética Realidad por antonomasia). Por el contrario, de lo que aquí se trata es de reconocer «la condición que las cosas tienen *en tanto en cuanto incide en ellas el carácter de realidad como poder*, la deidad», de modo tal que despierta la pregunta: «¿Por qué la realidad iba a imponerse *últimamente sobre sí misma?*» (89, énf. nro.), es decir, plantea el problema del fundamento.

En efecto, en tanto la realidad lo religa bajo la forma de un poder (deidad), el hombre se ve llevado («arrastrado» apunta Ellacuría, 90) a la búsqueda del fundamento.

No es que nos veamos sin fundamento, sino que *nos vemos fundamentados*, religados a la realidad, en su triple carácter unitario de última, posibilitante e imponente. Pero, por lo mismo, *estamos ya lanzados por la vía del fundamento* (90).

<sup>30</sup> Notemos que en este punto X. Zubiri (cf. 88) da su propia versión del *fascians* (habla de presencia «completiva» de la deidad en la cosa, de modo que la cosa religa «atractivamente») y el *tremens* (como presencia «defectiva», de modo que la cosa religa «aversivamente») tradicionalmente atribuidos a la experiencia de lo numinoso, desde R. OTTO (cf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 2005).

<sup>31</sup> Cf. 100: «La deidad no es sino el reflejo especular de la trascendencia divina en el que, en enigma, resuena la divinidad misma».

Es claro que tal búsqueda no es sólo intelectual (el «vernos» fundamentados, en este sentido, no puede entenderse al modo de la visión teórica); porque, en la medida en que la religación nos afecta en la totalidad de la realidad que somos, el «estar lanzados por la vía del fundamento» sólo puede acontecer según el modo de la realidad personal que somos, es decir, como reactualización de la actitud personal radical que es la religación.

En este sentido, así como hemos dicho que su propia realidad personal es para el hombre «patencia del fundamento», podemos explicitar ahora que existe para él un «lugar» específico de tal patencia. Dado que para el hombre, animal de realidades, la *conciencia* es el modo singular en que la realidad se hace presente, ese lugar en que el fundamento le es dado no es otro que la «voz de la conciencia» (91). Esa voz se entiende, ante todo, como *dictado*, con independencia de los contenidos de conciencia. Es su mismo carácter de dictado el que, de acuerdo con Zubiri y Ellacuría, testimonia que «[l]a voz de la conciencia ... brota de la realidad misma como fundamento de la deidad» (91) y el que la instituye como «resonancia» o «palpitación sonora» del mismo (91). Subrayamos: la voz de la conciencia no es el fundamento mismo, sino su resonancia en el hombre, el testimonio primero de nuestro estar religados. Como tal, entonces, es de naturaleza estrictamente metafísica (no sólo moral, ni subjetiva, ni psicológica), porque «la voz de la conciencia no es tal por ser de la conciencia, sino por ser *de la realidad que resuena en la conciencia*» (92, énf. nro.). Tiene, por lo mismo, un carácter unificador: no afecta primariamente la inteligencia, sino la realidad del hombre como tal en su totalidad.<sup>32</sup> Por lo tanto, en principio no consiste en un diálogo del hombre con la realidad sino en una «resonancia religante»: la voz de la conciencia se impone como «palabra» dictada al hombre, no como búsqueda dialogal (93-94).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Cf. 94: «Esta voz resuena en el hombre entero y la resonancia cobra distintas tonalidades, en las distintas facultades del hombre, pero sin olvidar que donde propiamente resuena es en la totalidad de su ser personal como tal».

<sup>33</sup> Esto ciertamente no excluye el diálogo que, en su conciencia, el hombre trava con la realidad que se le impone. Pero la perspectiva señalada por Ellacuría sitúa este diálogo en el plano de lo derivado y segundo: lo primario es el dictado de la realidad en la forma de la voz de la conciencia.

De manera análoga, con lo dicho no se cierra la vía a la posibilidad de una revelación. Por el contrario, esta vía permanece abierta (responde a la estructura personal del hombre que *pueda* haber revelación), pero queda abierta como momento hacia el que puede derivar la resonancia del fundamento, es decir, como su eventual actualización (cf. 94 y, esp., 99: «esta revelación [estricta, positiva] no es absolutamente ajena a lo que es el hombre, en cuanto religado y en cuanto resonante de la deidad»).

Esto es tanto como sostener que en la conciencia *impera* el poder de la realidad como tal (la deidad) y en su imperar «palpitante» en esa voz *remite* al fundamento de la realidad (de todo lo real y en consecuencia también de esa realidad que somos nosotros mismos) en tanto realidad fundada. Nos vemos guiados así en una serie de remisiones, que es lo que ya se había perfilado como enigma: el poder de la realidad imponiéndose sobre sí misma (cf. 92). En breve,

lo que en la conciencia resuena es el imperio de la deidad, de la deidad imperiosa como voz de la realidad misma y de toda la realidad, remite inexorablemente al fundamento de toda la realidad (93).

El hombre, que hasta ahora nos ha aparecido como «animal de realidades» y en cuanto tal como «realidad de religación», nos aparece ahora como el animal del fundamento:

[E]l hombre, por esa palpitación y ese latido del fundamento en el fondo de su espíritu, [ve] *envueltos* [sic, envueltas] *en dirección al fundamento* todas las realidades que le circundan y entre ellas a sí mismo por el hecho mismo de ser realidades. *Queda así aprehendida toda la realidad en dirección al fundamento* (93, énf. nro.).

A la pregunta acerca de cómo aparecen las diversas realidades –incluido el hombre– desde la religación como tal, el párrafo citado propone ya la respuesta.

A la luz de todo lo dicho, Ellacuría ensaya algunas reflexiones sobre el *problema de la marcha de la deidad hacia la divinidad*,<sup>34</sup> y por tanto del «paso» de la filosofía a la teología. Siguiendo a Zubiri, menciona ante todo los «tres caminos fundamentales» por los que el hombre ha emprendido esta marcha: la vía del fundamento múltiple (politeísmo), la de la inmanencia (panteísmo), y la de la trascendencia (monoteísmo).<sup>35</sup> Como se ve, *la vía no es ajena al resultado* (95). Y, sobre todo, acierte o no en dar en el plano intelectual con el fundamento, *ninguna de estas vías es jamás una vía inútil*:

es una vía [cualquiera de ellas] que lanza a la humanidad en busca de su fundamento último, es una vía que alcanza, de algún modo,

<sup>34</sup> «Dios» (95, et pass.) o aquello que es «fundamento de la deidad» y en lo que reside «principal y fontalmente la deidad misma» (94).

<sup>35</sup> En principio no se ve por qué la vía del fundamento *trascendente* se asocia exclusivamente al monoteísmo; más bien, parecería que debería hablarse de fundamento *único*. Cf. los resultados de la investigación de las ciencias de la religión sobre este aspecto, por ejemplo, en J. Martín VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit. supra, 126ss. La afirmación de Ellacuría, sin embargo, encuentra su justificación en las reflexiones de X. Zubiri en *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993, esp. el cap. 3).

su fundamento, y es una vía que históricamente posibilita al hombre ir con un nuevo esbozo al encuentro más conforme con dicho fundamento (98).

El resultado de la búsqueda, como se ve, no es menos significativo en el plano antropológico que en el plano metafísico de la realidad personal. Toda marcha emprendida, por deficiente que sea en lo particular, posibilita una cada vez mayor conformidad en la búsqueda del fundamento. Miradas en su transcurrir de milenios, la diversidad de experiencias religiosas de la humanidad son el continuo «esbozo» de una búsqueda siempre reemprendida pero, sobre todo, siempre fecunda. Inicialmente impulsada por la resonancia del fundamento de la deidad (la realidad como poder, imponiéndose a sí misma) que es la voz de la conciencia, la humanidad se lanza a la búsqueda de ese fundamento y se torna tanto más atenta a él cuanto más inquietamente lo busca. Así, escribe Ellacuría,

la gran experiencia histórica de la humanidad en torno a la idea de Dios, no es otra cosa sino la *expansión del latido constitutivo de la divinidad en el espíritu humano*, que se expande y se difunde en ondas distintas, las cuales tienen, sin embargo, un eje vector—vector que será explícito en una revelación en sentido estricto (98-99, énf. nro.).

Lo que más importa notar es, en todo caso, que la simple escucha del dictado de la voz de la conciencia deja siempre «a las puertas de Dios», aún en el caso de quien se resiste a emprender la marcha de la deidad a la divinidad (95).<sup>36</sup>

Notemos, además, que lo que impulsa la marcha no es de índole práctica (la vida moral, la praxis social o política, etc.), intelectual, afectiva aún en el sentido más pleno («una aspiración del corazón»), o de cualquier otro orden particular o regional, sino una exigencia que mana de la realidad personal, religada, del hombre (94); dicho en otros términos, lo que impulsa el camino de la deidad a la divinidad es aquella inquietud metafísica de la que ya hablamos (cf. 90, 103-104) y el sobrecogimiento que experimenta frente a su estar, como realidad personal que es y ha de hacerse, implantado y religado a la realidad como tal y su imperioso requerimiento (90).

Es en relación a este itinerario histórico de la humanidad que, como momento segundo, entra en juego la *razón dialéctica*: su tarea sería rastrear y trazar el camino hacia la divinidad, siguiendo el *valor direccional* de los conceptos. Si éstos, según su valor representativo,

<sup>36</sup> Sobre la situación de los ateísmos, cf. 95s.

son incapaces de lo divino, sin embargo su valor direccional los hace capaces de «ponernos en vía hacia la cosas» y, en nuestro caso, en marcha de la deidad a la divinidad (100). En última instancia, el reconocimiento de este valor no representativo sino direccional de los conceptos responde a una exigencia de la misma realidad que venimos señalando: la resonancia imperante del fundamento en y para la realidad personal del hombre. Y esto es tanto como decir: la iniciativa de lo divino.<sup>37</sup> Así el problema filosófico de la religación entronca con el teológico de la revelación divina. En palabras de Ellacuría:

La deidad enigmática lo lleva [al hombre] a las puertas de su último fundamento, pero en esta marcha, el hombre no alcanza todavía a saber cómo es ese fundamento y cómo ese fundamento que-rrá comportarse con él. El enigma se le convierte así en misterio.

¿Responderá la divinidad a la inquisición balbuciente del hombre?  
¿Estará movida su inquisición tanteante por una voluntad personal de comunicación iluminadora? (104).

Y, aunque «[l]a antropología dejada a solas [por la teología estricta] no sabe qué responder» ante estos interrogantes, su tarea no es menor: «Es menester descubrir el enigma, descifrarlo para que la inquietud última del hombre no acabe en desesperación» (104). Su tarea es, dicho brevemente, discernir aquella condición por la que nuestra apertura al enigma nos deja

ulteriormente abiertos al misterio, al misterio que da voces en nuestra conciencia, pero que no queda representado ante ella; que está, por lo tanto, a la vez presente y ausente (105).

### 3. A modo de conclusión: Religación, historia y cultura

Las reflexiones precedentes nos permitieron vislumbrar, siguiendo la interpretación de la filosofía zubiriana hecha por I. Ellacuría, la religación como actitud personal radical y, a su luz, al ser humano como realidad de religación. Esta inversión del orden (ya que tratamos primero de la religación en la realidad humana, para tratar de la religación como tal recién en nuestro segundo apartado) no es fortuita. En efecto, la comprensión de la *religación como implantación del hombre en la realidad*—en su triple y unitario carácter de ultimidad, posibilitación e imposición— *como realidad para ser*, que impulsa y demanda, imponiéndose, el configurar-se como sí mismo propio y

<sup>37</sup> Cf. 101: «La historia, insiste Zubiri, no arranca de una caída, sino de una voluntad histórica de Dios».

suyo («yo», «vida *mía*»), arroja una nueva luz sobre lo que la realidad humana es en tanto realidad de religación. La expresión «hombre como realidad de religación» ya no nombra, como al final del primer apartado, sólo o principalmente el experimentarse el hombre como realidad radicada y fundamentada, sino que ahora dice sobre todo su quedar expuesto a la ultimidad en que radica y que lo fundamenta; en otros términos, «realidad de religación» lleva a considerar al hombre en su constitutiva aperturidad personal que lo impulsa a estar, siempre e sin escapatórias, «lanzado por la vía del fundamento». Si ese «estar lanzado» (que no es otra cosa que la expresión vital de la religación) se reactualiza o no en un comportamiento de tipo religioso (¡actitud derivada!), pasa a segundo plano; o, más bien, vuelve a poner de manifiesto que lo que hay de primario y radical en la realidad humana es su «haber de hacerse» de cara a una ultimidad que lo religa en tanto «lo que hace que haya» o, como decíamos hace un momento, de cara al poderío de la realidad en cuanto tal («deidad»).

Estas últimas consideraciones, esta inversión del orden, posibilitan, a nuestro juicio, dilucidar el entronque del problema de la religación como actitud personal con el problema de la realidad histórica como lugar por antonomasia de la manifestación de la ultimidad religante. En efecto, como hemos visto, lanzado por la vía del fundamento el hombre puede emprender o no la marcha que va de la deidad a la divinidad y, de emprenderla, puede hacerla por caminos diversos cuyo rumbo no es ajeno al punto de llegada. Pero lo que ha de subrayarse es que, cualquiera sea el camino emprendido, esa reactualización de la religación es siempre fecunda para la humanidad como tal en su itinerario histórico. Incluso podría decirse que el rechazo a emprender esa marcha (como en las distintas modalidades del ateísmo) conlleva una fecundidad insospechada: sea por exaltación de su propia realidad humana o por su resignación (cf. 95s), el hombre sigue respondiendo al dictado de la realidad en la conciencia (que, ya dijimos, no está dado por su contenido sino por su mismo dictar imperante) y, en este sentido, sigue siendo la realidad misma la que «habla», por ejemplo, en su crítica o en su desentenderse respecto del comportamiento religioso.

Como fuera, volviendo a nuestro argumento, la fecundidad atribuida a la reactualización de la religación personal (en actitudes religiosas o no) en relación al itinerario histórico de la humanidad, implica —como por contrapartida— reconocer que la vida, con que el hombre «ha de hacerse» y responder al poderío de lo real, no es nunca una realidad clausurada en sí misma. Es, sí, vida «mía», que se configura como «yo» propio y único. Pero lo es «respectivamente» con otros, y también con la humanidad en su conjunto y las huellas que el itinerario histórico de la humanidad le imponen (v.g., los documentos

fundamentales de una cultura, sus mitos, sus instituciones). Que el hombre responda al poderío de lo real de modo personal no significa, ni puede significar, que lo haga con independencia de las mediaciones históricas en que realiza su vida. Ahora bien, esas mismas mediaciones lo exceden: son, también ellas, formas de la realidad que lo interpela e impulsa a ser. En pocas palabras, la realidad personal del hombre parece implicar de suyo la apertura a otro nivel de realidad, que la asume «dialécticamente», pero no puede resumirse como el simple conjunto de vidas personales.

Cuando, a partir de la década de 1970, Ellacuría centre sus preocupaciones filosóficas en la realidad histórica como tal, estará —a nuestro juicio— profundizando y completando (pero de ningún modo abandonando) las tesis de la etapa anterior.<sup>38</sup> En su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*, la realidad personal es afirmada como una de las dos vertientes que, junto con la realidad social, constituyen la praxis y ésta se identifica con la verdad de la historia sin más.<sup>39</sup> La praxis —escribe Ellacuría— es «aquel hacer que es un *hacer real de realidad*»<sup>40</sup> y que, por tanto, comporta un «*novum*» respecto de lo «ya hecho» (es decir, de los niveles naturales de la historia, que ella no niega sino que integra y supera). Ese «*novum*» de la praxis califica a la historia en su aperturidad interna.<sup>41</sup> Pero este «*novum*» exige la unidad de aquellos dos momentos señalados: el personal y el social. Ninguno se opone al otro, ni lo excluye. Más todavía: la praxis histórica —por ser histórica— no puede reducirse a ninguno de ellos a expensas del otro. El momento social es interno al personal: de otro modo, la praxis biográfica sería un puro solipsismo. De manera semejante, al momento social le pertenece también el momento personal: «es menester —afirma— que haya un momento de opción junto con un momento de creación».<sup>42</sup>

Así, entonces, la filosofía de Ellacuría en sus últimas etapas, junto con el elemento de continuidad, propone también una perspectiva original sobre el hecho religioso, que radicaliza la metafísica de la realidad expuesta por X. Zubiri. Como apunta J. C. Scannone,

nuestro autor, sin desarrollar una [filosofía de la religión], la ubica certeramente en una metafísica de la realidad histórica, a través de la experiencia zubiriana de la religación personal, y —en forma más

<sup>38</sup> Cf. H. Samour CANÁN, *Voluntad de liberación*, 209ss y, en particular para lo que sigue, 272-282.

<sup>39</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1990, 471 y 473.

<sup>40</sup> *Íd.*, 471.

<sup>41</sup> Cf. *ibíd.*, 474: «La realidad histórica es... la realidad abierta e innovadora por antonomasia».

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 472.

original— a través de la apertura trascendental de la realidad histórica considerada como praxis.<sup>43</sup>

Porque la realidad histórica es innovación y apertura, y como tal es la realidad por antonomasia que recapitula en sí y desborda —pero no anula— los niveles anteriores de la realidad, la historia ha de quedar abierta también «a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano», es decir, a Dios (o el Misterio santo).<sup>44</sup> En este sentido, la historia tiene en sí el *poder ser* lugar de manifestación de la divinidad. Ella misma, en tanto creación y realización que no admite clausura, es revelación; abierta desde sí, puede revelar también aquello que la trasciende de manera absoluta.<sup>45</sup> Pero ya que la realidad histórica es la *realidad por antonomasia*, ella es también el *lugar por antonomasia de tal revelación*. En otros términos, aquello que trasciende de manera absoluta la historia no puede ser revelado por la historia sino en cuanto tal y en su totalidad. En palabras de Ellacuría:

Hay una experiencia personal [y, agregamos, social] de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica.<sup>46</sup>

Ahora bien, estos planteamientos nos permiten sugerir también algunas proposiciones e incluso algún cuestionamiento desde otros puntos de vista. Lo anticipábamos en la introducción: I. Ellacuría desarrolla, sobre todo, una lectura especulativa del hecho religioso (sea en la metafísica de la religación, sea en su filosofía de la historia). ¿Qué pueden aportar, en este sentido, aquellas filosofías que acentúan más bien el momento hermenéutico y toman como punto de partida el hecho pre-filosófico de las religiosidades (en particular la religiosidad popular)?

Para no extendernos en demasía, concentraremos nuestro argumento en una contraposición de dos términos que no son absolutos sino complementarios: la *religación* y el *arraigo*. Humildemente, nos atreveríamos a preguntar si una recuperación filosófica de las simbólicas de la religiosidad popular (como la que esbozara, por ejemplo, R. Kusch) no exigiría plantear el problema de la religión desde un doble dinamismo

<sup>43</sup> J. C. SCANNONE, «Historia, situación actual y características», 33, énf. ntro.

<sup>44</sup> I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, 474.

<sup>45</sup> Cf. *id.*, 475: «la historia puede descubrir en la intramundinidad no sólo una trascendencia formal, sino una realidad transmundana y trahistórica, pero cuya trascendencia real es del mundo y de la historia». De esta manera —creemos importante notarlo— la historia, a la vez que revela, salvaguarda la trascendencia de su trascendencia (Ellacuría habla de «inmensidad», «novedad» y «misterio» de Dios [*id.*, 474]) y, preservando su propia autonomía, hace patente no a modo de evidencia sino de un apuntar y remitir.

<sup>46</sup> *Id.*, 474.

que implique tanto la una como el otro. A esto se podría objetar que, en el análisis llevado a cabo por Zubiri y retomado por Ellacuría, efectivamente se habla de un cierto arraigo; el empleo del vocabulario emparentado con la «raíz» («radicalidad», «radicación») y el «enraizamiento» («implantación», e incluso «fundamentación») serían prueba de ello. Esto es verdad. Pero también es verdad que ese vocabulario está *semánticamente* condicionado por su referencia a la «religación», y una *religación que nos liga a la realidad como realidad para ser*. Nosotros, por el contrario, con el empleo del término «arraigo» apuntamos en una dirección diferente. Dicho muy sucintamente, si la religación nos aporta el fundamento para ser, *nuestro arraigo nos somete al hundimiento*. Ese hundimiento no es, en modo alguno, un sucumbir, y mucho menos una aniquilación. Hundimiento mienta aquí el inicial y permanente desasimiento de ser, propio de nuestra realidad humana. Así, si la religación nos permite erguirnos en el ser, el arraigo nos hunde en el «mero estar».<sup>47</sup> A nuestro juicio, *la religión supone tanto el momento ontológico de la religación como el preontológico del arraigo*.<sup>48</sup>

Se podrían indicar algunas consecuencias de lo que acabamos de enunciar sin más pretensión que la de una hipótesis. Ante todo, el reconocimiento de este doble movimiento implicaría admitir que la realidad humana religada y arraigada se las ha con el haber de hacerse un «yo»,

<sup>47</sup> Claramente estoy retomando categorías de R. Kusch. En particular, tengo presentes *América profunda* (1962; ahora en *Obras completas*, Rosario 2000, II 1-254); *El pensamiento indígena y popular en América* (1970; ahora en *id.*, II 255-546); *Geocultura del hombre americano* (1976; ahora en *ibid.*, III 5-239); *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978; ahora en *ibid.*, III 241-434); «El problema del símbolo» (1980; ahora en *ibid.*, III 489-495).

Cf. también J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990, esp. 43-73; *id.*, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona - México 2005, 247-269; *id.*, «Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano» en E. Azcuay (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires 1989, 73-76; C. Cullen, «Ser y estar. Dos horizontes para definir la cultura» en *Stromata* 34 (1978) 43-52; *id.*, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires 1978.

<sup>48</sup> La religación es, según el Zubiri «posterior» y según Ellacuría, de talante metafísico (porque rige la principalidad de la esencia y la realidad tiene prioridad sobre el ser). Aquí hablamos de «ontología» —con un «temor reverencial» hacia estos pensadores— sin seguir la terminología zubiriana, sino según aquella conocida crítica de R. Kusch a la «proto ontología» de M. Heidegger. En efecto, a nuestro humilde parecer, si bien se afirma la prioridad de la realidad sobre el ser y el desarrollo de la tesis es coherente en este punto, no menos cierto es que la tesis implica *de manera inmediata* una referencia al ser (mientras la prioridad de la realidad podría habilitar un tratamiento y unas categorías diferentes).

singular y propio en cada caso, pero también que encuentra refugio y, sobre todo, se encuentra como tal en un «*nosotros*», irreductible a todo yo, tú, él/ella. Supondría, asimismo, reconocer que la realidad humana está religada a la realidad cuya versión por antonomasia se da (en sentido fuerte) en la historia (es decir, la praxis), pero también que la realidad humana está *arraigada en la tierra* y en ese arraigo va siempre «acosado por un afán angustioso y obsesivo de alcanzar el equilibrio, o sea el centro que remedie la angustia en la partición del mundo» entre el buen y el mal suceso, lo que engendra «una forma peculiar de concebir la acción». <sup>49</sup> De manera análoga, la aceptación de nuestra hipótesis implicaría dar cabida, junto a la historia como praxis, a la historia como destino, y en este punto acoger la experiencia trágica del hombre ante la divinidad: experiencia de una ignorancia anidando en el saber, experiencia de una inocencia culpable (que se encuentra más allá, o mejor, más acá del bien y el mal moral, y es, por eso, incapaz de ser recogida en categorías de «santidad» o «pecado»), experiencia de una vitalidad cercada por la muerte, etc.; en definitiva, experiencia de la oscuridad tenebrosa del Misterio santo <sup>50</sup> y del desgarramiento lacerante de nuestra propia finitud. Implicaría reconocer, por último, aunque no tenemos pretensión de ser exhaustivos, que así como estamos implantados en el poderío de lo real, que es en sí mismo indisponible (cf. supra), esa indisponibilidad del fundamento hace que habitemos el mundo acosados por la posibilidad del azaroso trocarse lo fasto en nefasto, y viceversa, con la humilde misión de ser humanos a la intemperie o, si se quiere, con el deber de acatar el «mandamiento» divino e íntimo a la vez «que apunta a que sobre el caos se tienda el *orden* para obtener el *fruto*», el «vergonzoso mandamiento de que haya vida y no más bien muerte». <sup>51</sup>

Por supuesto, todas estas reflexiones no son más que un puñado incipiente de anotaciones. Sería necesario fundamentar debidamente nuestra hipótesis según la cual «religación» y «arraigo» son igualmente inherentes al fenómeno religioso y que, de algún modo, se copertenece.

<sup>49</sup> R. KUSCH, *El pensamiento indígena y popular en América. Obras completas*, II 427. En otro lugar dice Kusch que el mito popular «representa la historia de la instalación del centro medi[a]dor urgido por las oposiciones» («El problema del símbolo», *Obras completas*, III 490-191).

<sup>50</sup> Debemos a P. RICOEUR el haber llamado la atención sobre la concentración de la violencia originaria en la divinidad, con la figura del «dios malvado» del mito trágico. Cf. *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004, 357-375.

<sup>51</sup> Las expresiones provienen, una vez más, de la obra de R. Kusch. Las referencias a lo fasto y nefasto de la realidad serían interminables. La «misión de ser hombres ... a la intemperie» aparece en *América profunda (Obras completas*, II 232), lo mismo que las dos últimas citas sobre el «mandamiento» (*Obras completas*, II 250 y 251 respectivamente).

Sería igualmente preciso mostrar de qué manera el «arraigo» es también constitutivo de nuestra realidad como tal (a riesgo de, por el contrario, tomar por esencial un rasgo accidental o secundario); que la religación merece ese reconocimiento ya lo han mostrado X. Zubiri e I. Ellacuría. A su vez, debería indagarse el modo en que estas dos instancias se articulan, porque, como hemos dicho, entendemos que se trata de una contraposición de términos relativos, y no de una alternativa de rumbos antagónicos.

Todo esto, sin embargo, no puede ser sino materia de otro análisis. Aquí nos bastaría con haber logrado, tal como era nuestro propósito, dejar aparecer la realidad humana como realidad de religación.

## Bibliografía

### a. Bibliografía primaria

- ELLACURÍA, I. «La religación, actitud radical del hombre» (1966) en *Escritos teológicos I*, San Salvador 2000, 39-105.  
 —. *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1990.  
 —. *Escritos filosóficos*, 3 vol., San Salvador 1996-2001.  
 ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia, Dios* (1942), Madrid <sup>7</sup>1978.  
 —. *Sobre la esencia*, Madrid 1962.  
 —. «El hombre, realidad personal» en *Revista de Occidente* 1 (1963) 5-29.  
 —. «Respectividad de lo real» en *Realitas* 3-4 (1976-1979) 13-43.  
 —. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980.  
 —. *Inteligencia y logos*, Madrid 1982.  
 —. *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.  
 —. *Sobre el hombre*, Madrid 1986, presentación de I. Ellacuría.  
 —. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993.

### b. Bibliografía secundaria

- BEORLEGUI, C. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao <sup>2</sup>2006.  
 CESCÓN, E. «A “Trilogía teológica” de Xavier Zubiri: Contribuições e problemas abertos» en *The Xavier Zubiri Review* 9 (2007) 111-130.  
 CONILL-SANCHO, J. «De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri» en *The Xavier Zubiri Review* 5 (2006) 93-101.  
 DURÁN CASAS, V., J. C. SCANNONE y E. SILVA (comp.) Problemas de filosofía de la religión desde América Latina, 2 vol., Bogotá 2003-2004.  
 GARCÍA, D. «Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)» en *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 59-92.  
 KUSCH, R. *Obras completas*, 4 tomos, Rosario 2000.  
 ROMERO CUEVAS, J. M. «Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría» en *The Xavier Zubiri Review* 10 (2008) 5-15.

- SAMOUR CANÁN, H. Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría, tesis doctoral (UCA «José Simeón Cañas», San Salvador; Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza), San Salvador 2000.
- SAVIGNANO, A. «La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri» en *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 5-16.
- SCANNONE, J. C. «Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano» en E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires 1989, 73-76.
- . Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Bs. As. 1990.
- . *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México 2005.
- . «Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina» en *Stromata* 65 (2009) 21-43.
- . «Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina» en L. Bidon-Chanal e I. Puiggari: *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*, Buenos Aires 2010, 29-49.
- SOLARI, E. «Sobre la filosofía de la religión en América Latina», versión ampliada de la conferencia tenida el 29/09/2004 en la UCA «José Simeón Cañas», San Salvador; disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/solari1.pdf> (acceso: 11/09).
- . «Zubiri ante la hermenéutica de la religión» en *The Xavier Zubiri Review* 10 (2008) 113-131.

## Las fenomenologías de lo bello y de la religión<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Juan Escoto Erígena, al referirse a las que llama “teofanías”, dice que ellas constituyen una “*apparitio non apparentis*”. Pero tal formulación evoca no sólo una fenomenología de la religión *avant la lettre* -como la expone el fenomenólogo y medievalista Emmanuel Falque tratando de dicho autor-<sup>2</sup> sino también una fenomenología de lo bello. Pues también en la belleza se fenomenaliza una profundidad inaparente que, apareciendo no aparece en cuanto que aparece. En ambas dimensiones -las de lo bello y de lo santo- acontece *estructuralmente* la misma paradoja. Aún más, se da en ambas una segunda paradoja relacionada con la primera, pues ninguna de las dos prescinde de hecho ni puede prescindir del mal, lo feo, lo trágico, lo demoníaco, sino que intentan asumirlo y transformarlo, a fin de no caer, la primera en el esteticismo y la segunda, en una devocionalidad o un ritualismo superficiales. Pues en ambos ámbitos lo no aparente se oculta y *aparece*, pero aparece no pocas veces “*sub contrario*”: “*latet et apparet sub contrario*”: no sólo según la contrariedad de lo finito sino también del mal.<sup>3</sup>

De ahí que convenga preguntarse por la *relación* entre ambas fenomenologías: la de lo bello y la de la religión: ¿se trata de una relación de *identidad*, de mero *isomorfismo* estructural, de continuidad, de *transgresión*?

En un primer paso intentaré un previo breve acercamiento a lo bello (1); luego, me detendré en su *configuración* fenomenológica, que -usando un lenguaje teológico- denominaré *triunitaria*, aunque sin olvidar la mencionada modalidad del “en lo contrario” (2); después abordaré la diferenciación de lo

<sup>1</sup> Agradezco a los integrantes del Grupo Canoa, de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, los inestimables aportes recibidos en el diálogo sobre la primera redacción de este artículo.

<sup>2</sup> Cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, París, 2008, cap. 2, dedicado enteramente al Erígena.

<sup>3</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln-Trier, 1988<sup>3</sup> (1ª ed.: 1961), pp. 442-443. Ésa y otras obras de von Balthasar inspiraron muchas reflexiones del presente artículo, que las reinterpretó en clave filosófica.