

Camino hacia la epistemología axiológica el aporte de la teología fundamental

Sergio Néstor Osorio García

Desde hace más de tres décadas el Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría, CETR, son sede en Barcelona, -en el contexto de una sociedad que se ha convertido en planetaria y desde el desmantelamiento axiológico que le acompaña⁶¹-, ha venido implementando la creación de una epistemología axiológica que nos permita comprender nuestra característica específicamente humana⁶², así como la manera de poderla cultivar, de manera explícita, en los nuevos modos socioculturales de vida.

En la ponencia titulada: *“El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales”* elaborada por María Corbí, Director del Centro, y que fuera enviada con anterioridad a los participantes, nos dice que la epistemología axiológica, es una disciplina capaz de explicar en qué consiste la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), de qué factores antropológicos y culturales depende, cuál es su función sociocul-

61 Véase las memorias del 8º ENCUENTRO INTERNACIONAL CETR, 2012, En: Corbí, Marià (Coord). *La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre el mundo. Cómo manejaarnos con ella*, Barcelona: CETR Editorial-Bubok, 2013

62 Nuestra condición específicamente humana se caracteriza por tener un doble acceso a la realidad: un acceso en términos egocentradados y que nos posibilita el hacernos viables (Cualidad Humana) y otro acceso, en términos desegocentradados que nos religa con el misterio amoroso que somos y nos constituye (Cualidad Humana Profunda). Y esto, en todo momento, dependiendo de los modos de vida socioculturales en los que los humanos nos jugamos la existencia. El conocimiento de la realidad desde la perspectiva desegocentradada (Cualidad Humana Profunda), fue llamado en las sociedades que viven evitando el cambio: espiritualidad. En las sociedades en las que actualmente vivimos y que se hacen viables a través de la transformación permanente de sus estrategias cognoscitivas, especialmente las estrategias tecnocientíficas, pero no sólo ellas, puede ser llamado, y con justa razón: conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

tural, qué características peculiares abre a nuestra condición humana y por qué el cultivo de dicha cualidad es nuestro gran recurso humano no sólo para poder hacernos viables, sino también para poder hacernos así mismos(as) sabios(as).

*“Los textos que hemos estudiado, que podrían ser muchísimos más, y las reflexiones que les han acompañado, muestran que la CHP, la espiritualidad de nuestros antepasados, es materia de estudio de la epistemología axiológica. Este tipo de epistemología es capaz de dar cuenta razonada de todos los fenómenos axiológicos que se presentan en nuestra especie, incluidos los peculiares que cultivaron las religiones del pasado y las grandes tradiciones espirituales orientales. Esa disciplina es capaz de tratar todo lo axiológico y es capaz de mostrar su fundamentación racional, por qué aparecen esos fenómenos, qué finalidad tienen en la estructura de nuestra especie, qué posibilidades abren, qué tipo de formalidad exigen, qué relación han tenido con las formas de sobrevivencia de los grupos humanos. Esa disciplina es capaz de explicar en qué consiste la CHP, de qué factores antropológicos depende, cuál es su función, las características peculiares que abre a nuestra condición de vivientes que hablan, por qué la dimensión que abre esa condición es, a la vez, necesaria para nuestra supervivencia como especie, y completamente gratuita”*⁶³.

Ahora bien, dado que la epistemología axiológica es una construcción racional y no un producto terminado, se nos ha hecho la invitación a algunas personas e instituciones que hacemos parte de esta red de investigadores, para que hagamos nuestro aporte teniendo en cuenta nuestro sitio intelectual como nuestra condición cultural. Por tanto en lo que sigue, trataré en mi condición de teólogo, de dar razón del acceso a la Cualidad Humana Profunda, desde el punto de vista de una teología *fundamental*, haciendo énfasis en lo fundamental más que en lo teológico, y para ello me dejaré guiar de la mano del filósofo y teólogo vasco: Xavier Zubiri.

No busco propiamente hablando una convergencia entre la Cualidad Humana Profunda y la dimensión teologal de la existencia, tal y como

⁶³ “El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales”, ponencia de Marià Corbí para el IX Encuentro Internacional CETR, 2013, Heredia-Costa Rica, Noviembre 25-29 de 2013. p. 27.

la comprende Zubiri desde una teología *fundamental*, pues en el fondo tal convergencia no existe. Pero, si quiero poner al descubierto que desde una disciplina tan centrada en el ámbito de una determinada tradición de experiencias religiosas, en esta caso la judeocristiana, se está dando una transformación tal que bien puede ser interpretada a la luz de una epistemología axiológica al mismo tiempo que se puede enriquecer la epistemología axiológica desde los campos transitados por una teología *fundamental*. Aunque esto, desde luego, tenga repercusiones enormes para la manera de comprender la disciplina teológica en cuenta tal. Sobre esto último no hablaré. Tan sólo me centraré en indicar el aporte de una teología *fundamental* para la construcción de una epistemología axiológica.

En este punto coincido con Corbí cuando dice la epistemología axiológica no nos hará sabios(as), al igual que la teología no nos hará más personas. Pero, nos puede ayudar a comprender por qué necesitamos serlo:

*“La epistemología axiológica, como estudio de las dos ramas de lo axiológico: el relativo a nuestras necesidades y el absoluto, es una disciplina sumamente importante e imprescindible en las sociedades de conocimiento. Sin embargo, la epistemología axiológica (al igual que la teología), es una disciplina científica, abstracta y, por tanto, totalmente insuficiente para el cultivo de lo axiológico, que como tal es sensitivo. No debe olvidarse jamás que la sabiduría de la que hablan los maestros va dirigida a nuestra mente y al sentir”*⁶⁴.

Así las cosas, desarrollaré mi ponencia en dos momentos: en el primero y para quienes no se mueven en la disciplina teológica, mostraré los pasos que se han seguido en el ámbito católico para el planteamiento de una *teología fundamental*; en un segundo momento haré una dilucidación de la manera como su puede avanzar hoy, en la construcción de una teología *fundamental* de cara a la construcción de una epistemología axiológica. Aquí los aportes de Zubiri se hacen insustituibles. Quedará para la discusión el planteo de la viabilidad o no de la teología *fundamental* para la construcción de una epistemología axiológica tal y como la entiende Corbí y su centro.

64 *Ibíd*, p. 28.

Supuestos necesarios

Nuestra condición específicamente humana se caracteriza por tener un doble acceso a la realidad: un acceso en términos egocentradados y que nos posibilita el hacernos viables a través de cómo lingüísticamente mediados (Cualidad Humana) y otro acceso, en términos desegocentradados que nos religa con el misterio amoroso que somos y nos constituye (Cualidad Humana Profunda). Y esto, en todo momento, dependiendo de los modos de vida socioculturales en los que los humanos nos jugamos la existencia.

El conocimiento de la realidad desde la perspectiva desegocentrada (Cualidad Humana Profunda), fue llamado en las sociedades que viven evitando el cambio: espiritualidad. En las sociedades en las que actualmente vivimos y que se hacen viables a través de la transformación permanente de sus estrategias cognoscitivas, especialmente las estrategias tecnocientíficas, pero no sólo ellas, puede ser llamado, y con justa razón: conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

La religión fue el mejor medio -el más inteligente, creativo y verificado por los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales-, para acceder al conocimiento silencioso de la dimensión última o absoluta de la realidad. Los hombres y mujeres de esas sociedades programaron todos los cómo de su existencia y el acceso a las profundidades de su ser, mediante una epistemología mítica que daba por real aquello que el lenguaje nombraba y desde allí construyeron -sin ser plenamente conscientes de ello-, los sistemas sagrados y la dimensión religiosa -con carácter de intocabilidad- de la existencia.

Solo con la emergencia de las sociedades de conocimiento en la segunda gran revolución industrial -acontecida hace un par de décadas en los países más industrializados-, los sistemas de programación cultural que se construyeron con el apoyo de una epistemología mítica, y desde los cuales unos pocos hombres -y casi ninguna mujer-, podían acceder al conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad, entran en crisis, y con ellos, la epistemología mítica que los sustentaba. Todos los sistemas de programación cultural se agrietan y peligran con venirse abajo.

Por esta razón, para la gran mayoría de las personas de las sociedades de conocimiento, se hace epistemológica, sociológica, antropológica y culturalmente imposible acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, usando como mediación, la religión de creencias. Pero, sin dicho acceso los hombres y mujeres de dichas sociedades, pierden el contacto con aquello otro mismo de esa realidad que les constituye y que les posibilita su identidad más propia: pierden el contacto cultural con la dimensión absoluta. En este sentido, lo que hoy se hace manifiesto en medio de la crisis societal, no es únicamente la crisis de las religiones en tanto que sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino también la dificultad radical de habitar humanamente el planeta.

En este nuevo contexto cultural en el que interpretación mítica de la realidad ya no cuenta, tenemos que aprender a heredar el legado de sabiduría que se expresaba de manera mítica en las tradiciones religiosas (religiones con Dios y credo), o conceptual en la tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), pero sin tener que interpretarlas desde una epistemología mítica. Solo así podremos hacernos a nosotros mismos sabios y sabias, sin tener que vivir y creer como quienes, haciendo parte de esas tradiciones, creyeron y sobrevivieron.

Hoy, para comprender a profundidad la dimensión última o absoluta de la realidad (Corbí), la dimensión teologal de la existencia (Zubiri), es decir, para acceder a la Cualidad Humana Profunda, se hace necesario aprender a releer del sistema colectivo de creencias en el que se vivieron y se expresaron las religiones, para así descubrir su lógica interna y la manera en la que ellas hicieron posible dicho acceso. Tenemos que aprender a discernir, con nuevas herramientas, el acceso a dicha dimensión, pues de lo contrario, no podremos cultivar aquella dimensión a partir de la cual apropiamos originaria y auténticamente nuestra existencia.

Antropológica, social, cultural y epistemológicamente, podemos decir que nos encontramos no solo ante una época de cambios vertiginosamente rápidos y, muchas veces, incomprensibles, sino que además, ante un verdadero cambio de época. La característica fundamental de este cambio de época se da en la manera de programar la vida humana para que esta se haga

viable: por primera vez en la historia de la autoconstitución humana, los hombres y mujeres que poblamos este mundo, hemos tomado consciencia de que nos hacemos viables desde los sistemas de programación cultural que podamos construir, y además, de que la interpretación epistemológica de dichas programaciones no puede ser mítica, es decir no puede dar por real lo que las narraciones dicen de la realidad.

La humanidad, hasta el presente, ha programado sus modos socioculturales de vida de manera axiológica, y para interpretarlos, se ha servido de una epistemología mítica, no en el sentido peyorativo del término, sino en el sentido de dar por real lo que está expresado en el lenguaje: lo que el lenguaje dice. Hoy estamos comprendiendo que el lenguaje es un invento biocultural que no puede decir la realidad tal y como ella es, sino como ella aparece, desde nuestras necesidades vitales de sobrevivencia; dicho de otro modo, el lenguaje representa la realidad de cara a la supervivencia de la especie humana. Por tanto, todo conocimiento lingüísticamente mediado hace una modelación de la realidad para que los humanos podamos hacernos viables. Pero, la realidad, sin más, no es lo que se atrapa en el lenguaje, sino lo que no puede quedar atrapado en su sistema representacional. Por este motivo, hemos de indagar las diferentes maneras en las que los hombres han programado su existencia para hacerse viable, y desde allí, dilucidar la manera por medio de la cual el hombre ha logrado el acceso a la dimensión última o absoluta de la realidad. Solo desde esta dilucidación, podremos entrever una epistemología no-mítica para la construcción de nuestras próximas programaciones culturales, y para la función que ha de cumplir una epistemología axiológica como una teológica *fundamental* estas nuevas coordenadas sociolaborales y socioculturales.

La emergencia de una epistemología no-mítica es, a un mismo tiempo, la emergencia de una nueva antropología, y también de una nueva sociología que, unidas, nos pueden permitir la proyección de las nuevas formas de viabilidad humana -desde la racionalidad tecnocientífica o instrumental-, sin tener que dejar de lado el acceso a la dimensión no-instrumental de la existencia: el acceso a la dimensión absoluta de la realidad a partir de la cualidad humana profunda o de dimensión teológica de la existencia. Dimensión desde la cual los seres humanos nos reconocemos plenamente

humanos, y podemos reformular el significado y función de la sabiduría en la autoconstitución de la especie humana.

Las nuevas formas socioculturales a partir de las cuales nos estamos haciendo viables como individuos y como especie, ya no se podrán construir desde sistemas axiológicos de programación cultural -sistemas de programación cultural anclados en creencias-, y por tanto, tampoco podrán ser interpretadas desde una epistemología mítica. Hoy se hace necesaria una nueva forma de programación cultural para modelar la manera de hacernos viables, y que se hará, ya no desde sistemas de programación cultural anclados en creencias -es decir, en sistemas axiológicos de programación cultural-, sino desde postulados y desde proyectos axiológicos que se tendrán que ir elaborando al ritmo frenético de las nuevas construcciones tecnocientíficas. Dicho de otra manera, la dimensión axiológica de la existencia, es decir, el modo de determinar las finalidades y los sentidos últimos de la existencia humana, ya no podrá ser elaborada desde sistemas de programación cultural anclados en creencias -sean estas creencias religiosas (religiones) o laicas sustitutas de las anteriores (ideologías)-, sino que ha de ser elaborada desde postulados y proyectos axiológicos que se tendrán que ir construyendo, de manera necesaria, al ritmo de los adelantos tecnocientíficos.

La dimensión axiológica necesaria para que el humano se haga humano, y la humanidad se perciba desde su comprensión profunda, ha de elaborarse al ritmo de los conocimientos tecnocientíficos -cuya construcción racional en las nuevas formas sociolaborales es axiológicamente neutra-, pero en unión con un tipo de conocimiento que ya no podrá ser soportado por las religiones, ni por las ideologías interpretadas desde una epistemología míticarreligiosa o míticoideológica con pretensiones de universalidad, sino por una interpretación sigética (silenciosa) y meditativa de la existencia.

En este nuevo contexto sociolaboral y cultural ¿cómo acceder al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad? De cara a nuestra participación en este encuentro internacional ¿cuál ha sido? y ¿cuál puede ser el aporte de lo teológico en la consecución de dicho conocimiento?

La teo-logía a lo largo de la historia, especialmente en la cultura occidental, ha sido la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y ha dado cuenta del acceso a la dimensión última o absoluta de la realidad. Pero lo ha hecho única y exclusivamente desde el seno de las religiones, desde los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. De ahí que la fe-creencia, la fe religiosamente interpretada, haya sido considerada -en las sociedades preindustriales en las que surgió-, como un conocimiento axiológico anclado en un sistema de programación cultural que se interpretaba míticamente⁶⁵. La identificación de la fe con las creencias fue necesaria para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad (dimensión teologal), en medio de las sociedades preindustriales que se programaron, y aún se programan en algunos lugares, de manera axiológica, es decir, de una manera que determina las formas de pensar, sentir, relacionarse, y de actuar, de quienes viven al interior de ellas. Todo ello, gracias a un modo de interpretación que como hemos dicho es “mitológico”.

Esta forma epistemológica de programar e interpretar la existencia en las sociedades que viven del cambio permanente de sus estrategias cognitivas, es decir de las sociedades de la segunda revolución industrial o sociedades de conocimiento, no solo es insuficiente, sino además, epistemológicamente contraproducente. De allí que la pregunta a responder no sea originariamente ¿cómo se puede justificar desde el punto de vista axiológico un determinado modo de vida? sino ¿cómo hemos de dilucidar la dimensión última o teologal de la existencia en medio de un modo sociolaboral y cultural que se hace viable, sin tener que recurrir a una interpretación axiológica de la misma? Es decir, de una forma sociolaboral y en un modo sociocultural que no necesita, para su funcionamiento, de la construcción de sistemas de programación cultural anclados en creencias.

65 La fe hasta la fecha ha sido objeto de creencias, que además, se han interpretado desde una epistemología mítica. Esta situación ha cambiado hoy drásticamente y se hace necesario un tipo de saber que de razón de ello. Este tipo de saber, como veremos más adelante, puede ser llamado en un registro epistemología axiológica, y en otro registro (el teísta) teología *fundamental*, poniendo el énfasis en lo *fundamental* y no en lo teológico. Formulado en término de pregunta ¿cuál es el dato primero (teologal) que da origen a una reflexión segunda (teología) capaz de iluminar el acto primero? y ¿cuál ha de ser el estatuto epistemológico de dicha dilucidación?

Si ha quedado desdibujado y obsoleto el aporte de la religión para la viabilidad de las sociedades de conocimiento ¿a dónde podremos ir para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la existencia? ¿A dónde podremos ir para acceder a la dimensión teológica de la existencia?

Si la identificación, entre el conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad con la adhesión hacia un sistema colectivo de fe-creencias, se vuelve problemático para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento ¿cuál es o cuál puede ser el papel y la pertinencia del conocimiento teológico? ¿Podemos proyectar alguna función, distinta a la tradicional, para el conocimiento teológico en medio de este nuevo tipo de sociedades?

La crisis axiológica de la humanidad no se agota en el desmoronamiento de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino que además, compromete profundamente la manera de comprender la racionalidad, en general, y la racionalidad de un determinado modo de proceder y comprender la realidad: en este caso de la teo-logía, en particular. Por tanto, ¿cuál es el nuevo tipo de racionalidad que emerge con las sociedades de conocimiento? ¿Cómo debe comportarse la teología en una sociedad que ha dejado en desuso la programación axiológica de sus modos de sobrevivencia pero que, al mismo tiempo, no ha logrado un nuevo medio para acceder al conocimiento de la dimensión última o absoluta de la realidad? ¿De qué se ocupará el saber teológico en los nuevos modos socio-culturales de vida?

A la teo-logía, en las sociedades preindustriales, se le asignó la función de comprender las verdades de fe que estaban indisolublemente unidas a los sistemas axiológicos de programación cultural, es decir, a los sistemas de programación cultural anclados en creencias. Por ello, la teo-logía, tal y como se ha desarrollado en el occidente cristianizado, hizo, y sigue haciendo, una interpretación racional de la fe-creencia (*Fides Quare Intellectus*). Pero, como veremos, esta no va a seguir siendo, de manera necesaria, la funcionalidad del quehacer teológico en las nuevas sociedades de conocimiento. No puede serlo. Por ello, si la teo-logía sigue haciendo su aporte racional a la sociedad como lo hacía antes –cosa que, desde luego,

insiste en seguir haciendo, aunque con muchas dificultades y, con cada vez con menos interlocutores válidos-, no podrá hacer un aporte significativo para el reconocimiento y cultivo de la dimensión teologal de la existencia, y para el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Pero, tampoco podrá hacer un aporte significativo para aquellos sectores de la humanidad que siguen moviéndose dentro de sistemas de programación cultural anclados en creencias, puesto que estos, con el pasar del tiempo y la colonización de los imperativos tecnológicos, irán siendo desmantelados y desarticulados en la construcción de la dimensión de sentido. En estas condiciones, la interpretación mítica de la existencia perderá su función; y cada vez más, en tanto que la interpretación tecnocientífica se haga presente.

Hoy, para quienes vivimos en sociedades de conocimiento, en las sociedades de la segunda industrialización en las que se hace imposible la construcción de un sistema de programación cultural anclado en creencias, la responsabilidad del saber teológico ha de cumplir la función de mostrar la no-identidad entre la fe y el sistema colectivo de creencias, y la identidad entre la fe y conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Hoy, para quienes vivimos en sociedades que persisten en modelarse desde sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, el saber teológico ha de cumplir con una doble función: por un lado, ha de mostrar el aporte de la fe-creencias en la construcción de los sistemas de programación cultural que se interpretan de manera mítica; y al mismo tiempo, y por otro lado, ha de preparar a los pobladores de dichos modos culturales, para un nuevo acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad que ya no esté mediado por la identificación entre la fe y los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. La teología, en estos mundos socioculturales, ha de preparar para el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la existencia, sin tener que recurrir a la fe-creencia, pues el desmantelamiento de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, desde el

impacto de la racionalidad tecnocientífica, no solo es un hecho contundente, sino además, incontrovertible e imparable.

En síntesis, la teología ha de recuperar el legado sabiduría que las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, mostrando críticamente el valor que tiene la interpretación mítica en las sociedades que se estructuran mediante modos sociolaborales y culturales de tipo preindustrial, y posibilitando –para las sociedades de conocimiento– mediante una función crítica, el acceso a la dimensión absoluta de la realidad, sin tener que pasar, de manera necesaria, por la interpretación mítica de la existencia.

Obviamente que los hombres y mujeres de conocimiento pueden tener acceso a esta dimensión desde muchas otras coordenadas; de hecho, así lo están haciendo. Pero sería una insensatez y una necedad no poder hacer uso de procedimientos y expresiones que han sido verificados durante años, para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda, por el simple hecho de estar vehiculadas mediante una epistemología mítica. No podemos “botar al niño con el agua de la bañera”. Este ha de ser un nuevo rol que ha de cumplir el quehacer teológico cuando se le mire desde una nueva epistemología.

En este nuevo contexto, la teo-logía ya no podrá presentarse, ni definirse a sí misma, como la comprensión racional de la fe-creencia (*Fides Quare Intellectus*). Ni podrá comprenderse a la luz de la interpretación de una epistemología mítica. En el contexto de una humanidad planetarizada que acerca entre sí, y de manera fascinante, las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad –esparcidas a lo largo y ancho del planeta–, el “logos” de la disciplina teo-lógica –como también el objeto de su reflexión: “theo”–, resulta, cuanto menos, problemático. Por ello, la nueva comprensión del que-hacer teológico –que probablemente tampoco será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX–, en las nuevas condiciones sociolaborales y culturales, podrá ocuparse del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, de la dimensión teologal de la existencia. Pero, desde una epistemología no-mítica.

1. Camino hacia una *teología* fundamental

En los comienzos del cristianismo, los nuevos seguidores de Jesús, los nuevos creyentes –en un ambiente hostil a sus convicciones según narra el Nuevo Testamento–, tuvieron que dar razón de la validez y el significado de su esperanza. Así lo reconoce expresamente San Pablo cuando nos dice que *“Aunque sufrieras a causa de la justicia, dichosos de vosotros. Al contrario dad culto al Señor Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y con respeto”*⁶⁶. Lucas, por su parte, al comienzo de su evangelio, le dice a Teófilo, su destinatario *“He decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde el origen, escribírtelo todo en orden. Ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez (el fundamento) de las enseñanzas que has recibido”*⁶⁷; y al final de su evangelio, Juan, por su lado, aclara que los signos hechos por Jesús, son por él expuestos *“Para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”*⁶⁸.

Posteriormente, en una cultura helenizada, los Padres de la iglesia hicieron una apología de la fe, que pervive hasta el día de hoy, con dos grandes matices: el que podemos llamar de convergencia o conciliación: que busca relacionar el mensaje revelado en las Sagradas Escrituras con las demandas del hombre en la explicación del misterio que le constituye; y el que podemos denominar de divergencia o exclusión, que ve una extrapolación entre el mensaje revelado, y la comprensión racional del mismo. Este último se acentúa en el cristianismo medieval, cuando Santo Tomás, acudiendo a la filosofía aristotélica como herramienta para la elaboración conceptual de la teología, hace la extrapolación, epistemológicamente válida en ese entonces, entre lo conocido por la razón –de origen natural–, y lo revelado en la fe –de origen sobrenatural–.

66 1Pe 3,15-16. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

67 Lc 1,4. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

68 Jn 20,31. En: *Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y actualizada, Madrid: Desclee de Brouwer, 1995.

Esta extrapolación epistemológica se hace extrapolación cultural cuando, con la reforma, se pierde el carácter unívoco de la fe, y se hace necesario revisar el fundamento de la misma. Con Lutero se hará énfasis en la condición experiencial de la fe: esa es la intencionalidad de la famosa expresión “*Sola fe, sola scriptura*”. Mientras, la tradición católica hará énfasis en el carácter histórico de la fe, poniendo como criterios de interpretación, la Autoridad y la Tradición.

Con la modernidad, cinco grandes hechos ponen en crisis la manera clásica de elaborar la reflexión teológica:

- a) el surgimiento y reconocimiento de otras religiones diferentes a la cristiana católica como válidas;
- b) el escándalo de las guerras de religión;
- c) la crítica bíblica, que mostró con evidencia caza, que los libros sagrados no podían seguir siendo considerados como dictados a la letra por Dios, sino que tenían una elaboración humana, histórica y cultural, con lo cual se ponía en interrogación el concepto mismo de revelación y de religión;
- d) el surgimiento en Inglaterra –y como una consecuencia de la ilustración–, del Deísmo: movimiento intelectual que igualaba el concepto de revelación, al concepto de religión natural basado en la razón, con lo cual el cristianismo se convertía en una variación cultural de una única religión fundamentada en la mera razón humana y;
- e) el surgimiento del ateísmo, entendido como ataque sistemático a la fe en Dios, por ser comprendido como un elemento alienante y psicológicamente infantil, para la realización de la autonomía humana.

Ante estas transformaciones culturales, la teología católica dio su respuesta, planteando tres niveles de justificación creyente de la existencia que, de manera defensiva, buscaban salvar a la iglesia de los ataques provenientes de todos los frentes.

*“1) Frente a la negación atea, se elaboró la demonstratio religiosa, que buscaba demostrar la existencia de Dios y la legitimidad de la religión (elaborando al detalle las distintas pruebas de la existencia de Dios y subrayando el carácter obligatorio de la religión). 2) Frente a la nivelación racional del deísmo, se elaboró la demonstratio christiana, con el fin de demostrar la realidad histórica de la revelación cristiana (existencia real de Cristo, verdad de su pretensión y su mensaje como legado divino, apoyándose sobre todo en las profecías, los milagros y la resurrección). 3) Frente a la pretensión protestante, se elaboró la demonstratio catholica, para demostrar no sólo que Cristo fundó una Iglesia, sino que la fundó con unas notas tales que únicamente se dan en la católica; esta, al estar dotada de infalibilidad, garantiza la verdad de todo lo que en ella se enseña”*⁶⁹

Esta estrategia, típicamente neoescolástica, fue desde cierto enfoque: el apologetico, muy eficaz. Pero desde una interpretación histórica contó con un defecto craso: se situó fuera del tiempo. De esta manera la estrategia neoescolástica *“es como una gran fortaleza anacrónica”*⁷⁰.

En este contexto, la comprensión racional de la fe, concebida desde el carácter defensivo de una iglesia que se encuentra atacada, adquiere tres grandes características, difícilmente asimilables para el hombre moderno: el carácter sobrenatural, que comprende la fe como verdad revelada distinta de la verdad alcanzada por la razón humana; el carácter extrínsecista de la fe, que pone la validez de las verdades reveladas en la infalibilidad de la revelación y de la institución que las transmitía; y el carácter autoritario, que imponía estas verdades como interpretaciones verdaderamente racionales.

Pese a lo anterior, y asumiendo el carácter paradójico de la autoconstitución humana, también podemos ubicar el nacimiento de otro tipo de reflexión teológica, que busca dar respuestas razonables, sin tener que recurrir a la concepción neoescolástica para la justificación racional de la fe. Este

69 Torres Queiruga, Andrés, *Teología fundamental*, p. 8, en: http://mercaba.org/Catequetica/T/teologia_fundamental.htm (Consultado 10 de junio de 2013). En este artículo Torres Queiruga desarrolla, con fines de divulgación, el tema de su último libro titulado: *Repensar la revelación. La revelación de Dios en la realización humana*, Madrid: Editorial Trotta, 2008

70 *Ibíd*, p. 8.

nuevo tipo de quehacer teológico (*Nouvelle Théologie*) busca dar razón de la esperanza, desde un nuevo sabor apologético, elaborando sus especulaciones desde nuevos lugares filosóficos y teológicos. Desafortunadamente, haciendo una lectura retrospectiva, dicho movimiento no tuvo mayores alcances.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la reflexión teo-lógica cambia su estilo apologético, y comienza, en diálogo con la filosofía moderna, a percibirse como una reflexión fundamental.

En la encíclica “*Fidei et ratio*”, el Papa Juan Pablo II dice al respecto:

“La teología fundamental, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicar la relación entre la fe y la reflexión filosófica”... La teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar ‘plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma’”⁷¹.

El Concilio Vaticano II no utilizó este nombre en ninguno de sus escritos, pero sin duda alguna, le dio legitimidad a sus cometidos. De manera especial lo podemos corroborar en la Constitución Dogmática sobre la Sagrada Escritura (*Dei Verbum*), y en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et Spes*)⁷². De esta manera, la *teología* fundamental queda caracterizada por dos polos recíprocamente convergentes: el de la validez y significatividad de la fe; y el de la transformación de las culturas.

71 Juan Pablo II, *Encíclica Fidei et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, No. 67. En http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM (Consultado 10 de junio de 2013).

72 La primera asume el estatuto de la crítica bíblica e invita a elaborar con carácter de necesidad la nueva teología a partir de sus resultados; la segunda, como nuevo estilo de la teología para dialogar con la modernidad.

El nuevo presupuesto para pensar el estatuto epistemológico de la teología se encuentra en la nueva comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su racionalidad. Se descubre que el hombre es el único animal que no se agota en la lucha por la sobrevivencia, sino que se hace él, en la medida que descubre y realiza sus propias posibilidades históricas de realización. El hombre necesita comprender su modo propio de ser, que no le viene dado –ni se le da de una vez y para siempre–, sino que se le abre como en tanteo, en las posibilidades históricas y socioculturales en las que él mismo realiza su existencia. De ahí que la palabra *fundamentación* de la existencia, resulte clave para su nueva actitud pensante: se trata de examinar, criticar y asegurar, para sí mismo, los cimientos en los que el hombre es y se realiza como hombre.

En este nuevo contexto, lo prioritario y fundamental para la persona creyente –y tanto más para el teólogo que quiere fundamentar especulativamente el conocimiento de la fe, consiste en mostrar que la fe en la que él se apoya y vive, le puede ayudar en la comprensión de su modo humano de ser, y le puede encaminar a un modo de realización plena. La teología deja entonces su carácter defensivo y apologético, para dar lugar a uno reflexivo sobre lo fundamental: sobre los conceptos fundamentales con los que opera, y sobre la validez y significado de la fe en las nuevas condiciones culturales. Esta nueva teología, o *teología* fundamental, tiene como tarea primaria, el poner al descubierto los motivos auténticos de la fe en la realización histórica y cultural del hombre.

La *teología* fundamental es un saber que no puede considerarse, ni clarificado en su estatuto epistemológico, ni agotado en sus funciones y alcances. Vista a la luz del Concilio Vaticano II, es una reflexión acerca de la inteligibilidad de la fe desde un nuevo concepto de Revelación y de Religión, puesta al descubierto por la crítica bíblica, y en diálogo permanente con las

nuevas condiciones socioculturales en las que el hombre realiza o malogra su existencia⁷³.

En efecto, la crítica bíblica puso al descubierto que la revelación no es un dictado divino del cual la iglesia dice lo que Dios ha dicho, sino una palabra inspirada por Dios –pero escrita por los Hagiógrafos–, En y A través de palabras humanas.

“Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo... Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería. Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación”.

73 El Concilio Vaticano II, en su Constitución pastoral *Gaudium et Spec*, analiza la situación de la época actual como signo que puede ser interpretado desde una perspectiva histórico pastoral: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio... Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS, 4). y desde una perspectiva histórico-teológica cuando nos dice: “El Pueblo de Dios, movido por la fe... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y... orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina” (GS, 11).

En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013). Para una interpretación latinoamericana de estos cambios en el quehacer teológico, puede verse el libro del teólogo Jon Sobrino, *El Principio-Misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: Editorial Sal Terrae, Colección “Presencia Teológica”, 67, 1992, y de manera especial, el capítulo titulado: Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”, pp. 47-80. Este capítulo fue publicado originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 15 (1988), pp. 243-266.

Y si esto es así, entonces la interpretación de las Sagradas Escrituras también ha de cambiar; por ello, el mismo Concilio dice más adelante que:

“Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigarse con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a “los géneros literarios”, puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios”⁷⁴.

Las consecuencias de esta nueva comprensión teo-lógica de la realidad saltan a la vista: ante todo, se ponen los criterios teológicos para superar el intelectualismo, el extrinsecismo y el autoritarismo que lastraba la concepción escolástica y neoescolástica de revelación. Ahora se puede poner en primer plano el contenido de lo revelado. Es él el que, adecuadamente interpretado, convence o no; el que ayuda a la comprensión humana en su sentido último, dentro de los nuevos contextos culturales. Ahora lo revelado no se impone porque la autoridad dice que Dios lo ha dicho, sino que se ofrece como una verdad verificable por cada quien. Pero no solo eso. Con la nueva teología bíblica, la Revelación no queda endosada única y exclusivamente en las Sagradas Escrituras, sino que se extiende a todas las religiones de la tierra, que pueden ser tanto comprendidas como reveladas. Todas las religiones son reveladas, aunque también haya que decir que no todas tienen igual precisión, pues al darse la Revelación junto con la recepción histórica de sus destinatarios culturales, habrá formas, niveles y grados, que dependen de la sutilidad que hayan alcanzado sus destinatarios. Todas las religiones son reveladas, pero cada una en el grado alcanzado en su momento histórico y en su medio cultural.

74 Concilio Vaticano II. Declaración Dogmatica sobre la Divina Revelación, Dei Verbum, No, 11 y 12. En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013).

Ello trae una segunda consecuencia: se trata del replanteamiento de las relaciones que la iglesia católica establece, o puede establecer, con las demás religiones no-cristianas que perviven en el mundo, todas ellas válidas.

“La Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas... Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón... Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero...” Y por eso mismo, *“Exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen”*⁷⁵

Nótese el cambio de actitud en la redacción del texto: no solo hay que dejar de defenderse de los que no creen e imponer una verdad verdadera (actitud apologetica), sino que además hay que encontrar los bienes espirituales y morales presentes en todas las tradiciones religiosas de la humanidad en las que también se encuentra “lo santo y lo verdadero”.

Posteriormente cuando el texto conciliar habla sobre la formación sacerdotal de sus miembros, dice que se debe introducir *“a los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, para que puedan conocer mejor lo que por disposición de Dios, tienen de bueno y de verdadero para que aprendan a refutar los errores y puedan comunicar la luz plena de la verdad a los que carecen de ella”*⁷⁶

Dado que todas las religiones son expresión de la verdad revelada y de la manera históricocultural como el hombre conoce dicha verdad, el carácter

75 Concilio Vaticano II. Declaración sobre las religiones NA, 2, En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. (Consultado 10 de junio de 2013).

76 Concilio Vaticano II. Decreto sobre la Formación Sacerdotal, OT, 16, En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html (Consultado 10 de junio de 2013).

revelador de Dios, podrá contar con el aporte de todas las religiones. La religión cristiana, en dialogo “*dulce y respetuoso*” con las demás religiones, podrá encontrar lo propio de sí misma y su aporte a los demás, al mismo tiempo que las demás religiones encontrarán el aporte de sí mismas y el aporte a las demás y, en el diálogo interreligioso, con la religión cristiana.

La religión del futuro no será entonces una amalgama de todas las religiones compitiendo entre sí –rasguñando cada una su pedazo de verdad–, sino la completud de todas, en la descentración de cada una en lo que la hace posible: Dios en lenguaje teísta o la dimensión absoluta de la realidad en lenguaje no-teísta.

*“Lo descubierto en nuestra religión pertenece con idéntico derecho a las demás, y debemos aprovechar lo descubierto por las demás para completar nuestro acercamiento al Deus Semper maior. Sólo al final, cuando “Dios sea todo en todas las cosas” (1Cor 15,28), habrá unidad plena y transparente. Mientras tanto, la rivalidad es soberbia, y únicamente tiene sentido la comunicación fraternal”*⁷⁷

Esto significa, desde luego, la autonomía de los distintos ámbitos de la cultura de la tutela de la religión. No solo la autonomía de lo científico, lo político y lo económico (primera secularización), sino también de lo psicológico, lo moral y lo cultural (segunda secularización). Esto no significa o no debe significar, de manera necesaria, que con la secularización de la cultura, se muera el aporte de las religiones, y en concreto, el aporte del cristianismo. Pero, si debe significar y ahora de manera necesaria, que su aporte será totalmente otro.

La nueva tarea de reflexión teológica, desde la emergencia de la nueva *teología*, ha de ser ponerse a medio camino entre estas dos posiciones extremas: la que niega a Dios desde la autonomía del mundo; y la que niega todo avance científico, para salvar a Dios. De esta manera, Dios seguirá presente en la historia de los hombres, pero su presencia será percibida de un modo totalmente distinto a como la hemos pensado.

77 Torres Queiruga, Andrés, Teología fundamental, p. 22, en: http://mercabat.org/Catequetica/T/teologia_fundamental.htm (Consultado el 10 de junio de 2103).

La credibilidad de la fe se encuentra justamente en la manera de situar a Dios como fundamento último de la existencia humana; algo sumamente difícil, pero al mismo tiempo, inevitable, dado el dinamismo vivo de la fe. Esta situación se deja sentir no solo en la sensibilidad del hombre actual –que va comprendiendo que Dios no es el tapagujeros que interviene de manera sobrenatural en los dinamismos naturales, o a merced de nuestras necesidades de sobrevivencia–, sino en la actitud más reflexiva que empieza a hacer suyas las críticas heideggeriana, y también zubiriana, a la ontoteología occidental, que convierte a Dios en un gran ente, en un súper ente, pero sin dejar de concebirlo como un ente más. Este ha sido el trabajo comenzado por la crítica bíblica que, mirado retrospectivamente, puede convertirse en el derrotero a seguir por la nueva teología *fundamental*.

2. Dimensión teologal de la existencia y teología *fundamental*

“La realidad de Dios, de existir, ha de ser el fundamento de toda realidad, la realidad-fundamento” Xavier Zubiri

Xavier Zubiri, filósofo y teólogo vasco, asumió la tarea de indagar lo que él llamaba “*el problema teologal del hombre*”. Para ello, desarrolló dos grandes perspectivas recíprocamente complementarias: una más centrada en lo epistemológico (noológico) –plasmada en su obra la *Inteligencia sentiente*⁷⁸–, y otra más centrada en lo teologal –plasmada en una trilogía: *El hombre y Dios*⁷⁹; *El problema filosófico de la historia de las religiones*,⁸⁰ y *El*

78 Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Alianza Editorial, 1980. Desde la tercera edición en 19843, se titula *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y Realidad*; Id. *Inteligencia sentiente II: Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; Id. *Inteligencia sentiente III: Inteligencia y Razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

79 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial- Sociedad de Estudios y Publicaciones, 19843.

80 Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

*problema teologal del hombre: cristianismo*⁸¹-. Aquí recogeremos la síntesis de su propuesta por dilucidar la dimensión teologal de la existencia, como pivote para pensar epistemológicamente el nuevo lugar existencial (topos) para el acceso a la CHP como al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Para nosotros, el mayor aporte de Zubiri no fue haber elaborado una teología novedosa –pues en el fondo Zubiri no hizo teo-logía. Cuenta Jorge Eduardo Rivera, un gran amigo de Zubiri, que éste le comentaba con poca frecuencia, que siempre añoró ser un teólogo⁸². El aporte zubiriano se encuentra en el socavamiento que produce su pensar en la manera clásica de plantear el acceso a Dios, no sólo en la filosofía, sino también en la teo-logía occidental⁸³. Relacionando el aporte zubiriano con el tema de la construcción de una epistemología axiológica nos podríamos preguntar ¿cómo se puede relacionar la aprehensión intelectual de la realidad-fundamento, con el reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad)? y ¿qué consecuencias podría traer esta relación para la manera escolar de concebir la tarea de elaborar una teología *fundamental*?

81 Zubiri, Xavier, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997. Id. *El problema teologal del hombre*, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, pp. 55-64. Este artículo se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383. Como complemento a lo desarrollado en esta perspectiva. Véase su compilación de artículos titulado: *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

82 Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000, p. 199.

83 Cfr. González Antonio, *La novedad teológica de Xavier Zubiri*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1995; id, *Aproximaciones a la filosofía zubiriana de la religión*, en Nicolás J y Barroso, O. (eds.) *Balace y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada: Editorial Comares, pp. 270-290; id, *Ereignis y actualidad*, en Gracia Diego, (ed.), *Desde Zubiri*, Granada: Editorial Comares, 204, pp. 176-186; Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona: Editorial Labor, 1986; Id, Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX, en Brickle, P (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera*, Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp.235-250; Martínez Santamaría Ceferino, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981; Tepedino, Nelson, “Filosofía de la ultimidad y teología fundamental”, En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, volumen XXXI, (2004), pp. 185-200; Solari Enzo, Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios, En, *Zubiri ante Heidegger*, Nicolás Juan Antonio-Espinoza Ricardo (eds.), Barcelona: Editorial Herder, 2008, pp. 469-493.

Compartimos con Zubiri –y también con muchos teólogos contemporáneos–, la necesidad de postular un nuevo horizonte epistemológico para la intelección humana en general, y para el quehacer teológico en particular; la búsqueda de un nuevo “topos” (lugar existencial), desde el cual poder dilucidar la dimensión última o absoluta de la existencia, (la dimensión teologal) como condición sin la cual no podríamos reconocer el misterio insondable que somos y nos constituye y desde el cual podamos referirnos a lo que nominalmente y en perspectiva teísta hemos llamado con el término: Dios.

Es en la búsqueda de aprehensión intelectual de la ultimidad de lo real, que Xavier Zubiri establece una distinción, muy sutil y de grandes repercusiones, entre la dimensión teologal y la reflexión teológica de la existencia. Cuando habla de reflexión teológica, se refiere a la respuesta intelectual que hace el nombre, desde el punto de vista creyente, ante el problema teologal de la existencia. Cuando habla de la dimensión teologal, se refiere a aquella dimensión humana que se abre con la existencia, que tiende hacia la ultimidad de la real, y que termina en lo que podríamos llamar “experiencia de Dios”.

Cuando Zubiri habla de la reflexión teológica, está presuponiendo una manera de comprender lo humano, al mismo tiempo que está postulando una superación de la manera católica de elaborar la reflexión teológica. Para Zubiri, la teología católica no ha partido de un “topos” originario, sino de una conceptualización “prestada” que se corresponde con la especulación metafísica de corte occidental, y que deviene comprensión conceptual de Dios. Esta reflexión teológica termina, al final del camino, en una “objetivación de Dios”. Y lo que Zubiri busca no es un nuevo concepto acerca de Dios, ni una nueva demostración racional del mismo, sino indicar un lugar existencial (topos) para experimentarlo.

Por esta razón, lo que Zubiri está buscando, hablando en terminología heideggeriana, es dar un “paso atrás” de la onto-teología, para acceder al “topos” originario en el que se puede dar una intelección humana en sentido radical, y un nuevo acceso a aquello que el hombre puede nombrar mediante la palabra Dios. Con este proceder, ni se descalifica, ni se invali-

da, la comprensión teo-lógica católica, pero sí se postula otra manera para realizarla. A lo que hay que salirle al paso no es a la teología sin más, sino a la interpretación de Dios desde una perspectiva onto-teo-lógica.

Cuando Zubiri habla de la dimensión teologal del hombre, se refiere a aquella dimensión humana que se abre desde la existencia misma a la ultimidad de la real, y la aprehende en tanto que realidad-fundamento. Para la dilucidación de esta dimensión última de la existencia, no parte de lo que ya el hombre es desde cierta interpretación de racional (*homo rationalis*), ni desde una interpretación conceptual de alguna experiencia religiosa vivida confesionalmente (postulado teo-logía), sino desde la posibilidad que tiene el hombre de ser-hombre: desde su religación a ese poder de lo real que, dependiendo de su experiencia personal le permitirá determinarse como esto o como aquello. Dependiendo la religación al poder de lo real, el hombre, según Zubiri, se realiza o malogra de una manera o de otra.

Desde una aprehensión intelectual de la realidad-fundamento, el hombre experimenta lo que puede ser nombrado con la palabra “Dios”. Ahora bien, este conocimiento experiencial de Dios no se da de una vez y para siempre, sino que es un continuo histórico que se da de manera procesual tanto en lo personal como en lo social. La plasmación histórica de este continuo es lo que da origen a las religiones en términos positivos. Para abrirse a la dimensión teologal de la existencia no se parte, entonces, ni primera, ni necesariamente, de una tradición de experiencias religiosas (religión en sentido positivo, factual), sino de una experiencia originaria, previa a esta actualización positiva ante el poder de lo real, que puede, desde luego, ser interpretada a posteriori, desde una perspectiva religiosa en sentido confesional. Solo en esta perspectiva habría que ubicar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, desde contextos totalmente distintos y distantes a los que les dieron origen.

Partiendo de esta religación radical, Zubiri desarrolla una estrategia no-lógica para llegar finalmente a mostrar la novedad de la tradición de experiencias cristianas, es decir, la novedad del Dios personal y deiforme del cristianismo. Este segundo planteamiento zubiriano, epistemológicamente rico y teológicamente sugerente, no lo vamos a seguir ni será tomado

en consideración en esta reflexión, pues la razón de ser de la misma, no es la elaboración teológica del conocimiento de la dimensión última de la realidad, en perspectiva cristiana y católica, sino mostrar una relacionalidad originaria entre la dimensión teologal y la CHP como “topos” para acceder a la “experiencia religiosa auténtica”, que como ya se ha dicho, no es primigeniamente confesional⁸⁴.

Zubiri piensa que es necesario realizar una deconstrucción de la teo-logía escolar, en tanto esta se ha elaborado teniendo como instrumental teórico las categorías y la lógica de la metafísica griega o moderna desde una “objetivación de Dios”, para buscar un nuevo lugar de partida para la intelección de lo que en occidente hemos nombrado con la palabra “Dios”. A continuación, reconstruiré “esbozo” racional elaborado por Zubiri para acceder a la dimensión teologal del hombre, con el fin de acercarnos, desde el punto de vista noológico, a la CHP como nuevo “topos” para la racionalidad humana, incluyendo la racionalidad teo-lógica.

Haciendo una precisión conceptual de las categorías que vamos a utilizar diremos que los términos teo-lógico y teo-logía (con guión), los utilizaremos para referirnos al saber teológico que caracteriza una manera escolar de hacer la teo-logía en el ámbito del catolicismo. Asumiremos, por tanto, la crítica que hacen, de la misma, tanto Zubiri como Heidegger⁸⁵. Emplearemos los términos teológico y teología (sin guión), y sobre todo el término teologal, para señalar la dimensión humana radical que se abre a la ultimidad de lo real, y que puede convertirse en el punto de partida para

84 La elaboración de una *teología* fundamental desde el lugar de una experiencia originaria interpretada a la luz de la tradición católica ha sido el esfuerzo de toda la vida del teólogo Gustavo Baena y que ha quedado plasmada, muy recientemente, en su obra *Fenomenología de la revelación, teología de la Biblia y hermenéutica*. En ella, el teólogo católico, colombiano, muestra la captación experiencial de Dios en la vida de los hombres, teniendo como referente de comprensión la perspectiva judeo-cristiana. Allí en lugar de hablar de la dimensión teologal de la existencia a la que se refiere Zubiri, el teólogo prefiere hablar de una *revelación esencial* en tanto que fundamento de la manera bíblica de buscar y hallar a Dios en la historia. Esta obra puede ser, dada su envergadura, un clásico de la teología católica en años venideros cuando se convierta en texto de trabajo de teólogos y teólogas católicos y no-católicos. Cfr. Baena Bustamante, José Gustavo, *Fenomenología de la revelación, teología de la Biblia y hermenéutica*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.

85 Heidegger, Martin, La constitución onto-teológica de la metafísica, En: *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, pp. 99-157. La letras sin cursiva son mías.

una teología *fundamental* –pero ahora enfatizando lo *fundamental*, desde la experiencia de religación constitutiva del ser humano a la realidad, y no tanto desde la elaboración teológica de la misma: *teología* fundamental en prospectiva católica (punto I)–. Por tanto, el énfasis no será en la teo-logía, sino en lo *fundamental* –tomando lo *fundamental* desde la religación de la existencia humana: desde la experiencia originaria con el poder de lo real, es decir, partiendo de la dimensión teologal del hombre.

En síntesis, vamos a llamar dimensión teologal del hombre a aquella dimensión de la existencia en la que se nos da Dios como ultimidad de lo real –como realidad-fundamento–; para la cual no es necesario tener una interpretación religiosoconfesional de la existencia, sino una posibilidad de ser, un poder-ser real, como su más pura posibilidad. Esto es lo que caracteriza el modo humano de ser, según Xavier Zubiri, y este es el acto primero a partir del cual se puede hacer teología como acto segundo. Por ello,

*“En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental: pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los praebambula fidei, ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal”*⁸⁶

3. Reconstrucción de los presupuestos teologales de la investigación.

Precisemos entonces, con mayor detalle, los elementos zubirianos que hacemos propios para el desarrollo de esta reflexión.

Zubiri suele distinguir entre “inteligencia concipiente” (la de la filosofía, sin más) e “inteligencia sentiente” (la suya). La “*inteligencia sentiente*” tiene como objeto formal la realidad, que es respectivamente aprehendida por los hombres. La “*inteligencia concipiente*” busca entender (concebir), desde y

⁸⁶ Zubiri, Xavier, Id. El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56. Las negrillas son mías.

en el concepto la realidad. Frente a la filosofía occidental, en especial frente a Heidegger, Zubiri critica la “*entificación de lo real*” –es decir, el haber dado prioridad al ser sobre la realidad; y el haber comprendido la realidad como una modalidad del ser-. La razón de fondo de esta entificación, según Zubiri, está en la mala visión de lo que significa conocer. Conocer, para la tradición occidental, es concepción eidética de lo real, es logos. Por ello, la “*entificación de lo real*” se empotra, para Zubiri, en una “*logificación de la inteligencia*”; y el acceso a Dios desde estas dos, lleva, de manera necesaria, a una “*objetivación de Dios*”.

Frente a estos tres errores inveterados de la filosofía occidental, que se colocan como presupuestos para la elaboración teológica en la teología escolar, Zubiri, siguiendo a Heidegger, dará un “paso atrás” para desustanzializar al ser (*Sobre la esencia*⁸⁷) –desde la estructura ontológica de la realidad humana (*inteligencia sentiente*)–, para llegar finalmente a Dios, desde la estructura ontológica de la realidad humana⁸⁸.

Una de las categorías claves de la propuesta zubiriana es la categoría de persona. Podríamos decir que el hombre nace hombre y se hace persona. La persona es un estar siendo religado al poder de la real, desde lo cual el mismo se constituye en tanto esto o aquello. La persona es un absoluto relativo constituido desde el poder de lo real que le domina y, al mismo tiempo, le permite su propia realización. La religación al poder de lo real se le presenta al hombre como fundamento, posibilidad e impelencia. Y navegando intelectivamente hacia el fundamento de esa realidad constitutiva y constituyente de su estructura personal, el hombre llega a Dios como realidad-fundamento. Más allá de la realidad-fundamento, el hombre no se puede ir.

87 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1985.

88 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1984. Cfr. Espinoza Lolas, Ricardo, “En torno al problema de Dios”... desde la Biografía del joven Zubiri”, En: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, (2006), pp. 147-159; Correa Schnake, Francisco, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, En *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 477-493.

Veamos entonces, en un primer momento, cómo ha llegado Zubiri a la realidad-fundamento, para después poder apreciar cómo esta aprehensión de lo real puede ser nombrada bajo la palabra “Dios”, en tanto que experiencia de la ultimidad de lo real.

Zubiri da un tratamiento propio a los términos realidad y fundamento, y postula de manera originaria la realidad-fundamento como aquello que constituye al hombre en su realidad personal, y como aquello de lo cual se puede hacer una justificación intelectual, que termina en la experiencia de Dios en tanto ultimidad de lo real. Dicha posibilidad no se encuentra en la tradición filosófica, y esto es así, entre otras razones, porque antes de la modernidad no se usaba en la filosofía el término fundamento. Hasta antes de la filosofía moderna, el fundamento se interpretaba, bien como causa, en toda la filosofía antigua y medieval, o bien como razón, en el racionalismo moderno.

La manera más usual de utilizar el término fundamento ha sido el de fundamento como causa. Desde Aristóteles nada es sin causa: “*nihil est sine causa*”. Todo procede por causas: material, formal, eficiente y final. La teo-logía antigua y, de manera especial, la teo-logía medieval, interpretaron al Dios de la tradición bíblica desde las categorías de causa eficiente (Dios creador) y de causa final (Dios es el fin de todas las cosas). Esto constituyó –y en no pocos, constituye hasta hoy–, la base epistemológica para elaborar una explicación racional (teo-lógica) de la existencia de Dios. Esta interpretación se rompe con la concepción de ser en la filosofía moderna.

La modernidad científica, y posteriormente la modernidad filosófica, criticaron duramente el concepto de causa final. El desmonte del fundamento como causa final comenzó en el trato que los científicos hicieron de la naturaleza, sobre todo con Newton y Galileo. Para ellos, el funcionamiento de la naturaleza se explica por causas eficientes; la causa final no es necesaria, ni siquiera como hipótesis. Posteriormente, Descartes, al no considerar la causa final en la naturaleza, piensa que todo tiene una explicación, y que dicha explicación puede ser argumentada mediante el funcionamiento de la razón. El fundamento de las cosas hay que explicarlo por la vía de la

razón. Todo tiene una razón. Esta argumentación tiene su máxima expresión en la filosofía de Leibniz, para quien nada hay sin principio de razón. “*Nihil est sine ratione*” es la justificación del fundamento como razón. Se comienza a hablar de fundamento como principio (*Grund*), este identificado con el uso de la razón.

Desde entonces, en lugar de hablar de causas, se comenzará a hablar de razones. Y así como las pruebas cosmológicas se utilizaron para probar la existencia de Dios desde la aplicación del principio de causa final, las pruebas ontológicas serán utilizadas para la probación de la existencia de Dios, pero desde el principio de razón. No es por azar que el argumento ontológico cobre especial importancia en la filosofía moderna, y no en la filosofía medieval.

Con la crítica al principio de causa final, y con la crisis del racionalismo en el siglo XVIII, tanto el principio de causalidad, como el principio de razón suficiente, entran a su vez en crisis, y se busca una nueva vía para realizar una justificación racional de la existencia de Dios, en tanto que ultimidad de lo real. Para Hegel, el Dios de la filosofía ha sido la “causa” y ha sido “la razón” de todo lo que existe, pero según él, ha llegado el momento de buscar el origen de las cosas no como razón, ni como causa, sino como fundamento. Es entonces Hegel quien introduce, por primera vez y de manera especulativa, el término fundamento para referirse a la ultimidad de lo real. Hegel concibe a Dios como fundamento trascendente en toda inmanencia. Y desde allí postula su famosa sentencia: “*Dios ha muerto*” (“*Gott ist tot*”)⁸⁹.

89 Hegel W.G.F., *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1978, p. 435. Como sabemos la expresión fue utilizada y popularizada en otro contexto por Friedrich Nietzsche. Nietzsche lo dice en varias de sus obras. Así en la *Gaya ciencia*, sección 125 titulada “El loco” nos dice: “*Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿Quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio? ¿Qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella?*” Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia* [1882], Madrid: Editorial Alba, 1997, pp. 137-138. Nietzsche retoma la frase en la sección 108: *Nuevas luchas* y por tercera vez en la sección 343 de la misma obra: Lo que pasa con nuestra alegre serenidad. Posteriormente la vuelve a utilizar en *Así habló Zaratustra*. Cfr. Nietzsche, Friedrich *Así habló Zaratustra*. Traducción Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Hegel va a hacer una crítica contundente al racionalismo, que consiste fundamentalmente en que este parte de un dualismo ontológico, entre el fundamento de las cosas, y lo por él fundamentado. Para Hegel, no hay dos cosas: una finita y una infinita, que se comprende desde la finita por modo negativo; sino dos momentos del conocimiento ideal de la realidad. El mundo debe concebirse como un momento del dinamismo interno del Espíritu absoluto que, visto retrospectivamente, consiste en ese mismo dinamismo interno. En síntesis, la totalidad dinámica del mundo, para Hegel, es el espíritu, que es el fundamento de todo lo que es, en tanto que pensado.

Hegel no concibe a Dios ni como causa, ni como razón, sino como fundamento trascendente en toda inmanencia. Con Hegel, llegamos al Dios-fundamento, pero en tanto que telos inmanente de una razón especulativa. Con Hegel, llegamos, como nos dice Heidegger, a la “proposición especulativa del fundamento”.

“La exégesis del ser aprehendido especulativamente es Ontología, pero de manera tal que de esta forma el ente propiamente dicho es el absoluto, Theos. Partiendo de este ser es determinado todo ente y el logos. La exégesis especulativa del ser es onto-teo-logía. Con la expresión ‘ontoteología’ queremos dar a entender que la problemática del ente, como problemática lógica está orientada desde el principio hasta el final al Theos, el cual, él mismo, por eso ya está comprendido lógicamente; pero lógicamente en el sentido del pensar especulativo”⁹⁰.

Es importante tener en cuenta que, para Hegel, la filosofía es teología en sentido especulativo. Así lo afirma el mismo Hegel cuando nos dice: *“Pues tampoco la filosofía tiene ningún otro objeto que Dios, y es tan esencialmente teología racional, como servicio a Dios que perdura en el servicio a la verdad”⁹¹*

Heidegger, en su confrontación fenomenológica con el idealismo alemán, y de manera muy concreta con Hegel, hará un nuevo acercamiento al fundamento, introduciéndonos con ello en una nueva perspectiva. Heidegger

90 Heidegger, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 141-142.

91 Hegel, W.G. F., *Lecciones sobre estética*, Madrid: Ediciones Akál, 1989, p. 77.

sigue a Hegel en su crítica al concepto de causa y de razón, pero al mismo tiempo, le critica la trampa que él mismo ha creado con la “*proposición especulativa del fundamento*”.

Para Heidegger, toda la filosofía occidental (para él, metafísica) ha planteado el acceso al ser desde lo ente, y con ello, ha confundido la dimensión ontológica con la dimensión óntica de la realidad. El haber entendido el ser desde el ente, y no el ente desde el ser, ha llevado a conceptualizar la ultimidad de lo real como lo trascendente al mundo. En este sentido, Dios no se puede concebir más que con categorías ónticas, o como lo hace Hegel, con categorías especulativas. Aquí está para Heidegger el gran fracaso de la onto-teo-logía.

Para acceder a la ultimidad de lo real desde una perspectiva no especulativa, es necesario emprender otra vía. La vía cosmológica de las causas, y la vía ontológica de las razones, son inadecuadas para explicar la existencia de Dios. Se requiere, por tanto, de un acceso no cosificante, anti-predicativo, para acceder a la ultimidad de lo real. Esto supone, por lo pronto, “desobjetivar” a Dios, e intentar una vía inobjetivable para su acceso. Es lo que Heidegger llamará el acceso al “Último Dios. El totalmente otro ante los sidos, sobre todo, frente al Dios cristiano”⁹². Heidegger no buscará hacer teo-logía en sentido escolar cristiano-católico, sino que pretende reconsiderar la manera de plantear el acceso a la ultimidad de lo real, sin tener que recurrir a la fundamentación onto-teo-lógica de tipo especulativo, que ha estado vigente, según Heidegger, en la filosofía toda, y desde luego, en la teo-logía escolar católica, con la que aquel tuvo contacto desde muy joven, aunque posteriormente, como ya sabemos, se alejó sistemática y existencialmente de ella.

Para Heidegger, hay una verdad óntica, la verdad de lo ente que se nos da fenomenológicamente; pero esta no sería posible si no hubiera una verdad originaria, anterior a aquella y que posibilita el que los entes sean en cuanto que entes. A esta verdad antepredicativa, anterior y fundamento de la verdad predicativa, la llamó: verdad ontológica. La verdad que da qué

⁹² Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Editorial Almagesto-Editorial Biblos, 2003, p. 403.

pensar: la verdad del ser o la verdad como Aletheia. Por ello, para Heidegger, la verdad ser significa fundamento⁹³, pero de una manera totalmente distinta a la entendida por el idealismo alemán, en especial, por Hegel. Por ello, Heidegger inaugura una manera totalmente otra para pensar al ser en tanto que fundamento de lo real. Sobre este aporte es sobre el que se recaba Zubiri, pero para dar un “salto atrás” de Heidegger, para ir más allá de la fenomenología, y proponer una fenomenología reformada llamada por él: noología, como veremos más adelante.

Heidegger, en la conferencia titulada “*La proposición del fundamento*”⁹⁴, nos dice, en diálogo con Leibniz, que no hemos pensado a fondo lo que se encuentra detrás de la proposición del fundamento: “*Nihil est sine ratione*”⁹⁵. Heidegger interpreta el enunciado como: *nada es sin fundamento*, en tanto que para Leibniz el fundamento está puesto por la razón (ratio), y es en sentido estricto, una *proposición*. Según la expresión leibniziana, la proposición fundamental del fundamento descansa en que nada *es* sin fundamento. Todos y cada uno de los entes tienen fundamento. Si miramos con detenimiento, nos dice Heidegger, nosotros los humanos tenemos experiencia de lo ente solo cuando indagamos en el qué es y cómo lo es. En este sentido, si escuchamos desapercibidamente la proposición del fundamento, observamos que ella descansa en el es: nada *es* sin fundamento.

Pero desde una mayor profundidad –este es el estilo heideggeriano–, entonces escuchamos que la proposición ya no descansa en el *es*, sino en el *fundamento*.

“*La proposición ya no es nada es sin fundamento, sino: nada es sin fundamento. La palabra ‘es’ dicha en cada caso en referencia al ente, nombra al ser del ente. Mientras que ahora es el ‘es’ –a saber el ser– lo que indica el tono de la proposición, consonante con el ‘es’, viene al mismo tiempo el fundamento: nada*

93 Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991; Id, De la esencia del fundamento, En: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pág. 109-149.

94 Heidegger, Martin, Conferencia: *la proposición del fundamento*, En: la proposición del fundamento, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991, pp. 189-200.

95 *Ibid*, p. 191.

es sin fundamento. *La proposición del fundamento, de aquí en adelante, suena de manera diferente, dice ahora: al ser le pertenece el fundamento. La proposición del fundamento ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representar referido al ente, ya no dice que toda cosa tiene un fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser*"⁹⁶.

La proposición del fundamento no hace ahora referencia a la enunciación del ente —ya no dice que los entes tengan un fundamento y que este sea racional "*Nihil est sine ratione*"—, sino que habla como una palabra acerca del ser. No es lo mismo que las cosas tengan un fundamento racional que explica su modo de ser, a que haya que indagar sobre el ser mismo de los entes, que está en los entes, a manera de fundamento. Con este cambio, Heidegger está transformando de manera radical el modo de plantear la cuestión del fundamento. La proposición del fundamento no versa sobre la verdad de los entes, sino sobre la verdad del ser.

*"La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿Qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, la proposición del fundamento, en tanto que palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Sólo el ente tiene un fundamento y, además, necesariamente. Él es en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento (Abgrund). En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento (Grund), funda, deja en cada caso que el ente sea un ente... La proposición del fundamento es verdadera sólo porque en ella habla una palabra acerca del ser, una palabra que dice: **ser y fundamento: lo mismo**"*⁹⁷.

Ahora bien, si ser y fundamento son lo mismo —continúa Heidegger—, no hemos respondido la pregunta fundamental: *¿qué significa, pues, ser?* Puesto que si ser es fundamento, la pregunta vuelve nuevamente preguntando por

96 Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991, p. 194.

97 Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Ediciones Akál, 1991, pág. 194. Las negrillas son mías.

lo fundamental ¿qué significa fundamento?, Respuesta fundamento sería ser. Y así, nos quedamos como corcho en remolino dando vueltas y sin una respuesta satisfactoria. “*La respuesta sigue cerrándonos, por de pronto, las puertas. Nos falta la llave para abrirlas, a fin de tener, a través de ellas, un acceso que lleva la mirada a lo que dice la palabra acerca del ser*”⁹⁸.

Si el fundamento es concebido como lo que fundamenta sin necesitar, él mismo, de un fundamento, entonces ya no podemos acudir a lo fundamentado allende el fundamento –como lo hacía la metafísica–, pues no hay un ente de lo ente que pueda fundamentar, desde sí, a todos y cada uno de los entes. En conclusión, el Dios de la metafísica “*ha muerto*”. El Dios de la onto-teo-logía ha cesado en su función fundamentadora.

Sin embargo, y muy a pesar de Heidegger, la teología natural, la teodicea, y de manera especial la teo-logía escolar cristiana, sigue procediendo las más de las veces conforme al Dios de la metafísica. Según esto, Dios se convierte en un súper-ente que fundamenta –al estilo metafísico o especulativo–, todas las cosas, y también, el hombre como una “cosa” más.

Xavier Zubiri se para sobre los hombros de Heidegger, y mirar más allá que aquél. En este sentido la dimensión teologal de la existencia nos puede posibilitar un nuevo punto de partida para la construcción de una teología que no hace pié en la proposición del fundamento, sino en la fundamenta-lidad del fundamento: en la realidad-fundamento. Podríamos hablar, stric-to sensu, en una teología *fundamental*.

Zubiri, siguiendo a Heidegger, también critica el carácter óntico de la “*proposición especulativa*” hegeliana, y su onto-teo-logía para acceder a la ultimidad de lo real. Pero, a diferencia de Heidegger, en lugar de proponer al ser-fundamento, Zubiri propondrá la realidad-fundamento, para con ello, salirle también al paso de una “entificación de la realidad”. Nos dice Zubiri:

98 *Ibíd*, pág, 196.

*“La presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, 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 (perdóneseme el vocablo ‘objeto’ en aras a la claridad de la frase) 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’.”*⁹⁹

Zubiri entiende el fundamento como “factum”, y dice que el principio de causalidad, como el principio de razón, no son, noológicamente hablando, un “factum”, sino constructos, teorías. Para Zubiri, la fundamentalidad del fundamento ha de estar soportada en los “hechos”, y no en las teorías. (Recuérdese que está construyendo el estatuto noológico para una *inteligencia sentiente*, y no un estatuto epistemológico para una inteligencia concipiente). Por tanto, la fundamentalidad de lo real no es ni causa, ni razón suficiente. Y en esto coincide con Hegel, y con Heidegger. Pero Zubiri va más allá de ellos, al considerar que el haber comprendido la fundamentalidad del fundamento como causa, ha hecho posible la “*entificación de la realidad*”; que el haber comprendido la fundamentalidad del fundamento como razón ha hecho posible la “*logificación de la inteligencia*”; y el haber referido ambas a Dios, ha producido la “*objetivación de Dios*”. ¿Cómo llega Zubiri a la intelección de la realidad-fundamento? y ¿qué consecuencias tiene esto para un acceso no objetivante al Dios vivo?

Para una mejor comprensión de la propuesta zubiriana, hagamos una apretada síntesis de la confrontación con Heidegger, en torno al problema del fundamento.

99 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, pp.105.

Heidegger concibe la realidad como un modo de ser, mientras que Zubiri piensa que la realidad es lo único sustantivo. Heidegger concibe a los entes como conjunto de cosas ante los ojos (*Vorhanden*); por ello, el ser no es solo la condición de posibilidad de los entes intramundanos, sino que además solo se da en el carácter comprensor y ontológico del Dasein. El hombre es el Dasein, el 'lugar' en donde se da el ser y su comprensión. El Dasein es el único ente donde se da el ser –donde el ser esencia–, aunque ese ser no se dé a la comprensión del Dasein como objeto, sino que se da, en un primer momento, como horizonte transcendental (Sobre todo *Ser y tiempo*¹⁰⁰); y en un segundo momento, como er-eignis: acontecimiento-apropiador (En *Aportes a la filosofía*¹⁰¹). Para Heidegger, solo los entes son objetos –mientras el ser esencia–; solo la realidad es objeto –mientras el ser acontece apropiadoramente en el hombre–. El ser necesita al Dasein para esenciarse, y el esenciarse se da únicamente en el Dasein; de allí que el esenciarse del ser sea siempre histórico: depende para su mostración de la capacidad comprensora (ontológica) del Dasein.

Zubiri se opone a la concepción heideggeriana en su totalidad. Para este, el darse, que es propio del ser, no acontece solo con el ser, sino también “*con toda cosa y toda nota reales*” 102. El ser es una luz que solo puede iluminar gracias al brillo previo de la realidad. En este nuevo contexto, la intelección humana es “*formalmente una actualización de lo real en inteligencia sentiente*” 103, y el hombre no es originariamente un comprensor del ser –como pretende Heidegger–, sino previa y radicalmente, aprehensor de realidades. “*El hombre, no es –originariamente–, compresor del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es animal de realidades*” 104. Heidegger, según Zubiri, ha quedado preso no solo de la “entificación de lo real”, sino también de la

100 Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

101 Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C, Argentina: Editorial Biblos-Almagesto, 2003.

102 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1985, pp. 445.

103 Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Alianza Editorial, 1984, p. 13.

104 *Ibíd.*, p.452.

“logificación de la inteligencia”. En palabras de uno de los estudiosos del pensamiento zubiriano:

*“El ente, la verdad y la conciencia penden constitutivamente del ser. Pero, el ser pende constitutivamente de la realidad. Lo que hay es anterior kata physin, por su naturaleza, a lo que es. La Filosofía primera –de Zubiri–, es, por tanto, una teoría de la realidad. Donde la filosofía de Heidegger ha jugado con los conceptos de ser y ente ha fallado, porque hay tres términos: ser, ente y realidad. Heidegger ha dejado de lado el problema radical de lo que es la realidad”*¹⁰⁵.

Desde esta interpretación, podríamos decir que la nueva tarea del pensar, desde la noología zubiriana, no ha de consistir originariamente en pensar lo ya pensado en la razón –lo inteligible y ajustable al logos representativo–, sino lo aún no pensado en aquella –la realidad–. Lo que da que nos da qué pensar no es originariamente el ser, sino la realidad que se nos da de suyo. Para Zubiri, la filosofía hasta la fecha, ha hablado de la luz de la razón, lo que se ajusta al logos representativo –incluyendo a Heidegger–, sin prestar atención al claro de la realidad. Lo que da qué pensar no es desde luego el claro del ser, sino el previo brillo de la realidad.

Según Heidegger: *“En el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”* y *“El pensar trae al lenguaje en su decir, sólo la palabra no hablada del ser. El ser viene iluminándose al lenguaje, él está siempre en camino hacia el lenguaje. El lenguaje mismo es elevado a la iluminación del ser”*¹⁰⁶

Según Zubiri, la realidad, y no el ser, es lo único sustantivo. La realidad es lo previo y fundamental respecto al ser y al sentido. Por ello, *“El ser no es algo que sólo ‘es’ en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un*

¹⁰⁵ Hernández, Roberto, *El problema ontológico en Heidegger y su derivación en Zubiri*, p. 6. Ensayo realizado para el curso de doctorado: “Heidegger y el problema ontológico”, dirigido por el profesor Dr. Pierre Aubenque, San Sebastián, U. P. V. <http://www.zubiri.info/HEIDEGGER.pdf> (Consultado el 10 de mayo de 2013).

¹⁰⁶ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, En *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 259 y 295 respectivamente.

momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni Da"¹⁰⁷. Si esto es así, Zubiri estaría evitando, con su esbozo intelectual (noológico), los males inveterados de la filosofía occidental: la "logificación de la inteligencia" la "entificación de la realidad" y "La objetivación de Dios"; males de los que según el mismo Zubiri, no ha podido escaparse ni el mismo Heidegger, a pesar de todo el empeño que puso durante su vida para liberarse de aquellos. Por ello, la ontología heideggeriana devino hermenéutica del Dasein: situación insoportable para Zubiri, si se quiere evitar caer en la moderna filosofía de la subjetividad.

4. Experiencia y justificación intelectual de Dios en tanto que acceso a la ultimidad de lo real.

Recordemos que para Zubiri lo fundamental de la teología *fundamental* no que sea un estudio de los *preambula fidei*, sino que es "*precisa, y formalmente, el estudio de lo teologal en cuanto tal*"¹⁰⁸. Ahora bien, ¿cómo llega Zubiri a la realidad-fundamento, y de esta, a la experiencia de Dios? Esto es lo que presenta brillantemente en su trilogía teológica y que sintetiza de manera audaz en su artículo titulado *La dimensión teologal del hombre*, elaborado como homenaje al gran teólogo católico Karl Rahner un su aniversario número 70¹⁰⁹. En lo que sigue, me detendré en el artículo, pero leyéndolo desde la noología zubiriana comprendida como un todo.

La pregunta fundamental de Zubiri es: ¿hay, o se puede descubrir en el análisis de la realidad humana, alguna dimensión en la que aparezca de manera constitutiva y formal, una religación con lo que de manera nominal y provisional hemos llamado Dios? Y en conexión con ella: ¿en calidad de qué se hace presente esto que llamamos Dios? Y la respuesta a ella es: la dimensión humana en la que Dios se hace presente en el ser huma-

107 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 19855, pp. 449.

108 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56.

109 El artículo El problema teologal del hombre, se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383.

no, de manera formal y constitutiva, es la dimensión teologal del hombre; dimensión en la que Dios aparece, no como realidad-objeto, sino como realidad-fundamento.

“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”¹¹⁰.

Dios se hace presente en la vida humana en tanto que ámbito de la ultimidad de lo real. Dios es, entonces, en un sentido radical, la realidad humana misma en su proceso de constitución. Pero no solo es eso, sino que, además –desde la perspectiva del hombre actual que ha tomado consciencia de su finitud–, Dios ha de aparecer como problema –pero no como un problema superficial, o un problema más con el que el hombre tenga que lidiar–, sino como el constitutivo problematismo de hacerse persona. Por ello, Dios, en tanto que problema, ha de ser un problema individual, y al mismo tiempo, común a la constitución del hombre, en tanto que humanidad. Dios está en Zubiri constitutiva, formal y estructuralmente presente en la realidad humana; no es un problema que le venga de fuera. Por eso, es un problema teologal, es decir, constitutivo, porque es él desde dónde se posibilita la realización humana en cuanto tal.

“El hombre actual, se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta, quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos”¹¹¹

En este sentido, la dilucidación zubiriana no es un tematización más sobre Dios –no es una nueva conceptualización sobre el contenido del saber acerca del Dios-objeto; no es teo-logía *simpliciter*–, sino que es un proble-

110 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 56.

111 Zubiri, Xavier, *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 19884, pág. 12.

ma que atañe al hombre en su raíz: en su constitutiva realización. No se trata de un contenido sobre el término Dios, sino de Dios en tanto que problema constituyente y estructural de la existencia, y de la realización humana. Un problema que no ve el ateo, porque parte de la premisa de la no-existencia de Dios, pero que tampoco –y esto es lo curioso en Zubiri-, ve el teísta, porque vive firmemente en él –pasando por alto que es él el más grande problema-. Así, para Zubiri, el creyente no ve que su postura teísta es ya una respuesta a la dimensión teologal de la existencia, en la que Dios aparece como problema.

Según Zubiri, el problema del hombre actual –sea teísta, ateo o agnóstico-, es que no sabe que Dios es originariamente un problema para el hombre mismo, que es su constitutivo problematismo. Por tanto, las actitudes teístas, ateas o agnósticas, invisibilizan lo que se quiere indagar: Dios como problema. Una cosa es la creencia a partir de la cual se vive la existencia, y otra muy distinta, la dilucidación intelectual de la existencia. Zubiri no quiere hacer una teoría sobre las creencias, sino una dilucidación intelectual de Dios, en tanto que problema. No se trata, dicho teológicamente, de una *teología* fundamental, sino de la fundamentalidad misma de la teología.

Dios y el problema de Dios no son, entonces, dos cosas distintas, puesto que Dios, en tanto que problema, es justamente lo que subyace a la intelección del mismo. El descubrimiento de Dios, en tanto que problema, es “a una”: una religación al poder de lo real, desde la cual el hombre se hace hombre: asunto que aborda Zubiri desde la dimensión teologal del hombre.

Para Zubiri, la “esencia” humana consiste en “nacer” del poder posibilitante de un poder de lo real, que si bien se presenta siempre en la realidad y se da en la cosas, no está en ellas. El poder de lo real está en la cosas constituyéndolas formalmente en cuanto cosas, pero no está en las cosas mismas. El fundamento del poder de lo real, que está formalmente en las cosas haciendo que estas sean tales, pero que no se identifica con ellas, es lo que el hombre ha nombrado con el término Dios. Dios es, según el planteamiento zubiriano, el fundamento del poder de lo real que se nos da en las cosas, y que de manera respectiva, constituye la “esencia” humana.

Esto significa que Zubiri se mueve dentro de un análisis de la realidad humana, en cuanto tal, con vistas a la postulación de Dios en tanto que problema. Y aquí hay que tener sumo cuidado con un grave equívoco: confundir la dimensión teologal del hombre con una teoría acerca de Dios –aquello que Zubiri llama teo-logía *simpliciter*-. La teo-logía es una respuesta ante la realidad de Dios como problema, mientras que la dilucidación teologal de la existencia apunta al planteamiento de Dios en tanto problema. La teo-logía es una teoría, mientras que lo que se busca es un saber de *hechos*, o incluso, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en su constitutivo problematismo.

La dimensión teologal, en este sentido, es una dimensión humana accesible desde un análisis de la condición humana misma. La dimensión teologal es la consideración de la condición humana en su constitutivo problematismo. El poner en evidencia, dilucidando esta dimensión constitutiva, y formalmente constituyente de la realidad humana, es lo que Zubiri llama, utilizando una terminología de la alta escolástica, una mostración *in actu exercito* de Dios, en tanto que problema para el hombre.

*“Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. A ella hemos de atender. La puesta en claro de esta dimensión es la mostración in actu exercito de la existencia del problema de Dios, en tanto que problema”*¹¹².

La mostración *in actu exercito* de Dios no es, entonces, una justificación racional de Dios en cuanto contenido categorial (teo-logía *simpliciter*), sino una dilucidación de Dios, en tanto que dimensión de la ultimidad de lo real, desde la cual el hombre se hace y se realiza como persona.

*“El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”*¹¹³.

112 *Ibíd.*, p. 56.

113 *Ibíd.*, p. 56.

A esta dilucidación de la dimensión teologal del hombre, previa a la plasmación en el ámbito de las religiones todas y también del cristianismo, es a lo que Zubiri llama teología *fundamental*. Para acceder al planteamiento de la ultimidad de lo real, en la que Dios aparece como fundamento del constitutivo problematismo de la realidad humana, Zubiri sigue tres pasos, íntimamente relacionados, en su análisis a profundidad de la realidad humana misma, a saber:

a) el hombre se hace hombre en tanto religado al poder de lo real que se apodera de él.

b) en su religación al poder de lo real, el hombre hace una marcha real intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. Y en esa marcha real intelectual, se topa de manera necesaria con Dios, en tanto que realidad-fundamento. Y,

c) la marcha real intelectual no es simplemente un simple camino de especulación que termina en un concepto de Dios (inteligencia concipiente), sino al mismo tiempo, una experiencia del pensar que se da a nivel individual, social e histórico (inteligencia sentiente). Por esta marcha real, intelectual y experiencial (religatoria) ante el poder de lo real, el hombre se hace a sí mismo, hombre. El hombre es, en este sentido, “experiencia de Dios”¹¹⁴.

Veamos cada uno de estos momentos de manera detenida:

a) El hombre se hace hombre en tanto religado al poder de real que se apodera de él.

El hombre es una realidad que no está hecha de una vez y para siempre, sino una que tiene que irse realizando en una marcha muy precisa y particular: una marcha intelectual. El hombre es una realidad constituida por

¹¹⁴ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, op. cit., pp. 222-257; id. *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 95-96, 307-317.

sus notas propias (como toda realidad que tiene sus notas propias), pero, además, es una realidad que tiene un particular carácter de realidad.

Las cosas, además de sus propiedades reales, tienen para el hombre lo que Zubiri suele llamar “*el poder de lo real*”, en cuanto tal. Solo en el poder de lo real, y por el poder de lo real en las cosas, el hombre adquiere (ad-opta) su carácter de realidad; lo que Zubiri llama la *suidad*. Es decir, el carácter propio de ser del hombre, en tanto realidad diferente a todo aquello que no es él. El hombre es, desde este punto de vista, una realidad ab-soluta (separada) en medio de las cosas. El hombre no son las cosas, ni una cosa más. El hombre es ab-soluto (separado), pero solo en medio de las cosas. Por ello, su carácter de absolutez es un carácter cobrado en el trato con las cosas; es un carácter relativamente-absoluto.

*“El hombre no sólo es real, sino que es ‘su’ realidad. Por tanto, es real frente a’ toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está ‘suelta’ de toda otra realidad: es ‘ab-soluta’. Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado”*¹¹⁵.

Los humanos adquieren esta absolutez relativamente absoluta, es decir, cobrada, en el trato con las cosas. La realidad humana se dota a través del apoderamiento del poder de lo real en el hombre. Ese apoderamiento, a partir del cual el hombre se ve forzado a realizarse apoderado por el poder de real, es lo que con-figura la manera propia y original de ser humano. Esto es lo que Zubiri llama *religación*. El hombre, en sentido pleno, no tiene una religación con la realidad, sino que es él esa religación.

*“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”*¹¹⁶.

115 Zubiri, Xavier, El problema teologal del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 58.

116 Xavier, Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 1984, p. 373.

El hombre se determina y realiza como persona, gracias a su carácter religado al poder de lo real. La religación, por tanto, no es una teoría sobre el apoderamiento de la realidad por el hombre, sino un hecho *inconcusso*. En cuanto persona, el hombre está constitutivamente religado al poder de lo real. El hombre, en tanto que persona, está constitutivamente estructurado por el poder de lo real.

Esto significa que Zubiri hace una dilucidación de religación humana al poder de lo real, partiendo del análisis de las acciones humanas en las que el hombre se realiza:

*“El hombre, hace su vida con las cosas”*¹¹⁷. Pero a ese “con”, le añade, un “en”. *“Estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad”*¹¹⁸ Y concluye: *“vivir es poseerse a sí mismo como realidad con las cosas en la realidad”*¹¹⁹. Por tanto la realidad es “el apoyo” para poseerse a sí mismo, para vivir y para ser persona. *“Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el fundamento de la persona”*¹²⁰

Ese fundamento tiene para nuestras acciones humanas, los caracteres de “último”, “posibilitante” e “impelente”.

¿Cómo se apoya el hombre en la realidad? Debemos contestar que de tres maneras. El hombre encuentra lo último y definitivo para realizar en la vida su propia realidad, en el carácter real de las cosas, en la realidad. Lo real, tiene pues, para el hombre, el carácter de una ultimidad. Por otra parte, la realidad es aquello que posibilita ese hacerse del hombre que llamamos vida. Es apoyo en cuanto posibilitante. En efecto, si los contenidos determinados de las cosas con las que el hombre hace su vida son los que permiten la configuración del ser de éste, lo son en cuanto contenidos reales, es decir, por su realidad. Es la realidad como tal la que ofrece al hombre la posibilidad de realizarse como persona. Por último, ese apoyo de realidad es impelente el hombre está en la realidad, pero se ve impelido por esa misma realidad a ser lo que él quiere ser. Es la realidad

117 *Ibíd.*, 80.

118 *Ibíd.*, 80.

119 *Ibíd.*, 81.

120 *Ibíd.*, 82.

*misma la que impele que el hombre permanezca quiescente-mente entre las cosas. Si el hombre se adhiere a la vida, no es tanto por una especie de 'apego' a ella, sino que lo es, más hondamente, porque se encuentra impelido por la realidad misma a tener que realizarse viviendo. En síntesis, la realidad como última, posibilitante e impelente no sólo sirve de apoyo para vivir, sino que, es ella en cuanto tal, la que me hace ser. En esto consiste la 'fundamentalidad' de la vida humana: la realidad es el fundamento por el cual el hombre es realidad absoluta en tanto que persona"*¹²¹

La fundamentalidad del hombre, es lo que Zubiri llama religación. La religación es lo que liga mi ser personal a la realidad como: última, posibilitante e impelente. *"La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) y impelencia (por) es lo que yo llamo fundamentalidad de lo real"*¹²². Pero la fundamentalidad, vista desde la realidad misma, es fundamento; es decir, no es causación, sino 'poder', entendiendo el poder, no como fuerza, sino como carácter trascendental de la realidad, en cuanto tal. En cuanto 'poder', la realidad es religante: re-liga al hombre a ella misma, a lo real, en tanto que real. Por esto, el hombre es creador de sí mismo –en el sentido que tiene que hacer su propio ser-, pero creador fundado en el poder de lo real, y no creador absoluto. La religación es un concepto elaborado descriptivamente a partir de las acciones del ser humano.

Por tanto, el hombre configura su modo propio de ser –su "suidad", su "personeidad"–, forzado por la imposición del poder de lo real que capta en la aprehensión sensible (física) de este. Pero teniendo en cuenta que –y esto es fundamental–, el poder de lo real no se identifica sin más con las cosas, sino que se manifiesta –sensiblemente aprehendido–, en ellas –aunque no sea ellas–. Por tanto, las cosas son las maneras como se da el poder de lo real en ellas.

Las cosas para Zubiri no son reales porque existan, sino que existen porque son reales. La existencia es el modo de aprehensión sensible del poder

¹²¹ Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, Acerca de la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri, En: *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 202-203.

¹²² *Ibid*, 83 y 84.

de lo real, que se nos da en las cosas. “*La existencia es un momento que concierne al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad*”¹²³. De allí, que las cosas abran al hombre, por el poder de lo real que vehiculan, hacia el fundamento de las cosas mismas, que acaece en la cosas, pero que no es las cosas mismas. Al no poder identificar el poder de lo real, de las cosas con las cosas mismas, se pone de manifiesto una estructura intrínseca entre el poder de lo real y las cosas mismas, que es a lo que Zubiri llama: *el fundamento*. Pero el fundamento no al estilo de una causa no-causada sino de un apoderamiento del poder de lo real que se nos da en las cosas.

*“Las posibilidades, como formas de realidad que son, penden en última instancia de lo que es en las cosas ese su poder de realidad. Pero el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo ‘fundamento’. No se trata de una causa o cosa parecida, sino de un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura... Sea cualquiera, pues, su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento”*¹²⁴.

De esta manera, se da en el hombre la posibilidad de que él mismo, en tanto que realidad cobrada, esté religado al poder de lo real que se da en las cosas, pero que no es las cosas mismas. En el hombre esta religación al poder de lo real y hacia su fundamento, no es ni primaria, ni originariamente una cuestión teórica, sino real sensible e intelectual. No es un simple proceso intelectual, sino un movimiento de lo real mismo, cuya intelección es el momento de esclarecimiento de la marcha real en el que el hombre se realiza, posibilitado por el poder de lo real.

“De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma ‘hacia’ su fundamento. El ‘hacia’ en efecto, es un modo

123 Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Alianza Editorial, 19842, P. 192.

124 Zubiri, Xavier, El problema teológico del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 58.

de presencia de la realidad: es 'realidad-en-hacia' a diferencia de 'realidad-ante' mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta 'marcha'. No es proceso meramente intelectual, sino un 'movimiento' real. El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad 'física' de optar por una forma de realidad"¹²⁵.

b) En su religación al poder de lo real, el hombre hace una marcha real intelectual, y en esa marcha, se topa con Dios, en tanto que fundamento.

El verdadero problema de lo humano, según Zubiri, es el problema intelectual acerca de Dios, acerca del fundamento del poder de lo real en el cual él es, formal, constitutiva y estructuralmente. La marcha real intelectual hacia el poder de lo real, y su fundamento en las cosas, no es unívoca, sino problemática. Y eso se debe a que, el poder de lo real es tan solo el acontecer del fundamento en el poder de lo real, que se manifiesta en las cosas. Por ello,

"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. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella"¹²⁶.

La intelección del fundamento no es, entonces, una conceptualización desprovista de apoderamiento del hombre por el fundamento del poder de lo real, sino una posibilidad de determinarse el hombre en el acto mismo de la marcha intelectual, lo que al mismo tiempo lanza a la persona (realidad absolutamente cobrada o relativamente ab-soluta) hacia una realidad absolutamente absoluta, que es lo que se entiende por realidad de Dios.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 58.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 59.

De esta manera, el hombre en su posibilidad de hacerse persona en la marcha real intelectual en la realidad-fundamento, se topa con Dios, es decir, se encuentra religado al fundamento del poder de lo real en su marcha intelectual –y solo por su marcha intelectual–.

El poder de lo real consiste en que las cosas, sin ser Dios, son reales “en” Dios. Dios es trascendente “en” las cosas, pero no es trascendente “a” las cosas. Por ello, para Zubiri, el apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es formalmente el apoderamiento del hombre por Dios; el apoderamiento de la persona humana, por el fundamento del poder de lo real, es una configuración optativa del ser hombre “en” Dios. En esto consiste, según Zubiri, el carácter constitutivo y constituyente de la dimensión teologal (religiosa=religada), de la condición humana.

Lo teologal no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino constitutivo y estructuralmente constituyente del mismo. El ser humano no se hace religioso a partir de una determinada religión positiva, sino que es constitutivamente religioso. Dios, desde esta perspectiva, no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino poder constitutivo y constituyente de su propia realidad personal.

c) Esta marcha real intelectual no es una simple especulación intelectual que terminaría en un concepto (inteligencia concipiente) de Dios, sino que es, al mismo tiempo, una experiencia del pensar que se da a nivel individual, social e histórico.

Por ello, según Zubiri, el hombre es hombre, en tanto que tiene un conocimiento experiencial de Dios. Dios es la experiencia constituyente y constitutiva de la persona humana en la realidad por el apoderamiento que se da en ella, es decir por el poder de la realidad-fundamento. El hombre según esto tiene un conocimiento intelectual de la realidad-fundamento y en esa marcha intelectual de la realidad-fundamento, se percibe como “experiencia de Dios”¹²⁷.

¹²⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, op. cit., pp. 222-257; id. *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 95-96, 307-317.

¿Cómo es esto posible? La marcha intelectual es física y real. Pero esa marcha real e intelectual es, al mismo tiempo, un camino: el camino de ir haciéndonos hombres en la historia como individuos, como sociedades, y como especie. Y aquí se expresa con toda su densidad el constitutivo problematismo de la condición humana.

El modo humano de ser, se constituye ante el poder de lo real que se nos da en las cosas y en las personas. Pero, se constituye a la manera de un tanteo intelectual que procede a la manera de un tanteo, que es, al mismo tiempo, probación experiencial. A ese tanteo, en cada caso mío y que es históricamente posible, es a lo que Zubiri llama “experiencia”. Por tanto, el apoderamiento del poder de lo real en el hombre se percibe como una realidad personal, acontece de formal, intelectual y experiencial.

*“La religión es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencia fundamental. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religión”*¹²⁸.

De esta manera, todo acto humano, desde el más vulgar y modesto, hasta el más sublime, de algún modo, expreso o sordo, es “experiencia fundamental” del fundamento del poder de lo real. *“De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una u otra forma, a la persona misma: ser persona es ser ‘figura’ de ese fundamento, y se da experiencialmente”*¹²⁹.

En síntesis, la “experiencia fundamental”, que es constitutiva y constituyente de la realidad personal en la religión al poder de lo real que se nos da en las cosas, lleva mediante una marcha real e intelectual a Dios, éste entendido como experiencia de la realidad-fundamento. El hombre es en este sentido, según Zubiri, experiencia finita de Dios. Por ello, el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo, no son tan solo actitudes intelectuales, sino, al mismo tiempo, modos experienciales de estar en el fundamento de lo real: marchas intelectivas de la experiencia hacia el Dios-fundamento.

128 *Ibíd.*, p. 60.

129 *Ibíd.*, p. 60.

Cuando el hombre se tematiza a sí mismo, está tematizando a Dios como problema en el marco de su referencia al poder de lo real; de allí, que para Zubiri, el hombre es un *ser-en-Dios*. Dios aparece en el hombre, en cuanto marcha intelectual de su religación al poder de lo real.

De esta manera, religación, marcha intelectual y experiencia fundamental, constituyen la estructura realizativa de la persona humana. Y no es que estos sean momentos sucesivos, sino que los tres constituyen, al mismo tiempo, la unidad estructural, formal e intelectual de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en esta estructura ontológica, o en esta unidad estructural, debe llamarse “*Experiencia teologal*”, que es, al mismo tiempo, individual, social e histórica.

La dimensión teologal de la existencia no solo es constatable a través del intelecto, o de las diversas maneras humanas en las que puede ser tematizada (filosófica, científica, estética, religiosa, teológica –en las que, miradas a profundidad, la religación al poder de lo real aparece como “ruido de fondo”, o como aquello “no-conceptual del conocimiento”–), sino a través de una transformación epistemológica –que es, al mismo tiempo, antropológica, sociológica, y cultural–, en la manera de hacernos hombres, por la que podremos comprender la dimensión teologal de la existencia, sin tener que pasar, de manera necesaria, por la mediación positiva de las religiones.