

LA EXPERIENCIA DE DIOS: MARCHA INTELECTIVA HACIA EL
FUNDAMENTO DEL PODER DE LO REAL

GOD'S EXPERIENCE: INTELLECTUAL MOVEMENT TOWARDS THE
FOUNDATION OF THE POWER OF THE REAL

Rafael Antolínez Camargo

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia
Correo electrónico: rafaellantolinez@usantotomas.edu.co

[Fecha de recepción: 26 de agosto 2015]

[Fecha de aprobación: 26 de junio de 2018]

*Busquemos como quienes van a encontrar,
y encontremos como quienes aún han de buscar, pues,
cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza
San Agustín*

Resumen

En el presente trabajo, su autor se dedica a reflexionar en torno de la experiencia religiosa y, en particular, sobre la experiencia que el hombre tiene de Dios como “fundamento” del “poder de lo real”, desde la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri. Para ello, luego de esbozar someramente el concepto de experiencia en algunos hitos de la filosofía, aborda tres asuntos: 1. El problema teológico del hombre, 2. La experiencia como probación física de realidad y, 3. La experiencia religiosa como conformación de la persona en algo absoluto. Se trata, pues, de mostrar cómo en virtud de la religación, que no de la religión, la experiencia religiosa consiste primordialmente en marcha intelectual hacia el “fundamento” del “poder de lo real”, como marcha en tanteo, “a tientas”, con vistas a la configuración y realización de la persona en algo absoluto. La vida personal humana no es otra cosa que un proceso de deformación.

Palabras clave: experiencia, marcha intelectual, Dios, poder de lo real, deformación.

Abstract

In the present work, the author reflects on the religious experience and, in particular, about the experience that man has of God as the “foundation” of the “Power of the real”, from the philosophical perspective of Xavier Zubiri. After briefly outline the concept of experience in some milestones of philosophy, we address three issues: 1. the theological problem of man, 2. experience as physical probation of reality and, 3. the religious experience as a person's conformation into something absolute. It is a matter, then, of showing how by virtue of religation, not of religion, religious experience consists primarily of an intellectual march towards the “foundation” of the “power of the real”, like a probing march, “groping”, with a view to the configuration and realization of the person in something absolute. Human personal life is nothing other than a deformation, (being real in God) process.

Keywords: experience, intellectual march, God, power of the real, deformation, (being real in God)

1. INTRODUCCION

No se trata, en absoluto, de exponer acerca de la experiencia de Dios. En realidad de verdad, no sabemos si Dios tiene o no tiene experiencia. Se trata, más bien, de dilucidar la experiencia que el hombre tiene de Dios como fundamento del poder de lo real.

El término experiencia es un término que ha tenido y tiene una importante utilización en la filosofía y a todo lo largo de la historia de la filosofía. Su utilización ha dado lugar a una rica policromía de conceptualizaciones y de corrientes filosóficas, bien se trate del racionalismo o del empirismo; o bien, del intelectualismo o del apriorismo, por referirnos a las tendencias más relevantes en el decurso del pensamiento filosófico.

El término experiencia, según noticia de Joan Corominas, deriva etimológicamente del latín *experientia*, voz que a su vez deriva de *experiri*: “intentar, ensayar, experimentar”, y que ha dado lugar a otra serie de vocablos: Experimento (del latín *experimentum*: “ensayo”, “prueba por la experiencia”); experimentar; experimentación; experimentado; experimental; experto (del lat. *expertus*: “que tiene experiencia”); perito (de *peritus*: “experimentado”, “entendido”) (Corominas, 1954, pp. 465; 495)¹.

En la vida humana, la experiencia es algo que se va adquiriendo en el trato real y efectivo con las cosas y con los demás seres humanos. En la vida vamos y nos movemos tanteantemente, a tientas, en la realidad. En ello radica el carácter de ensayo, de prueba que tiene toda experiencia. La vida es una aventura. Vivir es aventurarse. Es la idea del hombre como viador: *Homo Viator*. Algo similar pensó Aristóteles, en su *Metafísica* (981 a3-a5), refiriéndose a lo dicho por Polo. Según traducción de Tomás Calvo Martínez:

“La experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar” (Aristóteles, 2011, p. 75). En la traducción de Patricio de Azcárate, se lee: “La experiencia, dice Polus, y con razón, *ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la ventura*” (Aristóteles, 1944, p. 16).

El término experiencia, históricamente, se ha utilizado en dos sentidos principales: Como confirmación sensible, si se quiere empírica, de datos provenientes de ese trato real y efectivo con las cosas y con los demás seres humanos; y, como vivencia anterior a toda reflexión.

Nuestro esfuerzo se encamina a precisar en qué consiste la experiencia de Dios desde la perspectiva zubiriana. Para Zubiri, como veremos, la experiencia es “probación física de realidad” y, tratándose de Dios, la experiencia consiste en marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real (Antolínez, 2003, p. 71-90). La experiencia es algo *logrado*; es marcha en profundidad.

¹ Curiosamente, el término experiencia tiene cierta relación con las voces: peligro y pirata. Peligro deriva del antiguo *periglo*, descendiente semiculto del latín *periculum*: “ensayo, prueba”, “peligro”; derivado del mismo radical que *peritus*: “experimentado” y *experiri*: “practicar experiencias”. Por su parte, pirata está tomado del latín *pirata* y este del griego “*peirathē*” bandido, “pirata”, derivado de “*peirav*” intentar, “aventurarse”, de la misma raíz que *experiri*. (Corominas, 1954, Vol. II y III, pp. 465; 718 – 719).

Es un asunto que se encuentra enmarcado en el problema teologal del hombre, que Zubiri despliega en tres momentos: religación, religión y deiformación que, a su vez constituyen tres problemas: Dios, religión y cristianismo².

Nuestra intervención, con vistas a dilucidar la experiencia de Dios, como marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, abordará tres asuntos: 1. El problema teologal del hombre, 2. La experiencia como probación física de realidad y, 3. La experiencia religiosa como conformación de la persona en algo absoluto.

2. EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE

El problema de Dios es un problema que acontece en el decurso vital del hombre, de todo hombre. A fin de cuentas, a todos nosotros, tarde o temprano nos salta al camino la pregunta por Dios, por su existencia o inexistencia y por el modo cómo Dios actúa frente a las cosas humanas, frente al mundo y frente al curso de la historia.

En su “Introducción al problema de Dios”, Zubiri da cuenta de este problematismo:

A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hayan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas (1963, p. 395).

Es un problema que a fuer de contemplar su propia realidad, la de las primeras décadas del siglo XX, Zubiri, a juicio de Jorge Eduardo Rivera, se plantea tempranamente: desde su retiro de Madrid Xavier Zubiri ha convertido el tema de Dios, ‘el más extemporáneo y contemporáneo de todos los problemas’ – nos dice-, en objeto de sus callada y paciente meditación filosófica (2001, p. 199).

² Estos tres problemas darían origen a tres importantes obras de Zubiri: *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR) (1993) y *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997). Antonio González, en la *Presentación* del libro PFHR, hace importantes precisiones sobre los cursos dictados por Zubiri, que dieron origen a su trilogía sobre lo que bien podría llamarse filosofía de la religión. La primera de estas partes fue el contenido del curso que profesó Zubiri en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana en noviembre de 1973 y que aparecería como un libro homónimo en 1984. La segunda parte se publicó bajo el título: *El problema filosófico de la historia de las religiones* en 1993, que también recoge algunos problemas concretos mejor tematizados en los cursos de 1965: “El problema filosófico de la historia de las religiones” (Madrid), y “El problema de Dios en la historia de las religiones” (Barcelona), y, finalmente, del curso de 1968 sobre “El hombre y el problema de Dios”. En este volumen Zubiri dedicará un considerable número de páginas para tratar “El cristianismo en la historia de las religiones”. La tercera parte, dedicada específicamente al cristianismo, retoma los temas del curso “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”, del año 1967, una de cuyas lecciones más elaborada aparecería en el artículo “Reflexiones filosóficas sobre la eucaristía”, en 1981 (Zubiri, 1993, pp. ii, iii). Esta tercera parte se publicó con el título: *El problema teologal del hombre: cristianismo*, en 1997.

El problema de Dios³ es algo que Xavier Zubiri en su filosofía denomina problema teologal del hombre. El problema teologal del hombre expresa, según Zubiri, que vamos a movernos dentro de un análisis de la realidad humana con vistas al problema de Dios, problema que aparece como siendo anterior al *teísmo* o al *ateísmo* que no serían otra cosa sino respuestas a una cuestión previa.

El ateísmo, el teísmo y el agnosticismo son actitudes que el hombre asume frente a dicho problematismo. Toda actitud es una postura o disposición frente a algo que al hombre se le plantea, que se encuentra presente de manera previa, con anterioridad a la actitud que posteriormente pudiera ser asumida. Justamente porque existe un problema de Dios pueden existir diversas posturas ante él. Las actitudes son algo que según Zubiri precisan de una justificación: justificar es, de algún modo, dar razones: “Recíprocamente, justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual*” (Zubiri, 1988, p. 370).

Ahora bien, esta justificación intelectual encuentra su raíz última, su condición de posibilidad, en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre, que consiste en un hecho y no en mera teoría, razón por la cual no es objeto de consideración teológica.

En palabras de Xavier Zubiri:

Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría*, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos en un análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teologal* del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión ‘Dios’ no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana, ni ninguna otra), ni siquiera significa ‘realidad’ divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real (1988, p. 372).

³ Según Zubiri, “La expresión ‘problema de Dios’ es ambigua. Puede significar los problemas de toda suerte que la divinidad plantea al hombre. Pero puede significar también algo previo y más radical: ¿existe un problema de Dios para la filosofía? Voy a tratar de esto último; por tanto, no de Dios en sí mismo, sino de la posibilidad filosófica del *problema* de Dios” (1963, p. 419).

El análisis de la realidad humana con vistas al problema de Dios lo lleva a cabo Zubiri en tres pasos:

a. “El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso” (1988, p. 372). *Religación*.

Estamos aquí ante la idea del hombre como ser inacabado o si se quiere, como proyecto, como ser proyectado, que en tanto que realidad personal hace su vida con las cosas, sean instancias o recursos, y con otros seres humanos. Realidad personal que tiene que ir haciéndose, realizándose en distintas formas o figuras de realidad; ir configurándose una personalidad a partir de su personidad y mediante la apropiación de posibilidades que no sólo se han elegido sino por las cuales se ha optado. “Optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad–optar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido” (1988, p. 374). Forma de realidad que es una realidad formalmente “suya”, pues el carácter de la realidad personal es “suidad”, es realidad frente a toda otra realidad. “El hombre no sólo es real, sino que es ‘su’ realidad” (1988, p. 373). Desde estas coordenadas conceptuales cabe decir que la persona es “absoluta” pues está suelta de toda otra realidad, pero sólo de modo relativo pues al realizarse, al configurarse, el hombre se encuentra forzado por el poder de lo real y apoyado en él.

En pocas palabras:

En toda acción, el hombre está, pues, ‘con’ todo aquello con que vive. Pero aquello ‘en’ que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he sabido llamar *el poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real (1988, pp. 373-4).

El poder de lo real en las cosas es el acontecer del fundamento mismo en ellas. Así, desde las cosas reales, desde la realidad misma el hombre es lanzado “hacia” su fundamento, “hacia” el fundamento del poder de lo real: “he aquí justamente el problema de Dios en tanto que problema de ultimidad de lo real en cuanto tal” (1988, p. 375).

El hombre es una realidad formalmente abierta. En la vida humana, en la vida personal humana, el hombre se experimenta a sí mismo como un ser “religado al poder de lo real”. Un poder que, a juicio de Germán Marquinez: 1. Es el fundamento último de su ser personal; 2. Es fuente inagotable de posibilidades para su propia realización; y, 3. Es una instancia que le impone la obligación de realizarse y le impele a ello (Marquinez, 2009, pp. 145-56).

En algunos de sus primeros escritos, Zubiri entendió la realidad y el poder de lo real como algo *último, posibilitante e imponente*: “el hombre se realiza *en* la realidad y *por* la realidad. Por esto, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le *impone*” (1993, p. 39). A ese poder último, posibilitante e imponente, Zubiri llamó *deidad*. Deidad que no es Dios pues, a fin de cuentas la deidad no es sino una vía que conduce a Dios y no es nada distinto del mundo y de las cosas reales (1993, pp. 43-5). Posteriormente, a partir de 1968, Zubiri sustituyó el concepto de imponente por el de impelente. En definitiva, la realidad es *última, posibilitante e impelente*⁴.

En la religación se actualiza lo que fundamental y religadamente hace ser al hombre, se actualiza la poderosidad de lo real. La religiosidad, que no todavía aún la religión, es una actitud ante la deidad:

Y como esta actitud ante la realidad subyace en todo acto personal, quiere decirse que en todo acto personal, aún en el más modesto, subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita generalmente, muerta en el anonimato, pero real, que es justamente la experiencia de la deidad (1993, p. 51).

La deidad, repite Zubiri insistentemente, no es Dios; pues, a fin de cuentas, Dios es el fundamento de ese poder de lo real vehiculado en las cosas. Dios es para el hombre *Ultimidad fundante, Posibilitante absoluto y Poder impelente* (Cardona 2014, p. 164).

Algo similar pensó Raimundo Paniker sobre la absoluta dependencia del hombre respecto de Dios, para ser y para hacer su vida:

El hombre depende totalmente de Dios, llámesele Absoluto o de cualquier otro modo, considéresele Inmanente o Trascendente, o ambas cosa a la vez, entendido como personalidad o no. Esta dependencia no es sólo inicial, sino presente y futura; es decir, el hombre depende real y actualmente de Dios, y su meta en esta vida es unirse a El (identificando su personalidad con El por medio de la realización de su Yo, compartiendo Su Vida o como quiera que se exprese (Paniker 1965, p. 52).

⁴ Cabe señalar que en el Apéndice: “*Divinidad y Revelación*”, Zubiri caracteriza la realidad como: *última, posibilitante e imponente* (1993, p. 61), al igual que lo ha hecho en escritos anteriores. Antonio González señala en nota al pie de página, una importante aclaración: “En el curso de 1968 Zubiri habla ya de impelencia y no de imposición” (1993, p. 39).

b. “Por ser problemática, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en las cosas no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real no está sino vehiculado por las cosas reales en cuanto reales. Ciertamente, en esa marcha el hombre accede siempre a aquel fundamento. Porque se trata de una marcha real y física y no de un mero razonamiento o cosa parecida” (Zubiri, 1988, p. 375-6). *Marcha intelectualiva*.

Esta marcha real y física puede modalizarse según las distintas vías emprendidas: Ateísmo, teísmo, y agnosticismo, que se constituyen necesariamente en modos de acceso al fundamento y de contacto con él, y que deben estar intelectivamente justificados en tanto que opciones. “Toda opción es ya una marcha cuando menos incoada. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento” (Zubiri, 1988, p. 376).

Así, la configuración, la realización personal del hombre es optativa respecto del fundamento del poder de lo real en él, en donde la justificación intelectualiva del fundamento lo lanza, nos lanza por una vía que lleva de la persona relativamente absoluta a una realidad absolutamente absoluta: La realidad de Dios. “El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona” (Zubiri, 1988, p. 376), en todas las cosas reales, en los demás, como realidades personales y en su propia persona, que también vehicula el poder de lo real. “El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales ‘en’ Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas⁵. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios” (Zubiri, 1988, p. 377). Por esto, toda configuración optativa del hombre lo es respecto de Dios en mi persona. Asistimos aquí al descubrimiento de Dios en la marcha intelectualiva de la religación.

c. La marcha ‘hacia’ el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto ‘tanteo’. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de ‘probación’. Pues bien, ‘probación física de realidad’ es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos ‘experiencia’ (Zubiri, 1988, p. 377). Experiencia.

5. Al respecto, Friedrich Heiler señala: “esta realidad trascendente es inmanente a los corazones humanos. El espíritu divino vive en las almas de los hombres. Como dice Pablo, el espíritu humano es el templo del espíritu divino (I Cor., 3:16; II Cor.,6:16); ‘Dios está más cerca que nuestro mismo pulso’, según expresa el Corán (Corán, 50:16). El es *interior intimo meo*, ‘más interior que mi ser más íntimo’, según las palabras de Agustín (*Confesiones*, III, 6). El suelo del alma humana es idéntico al poder divino que todo lo invade; el *atman* es, de acuerdo con el misticismo de la antigua India, uno con el Brahman (1925, pp. 23 y ss.). Y los místicos cristianos hablan del *acies mentis*, ‘la cumbre del alma’, con la cual se toca Dios; de ‘pequeñas chispas que salen del fuego divino y brillan en el alma’, del ‘nacimiento de Dios en el suelo del alma del hombre’”.

Así las cosas, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en la religión es, pues, una experiencia real y física, pero de carácter intelectual. Por esto, la religión es una marcha experiencial hacia el fundamento, hacia Dios. En ello radica que sea *experiencia fundamental* y no cualesquier tipo de experiencia, de probación física de la realidad. Entonces, “el ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica. En su virtud la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual, pero es también y ‘a una’ un tanteo social e histórico (Zubiri, 1988, p. 378).

Ahora bien, el fundamento del poder de lo real pertenece a la persona misma, pues ser persona es ser figura, ser configuración de ese fundamento y, además, es serlo experiencialmente. La experiencia fundamental es experiencia de Dios, pero de un Dios que acontece, que se hace patente en mí. “Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente” (Zubiri, 1988, p. 379).

Ser persona humana, realizarse personalmente, es realizarse, es configurarse como algo absoluto.

En síntesis:

El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios (Zubiri, 1988, p. 379).

3. LA EXPERIENCIA COMO PROBABACIÓN FÍSICA DE REALIDAD

En el apartado anterior hemos mostrado la marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, en la religión, como siendo una experiencia fundamental y, por tanto, distinta de cualesquier otro tipo de experiencia.

Veamos, a continuación, en qué consiste su carácter de distinta “probación física de realidad”: en la filosofía zubiriana *el hombre* se entiende como *animal de realidades*, para quien las cosas, por acción de su sentir intelectual y de su intelección sentiente, son realidad y no simples estímulos. “Realidad es formalmente el ‘de suyo’ de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad” (Zubiri, 1984, p. 57). En ello radica el que la intelección humana sea “formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (1984, p. 13). Es decir, lo que las cosas actualizan en la inteligencia es su carácter de realidad.

Ahora bien, Zubiri entiende que la estructura de actualización del carácter de realidad da lugar a tres conceptos: *experiencia*, *dato* y *vivencia*.

La *experiencia*, por una parte, no es sin más el mero conjunto de informaciones empíricas que vamos obteniendo en nuestro habérselas en las cosas, pues aquello que les confiere a tales informaciones su carácter de experiencia es la actualización de su carácter de realidad en la inteligencia sentiente. “La experiencia es probación física de realidad; es la actualización de las cosas en su realidad. Por ello no es una prueba sino una probación física de realidad” (1986, p. 570).

El *dato*, por otra, a diferencia de la experiencia que se da por razón de las cosas sometidas a la probación intelectual, es dado por ellas, por las cosas. “Es lo que se expresa diciendo que las cosas nos dan su carácter de realidad [...] Dato no es lo que se encuentra, sino lo que es dado por la realidad en la experiencia en forma de encuentro” (1986, p. 570).

La *vivencia*, por su parte, hace que la actualización de las cosas en su realidad y de mi propio estar real y físico, colocado entre ellas (*locus*) y situado frente a ellas (*situs*), se den a una. “Es lo que se expresa en la forma medial del *me*, que es la que constituye formalmente la vivencia” (1986, p. 571).

Vistas así las cosas, escribe Zubiri:

Experiencia, dato y vivencia se encuentran fundados en la inteligencia sentiente en cuanto constitutivo estar físico en la realidad. Y en esa triple dimensión se irá moviendo la vida del hombre desde la impresión de realidad. Una impresión que por lo que tiene de realidad va orlando cada una de las impresiones reales con ese coeficiente de realidad que rebasa a cada una de ellas y que remite a una totalidad. La totalidad de las cosas reales en tanto que reales, es lo que llamamos mundo (1986, p. 571).

Xavier Zubiri tematizó de manera más prolija el concepto de experiencia en su libro *Inteligencia y Razón*, al referirse a “El método como experiencia”. En este volumen de su trilogía el concepto conserva, sin embargo, el mismo matiz que nos presenta en *Sobre el hombre*, que recién acabamos de exponer.

Veamos sucinta y puntualmente, en qué consiste la experiencia, qué es lo que se encuentra en experiencia, lo experienciado, y cuál es el modo de encontrarlo. “Es decir: concepto de experiencia, objeto de experiencia y modo de experiencia” (Zubiri, 1983, p. 223). Advertimos que, para el caso que nos ocupa, el tema de lo experienciado, de qué es lo que se encuentra en experiencia, no será objeto de nuestro particular interés.

Pues bien, ¿qué es, entonces, experiencia? Zubiri entiende por experiencia algo fundamentalmente distinto de la *aísthesis* y de la *empeiria*. Experiencia no es como se ha pensado experiencia sensible; pero tampoco es la percepción, el sentir o las cualidades sentidas (*aísthesis*), según lo entendió el sensualismo: Experiencia es percepción; hacer la experiencia de algo sería percibirlo: *esse est percipi*. Experienciar no es sentir, pues el

sentir no sólo siente las cualidades, sino que siente que esas cualidades son reales. “Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad” (Zubiri, 1983, p. 223). Además, no es correcto identificar lo experimentado con lo sentido, lo *logrado* en la experiencia con lo *dado* en el sentir. “Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado” (Zubiri, 1983, p. 224).

De otro lado, experiencia no es la *empeiria* a que aludía Aristóteles, según la cual el sentir siente la cualidad y la experiencia sería un modo de sentir una cosa “misma”; lo básico aquí sería la *mnéme*, la retentiva, la percepción retinente en la memoria⁶. “Pero esto es insuficiente [...] porque lo percibido y retenido no es sólo la cualidad sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad” (Zubiri, 1983, p. 224).

Luego de estas precisiones, Zubiri expresa:

Cuando hablamos de no tener experiencia o de tener mucha o poca experiencia de algo, no nos estamos refiriendo a la diversidad de actos perceptivos de una misma cosa, aunque sea percibida como real, sino a ese modo de aprehenderla (incluso perceptivamente) que consiste en inteligirla en profundidad. El logro que constituye la experiencia es un logro en profundización, no es el momento de la mismidad retentiva. En esta profundización, la cosa queda actualizada como realidad mundanal. Por tanto, para saber lo que es experiencia hemos de decir en qué consiste la profundización como modo de actualización intelectual (1983, p. 225).

La profundización es actualización, pero no mera actualización, pues de lo contrario sería simple intelección sentiente y no experiencia; en ella actualizamos no sólo la muda realidad sino lo real, que actualiza lo que “realmente” es, actualizamos su realidad referida a otras cosas que son las que abren un ámbito en el cual cada cosa cobra su respecto a otras cosas. “Estas otras cosas son también reales en sí mismas. Y para inteligir lo que queremos inteligir, dichas cosas son las que perfilan en la intelección los rasgos de esta cosa real. En cuanto tal, ese perfil es pues algo en sí mismo irreal” (1983, p. 225) que ha de inteligirse como insertado en la cosa real, pues sólo así será perfil de tal cosa.

La inserción puede cobrar dos modalidades: Por una parte, “lo irreal puede insertarse en lo real actualizándose en lo real como realización” (Zubiri, 1983, p. 226), en donde realizar es inteligir la realidad del “sería”. Es lo que llamamos *constatación*. Por otra, “lo irreal puede insertarse y actualizarse en lo real de un modo distinto: probando si se inserta. No es constatación, es decir, no es mera realización, sino *probación*. Inteligimos entonces por probación lo que la cosa real es en profundidad (Zubiri, 1983, p. 226).

6. Cabe señalar que para Aristóteles, experiencia es igual a sensibilidad más memoria. La simple sensibilidad no constituye la experiencia, si a ella no va unido el carácter retinente: *Metafísica* (980b).

Esta probación es:

1. probación de realidad
2. una probación física
3. física y de realidad

Probación de realidad, en tanto en cuanto esta realidad no es la muda realidad, pero tampoco realización, sino la realidad de la cosa misma como momento del mundo, por lo cual no es campal sino mundanal. “No es realización de un ‘sería,’ sino realización de un ‘podría ser’” que recae sobre algo allende; por ello, “es algo distinto de una constatación. Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser” (1983, p. 226).

Probación física, pues “es algo no pensado sino ejercitado. Es ‘hacer’ la probación (...) En cuanto ejercitado, es algo físico, y en cuanto intelectual es la intelección en un abrirse paso ejercitándose” (1983, p. 226). Es lo que Zubiri llama discernimiento y desde donde decimos que la probación física es una ejercitación discerniente.

Física y de realidad, en últimas, pues la cosa real se ha convertido en objeto real de la probación, se ha actualizado en “ob”. “Es decir, es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el ‘ob’. Y esto es la probación: atravesar el ‘ob’ para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real” (1983, p. 227)⁷. Así, la probación es, en conclusión, una *ejercitación discerniente sentiente*, que solo podrá cumplirse por acción de una razón sentiente.

La *probación* no es tarea de la inteligencia sentiente ni del logos sentiente: a la primera le compete la *aprehensión primordial de realidad*; a la segunda, la intelección campal. “Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales” (Zubiri, 1982, p. 16).

En síntesis:

En su virtud diré que experiencia es *probación física de realidad*. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiria*, ni es la mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda. He aquí la esencia del encuentro metódico con lo real: la experiencia (Zubiri, 1983, p. 227).

⁷ Zubiri puntualiza: “El ‘ob’ es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior* (que existe sólo en compuestos). De aquí deriva el vocablo mismo ‘puerto’. Este atravesar el puerto, en que la probación consiste, es por esto *ex-perior*, ‘ex – perieniar’ (1983, p. 227).

De otro lado, nos habíamos preguntado: ¿Qué es lo que se encuentra en experiencia? ¿Qué es lo experienciado? Según advertimos, tan sólo una somera indicación. Lo experienciado es la inserción o realización del “podría ser”, de algo irreal en lo real campal, en donde “lo que se actualiza de lo real es justo el ‘podría ser’ como fundamento suyo. Y el ‘podría ser’ como fundamento de lo real es solamente una forma de lo que llamamos ‘por’. Y este ‘por’ en forma de ‘por qué’ es el objeto formal del conocimiento” (Zubiri, 1983, p. 228). Lo real no sólo se nos *da* como *dato de* sino como *dato para el pensar*, lo real *da que pensar*. “Lo real por ser real es lo que nos da que pensar. Y nos da que pensar, según dijimos, porque la realidad es intrínsecamente abierta, esto es, nos da que pensar, nos lanza porque es abierta” (1983, p. 229)⁸.

Finalmente, nos preguntamos: ¿cuál es el modo de encontrarlo? De otra manera: ¿Cuáles son los modos de la experiencia? Pues bien, el método como lo entiende Zubiri comporta tres fases: establecimiento de un sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia (como momento terminal). El método podrá asumir distintos modos, distintas vías, según se adopte tal o cual sistema de referencia. Esta modalización del abrirse paso de la marcha intelectual afectará también al esbozo de posibilidades y a la probación física de realidad. “No es lo mismo tener como sistema de referencia las ‘cosas’ que las ‘personas’, que otros tipos de realidad campal” (1983, p. 244). Así entonces, existen distintos modos de experiencia o, si se quiere, de experienciar la realidad.

Lacónicamente diremos que la probación física de realidad puede asumir dos grandes modos: El de la *obviedad* y el de la *viabilidad*.

En la obviedad los esbozos de posibilidades, el “podría ser”, se presentan como algo que, según Zubiri, nos viene a la mano. “Pues bien, cuando decimos que nos viene a las manos este ‘podría ser’, es algo que nos sale al encuentro cuando objetualizamos el campo en ‘ob’: es lo ob-vio” (1983, p. 246). El “podría ser” es algo que nos salta al camino, que nos sale al camino: “Obvio significa que es algo que nos sale al encuentro [...] Obviedad es un modo de experienciación” (1983, p. 247). Pero no siempre la realidad de las cosas aparece tan obvia; entonces el “ob” tan sólo indica el camino, nos abre un camino dificultoso hacia él y hacia el término de la vía. “Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable. Y justo para probar esta viabilidad, se recurre a una experiencia, a una probación física de realidad muy rica y compleja” (1983, p. 247).

La viabilidad, la experiencia de lo viable, se modula a su vez en cuatro modos: Experimentación, compenetración, comprobación y conformación.

En la *experimentación* propia de la ciencia, lo que hacemos es forzar la realidad

8. Zubiri sintetiza: “En una palabra: 1º el objeto del conocimiento no son causas sino ‘por qué’s; 2º son ‘por qué’s’ en cuanto son ‘por’; y 3º este ‘por’ no concierne al conocimiento sino a la realidad sentida en cuanto actualizada en intelección sentiente” (1983, p. 240). Y agrega: “En resumen, el objeto del conocimiento es el ‘por qué’ experienciado como ‘por’, esto es, la funcionalidad mundanal. Y este ‘por’ es algo sentientemente dado en la impresión de realidad en cuanto ‘por’. Lo buscado es cuál sea el ‘que’ de este ‘por’. Y este es justo el problema de la ciencia. La ciencia no consiste en un sistema de juicios sino en la experiencia del ‘que’ mundanal en cuanto tal” (1983, p. 241).

para que nos muestre a través de experimentos su índole profunda. Es un modo de probación experimental que bien puede recaer sobre cosas, sobre seres vivos y hasta sobre seres humanos. “El experimento consiste en inteligir manipuladamente lo real. Esta intelección no está agregada a la manipulación, sino que la manipulación misma es un modo de intelección” (1983, p. 248). La probación física de realidad por la vía experimental consta de tres momentos: 1. Es una provocación de la realidad; 2. Desde un esbozo de realidades; y 3. Es una provocación esbozada como modo de intelección.

En la *compenetración*, que es viable en el caso de las realidades vivas y particularmente de las realidades humanas, no forzamos a la realidad para que nos muestre su índole profunda sino que, dirá Zubiri, intentamos asistir a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad. De ahí que no sea en rigor una penetración física sino una estricta compenetración, intimación vital diría yo, con lo experimentado. “Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experimentado la índole misma del experienciador” (1983, p. 250). Es un fenómeno psicológico bastante conocido y, sin embargo, “No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella” (1983, p. 250). La compenetración no solo dice relación a lo social sino que se extiende a las diversas dimensiones de la vida humana, como cuando adopta la forma de experiencia histórica.

En la *comprobación*, lo que hay es una probación física de las realidades postuladas. Por ello, es propia de la matemática. “En todo método matemático hay, pues, un doble momento: el momento de verdad necesaria de una afirmación, y el momento de aprehensión de realidad” (1983, p. 253). A la intrínseca unidad de estos dos momentos es a lo que Zubiri llama *com-probación*.

En la *conformación*, como cuarto y último modo de experiencia de lo viable, nos encontramos ante la experiencia de sí mismo, ante la experienciación de mi propia realidad; no es por tanto la mera aprehensión de mi realidad, posible mediante el sentido cenestésico en la intelección sentiente ni tampoco, la simple afirmación de lo que soy y no soy en realidad. De lo que se trata es de una intelección racional, de un conocimiento de mi propia realidad como forma de realidad.

A pié de letra, Zubiri escribe:

Esta forma de realidad tiene los dos momentos de ser un modo de realidad propio en cuanto realidad: es el momento por el que inteliijo que soy persona. Pero tiene también un segundo momento que constituye no tanto un modo de realidad sino más bien una modulación, un modo de este modo de realidad; es lo que llamo personalidad, a diferencia del mero ser persona que llamo personeidad (1983, p. 255).

Este modo de experiencia para lograr el conocimiento de lo que es en el fondo la persona, más allá de sus acciones y de sus tendencias, requiere, como lo entendió San Agustín, que nos convirtamos en cuestión para nosotros mismos (*quaestio mihi factus sum*: me he convertido en cuestión para mí mismo). Este ponerse en cuestión será la condición de posibilidad para el logro del discernimiento en mí mismo, de mi propia realidad.

En síntesis:

Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto de algo irreal) de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo [...] En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado [...] Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto 'conócete a ti mismo' (Zubiri, 1983, p. 256-7).

En la conformación como modo de experiencia de lo viable, como modo de experiencia de sí mismo, nos instalamos en el ámbito de lo religioso y de la experiencia religiosa; pues, ser persona humana es realizarse como algo absoluto de modo experiencial. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios⁹.

4. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO CONFORMACIÓN DE LA PERSONA EN ALGO ABSOLUTO

Es inconcuso que la experiencia religiosa es, de algún modo, vivencia religiosa; pero más que eso, es conformación.

En la conformación lo que hay es la realización, la configuración de la persona como algo absoluto, es la realización experiencial de la propia realidad humana en Dios: Es deificación. Por ello, la experiencia religiosa no consiste en un mero compendio de prácticas, aunque tampoco en sólo un sistema de creencias; es, más bien, *un tratar de conducirme de acuerdo a lo esbozado*. La experiencia religiosa por ser tal, es probación física de realidad y como probación, es la inserción de un esbozo que me prefigura y me configura en mi propia realidad profunda como algo absoluto.

La experiencia religiosa, como fenómeno universal y como fenómeno puramente humano, es una marcha "hacia" el fundamento del poder de lo real, que bien puede

9. Con un sesgo medianamente distinto, Antonio González señala: "Dios se ha hecho 'contingente' (*sit venia verbo*) al originar todas las cosas, y la 'experiencia de dios' es, antes que nada, la experiencia de la unidad de nuestros actos con el acto infinito de Dios" (2012).

ser individual, social e histórica. Posible gracias a la existencia en el hombre, de una dimensión teologal que le es constitutiva y estructural. “Lo teologal es una dimensión *del hombre*, pero no “acerca del hombre” sino *acerca de Dios* (sino sería una mera cuestión antropológica); lo *teologal* es, por tanto, una versión intrínseca del hombre a Dios y anterior a toda ciencia de Dios” (Rovaletti, M. L., p. 15). Lo teologal es condición de posibilidad de lo teológico.

Esta versión intrínseca del hombre a Dios es desarrollada por Zubiri en su libro *El hombre y Dios*. En él se plantea el problema de Dios como fundamento absoluto de toda realidad y el de su conocimiento por parte del hombre como absoluto relativo. La piedra de toque para la resolución del problema es la *religación*.

La religación es la ligadura del hombre a la realidad en cuanto a realidad para ser, que me fuerza a ir a la realidad justamente porque vengo de ella. La religación no es mera obligación: “estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir” (Zubiri, 1963, p. 372). En consecuencia: “en la religación, más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que ‘hace que haya’” (1963, p. 372).

Así pues, el hombre como absoluto relativo se encuentra abierto, enfrentado a las cosas reales; pero esta abertura a las cosas se cierra en una relación fundamental, religante, a Dios, fuente y fundamento de toda realidad. La religación es una dimensión constitutiva del hombre que se le impone desde el ámbito de las meras impresiones de realidad y que le plantea el problema del fundamento: el problema de Dios. La fuerza impositiva está ya dada en la aprehensión humana, pues en ella la realidad no sólo nos impresiona sino que, además, se nos “impone”, nos “posee”. *Esta fuerza de imposición* es la fuerza de las cosas, que lo único que hace es actualizarse en la aprehensión. Las cosas se actualizan en la aprehensión animal y en la aprehensión humana: En lo animal, a partir del signo, la impresión se impone con la *fuerza de estimulación*, pues el sentir animal es estímulo. En lo humano, en la formalidad de realidad, lo real se impone con la fuerza del “de suyo”, con la *fuerza de la realidad*, pues el sentir humano aprehende impresiones de realidad.

La realidad según Zubiri se despliega por tres momentos: 1. *nuda realidad*, 2. *forzosidad* y 3. *poderosidad*. En el momento de la nuda realidad la cosa es lo que es “de suyo” en y por sí misma es; en el de la forzosidad, la realidad hace que por fuerza o necesariamente, la cosa sea así, “de suyo”; en el de la poderosidad la realidad de lo real es más que su contenido talitativo, es más que “tal” cosa real pues la realidad domina sobre su contenido. La dominancia aparece como lo propio de la poderosidad, como dominancia de lo real. Estos tres momentos se dan siempre unidos en toda impresión de la realidad.

Ahora bien, la fuerza de imposición es una fuerza de las cosas que se le impone al hombre en la aprehensión con los caracteres de *última, posibilitante e impelente*. Así, en palabras de Diego Gracia, “el hombre se realiza ‘en’ (ultimidad), ‘desde’ (posibilitancia)

y ‘por’ (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión” (Gracia, 1986, p. 213). La realidad es, pues, el fundamento del hombre.

La realidad ejerce sobre el hombre una dominación, una determinación física, en donde la realidad que nos hace ser realidades es dominante pues ejerce sobre nosotros un poder. La realidad es el *poder de lo real* que se apodera de nosotros. Este apoderamiento nos liga al poder de lo real, por eso somos absolutos relativos. Como personas poseedoras de *personidad* en el carácter *formal*, y de *personalidad* en el carácter *modal*, no solo estamos vinculados a las cosas sino formalmente religados al poder de lo real. La religación es la realidad apoderándose de mí. En la religación acontece la *fundamentalidad* de mi ser gracias al triple carácter de la realidad como: *ultimidad*, pues estoy implantado en la realidad; *posibilitación*, pues desde mi realidad y mi yo interpongo un proyecto que se viabiliza como logro a malogro; e *impelencia*, pues debo hacerme en algo inexorable por la realidad.

La religación tiene un carácter experiencial del poder de lo real. Es aquí donde surge la *inquietud* del problematismo de lo absoluto dado en impresión, el problema del fundamento de lo real es decir, de la realidad absolutamente absoluta que, en últimas, es el problema de Dios.

Inquietud que se expresa como un *qué voy a hacer de mí* y también como *qué va a ser de mí*. La inquietud es la *voz de la conciencia*, que no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto, que nos lanza allende hacia lo real en su realidad. La voz de la conciencia es la voz que sale del fondo de nosotros mismos; es la palpación sonora del fundamento, voz que nos remite al fundamento que resuena a través del carácter de deidad en nosotros mismos. Pero este Dios fuente y fundamento de toda realidad no es para el hombre algo directamente inteligido como tal, sino más bien es el resultado de una marcha desde la aprehensión allende ella. El término de esta marcha, que por cierto es racional, es el conocimiento de Dios por la vía del pensar. Dios, de existir ha de estar presente como realidad – fundamento; sin embargo, mi relación con él no ha de ser mera consideración teórica sino “intimación” vital, pues por ser fundamento de mi realidad yo no puedo mas que realizarme desde él. Dios ha de ser una realidad en y por sí misma cuya presencia es un “estarme” fundamentando y un estar fundamentándose en mí. Dios no ésta frente a mí, como las cosas, sino que acontece en mí, está presente religándose en el poder de lo real. “El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en él” (1963, p. 377).

Así pues, finalmente, el hombre en rigor no *tiene* religión, sino que *consiste* en religión, en religación, sea que profese o no tal o cual credo o confesión. La experiencia religiosa que no es otra cosa sino experiencia de religación, de marcha intelectual en tanteo, a tientas, hacia el fundamento del poder de lo real, puede seguir distintas vías, por ser tanteos individuales, sociales e históricos. Todos ellos, sin duda, valiosos, “en el sentido de vías circundantes para llegar a Dios” (1993, p. 201).

En otras palabras:

No podían ponerse de acuerdo varios sectarios que se arrogaban cada cual la superioridad de su secta sobre las demás. En lo referente a la concepción del Universo y en la definición de la Divinidad. Cuando el Iluminado acertó a pasar bajo el coposo mango donde estos discutían. Reconociéndole le dijeron que él fallara en su disputa. Budha con el báculo de los siete nudos trazó en el suelo un círculo en forma de serpiente que se mordía la cola. El más intuitivo exclamó: el Universo, el Cosmos, el Infinito, cuyo símbolo conozco. Budha silenciosamente hizo un punto en el centro del círculo que hacia la sierpe. Y sin hablar esperó la respuesta. El más intuitivo exclamó: - Brahma. El centro de toda creación, claro está que tiene que ser Brahma. El señor de todas las cosas, y de la vida tiene que ser el punto de toda partida, y el punto de todo regreso. Añadieron los demás. El nos absorbe en los avatares del Pralaya; y nos exterioriza en el Universo en la aurora del Manvantara. El iluminado sin añadir palabra a estas definiciones, comenzó a trazar unas líneas que iban del círculo hacia el punto del centro. Como los rayos de una rueda todas las líneas convergían al centro. El más intuitivo exclamó, todas las cosas del infinito vuelven a Brahma. La vida y la muerte son caminos de Brahma. Todas las ideas y las religiones van a Brahma. Los demás exclamaron: Todo de Brahma ha salido y a Brahma ha de retornar. Todos los caminos del infinito a su Seno van. Entonces Budha, viendo que los sectarios habían intuido algo de la verdad, habló: La verdad es una pero tiene muchas facetas como la piedra preciosa donde se refleja en el prisma la luz de lo alto. Cada uno de vosotros posee una parte de la verdad pero la verdad única pertenece al absoluto. Por eso Brahma dice: Todos los caminos vienen a mí. Y señalo con el báculo el punto del centro del círculo que él mismo había trazado. Y se alejó (Garramone, 1973, p. 119-20).

Se indica aquí una invitación al mutuo reconocimiento, al respecto y a la concordia de los diversos sistemas religiosos, desde las diversas experiencias religiosas. Es el espíritu que vivifica el actual diálogo ecuménico y el actual diálogo interreligioso:

Tal es la vía preconizada por el concilio Vaticano II en su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*: 'la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo. Considera con sincero respeto todos los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, aunque discrepen en muchas cosas de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres (Eliade, 1996, p. 559; *Nostra Aetate*, n. 2).

5. BIBLIOGRAFÍA

- Antolínez, Rafael (2003): "Xavier Zubiri: El saber teológico como experiencia fundamental", en *Universitas Alphoniana*, Bogotá, Fundación Universitaria San Alfonso, N° 2, pp. 71 – 90.
- Aristóteles (2011): *Metafísica*. Introd. y trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- _____ (1944): *Metafísica*. Traducción del griego por Patricio de Azcárate. Bs. Aires: Austral, 2ª ed.
- Cardona, A. (2014): *Creo en Dios providente. Lectura desde el Corpus Theologicum de Xavier Zubiri*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Colección Humanitas.
- Corominas, Joan (1954): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol. II, III. Madrid: Gredos.
- Concilio Vaticano II (1965): *Nostra Aetate*. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii-decl_19651028_nostra-aetate-sp.html
- Eliade, Mircea (1996): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder.
- Heiler, Friedrich (2010): "La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones", en: Eliade, Mircea; Kitagawa, Joseph (comps.) *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- _____ (1925): *Die Mystik in den Upanishaden*. München.
- Garramone, José (1973): *La túnica de azafrán*. Bs Aires: Kier.
- González, Antonio (2012): "El Insurgente. En torno al problema filosófico de Dios", Conferencia pronunciada en el Convento de Santo Domingo, Bogotá, D.C., Abril 20.
- Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- Marquín Argote, Germán (2009): "Sobre el origen del fenómeno religioso". En Marquín A. G., F. Niño (eds.) *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*, Bogotá, D. C.: El Búho.
- Paniker, Raimon (1965): *Religión y religiones*. Madrid: Gredos.
- Rivera, Jorge Eduardo (2001): *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria y Ediciones Universidad Católica de Chile.

Rovaletti, María Lucrecia (1979): *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religión en Xavier Zubiri*, Bs. Aires: EUDEBA.

Zubiri, Xavier (1997): *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (PTHC). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1988): *El Hombre y Dios* (HD). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones 4ª ed.

_____ (1986): *Sobre el hombre* (SH). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1984): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad* (IRE). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones 3ª. ed.

_____ (1983): *Inteligencia y Razón* (IRA). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1982): *Inteligencia y Logos* (IL). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1963): *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD). Madrid: Editora Nacional. 5ª ed.