

## FILOSOFÍA DE LA ULTIMIDAD Y TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: LA PROPUESTA ZUBIRIANA

### I. EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE COMO OBJETO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

En 1973, Xavier Zubiri sostiene una conferencia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma titulada *El problema teologal del hombre*, la cual, muy significativamente, está dedicada a Karl Rahner. El texto ha sido publicado como conclusión del libro *El hombre y Dios*<sup>1</sup>, y resulta ser un excelente resumen del contenido de dicha obra. Zubiri cerrará el texto con el siguiente párrafo:

Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea teología fundamental. La llamada *teología fundamental* cobra así su contenido esencial propio. 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 *preambula 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<sup>2</sup>.

1 ZUBIRI, XAVIER: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988<sup>4</sup>, págs. 367-383.

2 ZUBIRI, X: *El hombre y Dios*, págs. 382-383.

¿Qué quieren decir estas palabras de Zubiri? Uno de los objetivos de este ensayo es hacerlas inteligibles al mostrar, precisamente, cuál es la relevancia que la filosofía zubiriana puede tener para la teología y, sobre todo, para la ya mencionada teología fundamental. Y eso lo haré, además, para mostrar cómo esa relevancia no lo es sólo *ad intra* de la teología católica, por así decirlo, sino también y sobre todo en cuanto puede serlo *ad extra*, es decir, en cuanto puede servir de instancia para el diálogo con un mundo que ya no necesita apología de la fe, sino que exige más bien *razones* y *hechos* que sustenten la credibilidad de aquello que creemos los cristianos. Para no hacer mención de que quizás hoy en día seamos los creyentes quienes mayor necesidad tenemos de “teología fundamental”.

Llama la atención en este párrafo que Zubiri considera que la teología fundamental es *el estudio de lo teologal en cuanto tal*. Ya veremos más adelante qué es esto de “lo teologal”. Por ahora quiero simplemente hacer notar que esa definición difiere notablemente de algunas definiciones al uso en otros manuales. Veamos algunos ejemplos. Dice al respecto Rino Fisichella:

¿Qué es lo que entendemos entonces por teología fundamental? Creemos que la respuesta básica puede ser ésta: la teología fundamental es la disciplina teológica que estudia *el acontecimiento de la revelación y su credibilidad*. Tras esta expresión aparentemente sencilla se esconde por el contrario una riqueza de contenidos que parece imposible imaginar. Todos ellos pueden condensarse en torno a dos centros más específicos: *el acontecimiento global de la revelación y la autojustificación de la Iglesia*<sup>3</sup>.

Otro manual es incluso más contrastante:

El objeto primario de la Teología Fundamental es la revelación acogida en la fe. [...] Partimos de la revelación tal como es presentada por la Iglesia: revelación de Dios que ha tenido lugar en Israel y ha culminado plenamente en Jesucristo<sup>4</sup>.

El contraste al que hago referencia es evidente: mientras Zubiri afirma que el objeto de la teología fundamental es lo que él llama *lo teologal*, estos dos autores asumen que el objeto y el punto partida de dicha reflexión es la Revelación cristiana. Fisichella, sin embargo, agregará algo que no es desdeñable, al afirmar también que ésta tiene que abordar también el problema de la *credibilidad* de esa misma Revelación. En esta línea, Salvador Pié-Ninot dirá que la *Teología Fundamental tiene como identidad fundar y justificar la pretensión de verdad de la*

3 FISICHELLA, RINO: *La Revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989, pág. 44.

4 IZQUIERDO URBINA, CÉSAR: *Teología Fundamental*, Pamplona: EUNSA, 1998, pág. 55.

*Revelación cristiana como propuesta sensata de credibilidad y poder así “dar razón de la esperanza”*<sup>5</sup>.

Lo “teologal” de Zubiri —como veremos— va precisamente en esa línea de la *sensata credibilidad* de la Revelación de la que habla Pié-Ninot. Pero, a diferencia de estos tres autores y de muchos otros, Zubiri considera que su *objeto* primario no es la Revelación —si bien esto no significa que la excluye—, y más importante aún, que ésta ni siquiera es su punto de partida, sino algo que no está *pre-supuesto* y es más bien algo fundado en otra cosa que sí tiene carácter de ultimidad<sup>6</sup> y que, por lo tanto, puede darle a la Revelación ese carácter de sólida credibilidad que haga razonable el asentimiento a su contenido.

¿Qué es esto, pues, que Zubiri llama lo teologal y que constituye en objeto y punto de partida de la teología fundamental? Lo primero que hay que decir es que no es una *idea*, sino un *hecho*. Y esto es muy importante, porque la reflexión de Zubiri sobre el problema de Dios se instala en el paisaje filosófico contemporáneo, donde la “muerte de Dios” es una realidad desde mucho antes de Nietzsche, desde el momento en el cual domina la concepción de que sólo es real lo que es *hecho*, y sólo es *hecho* lo que está ante los ojos como impresión sensible<sup>7</sup>. En dicha situación, en la cual esa concepción —propia de la ciencia positivista—, se ha hecho cultura y visión del mundo, y decreta lo que es real o no por medio de lo que pueda *probarse empíricamente*, Dios será, cuando mucho, mera idea y una idea que el hombre puede creer si se le antoja, pero sin que ésta pueda gozar de mayor credibilidad, con lo cual queda reducida la fe a un asunto “privado” y “subjetivo” digno de respeto cuando mucho, más no de la solidez que otorga la verdad “científica”. Del lado creyente, quedarán dos opciones: o la famosa apuesta pascaliana, donde por un cálculo de probabilidades se muestre que Dios es una buena idea, porque no se pierde nada si se cree en Él aunque no exista y, si existe, se gana todo<sup>8</sup>; o la asunción de que la Revelación ofrece *desde ella misma* suficiente fuerza probatoria como para mover a la razón a creer. En todo caso, tanto la impugnación de la realidad de Dios como su aceptación se han visto dentro de la perspectiva, muy moderna, de la *racionalidad* de su idea, de la verdad y plausibilidad de los contenidos de la fe religiosa. Tal perspectiva puede conducir —como de hecho lo hizo— al dogmatismo autoritario más craso, al fideísmo subjetivista débil y cerra-

5 PIÉ-NINOT, SALVADOR: *La teología fundamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001, pág. 75.

6 ZUBIRI, XAVIER: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial— Fundación Xavier Zubiri, 1993, págs. 82-83.

7 ZUBIRI, XAVIER: *Ciencia y realidad*, en *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987<sup>9</sup> págs. 120-126.

8 PASCAL, BLAISE: *Pensamientos*, Fragmento N° 418, Madrid: Alianza Editorial, 1981, págs., 126-130.

do sobre sí mismo o, sencillamente, al agnosticismo y la indiferencia frente al asunto. Todo eso dentro de una atmósfera histórica y cultural en el que el programa emancipatorio de la Ilustración y la modernidad ha conducido a nuestras sociedades a ser sociedades secularizadas y pluralistas, donde la fe ya no puede sostenerse por la mera fuerza de la costumbre o por el hecho de ser un elemento cultural dominante en un determinado país.

Lo “teológico” de Zubiri va a ser, precisamente, una nueva vía para intentar responder a esa situación, en la cual es claro que la fe en Dios requiere de una credibilidad fundada en algo más que la “autoridad” de la Iglesia o la *sola fide*. Va a intentar mostrar que lo teológico, es decir, la palabra racionalmente articulada que sobre Dios pronuncia la Iglesia en el mundo, se basa en un *hecho*, y que este hecho es consustancial al hombre. Para ello, primero mostrará que Dios es, ante todo, *un problema inscrito en la realidad humana*. Y un problema que no es meramente intelectual, sino que responde a su más íntima experiencia vital. Esto es particularmente importante, puesto que las razones que esbozaba más arriba han conducido incluso a la “disolución” del problema de Dios: Dios es, cuando mucho, un “falso problema”<sup>9</sup>. En pocas palabras, se puede decir que para Zubiri, si hay Revelación, ésta es *respuesta* a un problema. Y lo primero que debe hacer una teología que quiera responder a nuestro tiempo será, entonces, mostrar que el problema al que responde es verdaderamente un *problema real* y no una mera *apuesta o salto en el vacío*.

## II. LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DEL HOMBRE COMO ÁMBITO DE LA PREGUNTA SOBRE DIOS

### II.1. LA SITUACIÓN EPOCAL QUE DETERMINA LA PROPUESTA ZUBIRIANA

La respuesta zubiriana se inscribe así dentro del corazón de la contemporaneidad y sus angustias. No lo hace solo. Su pensamiento esta dentro de un movimiento en el cual aparecen como protagonistas otros importantes filósofos del siglo XX. Y esto no se explica por mera “influencia” literaria, sino quizás por una

<sup>9</sup> Es por eso sintomático que ninguno de los tres grandes “maestros de la sospecha” (Nietzsche, Marx y Freud), se tomen la más mínima molestia en argumentar *en contra* de la “existencia” de Dios. En sus escritos esto es más bien algo *obvio*, evidente por sí mismo. Lo que hacen es criticar las estructuras morales, sociales, culturales y económicas que *usan* esa idea “obviamente falsa” (por indemostrable) para fines de dominación y control de los individuos. A lo sumo, Freud intentará mostrar cómo Dios es una “proyección” de una “nostalgia” infantil e inconsciente por la figura paterna y la seguridad que ofrece al desarraigado hombre moderno.

necesidad interna del hombre que se ha hecho patente en nuestro tiempo, precisamente en virtud de la paradójica situación cultural en la que nos encontramos: nunca habíamos sabido tanto, nunca habíamos dispuesto de tantos medios para la dominación y transformación técnica del mundo, nunca nuestra razón se había aventurado tanto en el ejercicio de su potencial crítico, pero, a la vez, todo ese cúmulo de saber y poder no ha podido ofrecer al hombre un sentido y un piso sólido para su vivir; nos hemos descubierto soberanamente libres y esa libertad no encuentra un asidero confiable para discriminar y jerarquizar aquello que *debe* hacer de lo que simplemente *puede* hacer, no encuentra cómo darle un *sentido* a todo ese saber y a ese hacer. El hombre de hoy se encuentra frente a un *vértigo* del que da cuenta buena parte de la filosofía y la literatura del siglo XX. Ni la *pura razón*, ni la *sola fide* bastan al hombre para enfrentarse a esa suerte de abismo sin fondo intelectual al que lo ha llevado, en un paradójico juego, una razón que prometía ser suelo firme y que se mostró ella misma tan desfondada como el hombre mismo. Pero quizás es necesario que el hombre experimente esa insuficiencia radical del titanismo de su razón instrumental y de sus capacidades técnicas: con ese fracaso se le abre también la posibilidad de arribar a la última frontera, a la *soledad sonora* que lo pone en el trance de verle la cara de frente a su angustia más honda y permitir, así, que broten las preguntas fundamentales de su existencia<sup>10</sup>.

De esa auténtica *sed de fundamento* epocal es de dónde surge la reflexión zubiriana, que es, como corresponde al tiempo, una respuesta que apunta a desvelar la posibilidad de una experiencia, porque esa sed de fundamento no es una sed de ideas, sino de *hechos reales* que puedan ser *respuestas efectivas* para su preguntar radical. Más aún: la filosofía zubiriana puede verse como un intento de mostrar no tanto la *efectividad de una respuesta* como la *realidad de una pregunta*, que es lo que haría posible que valiese la pena arriesgar una respuesta, cualquiera que esta fuese.

10 MARTIN HEIDEGGER da un impresionante testimonio filosófico de esta situación límite del hombre contemporáneo en su famoso escrito titulado *Was ist Metaphysik?*, (en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, págs. 103-122), donde se muestra cómo de la angustia final del hombre al enfrentarse a la nihilidad de su existencia puede surgir un preguntar radical por el sentido de las cosas. Es muy interesante, por cierto, que XAVIER ZUBIRI haya traducido esa obra al castellano (HEIDEGGER, MARTIN: *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1967. En 1942, por su parte, XAVIER ZUBIRI escribe un brillante ensayo que no ha perdido nada de su actualidad y en el que me ha basado en estas líneas, titulado *Nuestra situación intelectual* (en *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 19879, págs. 27-57), en el cual se muestra como la positivización niveladora del saber, la desorientación y la ausencia de vida intelectual pueden conducirnos, en la medida que nos hagamos consciente de ello, a la experiencia de la una *superficialidad* y de una *penúltimidad* de nuestro vivir que nos haga preguntarnos por la posibilidad de algo *último* que nos permita jerarquizar y dar sentido a la realidad y sus posibilidades, así como dar solidez y apoyo a nuestra vida en el mundo.

## II.2. PRAXIS PERSONIFICANTE Y REALIDAD: EL HOMBRE COMO ABSOLUTO RELATIVO

Pues bien: lo teologal es, para Zubiri, el ámbito de un problema propio del hombre, de ese mismo problema ante cuyo vértigo lo deja abandonado su razón técnica autosuficiente. ¿Cómo llega el hombre a la experiencia de lo teologal? En sentido estricto, no tiene que llegar, porque ya está siempre instalado en ello: lo teologal es una dimensión de la realidad humana que se le hace patente en su propia *praxis* fundamental, que no es otra que la de tener que hacerse a sí mismo. El punto de partida de Zubiri no será así una idea de Dios, ni siquiera una idea del hombre, sino un estricto análisis de la realidad dinámica de la vida humana tal como ésta se le hace presente. Es una especie de fenomenología de lo humano: por eso Zubiri insiste tanto en que está describiendo *hechos reales* del vivir<sup>11</sup> y no exponiendo teorías.

Esta descripción parte del hecho de que el hombre es el único ente que tiene que darse a sí mismo una forma de ser real: sus tendencias e instintos no le bastan para dar respuesta “programada” a los estímulos que le afectan, como es el caso de los animales. Las cosas que le estimulan quedan ante él no como meros estímulos que disparen una respuesta inmediata capaz de garantizar su supervivencia, sino como *cosas reales*, es decir, como cosas que son *de suyo* lo que son. *Realidad* es, para Zubiri, no el que las cosas “existan”, sino el carácter que éstas tienen de ser ellas mismas lo que son y de poseer todas sus notas *en propio*, en y por sí mismas. Es un carácter de las cosas mismas, ciertamente, pero sólo el hombre puede “darse cuenta” de ello: sólo él se relaciona con ellas como reales. Ese carácter del *de suyo* de las cosas (y de sí mismo) no es algo que el hombre “piense” o que se le haga presente “en su consciencia”, sino algo que le es dado inmediatamente *en impresión, en su sentir*. El hombre es el único animal que *siente el carácter real de las cosas*: ser hombre consiste en *sentir realidad*. Y ese sentir realidad es lo que Zubiri llama la *inteligencia*, que no es una “facultad” sino una *actividad*: *inteligir* es actualizar en el sentir el carácter de realidad de las cosas. Es por ello que Zubiri habla de una *inteligencia sentiente*, que —dicho sea de paso— no tiene nada que ver con esa banalidad que llaman la “inteligencia emocional”. De hecho, la expresión es redundante, porque no hay *inteligir* sin *sentir* y no hay en el hombre *sentir* que no sea *inteligir*, en la medida que la *intelección* es el mero *sentir* el carácter real de las cosas. Más nada, pero nada menos: en la *impresión de realidad* no se trata de “conceptuar” lo que las cosas son, sino de experimentarlas simplemente como alteridades que son de suyo lo que son<sup>12</sup>. En virtud de

11 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 371.

12 El desarrollo detallado de todo esto se encuentra, principalmente, en ZUBIRI, XAVIER: *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

eso, el hombre no simplemente responde a las cosas, sino que tiene que habérselas con ellas en el momento que éstas se le hacen presente: ninguna lo “arrastra” a una respuesta. El hombre tiene más bien que *crear* una respuesta inteligente, porque no tiene un “programa” instintual que le permite “saber” de antemano cómo relacionarse con las cosas. Hay una especie de vacío entre el hombre y las cosas: como éste no tiene una forma de ser “instintualmente programada”, como la de los animales, que le garantice su viabilidad, se ve forzado a crear sus propias formas de ser, sus propias maneras de habérselas consigo mismo y con las cosas. El hombre tiene que irse *realizando*, y ese realizarse no es un ejercicio “intelectual”, sino un ir construyendo efectivamente su propia “figura de realidad” con las cosas en medio de las cuales se encuentra. Las cosas le ofrecen al hombre *posibilidades* de ser real<sup>13</sup>, y se va construyendo a sí mismo de una manera concreta en la medida que se va apropiando esas posibilidades que las cosas reales le ofrecen o que él mismo va construyendo con ellas.

Por otra parte, el hombre no simplemente se entiende a sí mismo como real, sino que entiende a una con esto que ese carácter real le pertenece, que es su propia realidad y que, por lo tanto, que al apropiarse de las posibilidades no está sino, en última instancia, apropiándose de sí mismo, de una forma concreta de ser real en medio de las cosas. Ese carácter de ser *suyo* Zubiri lo llama *suidad*: el hombre no sólo es real, sino que es su realidad. Eso es lo que hace al hombre *persona*: ser *suyo*. La *suidad* es la raíz formal de la *personidad*, que es una dimensión esencial del hombre. Y el hombre es *suyo* apropiándose de posibilidades que van dibujando y realizando una determinada y concretísima *personalidad*<sup>14</sup>. Esa personalidad va constituyendo el *ser* de la realidad humana. Es importante hacer notar que en la filosofía zubiriana el *ser* no es sino la mera actualidad de lo real en el mundo, su *estar* efectiva y actualmente presente en él. Las cosas reales no son tales porque “sean”, sino que “son” porque son reales: no hay *ser real*, sino *realidad siendo*. Pues bien, la personalidad de un hombre es la figura concreta en que se actualiza —se hace presente en el mundo— la realidad que ha ido haciendo de sí mismo por medio de la apropiación de posibilidades. Y eso es lo que Zubiri llama el Yo de una persona: su propio ser, la manera concreta de hacerse presente en la realidad<sup>15</sup>. Con ello vemos también que ese Yo es algo hecho, ganado en cada acto del hombre, en cada una de sus opciones. Es lo que Zubiri llama el *carácter cobrado del Yo*<sup>16</sup>. El hombre va haciéndose a sí mismo con las cosas y en ellas, va realizándose

13 Sobre este carácter inconcluso de la realidad humana y sobre su tener que hacerse a sí mismo a través de posibilidades, ver ZUBIRI, XAVIER: *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, en especial el curso *El hombre: realidad moral*.

14 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 46-51.

15 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 52-59.

16 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 51-52.

se a partir de las posibilidades que ellas le ofrecen y que él crea a partir de ellas, va *cobrando* su realidad *frente* a las cosas. Estamos *sueltos* frente a ellas, ellas no nos arrastran, antes bien, nosotros nos determinamos a nosotros mismos *desde* y *frente* a ellas: somos *ab-solutos* con respecto a las cosas, porque ellas no nos determinan fatalmente, sino que nosotros nos determinamos libremente y nos vamos construyendo *a partir* de ellas, de tal forma que no nos hacen suyos, sino que con ellas nosotros nos apropiamos de una figura de realidad y con esto, de nosotros mismos. Somos, pues, absolutos, pero en la medida que ese carácter lo ganamos desde y con las cosas reales, somos *absolutos relativos*<sup>17</sup>.

### II.3. LA VÍA DE A RELIGACIÓN: DEL PODER DE LO REAL A LA REALIDAD DE DIOS

Ahora bien, en última instancia el hombre cobra su figura de realidad no simplemente de cada cosa individual: el hombre hace su Yo *en* la realidad. En cada cosa con la que está, en cada posibilidad que se apropia, el hombre hace suya, cómo no, una determinada manera de ser real. Pero más allá de eso lo hace definiéndose frente a cada cosa y, en última instancia, frente a *la realidad*. Vamos haciéndonos absolutos frente a la realidad en cuanto tal y no simplemente frente a cada cosa individual. En concreto, eso significa que es desde la realidad desde donde nos vamos haciendo a nosotros mismos: ella es nuestro apoyo último para ser personas, nuestro *fundamento*. Además de esta *ultimidad*, la realidad en cuanto tal es *posibilitante*: es la fuente de la que brotan las posibilidades con las cuales hacemos nuestra vida. Y, finalmente, la realidad nos *impelle* a realizarnos: no podemos no-optar, no podemos dejar de apropiarnos posibilidades, estamos obligados, empujados por la misma realidad a realizarnos, de tal forma que podemos decir que la realidad es también una *ultimidad impelente*. La fundamentalidad de lo real consiste entonces en que la realidad es *última, posibilitante e impelente* para el hombre<sup>18</sup>. En razón de ello, Zubiri dirá que la realidad *se apodera* de nosotros. Las cosas reales no nos arrastran, pero la realidad en ellas nos “obliga” a determinarnos *frente* a ellas, a asumirnos de una forma u otra. Eso es lo que Zubiri llama el *poder de lo real*: el hecho que la realidad domina sobre nosotros al imponernos el tener que hacernos a nosotros mismos *desde* ella. A lo único que estamos realmente llevados es a hacernos personas, apropiándonos de las posibilidades que las cosas nos ofrecen. El poder de lo real no es así *coacción*: no nos obliga a ser de tal o cual manera, sino que *hace que nosotros nos hagamos a nosotros mismos*. Es poder, pero en cuanto posibilitante-impelente de nuestra

17 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 51-52.

18 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 81-84.



propia realización<sup>19</sup>. Este *apoderamiento* del hombre por la realidad es lo que Zubiri llama, justamente, *religación*, concepto clave para el planteamiento de lo teologal en toda su obra:

El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real. De suerte que en virtud del *apoderamiento* no estamos extrínsecamente sometidos a algo. No «vamos a» la realidad como tal, sino que por el contrario «venimos de» ella. El *apoderamiento* nos implanta en la realidad. Este paradójico *apoderamiento*, al *apoderarse* de mí, me hace estar constitutivamente suelto «frente a» aquello mismo que de mí se ha *apoderado*. El *apoderamiento* acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. *Religados* al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. [...] La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente *religada* al poder de lo real<sup>20</sup>.

Esta *religación* no es un “concepto” abstracto, sino la plasmación conceptual de una *experiencia* del hombre: la de estar siempre *apoyado* en algo último que le da posibilidades de ser y que lo fuerza a tener que determinar su propia vida. Quizás sea lo que queremos decir cuando hablamos de la *fuerza de las cosas*, o aquello de *así es la vida*. En todo caso, el hombre vive en la *experiencia* de estar *religado* a una *ultimidad*. Pero esa *experiencia* es, en sí misma, problemática. No es una transparente manifestación en la consciencia de lo que es dicha *ultimidad*, sino, en principio, un mero sentir la *nuda presencia* de ese oscuro fundamento y, por otra parte, ese nudo sentir es una *notificación* del mismo: las cosas nos “dan noticia de” y nos remiten a la realidad que las fundamenta<sup>21</sup>. Por eso Zubiri dice que la inteligencia “no se halla tan sólo «ante» la realidad que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma «hacia» su radical enigma”<sup>22</sup>. Lo “enigmático” de la realidad está en lo que, en otros términos y dentro de un contexto muy diferente, Heidegger llamaba la “diferencia ontológica”<sup>23</sup>: el hombre experimenta que las cosas son reales, pero la realidad de las cosas es siempre *más* que cada cosa concreta: no se identifica con ninguna, aunque se haga presente en ellas y sólo a través de ellas. El hombre no puede “poner ante sus ojos” (*vorstellen*) “la” realidad en cuanto tal, no la puede

19 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 87-88.

20 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 92-93.

21 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 188-189.

22 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 146.

23 Para una detallada presentación de este tópico heideggeriano, puede consultarse ROSALES, ALBERTO: *La diferencia ontológica en la obra de Heidegger*, en *Texto y contexto*, N° 21, Julio-Septiembre 1993.

“objetivar”, no puede hacerla “objeto” (*Gegenstand*) de su razón, y, sin embargo, las cosas (que sí son “objetivables”), no hacen sino remitirlo hacia ese *plus* que ella es<sup>24</sup> y que, en la medida que no es “representable”, adquiere su misterioso carácter. En otras palabras, el hombre tiene una como “desnuda” experiencia de la realidad que fundamenta las cosas, pero no de lo que ese fundamento en efecto sea ni —mucho menos—, de cómo es. De allí su “enigma”: el problema *vivido, experimentado*, que puede, eventualmente, llevarlo a preguntarse *qué es eso* a lo que las cosas nos remiten como fundamento último. Aquí es justamente donde se inscribe “lo teologal”, aquello que Zubiri pone como objeto de toda Teología Fundamental.

¿Por qué lo hace, sin aún no hemos hablado de Dios? Porque de haberlo, Dios no es un ser “sobrenatural” o una “idea” que explique el “origen” causal de las cosas, sino una de las *respuestas* al enigma de la fundamentalidad de lo real. Eso es lo que Zubiri llama *formalmente* Dios. Otra respuesta puede ser, evidentemente, que la realidad no se fundamenta en nada ulterior, sino en ella misma. Pero, en todo caso, lo interesante es que Zubiri plantea que, de haber Dios, éste es primariamente la realidad absolutamente absoluta que fundamenta el poder de lo real, presente en las cosas, y a partir del cual *cobramos* nuestra propia realidad *relativamente absoluta*. Esto es lo que expresa lo que yo considero el pasaje central de *El hombre y Dios*:

El poder de lo real, como determinante de mi relativo ser absoluto, es un poder que se funda en la realidad misma. Ahora bien, esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es «más» que ser este par de gafas. Porque *con* el par de gafas, aquello *en* lo que estoy es en «la» realidad *simpliciter*; pues es en ella donde me determino en mi relativo ser absoluto, según vimos ya. De aquí dos consecuencias decisivas: A) La realidad en la que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna «la» realidad. Pero «la» realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es «una» realidad sino el fundamento de «la» realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad relativamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto. B) Pero este poder de lo real lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto,

24 ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, págs. 113-123.

sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales [...] Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida «en» Dios. Dios no es una realidad que esté ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad; pero, por otro lado, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. Sin Dios «en» la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justamente la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es «su» realidad y presencia de «la» realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real [...] Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella<sup>25</sup>.

El núcleo del argumento reside en que la experiencia humana de tener que cobrar la realidad de su Yo a partir de la realidad de las cosas lo remite, en tanto que *absoluto relativo*, a una *ultimidad absolutamente absoluta* que sea la fuente de esa realidad y que, por tanto, no esté fundada en nada más que no sea ella misma. En otras palabras: el poder de lo real, la fuerza inexorable con que la realidad se apodera de nosotros y nos impele a *realizarnos*, a *apoyarnos* en ella, exige que haya una fuente última de ese apoyo, un *fundamento* último que, a su vez, no esté requerido de fundamentación ulterior. Algo definitivamente absoluto que de a las cosas reales y a nosotros mismos su carácter de realidad. Este “dar realidad” no debe confundirse con “hacer” mecánica o causalmente las cosas, sino como un *hacer que haya cosas*. En el caso humano, es la experiencia de que Dios —en cuanto fuente de nuestra realidad— nos impele no a ser tal o cual cosa, sino que es, más bien, “*la realidad absolutamente absoluta que «hace ser» relativamente absoluto*” y que “*hace que mi realidad humana se haga su Yo en la vida*”<sup>26</sup>.

Dios, entonces, viene a ser una respuesta que el hombre da a una pregunta que no es meramente “intelectual”, sino una que viene inscrita en su propia experiencia: ¿qué es esto enigmático que me sirve de apoyo y que con su poder me lleva a tener que realizarme, a tener qué hacer algo de mí mismo? Zubiri mostrará que la puesta en marcha de la razón humana en el análisis atento de esta experiencia puede ofrecer los caracteres esenciales que debe tener esta realidad última. Aquí no hago sino mencionar los más importantes y de forma muy escueta, pues-

25 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, págs. 147-149.

26 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 162.

to que exceden las dimensiones de este ensayo: Dios es, en cuanto fuente del poder de lo real y de las posibilidades que ofrecen las cosas al hombre, *posibilidad de posibilidades*. Dios no es una “cosa”, ni una “posibilidad cualquiera” que podamos o no apropiarnos, sino el origen fontanal de todas ellas<sup>27</sup>. Es, en segundo lugar, una realidad una y única, en la medida que el carácter real de las cosas es numéricamente el mismo en todas: hay infinidad de cosas reales, pero todas ellas vehiculan una misma realidad, que remite, evidentemente, a un único fundamento. En tercer lugar, hay que decir que es una realidad absolutamente concreta. Ya lo hemos visto: no es una “idea”, ni un género supremo, sino el *apoyo* absolutamente efectivo que nos lleva, físicamente, a tener que realizarnos. En cuarto lugar, es una realidad personal y viviente, en la medida que su intrínseco dinamismo interno, su “dar de sí”, (propio de toda realidad), es absoluto y no puede constituirse en un “hacerse a sí mismo”, sino en un poseer y darse a sí mismo aquello que ya es plenamente: es suyo absolutamente, es suidad absoluta, persona absoluta. Y como la razón formal de la vida es auto-poseerse, Dios es el viviente absoluto: se posee a sí mismo en perfecta suidad. Esta auto-posesión de su propia realidad implica una actualidad plena de su propia realidad para sí mismo. Y eso es justamente lo que es la inteligencia: actualidad de la realidad. Dios es, así, inteligencia absoluta, en cuanto tiene presente en sí mismo su propia realidad. Como eso es lo que Zubiri llama “verdad real”, Dios es también verdad absoluta. Y, finalmente, Dios es fruición de esa realidad suya. Fruición es “reposo activo en la plenitud de la propia realidad”, lo cual es también la razón formal de la voluntad, del querer. Por ello, Dios es también fruición plena de sí mismo, voluntad perfectamente realizada. Así Dios es ultimidad fundamentante, posibilidad de posibilidades, realidad absoluta una, única y verdadera, además de personal, inteligente, y volente<sup>28</sup>.

### III. RELIGACIÓN, FE Y CREDIBILIDAD: EL SIGNIFICADO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Naturalmente, las reflexiones de Zubiri exceden en riqueza y detalle lo que aquí apenas es esbozo. Además, me he limitado a mostrar lo que es lo esencial de la *vía de la religación*, de esa fenomenología de la experiencia humana que, articulada conceptualmente en el discurso zubiriano, pretende describir cómo la inteligencia humana puesta en marcha (que es lo que para nuestro autor es la razón) puede abrirse al ámbito del enigma vivo de su ultimidad y darle una respuesta positiva, que no es sino lo que llamamos Dios. Incluso, cómo es posible para la inteligencia hacer patentes los caracteres esenciales de su realidad absoluta. Con ello,

27 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 153.

28 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág.167-170.

se llega a ciertas inferencias importantes en orden a nuestro tema. En primer lugar, ya lo hemos dicho, nada de esto es mera “idea” abstracta, sino articulación racional a partir de una *experiencia*, de una *probación física de realidad*, como gusta decir Zubiri. Por ello, Dios no es asunto primario de “fe”, entendida ésta como “creer lo que no se ve” o lo que “no puede demostrarse”<sup>29</sup>, sino de estricta inteligencia. Si no hay una intelección de la realidad de Dios, no tiene ningún sentido la fe. En este sentido, a partir de Zubiri se podría afirmar que no hay fe sin experiencia de Dios. La fe no es requisito para la experiencia de Dios, sino que ésta última es su presupuesto y fundamento<sup>30</sup>. Porque, además, la fe, para Zubiri, es algo muy preciso: no es “creer” verdades abstractas, sino la entrega a Dios en cuanto “*fondo transcendente de mi persona*”<sup>31</sup>, respuesta a la realidad de Dios que me fundamenta *donándome* la realidad que me hace ser y me impele a realizarme. La fe es así vivir desde la solidez y fiabilidad que ofrece el apoyo último que experimento en lo más íntimo y radical de mí mismo y que además pide el acatamiento a esa suerte de “imperativo metafísico” que es el tener que hacerme cada vez más real a través de la apropiación de las posibilidades que ese mismo Dios me ofrece como realidad fontanal de mí mismo y de las cosas<sup>32</sup>. Esa entrega, obviamente, no es algo contradistinto y separado de la “razón”: ya vimos cómo la experiencia misma de Dios lleva intrínsecamente en sí misma el momento intelectual. Y, además, la entrega de la fe envuelve la actualización en la inteligencia de la verdad real de Dios en cuanto experiencia de su presencia fundante en el fondo radical de mi persona y de las cosas. Por eso, la fe es también creencia en la verdad de Dios presente a la inteligencia y a lo que ésta despliegue en su razón a medida que esta experiencia se va decantando social e históricamente.

Esto nos lleva a otro punto importante: si esto es así, si primero es la experiencia, y luego la formulación racional de lo que la intelección de esa experiencia va dando de sí, la Revelación no puede ser un sistema cerrado de “proposiciones” que haya que creer a ciegas, como si fuesen “dictadas” por un poder “sobrenatural” que nos obligara por el mero hecho de “sobrepasarnos” o por la “autoridad” del “Depósito de la Fe”. Si lo “sobrenatural” no es capaz de conectarse con alguna experiencia radical nuestra, no hay manera de que nos ofrezca solidez y confianza alguna. Lo mismo pasa con el “Depósito de la Fe”: si éste no es respuesta o explicación de algo urgentemente vivido como último por el hombre, será también mera superficialidad, por más “misteriosos” que sean sus enunciados o imponente la “autoridad” que los proclame. Si las cosas son como Zubiri lo plantea, la Revelación en cuanto “Depósito de la Fe” (Escritura, Tradición, Magisterio, en el

29 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 225.

30 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 204.

31 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 216.

32 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág. 194-204.

caso del catolicismo), tiene que estar fundada en la experiencia del Dios como realidad-fundamento que se da a la inteligencia humana, tal como la hemos descrito. Y esa experiencia sería ella misma algo así como la revelación fundamental de lo que Dios es o, al menos, la experiencia “en oquedad” de la pregunta sin respuesta y “en tanteo” por ese mismo fundamento. A este respecto, son claras las palabras de Zubiri:

Revelación no significa aquí ninguna especie de dictado externo y solemne; aquí significa pura y simplemente —y debe continuar significando a lo largo de toda la historia de las religiones, incluso de la religión cristiana— una manifestación de la realidad de Dios. Por consiguiente no se trata de un conjunto de proposiciones que se comunican y frente a las que el hombre puede ejercer un acto de admisión, sino que se trata de algo más. Se trata justamente de una manifestación, cuyo carácter manifestante y manifestado no consiste sino en la presencia real y efectiva de Dios como realidad personal en el fondo de toda persona humana<sup>33</sup>.

La revelación como cuerpo doctrinal no es sino la formulación racional de la manera concreta en que esta experiencia se ha ido plasmando a lo largo de la historia. La religión, como experiencia del estar fundado en la realidad absolutamente absoluta, se plasma personal, social e históricamente de manera plural y compleja, en las religiones de la humanidad. Religión es, para Zubiri, la *plasmación formal y temática de la religación*<sup>34</sup>. Por ello, la fe no es un momento posterior a la revelación, como si fuera la mera aceptación racional de las “verdades de la fe”, sino que es más bien su presupuesto: una religión concreta y su cuerpo doctrinal e institucional será objeto de mi fe en la medida que yo reconozca en ella la evidencia de la *plasmación efectiva profunda* de lo que ya es experiencia en mí, de lo que ya es mi propia fe o, al menos, mi propia pregunta sobre el problema teológico de mi existencia. Y esa es, precisamente, la piedra de toque de la *credibilidad* de la Revelación como *religión histórica concreta*: que sea capaz manifestarse como efectivo despliegue racional y simbólico de lo que ya es experiencia auténtica del fondo último del hombre. Esa donación de Dios al hombre en el más íntimo fondo de su realidad es la “revelación primera”, que está fundamentando la “revelación segunda” de sus credos históricos. Credos que no son, de ninguna forma, prescindibles, porque ya vimos que la experiencia de la religación es en sí misma pura probación física de realidad, actualización de una “nuda” realidad de la ultimidad que nos notifica y nos remite hacia la pregunta por lo que ella sea. La razón, como puesta en marcha de la intelección que busca saber *qué son*, en el fondo, las cosas, estará siempre llamada a responder a dicho enigma en una

33 ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pág. 72.

34 ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pág. 86.

plasmación conceptual concreta. En otras palabras: la experiencia misma de Dios nos lleva, por su propia exigencia interna y por el dinamismo intrínseco de la intelección humana, a dar razón de ella, plasmándola en lenguaje simbólico y conceptual y en comunidad e institucionalidad concreta.

Por eso, cuando al principio de este ensayo veíamos que, por ejemplo, Izquierdo Urbina ponía como punto de partida de la teología fundamental *la revelación tal como es presentada por la Iglesia*<sup>35</sup>, pierde de vista algo muy importante: la credibilidad que da la experiencia humana como lugar de la revelación primera. La definición de Fisichella está, por lo menos virtualmente, más abierta al tratamiento de este horizonte, en la medida que habla de la teología fundamental como *la disciplina teológica que estudia el acontecimiento de la revelación y su credibilidad*<sup>36</sup>. Si es acontecimiento, el primer acontecer de la Revelación es el que venimos describiendo y eso, ciertamente, debe entrar en la consideración teológica.

Mucho más explícita es la definición de Pié-Ninot, quien afirma que la teología fundamental *tiene como identidad fundar y justificar la pretensión de verdad de la Revelación cristiana como propuesta sensata de credibilidad y poder así “dar razón de la esperanza*<sup>37</sup>. Esto lo acerca mucho a la idea zubiriana de la teología fundamental como *saber acerca de lo teologal*, porque puede entenderse perfectamente *ese fundar y justificar la pretensión de verdad de la Revelación cristiana* como, por una parte, lo que hemos mostrado que Zubiri hace: desplegar filosófica y fenomenológicamente la precisa estructura en la cual el hombre hace experiencia de Dios y cómo es posible para él encontrar en ella la respuesta al enigma de su ultimidad. Por la otra, la teología fundamental podría abordar la tarea de analizar y exponer cómo los *contenidos* fundamentales de la fe (Escritura, Tradición, Magisterio), son una real y adecuada plasmación de la respuesta sólida, última y confiable que pretenden ser. Es decir, mostrar tanto al creyente como al no creyente, la *credibilidad* de dicha Revelación histórica para el hombre. Credibilidad que debe responder, además, a una profunda y adecuada toma de conciencia de la situación real y concreta en la cual el hombre vive hoy esa experiencia teologal, que es bastante distinta, por poner un ejemplo, a la del tiempo de los orígenes del cristianismo o de las definiciones dogmáticas más importantes. De allí que la teología fundamental debe ser también el lugar privilegiado de la mirada profunda sobre el mundo en el cual es vivida la fe. En tercer lugar, la teología fundamental, firmemente enraizada en la experiencia teologal de la humanidad contemporánea, tendría también que ser la “disciplina” que se encargara de discernir

35 IZQUIERDO URBINA, CÉSAR: *Teología Fundamental*, pág. 55.

36 FISICHELLA, RINO: *La Revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, pág. 44.

37 PIÉ-NINOT, SALVADOR: *La teología fundamental*, pág. 75.

en las “teologías regionales” que se van elaborando en la Iglesia su pertinencia y su adecuación para el mundo en el que nos toca vivir.

Visto de esta forma, Zubiri tiene razón cuando dice que la teología fundamental no puede ser una especie de “preámbulo de la fe”, ni un catálogo expositivo de los “conceptos fundamentales” que tiene que manejar cualquier estudiante de teología, sino aquello que, como su nombre lo indica, es lo que está en la raíz de toda reflexión teológica. Por eso puse entre comillas la palabra “disciplina”, porque la teología fundamental más que una “parcela” estaría más bien llamada a ser una suerte de *momento* constitutivo de *toda teología*. Todo pensar teológico debe mostrar que está fundado no sólo en los “contenidos” de la fe, en las declaraciones de la Iglesia o aún en la reflexión de otros teólogos, sino en la *realidad*. Porque, como vimos, Dios no es trascendente a las cosas y al hombre, sino es trascendente *en las cosas y en el hombre*, como la realidad absoluta que les dona su realidad, al hacer que las cosas sean y al hacer que el hombre se haga a sí mismo. Con lo cual hay que decir también que la teología fundamental no está llamada a ser una teología hecha desde las carencias y desde la indigencia del hombre, sino que debe ser pensada desde la “*plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte*”<sup>38</sup>, porque eso es justamente lo que es Dios para él y lo que le está ofreciendo efectivamente en su auto-donación: la posibilidad más radical de su propia y acabada plenitud. En ese sentido, la teología fundamental cobra extraordinaria importancia como un pensar acerca de cómo está Dios *en el hombre y en el mundo de hoy y cómo está él dando de sí* posibilidades de realización humana para nosotros en esta realidad y en esta vida que disfrutamos y padecemos.

NELSON TEPEDINO

38 ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, pág., 344.