
FUNDAMENTO Y FUNDAMENTALIDAD

Ver: *Deidad / Religación / Dios / Realidad-objeto y realidad-fundamento / Poder – Macht / Poder de lo real / Forzosidad / Poderosidad / Persona / Razón / Fe y actitud de aceptación / Racional y razonable*

«Fundamento, ya lo he dicho varias veces, no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento. El fundamento es por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real. Lo que se busca es, pues, este fundamento. *No se busca el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual.*

Tampoco se busca el objeto. Mundo y objeto no son lo problemático. Lo problemático es siempre y sólo la realidad objetual en cuanto realidad en el mundo. Esto problemático es lo que se busca: el fundamento de esta cosa campar determinada.

En su virtud surge la pregunta: *¿Cómo* se busca lo buscado, esto es, el fundamento en el mundo? Este “cómo” es estricta y formalmente un modo intelectual. Pues bien, el “cómo” de la búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el *método*. Método es un abrirse paso al mundo, abrirse paso hacia el fundamento.

Método es por tanto *vía* del conocer en cuanto tal. La necesidad y la índole del método no es tan sólo una especie de necesidad humana. Lo es, desde luego. Pero esta necesidad está fundada en un momento esencial de la realidad, en la apertura constitutiva de lo real, justo en su respectividad.

Como ámbito de respectividad, el mundo es abierto; por tanto, como momento de respectividad de cada cosa real, la realidad es abierta en cada cosa. Y justamente esta apertura es aquello en que se inscribe el “cómo” de la búsqueda del fundamento, es aquello que transforma el movimiento intelectual en una marcha en lo real.

Método es una *vía*. Ni el mundo ni el objeto real son problema, decía; problema es la *vía* del objeto real a su fundamento.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 203-204]

•

«Última y posibilitante, la realidad tiene a su vez todavía un carácter ulterior: es un apoyo *impelente*. Porque al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Es inexorable que el hombre lo haga. Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma. Y esto no constituye lo que pudiéramos inmediatamente pensar, a saber, un apego a la vida.

No es un apego a la vida, es algo mucho más radical, aunque sea más modesto. Es el apoyo a mi propia realidad en tanto que mía propia. Si se quiere hablar de apego, habrá que decir que es un apego a mi carácter relativamente absoluto. Por eso es posible por ejemplo el caso del suicidio. La realidad es *impelente*.

Impele, *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad. La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma. El hombre no sólo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad. La realidad no sólo es última y posibilitante; es también impelente.

La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real. La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real.

Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta estoy fundado en la realidad como tal, y este momento de fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia. En este fundar, la realidad constituye una fabulosa paradoja.

Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me *hace ser*. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo, mi yo siendo real. Esta extraña unidad es lo que constituye la paradoja del fundar. Se pregunta entonces ¿y en qué consiste este fundar en sí mismo? ¿En qué consiste estrictamente la fundamentalidad de lo real?»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 83-84]

•

«La realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi "relativo absoluto". En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Eso sería absurdo.

No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es "más" que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. [...]

Realidad es "más" que las cosas reales, pero es "más" en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser "más" pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. [...]

Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser "más", es tener poder. Aquí, poder no significa ser una causa. El poder es lo que, en alemán, por ejemplo, se llama *Macht*. Es el poder en el sentido, por ejemplo, de tener poder en una empresa, o de tener poder político, etc. Es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía.

El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por eso es "más" que la talidad. Y este "más" es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 87]



«El hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo.

Esta es la estructura funcional de Dios en la vida: es *fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia), y lo que en forma de *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria.

Nada de lo dicho, supuesta la realidad de Dios, excede de un análisis y de una interpretación intelectual, si ni inmediata, sí cuando menos palmaria. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios. Pero lo que dichos nombres designan es la misma realidad que nosotros hemos tratado de justificar.

De ahí que, aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 163]



«El fundamento no es una cosa que "está" presente sino que su modo de estarlo es "fundamentar". Trátase de la realidad como enigma. Y en cuanto tal, la presencia de la realidad significa no sólo materialmente, sino formalmente fundamentar.

No es *realidad-objeto* sino *realidad-fundamento*. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su

modo mismo de realidad, su modo de ser de "suyo", es fundamentar, estar fundamentando. Tratándose de una realidad-objeto, esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamento.

La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento), pero su modo de actualización es puro fundamentar. Entonces comprendemos que estamos físicamente no sólo vertidos sino "lanzados" a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una "realidad-fundamento.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 109-110]

COMENTARIOS

«La descripción de la actualidad de lo real en aprehensión, con su exigencia de principalidad y de fundamentalidad no necesitaría ni debería contaminar su seguridad en tanto que hecho con las incertidumbres de aquella "metafísica" [*Sobre la esencia*].

Para fortalecer esto, ayudó un factor exógeno como el contexto intelectual de las dos últimas décadas del siglo pasado, fuertemente marcado por filosofías que, desde las distintas familias hermenéuticas o desde varias filiaciones analíticas, aparecen como decididamente "anti-fundacionalistas"; es decir, se propone que la búsqueda de algún fundamento debe ser erradicada de la filosofía por ser el rasgo más descollante de las filosofías "modernas" o de las ideologías de la "modernidad".

Es posible que estas posturas, ampliamente publicitadas en los medios de comunicación, hayan influido a la hora de relegar a un segundo plano las cuestiones "metafísicas" dentro de la obra de Zubiri e incluso puede elucubrarse con el hecho de que el cambio en el tono de la escritura de *Inteligencia sentiente* signifique una implícita autocrítica hacia los derroteros anteriores, todavía en la línea de la adusta "metafísica".

Hoy todo el mundo conoce que los llamados posmodernos son hábiles divulgadores de ideas críticas que proceden de la línea Nietzsche-Heidegger o del "segundo" Wittgenstein y, cualquiera que haya sido la influencia real de estas corrientes en Zubiri, no deja de ser cierto que este coincide con ellas en un punto clave: si el fundamento o principio ha de buscarse en la vía de prioridad de lo conceptual, esto es, como un concepto que designa algo trascendente a las cosas que funda, la cuestión es inútil e insoluble.

Sin embargo, la cuestión reside en que "fundamento" o "principio" aquí significará una dimensión de la realidad *física*; no se trata de un fundamento de la realidad (al menos, no es esto primariamente), sino que es la misma realidad en tanto funda las características en las que se actualiza.

Zubiri contrapone lo que llama "realidad-objeto", en cuanto término de la actividad conceptual, a la "realidad-fundamento", en cuanto saca a la luz una dimensión de la realidad dada (IRA 47-55; HD 158-159). Personificado,

como es habitual, en la filosofía de Leibniz, Zubiri critica así todo logicismo de la razón (IRA 66-67, 76-78, 277-281) pues la "logificación de la inteligencia" incluye también una indebida "logificación de la razón".»

[Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 468-469]



«Pero es preciso aclarar de antemano lo que la palabra "fundamentación" significa. La expresión hace patente su significado en el dominio de la arquitectura. La metafísica no es ciertamente un edificio, pero es algo real como "disposición natural" en todos los hombres. La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente, a extender otro fundamento por debajo de esta metafísica natural o, en otras palabras, a reemplazar un fundamento anterior por otro nuevo.

Pero tratándose de una fundamentación, hay que alejar precisamente la idea de que se trata de aportar fundamentos para un edificio hecho. La fundamentación es más bien el trazar el plan del edificio mismo, de modo que éste indicase simultáneamente sobre qué base y en qué forma ha de realizarse la construcción.

Pero, fundamentar la metafísica en el sentido de trazar un plan arquitectónico no quiere decir tampoco que se construya un sistema vacío con sus dependencias, sino que se busca el contorno arquitectónico y la delineación de la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de una esencia no se consume sino al descubrir su fundamento esencial.

De esta suerte, la fundamentación de la metafísica, como proyecto de la posibilidad interna de la metafísica, es necesariamente una forma de probar la solidez del fundamento establecido. El éxito de esta prueba define el criterio de la originareidad y la amplitud de una fundamentación. [...]

En cuanto que la metafísica pertenece a la "naturaleza del hombre" y coexiste de hecho con él, ha sido concebida ya en alguna forma.

Por eso una fundamentación expresa de la metafísica no se realiza nunca de la nada, sino a fuer o a despecho de una tradición que le prescribe las posibilidades de la partida. Tomando en cuenta la tradición que implica, toda fundamentación, comparada con la que la precede, no es más que una transformación del mismo tema.»

[Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 1954, p. 9-10]



«Cuando Zubiri intenta definir con precisión lo que entiende por trascendentalidad, escribe:

Qué sea trascendentalidad pende de cómo se conceptúe el "trans" mismo. Trans no significa aquí "estar allende" la aprehensión misma. Si así fuera, la impresión de realidad sería *impresión de lo trascendente*. Esto significaría que la aprehensión sentiente de lo real sería *formalmente*, es decir, en cuanto aprehensión, aprehensión de algo que en y por sí mismo fuera real allende la aprehensión, sería pensar que el momento de alteridad significa que el contenido de la impresión de realidad es trascendente.

Pues bien, podrá ser o no ser verdad que ese contenido sea trascendente; habrá que averiguarlo en cada caso. Pero es falso que la formalidad de realidad sea trascendente. (*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 114 y 115)

Este párrafo es fundamental para entender la obra de la razón. Al ir allende lo aprehendido en tanto que aprehendido, la razón va en busca de cosas que son inteligibles, pero que no están dadas sentientemente. Eso es lo que Zubiri llama "intelección ulterior".

Naturalmente, esto trascendente lo es dentro de la formalidad de realidad, sin salir de ella, y esa es la razón por la que lo trascendente, para Zubiri, sea siempre y necesariamente trascendente "en" el mundo y no trascendente "al" mundo.

"Trascendente" tiene en Zubiri el sentido de "trascendente a la aprehensión". En aprehensión primordial está dado el orden trascendental, en tanto que la razón nos abre a lo trascendente, es decir, a lo que no se aprehende ni se puede aprehender. En esta intelección que Zubiri llama ulterior, que siempre va en busca del fundamento, vamos guiados por la formalidad de realidad, y, por tanto, podemos decir que lo inteligido es real. A esta intelección ulterior podemos aplicarle las categorías propias del "objeto", o las del "fundamento".

El fundamento puede categorizarse como objeto, o como mero fundamento y nada más. Los fundamentos, por ejemplo, que postula la ciencia suelen tener las características propias de los objetos, por más que a veces resulten harto extrañas, como sucede en el caso de los átomos o del big-bang primitivo. Pero, en el caso de lo que Zubiri llama "realidad divina", no hay duda de que no podemos postular a partir de ella las categorías propias de los objetos, aunque sí las del fundamento.

La realidad del mundo es "fundamento" de las cosas en tanto que "objetos". Pero el fundamento no es un objeto más. Y ello porque el fundamento es un concepto trascendental. Lo que fundamenta es la realidad en tanto que realidad. Cabe decir que el objeto hace referencia a la dimensión talitativa de la cosa, en tanto que el fundamento es trascendental. Las cosas son objetos; la realidad es trascendental. De ahí la contraposición entre "realidad-objeto" y "realidad-fundamento".»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 57-58]



«Fundamento es el principio de lo aprehendido en la realidad del mundo, o el mundo como principio de intelección de lo aprehendido. La razón no consiste en ir a la realidad:

sino en ir de la realidad campal a la realidad mundanal, en ir hacia el fondo de la realidad campal. Y este fondo consiste en realidad-fundamento. La razón es idénticamente intelección profunda e intelección fundamental. Este fondo fundamental está aprehendido en forma de "hacia" de la realidad misma sentida en intelección sentiente. (*Inteligencia y razón*, p. 309)

Mundo es fundamento del campo:

El "campo" de la cosa real se abre a un "mundo" en el que está fundamentado. Entonces y sólo entonces es cuando lo real campal cobra el carácter de objeto real. *El "ob" no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal*. Sólo hay objeto en esta actualización, es decir en la intelección racional, en el conocimiento. Lo inteligido en aprehensión primordial y lo inteligido afirmativamente no son formalmente objetos. Sólo es objeto lo inteligido racionalmente. (*Ibd.*, p. 199)

De lo anterior se deduce que tanto "fundamento" como "objeto" son términos propios del ámbito de la razón sentiente. Cada uno obedecerá al uso de una categoría de la razón. El objeto es la consecuencia de aplicar la categoría del "ob" (lo que está "frente" a mí), en tanto que el fundamento obedece a la categoría de "por" (como siendo "desde") (*Ibd.*, p. 192-193). El fundamento lo es siempre de lo aprehendido; es el mundo "como fundamento de lo que es la cosa real campal" (*Ibd.*, p. 160).

Lo que la razón va a descubrir es que ese fundamento es realidad. El fundamento no es ningún tipo de principio, como el de causalidad (*Ibd.*, p. 161) o el de razón suficiente. El fundamento es la propia realidad; la realidad allende la aprehensión como fundamento.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 55-56]



«Para Heidegger el ser no es ente, sino el fundamento de todo ente. Hacer del ser un ente habría sido, según él, el mal inveterado de la ontología tradicional, y por eso se quedó en la dimensión puramente óptica. Y, cuando la teología convirtió a Dios en un objeto, hizo lo mismo, onto-teo-logía. El ser es, pero no es objeto. Fundamenta y nada más. Fundamentar tiene

sentido trascendental, es trascendental y nada más. No tiene carácter óntico, no es un ente. Esto es lo que hace tan extraño y casi místico el pensamiento de Heidegger. Parece que está hablando de una ontología sin ente. El ser y nada más. Y además, en su ser, fundamenta.

Es fundamentando, o se manifiesta bajo forma de fundamentalidad, no bajo forma de entidad. Ese ser sólo se manifiesta fundamentando, y por tanto su manifestación mundana es fundamentar. El hombre es desde el ser. Eso significa *Dasein*. El hombre está fundamentado en el ser. Y el ser se revela en el hombre, de decir, mundana y temporóreamente.

Todo lo que tradicionalmente se ha dicho sobre el fundamento lo considera Heidegger como incorrecto. El fundamento no es causa ni razón. Hacer eso es convertirlo inmediatamente en ente, situarlo en el nivel de los entes. Y eso no es fenomenológicamente justificable. El fundamento se nos revela sólo como fundamento. Y como se nos revela como fundamento de los entes y las cosas del mundo, resulta que su revelación es mundana e histórica. [...]

Decir que el ser no es ente significa para Heidegger que no se le puede aprehender con las categorías propias de las cosas, que no puede objetivarse, ni cosificarse, ni sustancializarse, ni sustantivarse. Esto es algo fundamental y sin ello no se entiende toda la obra de Heidegger.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 49-50]



«Sin la aprehensión primordial no habría *logos*, y sin la realidad de la religación no habría sentido de lo sagrado. El sentido lo proporciona el *logos*. Da sentido a las palabras, juzga, valora, etcétera. Me interesa resaltar este último punto: el *logos* valora. Y, entre los valores, no hay duda de que uno fundamental es el religioso. El *logos* valora religiosamente las cosas. Lo hace no desde sí, sino desde el poder de lo real actualizado en aprehensión primordial. Éste es un punto que Zubiri no ha estudiado, dada su preocupación por llegar cuanto antes a Dios.

En Zubiri, el *logos* no juega ningún papel en el tema de Dios. Pasa de la aprehensión primordial a la razón. Pero no existe duda de que el poder de lo real confiere al *logos* una perspectiva muy peculiar sobre todas las cosas presentes en el campo, y también sobre la realidad *simpliciter*, ya que ella también está presente en el campo.

Pues bien, esa perspectiva muy peculiar, que no es ni puede ser aún una perspectiva teísta o divina, es la propia de lo que Heidegger llama lo "sagrado", y que desde Zubiri cabe denominar, con todo rigor, sentido "religioso". En efecto, si reservamos para lo dado en la aprehensión primordial el término "religación" y para el orden de la razón el término

“Dios”, lo propio del *logos* sería la reactualización “religiosa” de toda la realidad. Una religiosidad que, obviamente, no puede confundirse con Dios.

En este punto, los análisis de Heidegger pueden resultar complementarios de los de Zubiri. Para ello, los *Beiträge zur Philosophie* resultan fundamentales. Tanto, que cabe afirmar que todos ellos tienen este único objeto, la religiosidad del *Ereignis*, la religión como *Ereignis*.

No es casual que en Heidegger se halle también, al menos en forma de insinuación, el tema del dominio o del poder, que en su caso no es de la realidad, sino del Ser. Así, dice que “el pensar inicial es un saber dominador” (Heidegger, M., *Contribuciones a la filosofía*, págs. 23 y 55). [...]

Si se pasa de la religión a la religiosidad de lo sagrado, y de ahí a Dios, cabe preguntarse qué categoría de las que se predicán de la realidad en tanto que realidad sería más adecuada para aplicar a Dios. [...] Mi propuesta es que la categoría más propia para hablar de Dios es la de “actualidad”. Es la menos “objetiva” u “objetivante”. Y si esto es así, entonces habría que preguntarse si no nos encontramos más cerca de lo que Heidegger denomina *Ereignis*.

Para Heidegger, el *Ereignis* es el puro acontecimiento desvelador del fundamento como tal. Cabría decir, en términos de Zubiri, que es la pura actualidad del fundamento como fundamento, es decir, de la realidad como realidad o ésta como fundamento. Antonio González diría que es la pura “actualización” (Gracia, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pág. 183). Mi tesis es que en el último Zubiri la realidad es y consiste en pura actualidad, y que el concepto de actualidad acaba tomando la delantera al de realidad. [...]

Zubiri añade precisiones muy importantes a Heidegger, y éste también enriquece la perspectiva de aquél. Pero, en mi opinión, ambos coinciden en lo fundamental, a saber, que sobre el fundamento no puede hablarse con categorías ónticas u objetivas. El pensar sobre el fundamento tiene que ser estrictamente inobjetivo. Y cuando se aplican categorías objetivas, éstas no pueden utilizarse en sentido propio, sino sólo como “signo”, “cifra” o “señales”. Lo demás es pura idolatría, un mal inveterado en el seno de las religiones históricas.

Pienso que Heidegger y Zubiri coincidirían en aplicar al fundamento las características de realidad, personidad y actualidad, si alguna vez pudieran ponerse de acuerdo en que esos términos son puramente trascendentales y carecen de sentido óntico u objetivo. [...]

La diferencia radical entre ambos parece radical en que uno, Zubiri, llega a la existencia de un Dios personal, y Heidegger no. En cualquier caso, ambos coinciden en que la razón a lo máximo que puede llegar es a lo que Heidegger llama “divinidad”, y Zubiri “realidad divina”. Pero Dios como ser personal viviente no se puede conocer más que a través de su propia revelación.

En eso están ambos de acuerdo. Sus discrepancias comienzan al juzgar las revelaciones propias de las religiones históricas. Para Heidegger las religiones históricas han manejado el tema de Dios con categorías puramente ónticas, y eso les ha llevado a la pura idolatría. Eso es también lo que piensa de la religión cristiana.

Zubiri, por el contrario, cree que en el fondo de tanto mito y de tanta idolatría hay dimensiones estrictamente trascendentales de Dios que se van revelando, y que, en ese sentido, la historia de las religiones es también la historia de la revelación de Dios. Un proceso que culmina en el cristianismo, en el cual se produce la máxima revelación posible de Dios, a través de su Hijo.

¿Qué conclusión se extrae de todo esto? A mi modo de ver, algo de la máxima importancia y sobre lo que ni Heidegger ni Zubiri han escrito directamente. Me refiero a lo que los griegos expresaron mediante los términos *eusébeia* y *hosiótes*.

Estos términos suelen traducirse por religión, pero yo preferiría traducirlos por piedad. Y ello porque por religión hoy es posible entender un asunto meramente intelectual (por supuesto, a diferencia de lo que sucedió en Grecia, donde la religión, *eusébeia*, se entendió como virtud, es decir, como un hábito o un *bíos*, un modo de vivir).

Lo que yo deduzco de todo lo anterior es que tanto para Heidegger como para Zubiri la experiencia del fundamento nos conduce necesariamente a una actitud nueva y distinta ante las cosas y ante el mundo, a un peculiar modo de vida, que cabe denominar religioso o piadoso.»

[Gracia Guillén, Diego: "El problema del fundamento". En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76-79]



«Desde la filosofía de Heidegger podemos arribar a instancias morales que cumplen con la responsabilidad de estar abiertos a los sentidos que nuestro mundo acelerado sepulta, éticas que permiten una mayor atención a la sustracción, pero no con la responsabilidad de realización de la especie y que presupone la posibilidad de la crítica, de toma de distancia respecto a situaciones o manifestaciones de dudosa legitimidad.

Como ha visto Safranski, con Heidegger pareciera como si todos los gatos fueran pardos. Encerrarse en el pensamiento del ser puede llevar a aptitudes irresponsables. Por ejemplo, aunque se puede afirmar que Heidegger llegó a manifestar un rechazo por el nazismo, se ve incapacitado para ver su esencial maldad al situarlo como una más de las formas de manipulación de la Edad Moderna, equiparado, con ello, con la misma democracia.

Tampoco desde el pensamiento de la autenticidad parece resoluble esta aporía. Aquí el sí-mismo-propio parece asumir el lugar de Dios, y todo lo

que no sea vivir en el solipsismo de la autenticidad es caer en el Uno. Pero con este endiosamiento del *Dasein*, Heidegger parece renunciar, como viera Arendt, al suelo de lo humano, y todo lo humano es nivelado a una misma negatividad. Por ello, Buber no ha dudado en afirmar que “la culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí”.

La filosofía de Zubiri, en cambio, presta atención a esta responsabilidad. En primer lugar, su filosofía constituye en sí misma un pensamiento crítico, es decir, con poderes de fundamentación para el comportamiento moral. En segundo lugar, va más allá de una moral que demanda el cambio interior, ya que tiene en cuenta las mediaciones sociales e históricas.

El hombre, en la historia, posibilita un poder que se realiza a través de una opción. Tiene la posibilidad de elegir entre las posibilidades que ha heredado, y con ello, posibilitar u obturar proyectos de realización y liberación. La tradición no es mera recepción, sino que es sobre todo proyección. [...]

Por otro lado, y a favor de Heidegger, aun cuando la filosofía de Zubiri también ha estado atente al *ethos* de la espera, ha perdido elementos fundamentales, aquellos que donan la experiencia de la radical finitud que solo es alcanzable a través del descubrimiento de la desfundamentación. Fijémonos en las experiencias ontológicas de lo real desde el punto de vista moral.

Para Zubiri se trata de un *bonum* transcendental; la realidad como fuente de apropiación es condición de posibilidad de todo bien o mal determinado. En cambio, para Heidegger, es una negatividad ontológica radical previa a todo bien y todo mal moral. Como ha visto Safranski, “al que siente angustia, el mundo ya no puede ofrecerle nada”. Se produce una fractura entre el hombre y el mundo.

El carácter de *bonum* oculta a veces a Zubiri esta manquedad esencial de todo proyectar, lo que le lleva a afirmaciones en torno al ideal difícilmente sostenible. Aun cuando Zubiri cuenta con el hecho de que la realización de los ideales es responsabilidad humana, no se ve en su justa medida los límites inherentes de toda realización.

Los ideales se siguen pensando en términos de proyecciones plenarias. Es decir, se trata de ideales de plenitud humana que no cuentan con la finitud del ser humano. Como ejemplo:

“Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que pueda alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que encontrarse esta forma de perfección del hombre” (SH, 334).

Ciertamente, en otros momentos ha matizado esta perspectiva (SH, 582-583), pero aun así nunca llegó a este punto de nitidez heideggeriano. En *Ser y tiempo*, Heidegger escribe lo siguiente:

“La presunción del uno de alimentar y dirigir la “vida” plena y auténtica procura al *Dasein* una *tranquilización* para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo *tranquilizante*” (*Sein und Zeit*, 177).

Es decir, Heidegger permite poner límites a una visión quizá optimista en exceso, una visión que, desde una concepción de la realidad como fuente de realización personal y social, tiende a minusvalorar las contradicciones.»

[Barroso Fernández, Óscar: “Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 382-384]



«Zubiri piensa que uno de los males seculares de la filosofía desde los tiempos de Parménides ha consistido en llevar el tema de Dios por una vía epistemológica inadecuada, la de la “realidad-objeto”, en vez de acceder a él como “realidad-fundamento”. De hecho, lo que el fenómeno de la religación hace es situarnos ante la “fundamentalidad” (HD 81-108), no ante una “realidad-objeto”.

Si Dios se nos actualiza de alguna manera, esta es la de fundamento, no la de objeto. La realidad-fundamento es aquella realidad cuyo modo de actualización es puro fundamentar (HD 105). Pues bien, esta ha de ser la suerte de la realidad de Dios. Dios, de existir, ha de estar presente como realidad-fundamento.

Por tanto, mi “relación” con Él no podrá quedarse en mera “consideración” teórica sino que habrá de ser una “intimación” vital. Por ser fundamento de mi realidad, yo no puedo realizarme más que desde Él. Solo el fundamento puede ser término de religación. Por eso Zubiri insiste una y otra vez en que la distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios ha de ser fundamento, y solo así podrá en algún momento convertirse para mí en realidad objetual (HD 159). [...]

De existir Dios no será un *ob-jectum*, algo que “está en frente” de mí y cuya presencia se agota en afirmarse siendo lo que es y por sí misma (HD 231), sino una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), cuya presencia no consiste en afirmarse en lo que ella es, sino en “estarme” fundamentando, en estar en *mí* fundamentándome (HD 231).

“No ‘está en frente’ de mí, sino que ‘acontece en’ mí, está aconteciendo en mí. Está presente religándome en el poder de lo real” (HD 231). Dios, de existir, ha de estarle presente al hombre como realidad-fundamento, y ello por la propia estructura de la razón humana, que es intelección fundamental.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 220-221]

•

«La marcha desde la aprehensión allende ella es el objeto del *pensar*. El pensar tiene tres caracteres fundamentales: es siempre *pensar allende*, posee *carácter incoativo* y es un *inteligir activado* por la realidad, de modo que son las cosas las que “dan que pensar”.

Conviene que paremos mientes en el segundo de los caracteres. El pensar, decimos, tiene siempre carácter incoativo, es intelección incoada. Por eso se desarrolla en forma de “vía” (IRA 31). La vía es consustancial a todo pensar, también al pensar sobre Dios.

De ahí que Zubiri hable de “la vía que parte de la religación” (HD 239), etc. No se trata de vías conceptivas, en el sentido de las cinco vías tomistas que tan duramente ataca (HD 118.123), sino de la viabilidad de la razón.

Porque el pensar es “viable”, puede de hecho “desviarse”. Esto sucede en todo pensar, y por supuesto también en el pensar sobre Dios. [...]

El pensar es una actividad, una actividad intelectual. Y al modo de intelección propio del pensar es a lo que llamamos “razón”. Un modo de intelección es la aprehensión primordial, otro el logos y otro la razón. Esta, la razón, tiene tres caracteres propios. Es, en primer lugar, *intelección en profundidad*, en busca del *fundamento* de la realidad.

Además, es *intelección mensurante*, y que la razón mensura la realidad en una dirección muy precisa, como *fundamento*: lo que la intelección busca en la profundidad de la cosa es su fundamento. Y, en fin, la intelección es *búsqueda*.

La razón es *intelección en profundidad*, en busca del *fundamento* de la realidad. Racionalidad es sinónimo de principialidad, de búsqueda del principio fundamental de la realidad. *Intelección principial* tiene aquí el sentido de *intelección de la realidad por sí misma*, pero no en términos de “cosa” o de “objeto”, sino como “realidad-fundamento” (IRA 35).

Zubiri piensa que es preciso superar la falsa idea del *keímenon* o *jectum* que, procedente de Parménides, ha venido gravitando sobre la historia entera de la filosofía (IRE 226). La razón no persigue “ob-jetos” ni “su-jetos” sin “fundamentos”. No se trata, tampoco, de buscar una cosa “oculta” en lo principiado. “Si así fuera se *inteligiría* este ‘objeto’ y se le añadiría ‘después’ una relación, la cual por tanto sería extrínseca al objeto: la relación de fundamentar otro objeto.

Pero no es así (IRA 47). Porque el fundamento de la realidad es un momento intrínseco de ella, no algo añadido; no es un objeto, una “realidad-objeto”, sino el fundamento de la realidad, la “realidad-fundamento”.

Lo que la razón busca no es un *hypo-keímenon*, *ob-jectum* o *Gegen-stand* (IRA 178-9), sino otra cosa que Zubiri se atreve a llamar lo “ob-sente”, *ob-sens*, *Gegen-seiend*, y que con más frecuencia llama lo “objetual” (IRA 175). Objetual es el carácter de la cosa real en cuanto actualizada “sobre el

fondo" de la realidad fundamental (IRA 175). Así definida, como objetual, es obvio que no hay oposición entre realidad-objeto y realidad-fundamento, sino, muy al contrario, complementariedad: la fundamentalidad abre a la objetualidad.

Pero sí hay oposición entre la fundamentalidad y la clásica teoría del objeto. Lo que el pensar busca es la realidad profunda, su principio fundamental, no una "magna cosa" diferente de la que percibimos y escondida tras ella (el *sub-jectum*) (IRA 174). Principio "es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto tal" (IRA 46), no una relación añadida al carácter real de la cosa (IRA 47). [...]

La razón es intelección en *búsqueda, intellectus quaerens*, lo cual significa que es dinámica, direccional (HD 229, donde se afirma el carácter "direccional" de la intelección de Dios) y provisional. Conviene que reparemos en este tercer carácter. "Provisional significa que, aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada" (IRA 63).

Por eso los contenidos de la razón son constitutivamente "problemáticos". Lo real da que pensar, y eso que da es justamente el problematismo. La realidad actualizada en la aprehensión arroja a la inteligencia ante la realidad allende la aprehensión.

"Y este lanzar ante sí, actualizado aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *pro-blema* (del griego *pro-bállo*, arrojar algo 'ante')" (IRA 64).»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 218-219 y 221]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten