

digma¹. Como todas las revoluciones del saber acerca de las cosas, este cambio no ha sido puntual e instantáneo, sino que se ha ido forjando en un largo transcurrir, sobre todo desde principio de este siglo. Retrospectivamente se puede perfectamente contemplar y observar el cambio de paradigma filosófico-científico. El cambio de actitud o visión del mundo a nivel de gente normal de calle se está transmutando en la actualidad y en la medida en que se institucionaliza el nuevo paradigma. Por ejemplo, todavía en sectores amplios de población la construcción de un tren muy rápido o un crecimiento industrial tal es un signo inequívoco de «progreso», pero eso es un punto de vista decimonónico o modernista. Desde la nueva matriz disciplinar que ya se empieza a impartir por las instituciones educativas, la noción de «progreso» tiene más: de armonía con el medio natural, de conservación de una calidad de vida, de retorno a cierta condición natural de tranquilidad, etc. que: de avance económico rápido, crecimiento infinito, ruptura e irrupción humana, etc.

En teoría del conocimiento, disciplina filosófica madre de todo el paradigma científico de la modernidad, la concepción más elaborada es el idealismo trascendental como síntesis entre empirismo y racionalismo. Su triunfo es el triunfo del positivismo como método y de la actitud «emancipatoria» del hombre respecto de cualquier dependencia que no fuese él mismo. En el positivismo metodológico se adopta en la práctica los puntos básicos del idealismo: el límite del conocimiento en la intuición sensible, el papel de las categorías del entendimiento en la elaboración de hipótesis sobre los datos sensibles, etc. Pero más importante es el ideal de emancipación, es un ideal forjado desde el humanismo renacentista y expresado explícitamente en el ideal autonómico de la razón ilustrada. Este ideal es la estructura de pensamiento implícita en las teorías sociales del «pacto social»: el hombre autónomamente decide un pacto político de convivencia, ésta no es una condición natural que se le imponga por una necesidad inmanente, es su arbitrio el que decide la convivencia. Este ideal

¹ El término lo utilizo en la acepción introducida por Thomas S. Kuhn. «La Física de Aristóteles, el Almagesto de Tolomeo, los Principios y la Óptica de Newton, la Electricidad de Franklin, la Química de Lavoisier y la Geología de Lyell -estas y muchas otras obras sirvieron implícitamente, durante cierto tiempo, para definir los problemas y métodos legítimos de un campo de la investigación para generaciones sucesivas de científicos. Estaban en condiciones de hacerlo así, debido a que compartían dos características esenciales. Su logro carecía suficientemente de precedentes como para haber podido atraer a un grupo duradero de partidarios, alejándolos de los aspectos de competencia de la actividad científica. Simultáneamente, eran lo bastante incompletas para dejar muchos problemas para ser resueltos por el delimitado grupo de científicos.

Voy a llamar, de ahora en adelante, a las realizaciones que comparten esas dos características, «paradigmas», término que se relaciona estrechamente con «ciencia normal» (T. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, pág. 33-34. Ed. F.C.E. Madrid 1989).

es, el que fragua el solipscismo moral que conlleva la ética del deber. Este ideal emancipatorio también es la fuente de la autoafirmación del hombre a través de la revolución obrera de Marx. Del racionalismo hegeliano que reduce a Dios y al mundo. Del optimismo cientificista del dominio del hombre. Y, en definitiva, de la crítica de Feurbach a la teología.

Especialmente es en el contexto teológico donde hace tiempo se viene hablando de «postmodernidad». El discurso teológico se vio especialmente afectado por la modernidad, la crítica de Feuerbach a la religión acusándola de una forma de alienación, confirma una total «emancipación» del hombre respecto a Dios. Es el triunfo de la antropología sobre la teología al hacerse necesario la reapropiación por la especie humana de su esencia propia enajenada y puesta en Dios. Este endiosamiento es el signo característico de cualquier antropología posterior².

La característica más plausible de la emancipación es la ilusión en la construcción de un mundo propio, pero ahora más que nunca se destapa la ilusión al comprobar la posibilidad de la defunción de ese mundo porque en su construcción no se tuvo en cuenta su dependencia metafísica natural.

En el terreno religioso, la emancipación se concreta en el rechazo de la constitutiva dimensión metafísica de Dios en el hombre y en el mundo. La modernidad acabó concluyendo que el mundo se construye en el hombre y éste se construye a sí mismo. En esta tarea el hombre descubre su soledad, se autodeclara mayor de edad y se desprende de la noción de un padre titular que desde su misma noción conducía y fundamentaba el mundo y al hombre. Se entendió que el Dios-tutor era una mera necesidad psicológica y que hay que desprenderse de esa necesidad infantil. Es la manera como la crítica de Feuerbach quedó asumida en la crítica de Freud expresada en Moisés y el Monoteísmo: la religión es una neurosis colectiva resultado de un sentimiento de indefensión proveniente de un estadio infantil de la humanidad, igual que el niño necesita al padre (de ahí su ambivalencia afectiva en sus relaciones con éste antes de la resolución del complejo de Edipo) la humanidad infantil necesita a Dios. Efectivamente, también en Freud hay una objetivación de las cualidades y condiciones humanas, las cuales estarían enajenadas mientras se manifieste la neurosis de dependencia.

La alienación es el orto de la filosofía de la sospecha de Marx,

² E. Cassier concluía su Antropología Filosófica de 1944 diciendo: «La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva *auto liberación del hombre*. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un poder nuevo, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal» (E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, pág. 334. Ed. F.C.E. México 1979).

Nietzsche y Freud. Desde distintas perspectivas (trabajo, personalidad madura, autonomía moral) tratan de buscar las claves de la alienación que impiden al hombre ser propiamente él mismo, las «máscaras» que enajenan al hombre impidiéndole su realización emancipada de algo que no es él mismo, como lo es en un Dios extrínseco. Su realización en cuanto hombre estaría en el cumplimiento de su inmanencia. Pero de todas maneras, la filosofía de la sospecha sigue hipostasiando la condición humana. Es decir, mantienen que la religión es un factor alienante porque propone la realización humana en el cumplimiento de un término totalmente otro, fuera del hombre. Y esto es algo más que una sospecha, para ellos es una certeza. De esta manera prejuzgan lo que es la condición humana, la objetivan e idealizan, y bastaría con apropiarse de ese término hipostasiado de la finitud humana, que en verdad no es totalmente otro sino mío. Pero, ¿cómo podría realizar esto el hombre concreto? El hombre no es la «natu-raleza humana sin más», es un hombre que además vive inmerso «en» una realidad que «en» él mismo le es externa y concreta. No es que haya un mundo y un Dios *nouménicos* (supuestos) trascendentes y externos «más allá». Todo «con» lo que el hombre vive es «en» lo que vive, sea Dios, mundo, o lo que sea, es externo pero aquende la aprehensión. El mismo fenómeno se me aparece y su comparecencia marca una exterioridad respecto de quién comparece, pero es algo que está aquende la aprehensión. El fenómeno y en quién comparece forman una unidad de comparecencia, y esto es lo verdaderamente real. El obrero liberado, el superhombre, la personalidad madura total, éstos sin que son supuestos, idealizaciones, hipóstasis totalmente alejadas de la realidad concreta de las personas individuales. Es decir, por ejemplo, Marx idealiza al obrero y lo quiere hacer sujeto de la historia y la revolución, pues como tal hipóstasis es incapaz ni de lo uno ni de lo otro, el hombre concreto vive en la realidad, con el hambre y las necesidades supervivenciales básicas, y no le importa enajenar su vida a cambio del salario que le permite una integración social e histórica que siempre es concreta y dada, compareciente con él en su experiencia vital concreta³.

Lo mismo en Freud, la personalidad madura es una idealización romántica, supongamos una persona tal ¿ya no siente indefensión ante la naturaleza? ¿Ya no siente sed, ni frío, ni ganas de comprar un coche, ni de amar a una persona, etc.? Freud concibe la «indefensión» porque el estado

³ La prueba está en el doble fracaso de la revolución en la antigua Unión Soviética. Primero las personas que hicieron la revolución se condujeron a una alienación mayor, la pérdida de la individualidad personal al servicio de un patrón despersonalizado: el Estado. En segundo lugar la revolución fracasa después de más de setenta años porque sigue siendo obra de un sujeto idealizado fuera de las realidades individuales y concretas que sufren, desean, aman, ríen, etc. pero que para nada les interesa ser sujetos de la Historia, sólo de su historia con las que están compareciendo.

maduro e ideal de la personalidad es algo aparte de su concreción en la realidad con la que el hombre está, pero el hombre concreto es naturalmente «indefensión», es decir, no es algo hipostasiado sino limitado, y en su relatividad no por ello se siente inapropiadamente «indefenso». ¿Por qué yo voy a ser más yo liberado de mi neurosis? El médico es un neurótico de la medicina, el artista del arte, el religioso de la religión, etc. Yo soy yo con mis neurosis, para ser yo lo fundamental es reactualizarme como un «de suyo», ser yo mismo, ser mía la suidad que soy. Además, ¿quién es aparte de la realidad concreta, no es Dios, que por noción es trascendente a ella? ¿Se trata de que la personalidad madura sea un nuevo Dios, como el Estado en la sociología política de Marx?

En Nietzsche, el superhombre nunca sentirá culpa alguna porque está más allá de bien y del mal. ¿De verdad? Habría que ver los sueños de un nazi torturador.

La filosofía de la sospecha atisba o barrunta que quizás el hombre real puede realizarse fuera de su concreción en la realidad. Pero esto es verdaderamente un antojo, el antojo de ser Dios, porque nunca podremos desprendernos de nuestra concreción. ¿Por qué los occidentales hemos llegado a pretender apropiarnos de la condición extra-concreta de Dios? Porque a lo largo de toda la modernidad se ha venido forjando una objetivación de Dios. Se le desprendió de su condición de fundamento metafísico y se le relega a una condición objetiva meramente óptica. Al principio como mero objeto que pone en marcha el mundo (Descartes) y al final un objeto a lo sumo necesario para garantizar el orden moral, porque ni siquiera lo fundamenta, así en una ética de deberes, el deber es por el deber no conforme al deber (no por el deber a una norma divina, Kant). En la misma teología liberal Dios es un objeto subjetivo procedente del sentimiento (Schleiermacher y Kierkegaard). De aquí, a la sospecha de que la plenitud humana se logra por apropiación de la esencia objetivada de sí mismo que se había puesto en Dios, va un sólo paso. Dios es un mero ente de razón, una *entelequia* de la propia naturaleza humana. Y si no es así, ¡que venga Dios y lo diga! Este es el hecho fundamental a fines de la modernidad: el silencio de Dios. La carencia o vacío de Dios, la falta de una manifestación clara y plausible de su presencia no conceptual como un fundamento trascendente. La muerte de Dios está provocada por la falta de su revelación. ¡Busco a Dios, busco a Dios! gritaba el loco del aforismo de Nietzsche, que con una linterna a pleno día increpaba a la gente. «¿No veis oscurecer cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas a pleno día?» El mundo carece de luminaria que desde ella inaugure el ámbito de fundamentación, el campo de la luz metafísica, todo está a oscuras. Iluminadas con la linterna, las cosas son entes, objetos concebidos del sujeto pero sin una fundamentación metafísica fuera de su mera concepción. El mismo Dios de Hegel, el Espíritu Absoluto, está entronizado desde la razón humana, es un mero ente de razón. Con la

modernidad triunfa el Dios de la filosofía y muere el Dios de la religión, lo cual es un triunfo del hombre sobre Dios. La objetivación de Dios no abre el ámbito de lo sagrado sino que lo cierra. Y entonces, como dice Nietzsche «¿No estamos nosotros forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de este acto?» El Dios objeto es muy calladito y silencioso, no brama en el trueno, ni dice «Yo soy el que es», ni juzga a los muertos, ni siquiera es un generador eléctrico, ni el detonador del Big-Bang. Como dice Z., el Dios objeto se agota en su objetividad, no es un Dios en tanto que Dios sino un Dios en tanto que concebido por mí. No sólo no es fundamento sino que yo soy su fundamento en tanto que lo concibo. En este silencio de fundamentalidad metafísica de la realidad, «¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío ¿no nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío?».

La teología liberal decimonónica pretende reaccionar frente a la objetivación de Dios y su silencio con una huida hacia el interior de la subjetividad humana. Según la versión interpretada que conocemos de Kierkegaard, para él *cogito* y *credo* son categorías antitéticas. Y, como en Schleiermacher, sólo se podrá hablar de Dios desde el sentimiento humano, la fe es subjetiva y personal. Es la misma tendencia humanista presente en toda la modernidad. El positivismo renuncia de plano a Dios como fundamento del mundo porque no entiende la dimensión metafísica de la causalidad, no hay revelación que manifieste la presencia de Dios. Pero no es ahí, dice la teología liberal, sino en el sentimiento, en la angustia ante la relatividad del vivir, en la subjetividad es donde se despierta la conciencia religiosa y la necesidad de un absoluto fundante, es donde Dios se revela. En realidad la teología liberal decimonónica es hija de su tiempo, lo que hacen es partir de abajo hacia arriba, se parte del hombre y, como una mera necesidad psíquica suya, se apunta a Dios. Es una forma más de objetivación de Dios. El hombre es el sujeto y Dios un predicado de mí mismo, aferrándome a El tengo la ayuda necesaria para vivir. Este Dios-objeto, como una tabla de salvación ante-mí, es un Dios inerme, frío, sin inaugurar una dimensión de fundamentalidad metafísica.

2. La vuelta de Dios en la contemporaneidad

En este contexto de la filosofía alemana, culminó la emancipación forjada en la modernidad, es donde allá por los años veinte, se levanta una voz que se revuelve y denuncia: *Dominus dixit!* ¡el Señor ha hablado! Para Karl Barth el hecho teológico fundamental es la revelación de Dios desde fuera de la subjetividad humana. La fe no tiene nada que ver con un

sentimiento particular, aunque sea genérico⁴. Dios, por ser Dios, está más allá de todo proyecto humano. Dios es el absolutamente Otro del hombre y por eso el hombre no puede conocerlo si El mismo no se da a conocer⁵. El Dios vivo y transcendente es necesariamente inaccesible desde la objetualización filosófica. Esta se queda en el mundo y no puede alcanzar al que está más allá de él. Por eso todo intento de conocer a Dios desde el hombre está condenado al fracaso, su término no es Dios, sino un ídolo. La cognoscibilidad directa es una característica de los ídolos⁶.

Desde K. Barth, la teología protestante tomará como dato radical el hecho de la revelación desde Dios, procederá de arriba a abajo. Se trata de

⁴ «“Dios”, acabo de decir. Sí, cuando uno va a la iglesia ¿verdad? -tanto si es la catedral, como ésta nuestra capilla- siempre esta palabra, una y otra vez, “¡Dios!” ¿Quién, cómo, dónde, qué “Dios”? Piensa tal vez ahora algunos de vosotros. ¿Qué quiere decir, qué me dice a mí, de qué me sirve a mí: “Dios”? ¿No dijo un gran filósofo, que vivió aquí en Basilea, que Dios había muerto? Con todo, la situación no es tan desesperada. Aunque Dios para muchos hombres, y algunas veces para nosotros mismos, fuera realmente un Dios muerto, esto no quiere decir, ni mucho menos, que esté muerto...

Queridos amigos, ¿qué pasaría si cada vez que oímos esta palabra digna de consideración “Dios”, o la leemos, nos acostumbráramos a pensar en silencio inmediatamente: el Señor, que te quiere? Por tanto, aquel que ha actuado y ha hablado en la historia de Israel y en la historia del hombre, Jesús, y que hasta el día de hoy, lleno de vida, actúa también en nosotros y nos habla. ¡Este precisamente, es Dios!» (K. Barth, *Al Servicio de la Palabra*, pág. 151-153, ed. Sígueme. Salamanca 1985).

⁵ «¿Quién dice esto? ¿Dios? ¡Sí, Dios! Pero la palabra Dios se usa tanto, está gastada como una moneda vieja, y cada uno la entiende a su manera. ¡Y existen también tantos dioses...! Por decirlo de alguna manera, digámoslo así: quien me llama y me dice que también yo lo llame es el Otro: el que es completamente distinto de ti y de mí, de todos nosotros, del mundo entero. El es aquel a quién tú perteneces... No podemos dominarlo, porque él siempre está ahí, el primero como nuestro dueño. El es el Otro, que nos llama.

Y ahora precisamente te llama a ti, y a mí también. Adán, ¿dónde estás? (Gén 3,9). ¿Me oyes? ¡Sí, tú bien me oyes! Hay muchos otros y muchas otras cosas que tú no puedes oír, ni tampoco lo necesitas. Pero a mí, tienes la obligación de oírme. Y tú me oyes realmente. Tú no serías un hombre, ni yo sería Dios, si tú no me oyeras» (K. Barth, op. cit. pág. 168-69)

⁶ «Existe un ámbito del mundo, que está arriba, por encima de la tierra y de nosotros, los hombres, que no podemos penetrar con la mirada, ni podemos comprenderlo, ni poner los pies en él, ni mucho menos dominarlo, porque está muy por encima de nosotros. El cielo, en el lenguaje de la Biblia es el lugar, la residencia, el trono de Dios. Y por esto es el misterio que a nosotros, hombres que estamos en la tierra, nos rodea por todas partes. Él, Jesucristo, está allí.» (K. Barth, op. cit. pág. 44)

«Lo penoso es que en el trabajo y en el descanso, en nuestra alta y baja “política”, en la vida económica, en el deporte y en la circulación, también y desgraciadamente y con mucha frecuencia en nuestras iglesias, y no menos en nuestras relaciones familiares, y sociales, vamos viviendo año tras año, como si en vez de “contar” a partir del nacimiento de Dios, lo hiciésemos a partir de la revelación de cualesquiera falsos dioses, falsos por inhumanos» (ibíd. pág. 266).

partir de cero invalidando toda la teología natural. En la radicalidad del primer Barth, esta fe en la revelación no significa ya clarificación o punto de partida para la inteligibilidad, como era el fideísmo luterano de antaño, ella ahora esconde más que descubre. Es decir, ni siquiera la revelación «desde arriba» es capaz de descorrer el velo que cubre el rostro divino porque no se trata de un Dios ante-mí, como diría Z., Dios permanece desconocido porque no es un objeto de conocimiento. La fe es el respeto al incógnito divino, el amor de Dios o la conciencia de la diferencia cualitativa entre Este y el hombre⁷. El discurso teológico es incapaz de hacer ningún enunciado directo sobre Dios y la revelación. Durante toda su vida Barth se va a mover en una dualidad dialéctica entre el «si» y del «no» pero sin que alcance jamás la unidad de una síntesis última⁸.

A esa primera época de Barth le sigue otra más afirmativa y centrada en la revelación de la humanidad de Dios. Ahora es posible una cierta superación dialéctica del «no» a través del «si» de Jesús⁹. Dios se ha hecho

⁷ «No quiero decir nada contra esta hermosa ciencia, pero lo que he constatado en hombres muy ocupados y metidos en esta materia, me veo obligado a no aceptar a que por medio de la psicología pueda uno hacerse sabio y conocedor de la vida. No, «primacía de la sabiduría es el respeto del Señor» acabamos de escuchar. Pero ¿qué es precisamente la sabiduría? ¿El conocimiento de la vida? ¿Cómo se relaciona con el respeto del Señor? Sobre esto vamos a reflexionar un poco...

Se trata ya de un auténtico descubrimiento, cuando a un hombre subitamente le es dado situarse ante todo ésto como ante una realidad, como Colón, quien al querer alcanzar la India, dio al mismo tiempo con el continente americano. Yo no esperaba ésto, no lo sabía, nadie me lo había dicho aún, nunca hubiera llegado ahí por mí mismo: que Dios es quién hace ésto. Salomón se encontró ante esta realidad, ante todas las cosas buenas y magníficas que Dios había hecho a su pueblo, a su padre David, y por último, a él mismo. Ante esta maravillosa realidad respetó al Señor. Y en este respeto (temor) del Señor, llegó a ser el sabio Salomón» (K. Barth, op. cit. pág. 118-123).

⁸ «El pensamiento del primer Barth está como aplastado bajo el peso de su descubrimiento: la divinidad de Dios. Por ello, pese a su carácter dialéctico, el «no» domina en él sobre «sí». Es lo que Urs von Balthasar ha llamado «tragedia» de Barth. El gran teólogo «gesticula en la desesperación» (Eusebio Colomer, «El problema de Dios en la teología protestante» en *Convicción de Fe y Crítica Racional*, pág. 42. Ed. Sígueme, Salamanca, 1973).

⁹ «Hablamos del sí de Dios. Y siendo éste su sí, es el sí pronunciado a pesar de todo, es pronunciado porque, y es pronunciado para, el gran sí, que se diferencia de todo pequeño sí, porque no sólo tiene incluido en él el no, sino que también en él está el no superado. «Ni hombre alguno ha imaginado» (1 Cor 2,9). Así pues, ningún hombre de por sí, puede decir este gran sí: ni al mundo, ni a sí mismo ni a sus prójimos. Pero Dios lo ha dicho y lo dice. Ha bajado como una palabra de gracia a nosotros, los hombres. Es el gran sí de navidad, del viernes santo, de la mañana de pascua, de pentecostés. Jesucristo es el gran sí» (K. Barth, op. cit. pág. 260).

hombre en Cristo y colma el abismo entre lo divino y lo humano¹⁰. La nueva inflexión teológica surge a partir de su libro: «*Fides Quaerens Intellectum. La prueba de la Existencia de Dios en Anselmo de Canterbury*», publicado en 1932. La misma esencia de la fe lanza a la inteligencia a una búsqueda. La fe es una llamada al conocimiento y la fe misma lo hace posible. San Anselmo quiere conocer porque cree y busca conocer por lo que cree. En el *Proslogium* lo que se pretende no es encontrar un camino hacia Dios, éste ya está revelado en la fe. No se trata demostrar la existencia de Dios como si de otra criatura se tratase, se trata de mostrar algo tan exclusivo de El como la imposibilidad de pensarlo como no existente. Es la revelación del nombre de Dios y la prohibición que en él se incluye. El insensato que dice «no hay Dios» simplemente carece de conocimiento, esa es su insensatez no la negación de Dios. La tarea de la teología no consiste en conducir la fe, justificarla, o demostrarla, sino sólo en comprender desde dentro de la fe lo que se cree. Es una tarea meramente descriptiva, o por así decirlo, fenomenológica. La verdad habla por sí misma y el teólogo sólo debe decir «cómo» es ella, no justificarla. Toda esta concepción no abandonará el planteamiento que reniega de la teología natural como el camino del hombre a Dios desde la filosofía basada en la «*analogía entis*». La revelación tiene el sentido preciso de ir de arriba hacia abajo. El conocimiento teológico será una «*analogía fidei*», se parte del hecho de la revelación fundante de Dios desde Dios mismo¹¹. Con lo cual sitúa a la teología fuera de toda sospecha de tratar sobre la «esencia invertida del hombre». Es Dios quien se manifiesta y en su manifestar no es

¹⁰ «Pero el ángel del Señor señala hacia Belén y dice: hoy os ha nacido un salvador. Por vosotros Dios quiso no solamente ser Dios, sino hacerse hombre, por vosotros se hizo pequeño para que vosotros fuerais magníficos, por vosotros se ha entregado a sí mismo, para enderezaros y atraeros hacia Él. Él no tenía necesidad de todo esto, todas estas cosas prodigiosas las hizo por vosotros, por nosotros.» (K. Barth, op. cit. pág. 23)

«Yo vivo. Cuando Jesucristo dice esto, quiere decir: Yo vivo mi vida divina como verdadero hombre. Hemos de entender esto con una seriedad absoluta, totalmente al pie de la letra: Yo vivo la vida del Dios eterno y todopoderoso, que ha creado el cielo y la tierra y que es el manantial y la plenitud de la vida.» (ibíd. pág. 29).

¹¹ «Vale la pena examinar aquí detenidamente la palabra “está”. Mi tiempo, por lo tanto, no está por ahí, en alguna parte, como una bolsa de mano que alguien hubiese perdido o hubiese olvidado en el tranvía, o en cualquier otra parte. Ni va rodando como una bola echada por una mano invisible. Ni tampoco tiembla como una hoja al viento. Ni tampoco vacila ni se tambalea como un borracho. Está. Está sostenido, llevado, asegurado. No se mantiene en pie porque yo sea un mozo fuerte: ninguno de nosotros lo es. Se mantiene en pie porque está en tus manos. Lo que está en tus manos, se mantiene en pie. Por lo tanto, ahí está mi ayer, mi hoy, y mi mañana, con todo lo oculto y manifiesto que hay en ellos. Allí estaba mi tiempo, la historia de mi vida, yo mismo, mucho, muchísimo tiempo antes de que yo naciera, en tu decreto, desde toda la eternidad.» (K. Barth, op. cit. pág. 178).

más que una pregunta que el hombre se ve llamado a contestar. Barth invierte el esquema teológico tradicional que establece entre hombre y Dios una correspondencia de pregunta y respuesta, ahora no es el hombre quién pregunta y Dios la respuesta. El darse de Dios apareja una pregunta que el hombre se ve incoado a responder, sólo bajo esta relación tiene sentido el esquema tradicional. Si interrogamos es porque Dios nos incoa la pregunta. Es decir, la revelación misma abre un horizonte de fundamentalidad que lleva a la pregunta por el término fundamental inevitablemente existente, ya que hay fundamentalidad.

Quizás este es el presupuesto desde el que hay que comprender la génesis de la toda la filosofía de Heidegger. El planteamiento es el mismo, sólo basta sustituir Dios por el Ser. La revelación de Dios en Barth es la desvelación del Ser en Heidegger. *Aletheia* es la manifestación, desocultación que abre el claro (*lichtung*), el ámbito ontológico y éste es un fondo que se retracta, que se oculta (una formalidad en el ente), como el Dios de Barth. Hasta 1927 Heidegger sostenía que la teología era una ciencia positiva. A partir de la publicación de *Ser y Tiempo* sugiere la posibilidad de una teología de la fe que tenga que optar por un lenguaje no objetivante cercano a la poesía. Se trataría de un decir fenomenológico no enunciativo, como pretende Barth. Así Dios hablaría el lenguaje de la renuncia. Dios es Dios en el lenguaje mudo de cada cosa, en el fondo que se oculta. Los hombres están sordos a las voces mudas de las cosas y sólo abrimos los oídos al ruido de los aparatos. Dios se sustrae igual que el Ser. Sólo conocemos lo óntico sin alcanzar el verdadero trasfondo ontológico. En Heidegger humanismo y eclipse de Dios se corresponden. El intento de autofundamentación del hombre que significa el humanismo supone la retracción del ser y de Dios. La ausencia de Dios deja flotando la realidad en la objetividad, las cosas convertidas en objetos al servicio de la auto-seguración del hombre. Al quedarse sin lo ontológico, sin el ámbito de la fundamentación en el Ser, el hombre se queda sin patria. La condición de la superación del humanismo es recobrar la dimensión del Ser, que es la dimensión de lo sagrado o de Dios. Desde lo oculto del Ser, se vislumbra lo oculto de Dios. Y el olvido del Ser es el olvido de Dios. Así, no sólo Dios es misterioso, sino que su manifestación es misteriosa¹². Pero el

¹² «Heidegger ha dicho recientemente que el lenguaje poético es esencialmente un decir de Dios y cerca de Dios. Es dejar que Dios se manifieste, se haga presente. Lo que sucede es que Dios se hace presente ocultándose. Además, nuestro tiempo sufre de una peculiar ausencia de Dios. El poeta puede nombrar lo sagrado, pero no alcanza a Dios, porque falta Dios. Falta que, sin embargo, tampoco debe entenderse como mera privación. Parece que para Heidegger Dios no puede estar totalmente ausente, como tampoco puede estarlo el ser.

Heidegger cree con Hördelin que Dios es la medida del hombre. Sólo si el hombre toma a Dios por medida, habita en el mundo como le corresponde por su esencia. Pero ¿quién es Dios?..demasiado difícil para el hombre y demasiado precipitada. Preguntemos, pues qué es

olvido del Ser no es algo metafísicamente negativo, es positivamente un modo de tenerlo en cuenta. Al pensar el olvido y lo oculto se suprime su condición latente. Lo mismo pasa con Dios, su estar oculto es el modo de su presencia. Vivir o hablar de Dios es vivirlo o hablar desde el plano del misterio y todo intento de objetivarlo significa destruir el misterio. De alguna manera se trata del juego dialéctico del segundo Barth, hay un claro sí de Dios en el mundo, se revela, pero es el «gran sí» que conlleva un no y a la vez la misma superación del no. Allí donde los hombres juzgan, predicán u objetivan se oye el «no del gran sí», la ocultación de la revelación, así Dios se oculta, pero claro, el nos es posible por el previo gran sí fundante de Dios al mundo y al hombre. En Barth la cosa no puede quedar aquí, en un Dios oculto, porque Dios es presa de sus promesas mesiánicas y se desvela con el sí de la llegada de Jesús¹³. En Heidegger Dios permanece oculto, es la manera de salvaguardar el qué de su misteriosidad. El mayor obstáculo para desvelar el quién de este qué, para la vuelta de Dios, es que no se le hecha en falta. La falta de fundamentación ontológica queda disimulada por la prepotencia de la voluntad de poder en el hombre. Por ésto la filosofía de Heidegger es un esperar sin esperanza. La experiencia de lo sagrado, del ámbito de la fundamentalidad, es el presupuesto para una nueva revelación de Dios al hombre, porque Dios es el Dios del Ser. Heidegger insiste en este aspecto de que el Dios del futuro viene marcado en la relación sacralidad-Ser-Dios. La experiencia de Dios es la experiencia del marco de fundamentación ontológica de la

Dios...Precisamente Dios se muestra como el desconocido, y como tal es la medida del hombre» (Manuel Olasagasti, «Crisis del humanismo y apertura a Dios según Heidegger» en *Convicción de Fe y Crítica Racional*, pág. 328. Ed. Sígueme, Salamanca 1973).

¹³ «A diferencia de sí de aquel chiquitín -el gran sí- tiene sin duda en sí, un no claro y distinto: no junto a sí, sino también en sí. No, quiere decir: ¡no estoy de acuerdo, falso equivocado, malo! En el gran sí esta contenido este no. Y no existe un no tan riguroso como el que está contenido en el gran sí. En donde suena y se escucha el gran sí, allá se ponen en entre dicho el orgullo, la estupidez, el engaño y el engañarse a sí mismos del mundo y del hombre, allá se condena y se juzga, allá se da al traste con toda autosatisfacción y vanidad, porque ante este gran sí, nadie se puede justificar y alabar a sí mismo. si a uno le es posible considerarse justo y bueno, esto es un signo seguro de que todavía no ha oído el gran sí» (K. Barth, op. cit. pág. 258-59).

Claro que en este segundo Barth la negatividad del gran sí esta superada por la llegada de Jesús al mundo, en su condena se hace ostensible el no de Dios al mundo, pero Jesús en cuanto Dios, es presa de su benevolencia, misericordia, bondad y mensaje salvífico. «En Jesucristo Dios está claramente de acuerdo con nosotros, claramente somos de su agrado. Oigamos a Pablo una vez más: "El Hijo de Dios Jesucristo...no fue un ambiguo sí y no; en él ha habido únicamente un sí, es decir, en su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios, y por eso a través de él respondemos nosotros a la doxología con el amén a Dios" (2 Cor 1, 19-20)» (ibíd. pág. 260).

realidad misma. Pero la experiencia del hombre en el mundo actual no posee esa experiencia de lo sagrado, ni del Ser, ni de Dios; sino de lo profano, lo óntico y del silencio de Dios¹⁴.

Zubiri también debió conocer el impacto que produjo la teología de Barth en el contexto de la filosofía alemana, sobretudo en los años treinta. Desde luego para Z.: ¡El Señor habla! y se expresa desde la verdad real de su actividad fundante, por el poder de lo real al que constitutivamente estamos religado. Igualmente en Barth, el reino de Dios es el dominio de Dios¹⁵. Un dominio que se ejerce como actualidad física en la fundamentación de lo real: «no lo hará, —dice Barth— no, él lo *ha hecho*». Es el «*prius*» de Z. En la intelección sentiente de lo real las cosas se saben de suyo, pero son suyas antes de su estar en la aprehensión, ser suyo es algo *prius* a la aprehensión. Para Z. Dios fundamenta dando de sí el carácter físico de estar siendo «de suyo» de lo real, y ésto es algo actualizado en la aprehensión pero sabiéndose como anterior a la aprehensión, es algo que Dios ya «ha hecho», no es algo que se constituye al estar aprehendido. Esto sería la cualidad de lo óntico, de lo concebido, su objetualidad es su concepción, su estar puesto en logos, así el objeto siempre está subsumido al acto de concepción. Pero lo real en cuanto real sólo se subsume al ámbito metafísico que se inaugura en el dar de sí de Dios, y como tal posee una constitución primordial¹⁶.

La religación como marco de respectividad fundamental donde se ejerce el dominio de Dios en su estar dando de sí, es la dimensión metafísica radical no sólo en la donación de la persona humana, sino en todo lo real en tanto que real. Dios es el nombre de la realidad absolutamente absoluta, el «gran sí» que como ultimidad, posibilidad e impelancia, está

¹⁴ En una entrevista de 1966 a «Der Spiegel» Heidegger declaraba: «La filosofía no puede realizar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto es válido no sólo de la filosofía, sino de todo sentimiento y aspiración meramente humanos. Sólo un Dios puede aún salvarnos. A nosotros nos queda la única posibilidad de, con el pensamiento y la poesía, preparar una disponibilidad para la aparición del Dios o para su ausencia en el ocaso.» (*Der Spiegel*, núm. 23/1976, pág. 209. Citado por R. Rodríguez García, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, pág. 201. Ed. Cincel. Madrid 1991).

¹⁵ «¿Cómo? ¿Qué ha pasado? ¿Qué quiere decir: ya llega el reinado de Dios? Un reinado es un dominio, que alguien no sólo tiene, sino que ejerce. Así pues, el reinado de Dios es el dominio que Dios ejerce. Ya llega, es decir, llega del cielo a la tierra, de la eternidad al tiempo. Ahora, aquí, hoy Dios está ejerciendo su dominio. Y esto significa: Dios, el Señor en persona ha venido a nosotros, nos ha atendido para tomar de nuestras manos la dirección de nuestros asuntos, en la que no nos hemos hecho valer, y llevarla con sus propias manos. El no va hacerlo, no lo hará, no, él lo ha hecho. Esto es su reinado que ya llega.» (K. Barth, *Al Servicio de la Palabra*, pág. 72. Ed. Sígueme, Salamanca 1985).

¹⁶ «Pero contemplar a Jesucristo, ¡esto sí que da! El está allá arriba. El está en medio de aquel elevado misterio. El está en el cielo. ¿Quién es Jesucristo?» (K. Barth, op. cit. pág. 45).

formalmente presente como fondo constituyente de la realidad, de su ser en y por sí mismas. Y esto en Z. no es una función general y abstracta de Dios en cuanto Dios, sino una función concreta en cada cosa individual, social e historicamente configurada. La experiencia o probación física de Dios en la religión es *eo ipso* la apertura de un *Lichtung*, del reino de Dios, de un claro de luz o ámbito de fundamentalidad. Este ámbito es una dimensión teologal como estructura radical en la constitución de todo lo real en tanto que real. Es el campo de la realidad misma de lo real, el mundo. Igual sucede en Heidegger, la experiencia de lo sagrado abre el ámbito ontológico del Ser, el cuál como unidad es algo que permanece oculto (misterioso), y lo mismo Dios. Pero en Z. esto no es así, la realidad fundamento posee una manifestación enigmática, pero en la manifestación misma nos está lanzando a su resolución en una marcha intelectual en el modo de presentación de lo real «en hacia». Inteligir racionalmente algo como realidad-fundamento en una inteligencia sentiente es *iso facto* sentir la fundamentalidad, su actualidad es en lo que estoy, es decir es entrega a la fundamentalidad. No hay que esperar a Dios sin esperanza, la actitud básica de fundamentalidad del hombre que no vive frivolamente es de una voluntad de entrega a aquello que inteligie como realidad-fundamento, sea ésta por el mero facto de serlo (como considera el ateo) o sea de una persona absolutamente absoluta (como considera el teísta). Pero, claro, además de ésta voluntad y entrega a una realidad-fundamento, hay una actitud frívola del hombre que vive en el mera dimensión óntica, no tiene experiencia de lo religioso (lo sagrado en Heidegger), de la fundamentalidad, es un marco óntico de objetualidad donde las cosas están sentidas como meros objetos, estos no fundamentan, no dan de sí, se agotan en su mero aparecer como un *eidós* ante-mí. Se puede ser teísta frívolo, así Dios está inteligido como una criatura más, como una realidad-objeto, como un ídolo. Para Barth este es el reino donde viven los que todavía no han oído en «gran sí» de Dios al mundo y a los hombres, es el mundo del insensato, cuya locura no consiste en decir no a Dios, sino en no saber o escuchar la misericordia de Dios y por lo tanto dicen no. Escuchar, saber, es inteligir a Dios como fundamento e inmediatamente hay una entrega a ello, no puede no haberla: «*fides quaerens intellectum*». Lo mismo sucede en Z., la entrega a la fundamentalidad es vivir en el reino de Dios. En Heidegger parece que casi no hay salvación posible, el hombre no hecha de menos la fundamentalidad del Ser, la salvación puede estar en esperar un Dios, pero en el fondo de esta salvación late un absoluto pesimismo que le hace hablar de no esperanza y «ocaso». Como si dijera que la frivolidad del humanismo, el «orgullo y la vanidad humana, su voluntad de poder y su juicio parcial es una perdición insalvable.

3. Dios fundamento de la realidad personal

Lo importante ahora es ver que hay de común entre Z. y Barth y cómo y porqué aquél es una superación de éste. Por supuesto Z. posee una expresión más elaborada, más entronizada en la tradición de la teología natural, de la que para nada pretende desprenderse, y mucho más fiel a la historia del pensamiento que a cualquier otra interpretación de Dios mediatizada por el fideísmo protestante. De momento ya sabemos que en ambos autores la revelación supone la apertura del ámbito fundamental, llámese sólo «reino de Dios» o «ámbito de la funcionalidad de Dios en tanto que realidad-fundamento». Todo lo real es «de suyo» en función de la realidad absolutamente absoluta de la persona de Dios. Y esto de forma *prius*, antes de estar en la intelección, porque ¡El Señor habla! Dios da de sí realidad, este es el hecho radical, y por eso hay su intelección. Es la función de Dios en la vida, y más concretamente en la persona humana esa función es «donación». Dios dona al hombre su modo de ser suyo: ser persona. Para Z. ser persona es un carácter metafísico que poseen las esencias abiertas al estar intelectivamente abiertas a sí mismo: se saben suyas actualizando lo que «de suyo» ya son. Saberse mío (de suyo) es una peculiaridad innata a mi sistema psico-físico de aprehensión (sistema nervioso), y ese estar como persona es una cualidad formal. Lo que aprehendo como mío es el contenido de la persona: la personalidad, el modo de ser de la persona. La reactualización es entrega a ese modo de ser que he inteligido como el mío, éste siempre es un modo cobrado no innato, es la personalidad como figura de ser de la persona, realizada entre lo real y sus dimensiones: individual, histórica y social. Por ser persona el hombre es un absoluto, y en ese sentido digo «yo soy yo mismo»; en cuanto personalidad cobrada es un yo relativo. El yo como realidad mía (yo mismo) es un absoluto en tensión con la relatividad de ser un yo cobrado frente a otros absolutos. Por parte del hombre, ésta puede ser una tensión vivida psicológicamente, pero en cuanto real es una experiencia física de una fundamentación en tensión metafísica y constituyente. En esta experiencia tensiva está co-implicado Dios en cuanto pre-tensión, porque es el absoluto que se revela notificado en las cosas en cuanto reales (en cuanto son absolutas, «suyas», ergon de sí mismo) y en su nuda presencia en mí en cuanto real para mí, en mi absolutez (Dios está *atingido* en mi estar como persona). En la experiencia de la fundamentalidad está incoado Dios como absoluto, y es una pre-tensión al ser yo una tensión entre absolutez y relatividad. En Z.: ¡El Señor habla! de una forma precisa, se expresa como pre-tensión. En cuanto tal, está inteligido como iniciante, inaugu-rante del ámbito metafísico de constitución de lo real en cuanto real, de lo

real en cuanto suyo, en cuanto absoluto¹⁷.

En esta función de Dios en la vida no se parte de una actitud frívola, sino de una voluntad de fundamentalidad. Dios no está aquí inteligido como una realidad objeto ante-mí (*jectum*) que no da nada más que su presencialidad. Está inteligido como realidad-fundamento y, en el caso éste de Dios, como fundamento de la realidad misma de lo real (mundo) y de mi vida entera en cuanto real. En cuanto inteligido en mí, el carácter de fundamentalidad acontece en estar sentido como algo que es «de suyo» (en y por sí mismo) para-mí (para fundamentarme). El ser fundamento no es algo extrínseco a Dios, como si Este previamente fuera un objeto y al que se le añade esta función. Ser realidad fundamento de la realidad es intrínsecamente estar como realidad divina. Es decir, Dios no es un objeto y que además me puede servir para vivir o para actuar en la vida. Este sería el Dios de Kant (para garantizar el valor del deber por el deber) o de Kierkegaard (para soportar la angustia), pero no es el Dios de Z. ni tampoco de Barth¹⁸. En éste, la vida divina de Dios consiste en «vivir-para nosotros», no es que Dios viva y además nos salve. Su vida es la entrega misma que nos salva de la relatividad. Zubiri expresa esta entrega de Dios en cuanto realidad-fundamento con la noción de «*intimación vital*». La presencia de Dios no es un hecho teorético, Dios es una realidad-fundamento que posee un despliegue religante, es el despliegue de un dominio que se «ex»-tiende a todo lo real constituyéndolo como real. En el caso del hombre, este despliegue de la fundamentalidad religante es justo la constitución del yo-mismo de la persona, que no es una fundamentación psicológica sino metafísica. La función de Dios en la vida es estricta función metafísica. Funda el aspecto de plenitud que hay en todo lo vivo. Dios en cuanto Dios no es un recurso para hacer la vida, un bastón de apoyo, un lañador de sus fisuras, es la realidad que constituye mi realidad plenamente mía y no de otro, me hace tensión de ser. Z. explícitamente se refiere a Dios en cuanto Dios, no al Dios cristiano, lo que sucede es que el cristianismo no es sino la revelación definitiva de este Dios en cuanto

¹⁷ X. Zubiri. *Hombre y Dios* pág. 354. Alianza Editorial, Madrid 1984. Las próximas referencias aparecen con la signatura H.D.

¹⁸ «Yo vivo. Cuando Jesucristo dice esto, quiere decir: Yo vivo esta vida divina para vosotros. Y la vivo totalmente, porque os amo, porque sin vosotros no quiero ser para nada Hijo de Dios ni quiero tener esta mi vida divina, porque yo, más bien, la arriesgo y la doy por vosotros sin reservas y sin consideración; por vosotros la doy y la entrego...Pero yo hago esto para que por medio de esta mi poderosa vida divina entregada por vosotros, se disipen la tiniebla y la confusión, la aflicción, el miedo y la duda, el pecado y la culpa de vuestra vida humana, pequeña, mala y triste, y sea arrastrada por el poder de mi vida divina, que pongo en vuestro lugar, para que por ella vuestra muerte sea entregada a la muerte y aniquilada de una vez para siempre. Así pues, yo vivo mi vida divina, en esta entrega, en este poder que os salva.» (K. Barth, op. cit. pág. 30).

Dios. Por eso el cristianismo se refiere a la plenitud de la vida pero no por la índole cristiana de su Dios, sino porque en El se revela la índole de Dios en cuanto Dios¹⁹.

Hasta aquí perfectamente de acorde Z. y Barth, pero ésto es sólo una parte de la teología de Z. No se conforma con esta revelación de Dios en su función de fundamento constituyente de la plenitud de mi suidad. Es decir, a través de la religación al poder de lo real hay un acceso directo de Dios al mundo, lo físico-real se actualiza en la aprehensión y ello es un poder que nos liga a las cosas (religa), Dios está inteligido en la teología de Z. como el término fundamental de ese dominio. Por el modo de presencia «en hacia» y recubriendo su noticia en las cosas y su nuda presencia en mí. La vía de la religación justamente es esto: la intelección del acceso de Dios en las cosas. Pero es un acceso incoado desde Dios, el «habla» y por eso preguntamos, Dios en cuanto plenitud absoluta es pre-tensión que nos lleva a una tensión en El. Y, como en Barth, esta revelación no es demostrativa sino mostrativa, es una explanación, un mostrar cómo se manifiesta Dios en las cosas. Propiamente no es vía o camino. Z. dice que los caminos a Dios pueden ser infinitos. Lo que nos muestra el argumento de la religación es a lo que llegan todos esos caminos, a Dios en tanto que Dios, en tanto que constituyente fundamental de lo que tiene de pleno y absoluto las cosas, y sobretodo, de mi realidad relativamente absoluta²⁰. La religación no es un camino de descubrimiento sino una mostración explicativa de lo que se está dando. Pero en Z. esto no es un acto unívoco por parte de Dios, en un sólo sentido de «arriba hacia abajo», además hay un acto positivo de entrega libre del hombre a Dios que parte de la voluntad de fundamentalidad y le lleva a la apropiación libre del carácter absoluto de Dios, esta es la fe como entrega a la verdad de Dios en el mundo. No sólo hay una entrega de Dios al mundo, también hay una entrega del hombre al carácter de ser Dios en cuanto Dios; es la fe en cuanto entrega a una verdad real. No es la fe protestante, es la fe católica la que late en la teología zubiriana. Veamos esto con más detenimiento desde tres aspectos.

4. La superación de la teología revelada

A) En primer lugar, tenemos lo que antes hemos visto, el *acceso de Dios al hombre: la revelación*. Con Z. hablamos siempre de realidad sentida. La inteligencia sentiente aprehende las cosas como suyas, y esto es un

¹⁹ H.D. pág. 160.

²⁰ H.D. pág. 266.

modo de sentir²¹. Así la explanación en el argumento de la religación no es una mera mostración teorética o dialéctica. La explanación es un mostrar la experiencia misma que se está sintiendo, es probación física de la realidad fundamental y es probación de su ámbito de fundamentalidad como algo que me incoa en una marcha sentida intelectivamente hacia ese término. La presencia de Dios en las cosas es una notificación física que me lanza a su auscultación inquiriente. La nuda presencia de Dios en mí me lanza a una búsqueda intelectual en tanteo hacia El. Dios es la respuesta al problematismo radical de la vida, al qué va a ser de mí responde la plenitud y absolutez fundamentante encontrada en la persona de Dios. Esto es incoado desde Dios mismo, El habla, es pre-tensión, es una verdad real inteligida y con lo cual: ostensible, fiable y segura. Esto es lo mismo en Barth, pero en él ésto no está tematizado explícitamente como algo sentido. Puede que en sus sermones se acerque a transmitir un sentir el ámbito metafísico de la fundamentalidad divina, es una expresión oral fuerte y directa y con un lenguaje semipoético (el lenguaje que pretende Heidegger), pero parece que Barth no es consciente de cierta unidad constitutiva entre intelección y sensación. El insiste por los derroteros dialécticos del sí y del no. Z. también usa una analítica dialéctica, y de hecho la unidad total entre hombre y Dios, entre el darse de Dios y la entrega a esa donación es una unidad dialéctica, pero él es consciente de que es una cuestión meramente teórica, y como tal explícitamente dice que todo problematismo intelectual encierra una consideración dialéctica en lo sentido mismo intelectivamente²². Lo importante es que al ser consciente de que se trata de la presencia de Dios como una realidad sentida, es siempre manifestación a un hombre concreto. La justificación de Dios es algo

²¹ «A lo sumo puede insinuarse que habrá que dilucidar si se trata de una “restauración” de los enfoques tradicionales de la “teología natural”, incluso con la rectificación leibniziana de la “teodicea” o si, por el contrario, entra más bien en el ámbito de lo que a partir del Romanticismo se ha consagrado como “filosofía de la religión”. Probablemente la cuestión no puede resolverse en abstracto y habrá que referirla al conjunto del pensamiento zubiriano; es posible que la oposición del filósofo a la tradicional dualidad de sentir e inteligir contenga también la clave para centrar este problema» (A. Pintor-Ramos, «Dios como problema en Zubiri», pág. 42, *Universitas Philosophica*, vol. 2 n^o4, 1985). La conclusión de A. Pintor es que Hombre y Dios es un libro de «metafísica», a lo sumo de «metafísica antropológica» al aparecer el hombre como una forma peculiar de realidad, pero el análisis fundamental es el de la realidad, no sólo como «nuda realidad» ante mí (una afección alter) tal y como se venía considerando desde el pensamiento clásico, también en su constitutiva dimensión de poder físico. Efectivamente la teología de Z. es auténtica metafísica o viceversa, sólo desde ésta se podría enfocar su análisis de las cuestiones teológicas específicas del cristianismo, cuestión en la que no entro en el presente trabajo. Pero sólo desde su metafísica serán inteligibles aquellas cuestiones.

²² H.D. pág. 266.

que incumbe a la vida personal de un hombre concreto, y como tal también es la entrega a esa verdad inteligida. No es una fe abstracta, incoada por algo totalmente Otro. Se que alguien llama en mí, siento su nuda presencia, pero es en mí, en la figura de ser que soy, es en todo mi modo relativo de ser donde llama para ser tensado, pleno y absoluto. Ese «que Dios está en mí», que no llama desde fuera como un totalmente Otro, es la concepción de la fe católica más cercana al acceso natural del hombre a Dios, la revelación de arriba abajo es posible porque Dios no es ajeno al hombre, está inscrito en su condición natural como constitutivo formal de su suidad.

No obviemos que Z. es taxativo a la hora de desmentir un posible panteísmo. Que Dios es trascendente en las cosas no significa que se confunda con ellas. Es fondo fontanal de la formalidad de realidad en ellas, esta fontanalidad es estricta función fundamentante (y fundamental) de índole metafísica, es una función del campo de realidad que inaugura Dios desde su estar inteligido, un modo de la función que tipificamos como causalidad. Dios, en su dar de sí la realidad de lo real, la causa en un sentido metafísico pleno, aunque no enclasado bajo alguna de las cuatro causas aristotélicas.

B) En segundo lugar también tenemos, que en su estar intelectivamente sentido, hay un *acceso del hombre a Dios: la fe*. Como vemos la probación física o experiencia de Dios en Z. no tiene ese carácter puramente fideísta que tiene en Barth, propio de la teología protestante. En la revelación hay algo naturalmente revelado, lo cual quiere decir en mi concreción. Y como contrapartida hay una entrega concreta y libre a ese fundamento por parte del hombre. Lo primero es el acceso directo de Dios al mundo, que me lleva incoadamente a su intelección, y me lleva en mi concreción. Lo segundo es el acceso del hombre a Dios en una entrega voluntaria por la apropiación del carácter absoluto de plenitud divina. Esta entrega voluntaria es el sentido radical de la libertad. La entrega a la realidad fundamental en cuanto momento de la voluntad de verdad. Así el hombre es también autor de su absolutez (aunque no del modo en que se es absoluto, que siempre será cobrado, o relativo: la personalidad). Esta entrega es el modo radical de la experiencia de Dios, la opción libre de su intelección y *eo ipso* entrega a ella como realidad-fundamento. Se podía haber optado por que el término atingido o incoado en la experiencia religante, y que nos lanza hacia su intelección, fuese una realidad-objeto, pero entonces no hay entrega, no hay voluntad de fundamentalidad puesto que lo inteligido es una realidad objeto y ésta no da de sí, ¿a qué nos vamos a entregar, al carácter de ser objeto? Si eso ya lo somos en cuanto figura cobrada o modo de ser entre otros objetos ¿De qué nos vamos apropiar, del carácter de ser una criatura más? Es decir, al inteligir sentientemente, ese algo inteligido está en mí y yo en ello en una misma unidad de formalidad de realidad, no hay dos impresiones coetáneas o sincrónicas,

hay una co-actualidad de contenidos en una unidad de realidad, esta es numericamente la misma para ambos, no hay dos realidades o momento intelectivos que se sintetizan, entonces digamos que en esa unidad de realidad me apropio del carácter de realidad de lo inteligido. En el caso de un objeto, tal cosa roja por ejemplo, estoy siendo en la rojez y la rojez en mí, me apropio de ella, pero se trata de un contenido muy pobre en su carácter de realidad. Lo rojo es meramente un «de suyo» rojo, no es un «de suyo» para-mí, el ídolo-objeto no da más de sí, se agota en su presentidad, ésta no está vertida hacia algo más. Ni siquiera está vertido hacia sí mismo, no es persona, no está abierto a su propia carácter de realidad, es una esencia cerrada. Así, no me apropio del carácter de ser realidad-para y no puedo actualizarme en mí mismo como una realidad-para-mí, no puedo reactualizar el modo ser real que soy como algo absoluto y pleno «para-mí», no puedo actualizarme como persona, como un «de suyo» mío (para-mí). Con lo cual me quedo en la relatividad de ser un modo de ser cobrado pero sin momento de absolutez alguno, es el escepticismo (crítica de Hume a la sustancialidad del yo). Verdaderamente apropiándome del carácter de realidad del objeto no puede haber una sustantividad propia ni una mismidad, no hay un «yo soy yo mismo». Si hay un yo, un modo de ser real, porque es algo necesariamente cobrado en mi acción responsiva, pero éste no es absoluto, ni siquiera fáctico, es aleatorio y quizás inoperante en el orden de eficiencia responsiva (el escéptico vive perdido en un laberinto responsivo, carece de la identidad de carácter necesaria para actuar de forma coherente e idéntica consigo mismo). El drama del escéptico es que se halla perdido en un laberinto de respuestas al mundo. El frívolo es un escéptico que puede que no quiera serlo, pero lo es, él mismo para sí es un objeto, no hay ninguna necesidad metafísica en estar siendo como se es, se es en una pura contingencia y como todo tal objeto, se es desechable cual lata de Coca-cola.

Decíamos que el planteamiento de la fe en Z. está más cerca de la teología natural que del fideísmo protestante propio de Barth. Dios constituye al hombre porque hay un modo de acceso natural del hombre a Dios. Claro que en Z éste no sería la endemoniada *analogía entis*, como la califica Barth, sino una *analogía realitis*. Todo ente es primordialmente realidad. Dios es el *análogon* de todo lo real, porque es realidad absolutamente absoluta. Este es el canon y *ratio* bajo el que se subsume todo lo sentientemente inteligido, y no en cuanto inteligido sino en cuanto real por sí mismo *prius* a su intelección. Es decir, no sólo como apoyo para la intelección sino en cuanto fundamento real.

«Dios es *quoad nos et quoad omnes realitas fundamentalis*. No es un ente supremo sino una realidad fundamental, absolutamente absolu-

ta»²³.

La *analogía entis* es una analogía dentro del ámbito conceptivo, del ámbito de lo óntico. La *analogía realitis* es una analogía dentro del ámbito de fundamentación metafísica de lo real en primordialidad. Pues bien, si el hombre tiene experiencia de Dios, probación física de Dios, y en ella se constituye como realidad plena, el hombre es experiencia de Dios. O en otras palabras, el hombre es una manera finita de ser Dios. Y esto es muy ajeno al totalmente Otro de Barth. Es decir, ante todo hay un Dios experienciado y esto es una iniciativa de Dios en cuanto Dios, que me lanza a su intelección incoadamente en mi constitutiva religación, esto es primario y básico, es la revelación. Si en esta probación física, en y con la que estoy, intelijo a Dios libremente no como objeto sino como realidad fundamento, *eo ipso* me estoy entregando a su carácter de fundamentalidad. Esto es un acto voluntario por el que me constituyo libremente como realidad para-mí, me constituyo como persona. Me apropio del carácter de absolutez de Dios. Entonces el hombre es una manera finita de ser Dios, finita porque no lo soy absolutamente sino relativamente. La naturaleza humana no es otra cosa que este momento de finitud. El hombre, en tanto que animal de realidades, es un modo de experimentar la absolutez divina, es un modo experiencial de ser Dios.

«En constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios; la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. Dios no solamente no es un ente sino que respecto de nuestro problema no es ni siquiera una causalidad eficiente primera. Es *quoad nos* realidad fundamental, *realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se “es” aprehendiendo este carácter formalmente trascendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal»²⁴.

En Z. es imposible que Dios sea lo totalmente Otro, como tampoco en la teología natural²⁵. Es más, lo que verdaderamente se da es el hecho

²³ H.D. pág. 311.

²⁴ H.D. pág. 327.

²⁵ «Zubiri piensa que no se puede entender a Dios como una realidad absolutamente separada del mundo, como lo “totalmente otro” de que hablan algunos filósofos de la religión; si así fuese, no tendríamos ninguna posibilidad de llegar hasta El y, en caso de acceder mediante algún complicado razonamiento, el punto de llegada sería siempre algún concepto que todavía no es Dios real; por este camino argumentativo, se haría necesario un paso ulterior que demostrase que semejante concepto (“causa primera”, “ordenador del mundo”, etc.) es efectivamente Dios, lo cual resulta ya imposible, como había visto Kant. Esto se concreta en

de una unidad de Dios en el hombre en su revelación trascendente, y del hombre en Dios por su entrega en la fe. No se trata de una unidad dialéctica meramente teórica sino tan física como una tensión constituyente. Es pues la índole de esta unidad lo que también distancia a Z. de Barth.

C) En tercer lugar, *el hombre y Dios: revelación y fe*. Dios no es lo totalmente Otro, Dios es trascendente pero no «a» el mundo y «a» el hombre, sino «en». La religación es ostensiva del poder de lo real. Pero este poder no es «aparte de las cosas», sino «en» las cosas: es el carácter de deidad. Por él, la persona humana se encuentra incoadamente remitida a Dios pero «en» las cosas. Deidad es una transcendencia de Dios en las cosas. Esto es decisivo en toda la teología de Z. Porque Dios está actualizado intelectivamente «en» mí y ambos relatos inscritos en el mismo momento de realidad, hay una unidad de formalidad de realidad de Dios en mí «y» de yo en Dios. Si el contenido de Dios en cuanto alteridad presente en la intelección de realidad, es sentido como un algo para-mí, entonces no puede ser totalmente Otro y *eo ipso* me entrego a ese contenido, y efectivamente soy para-mí. La entrega es un momento responsivo del proceso sentiente, Dios está inteligido como *alter* en la suscitación de la intelección, al estar inteligido sentientemente está apropiado en mí, hay una unidad de realidad, pero si eso *alter* es un para-mí, la modificación tónica que produce la suscitación de esa apropiación será *iso facto*, la de una respuesta encaminada al equilibrio tónico, la cual será plausiblemente una entrega a eso que es para-mí, y por supuesto así deja de ser *alter*, siendo precisamente lo que confiere absolutez a mi mismidad. Así es como Dios viene a constituir mi realidad como un absoluto, aunque relativo. ¿Cuál es la índole precisa de esta unidad entre Dios y el hombre? Veámoslo en pasos:

1º) Ante todo Dios es trascendente «en» las cosas, es el carácter mismo del «trans» como un «a través de» algo en lo que se está, en este caso en las cosas, Dios como algo que las constituye formalmente como algo físico, como en y por sí mismas. Dios no está «tras» las cosas, allende las cosas y su fisicalidad, sino que constituye a ésta. Esto es algo incoado desde la experiencia de la religación la cual es ostensiva del poder físico de lo real. Este no es un poder «aparte de» o «tras» las cosas, sino «en» las cosas. Es deidad. Esto es algo incoado desde el darse de Dios en las cosas y en el hombre, y se manifiesta como experiencia de un ámbito de fundamentalidad en el que las cosas están. Es el ámbito teologal o de fundamentación metafísica de las cosas en el *theos*. A su vez esto también quiere

la tesis esencial conforme a la cual y a esta luz “el hombre es una manera finita de ser Dios” (p. 327), tesis que quizás podría ser considerada como resumen central de toda esta parte de la obra.» (A. Pintor-Ramos, «Dios como problema en Zubiri», *Universitas Philosophica*, vol. 2 n.º4, 1985).

decir que el hombre como cosa inscrita en ese ámbito y Dios como término fundante del mismo, no mantienen una relación de respectividad meramente copulativa, como dos objetos que se adicionan. Como existen el Sol y la Luna, y los animales, y los hombres, etc. Tampoco quiere decir que mantenga una especie de relación de causalidad eficiente. Mantienen una relación de fundamentación. Quiere decir que ambos relatos están incurso en una dimensión tensiva por parte del hombre y tensora por parte de Dios²⁶. En ésta encontramos incurso a Dios en tanto que Dios y a la persona humana en tanto que es experiencia de la absolutez real de Dios. No se trata de que Dios en tanto que Dios tenga que estar fundamentando, si así fuese, no sería tal porque pendería de aquello que fundamenta. La fundamentalidad no es un momento constitutivo sino consecutivo. No es su *ratio essendi* es a lo sumo su *ratio cognoscendi*²⁷. Pero es así como experimentamos la realidad de Dios en nuestra constitutiva religación a la deidad. ¿Qué figura concreta tiene esta transcendencia constitucional o fundante de Dios en el hombre? Sabemos que es un modo de presencia formal, como es la causalidad, pero no es ninguna de las cuatro causas. La función fundante concierne a lo real en tanto que es formalmente real. El dar-de-sí de Dios es constituir la realidad en cuanto formalidad de las cosas. No es sin más una cosa que produzca el contenido de las cosas y continúe produciéndolas o manteniéndolas en el Ser. Esto es verdad, pero ésto está fundado en algo más radical, en la transcendencia de Dios en aquello que da de sí, en haber numericamente un solo momento transcendente de formalidad de realidad en tanto que real. Por eso Dios es desde la fundamentalidad un fondo último y radical en las cosas y en el hombre en tanto que reales, y desde lo que emerge sin confundirse con ellas.

«Efectivamente, el fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad. Y en la medida en que Dios está constituyendo *in actu exercito* y en todo instante ese carácter de realidad por su transcendencia en las cosas, Dios es algo que está presente en el fondo de todas ellas“de una manera continua, constante y constitutiva.»²⁸

Esta es la «fontanalidad» de Dios. Dios es realidad fontanal del de suyo de lo real, es la fuente de la realidad de lo real en su presencia constituyente y transcendente en ello. Esta noción apareja la revisión de una de las cuestiones importantes en teología contemporánea: la noción de crea-

²⁶ H.D. pág. 309 ss.

²⁷ H.D. pág. 175,

²⁸ H.D. pág. 312-313.

ción.

En primer lugar la creación no puede ahora entenderse en los términos acostumbrados de la teología natural clásica, como un acto unívoco de producción «*ex nihilo*» y por eso Dios es trascendente «a» las cosas. La creación es entendida como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, con lo cual se vuelve finita, es justo la naturaleza finita, esto es: las cosas, el carácter finito de realidad en cuanto tal²⁹. Hay diferentes tipos de creación que penden de los tipos metafísicos de realidad en cuanto tal. Los cuales son fundamentalmente dos: esencias cerradas y esencias abiertas. El hombre, que en cuanto modo de realidad es esencialmente abierto a su propio carácter de realidad, actúa no sólo por lo que es de suyo, también actúa en función de que se sabe suyo. Aquí la fontanalidad de Dios adquiere el carácter más profundo de donación personal. Es decir, no sólo lo hace suyo sino que además está donando su saberse suyo, está donando su verdad real. Su actualidad en su inteligencia en tanto que realidad. Por eso la donación de Dios al hombre reviste las dimensiones de la verdad real: ostensión o manifestación, seguridad o firmeza y efectividad. En esa verdad real es como el hombre está haciendo su propia persona relativamente absoluta. Y este momento absoluto de saberse suyo, constituye el punto de convergencia de Dios y el hombre desde el punto de vista de la experiencia de Dios en su revelación. Es decir, desde la probación física de Dios en su donación como verdad real es como inteligimos *ad extra* el carácter absoluto de ser «de suyo». Claro, que no es un carácter que se manifieste como algo que está «ante-mí», es un carácter que se desvela en el modo de presentación «en hacia» de Dios como noticia en las cosas y nuda presencia en mí³⁰.

²⁹ H.D. pág. 313 ss.

³⁰ Para Antonio González en *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri* (edición de La Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993); desde sus escritos juveniles Zubiri habría criticado a la teología cristiana las consecuencias para el pensamiento occidental de una creación *ex nihilo*. La creación *ex nihilo* sería un concepto que «cambia el horizonte mismo del pensamiento, de tal manera que todos los conceptos griegos, y también el concepto mismo de persona -de origen exclusivamente cristiano- van a ser situados en un nuevo sistema de referencia. Mientras los griegos se han preguntado por las cosas reales desde el punto de vista de su movilidad, el hombre europeo, desde Agustín hasta Hegel, considerará las cosas reales desde el punto de vista de su nihilidad» (pág. 7). Para Z. esto supuso que la filosofía desde su misma estructura interna tenga el «grave problema» de no estar en contacto inmediato con las cosas, sino «con la mirada fija en el ente infinito». Con todo, la consecuencia más profunda de la teología cristiana sería el «horizonte de nihilidad» desde el que cada cosa es contemplada. «Y es que cada cosa real, contemplada desde el Dios que la ha creado y en quién está su razón de ser, «es como si no fuera, la cosa es una nada». De este modo, el hombre de la era cristiana ya no se pregunta por el ser como «acontecer del movimiento», sino por el ser en cuanto creado. La cuestión de *por qué existe el ser y no más bien la nada* es ahora el punto de partida de toda la

Por otro lado, la revelación de Dios desde su modo de presentación puede adquirir distintos modos y dimensiones. Dando también lugar a diferentes modos de entrega y de unidad entre ambos términos. Primero, el modo universal, por el cuál todas las personas, sépalo o no, están constituidas como tales. En su probación física de la manifestación del poder de lo real, en su constitutiva religación en un ámbito fundamentante y en

filosofía europea desde Agustín hasta nuestro tiempo» (ibíd. pág. 12). Según Antonio González, el reproche de Z. no es el de Heidegger, el haber elaborado una metafísica de la subjetividad, esta no sería más que un desarrollo interno al «horizonte de nihilidad». Desde éste, el espíritu humano queda vuelto excentricamente hacia la divinidad y segregado de las criaturas, es lo propio de la modernidad. Claro que para que se diese este «horizonte de nihilidad» fue también necesario que la creación fuese pensada con las categorías subjetivistas de la metafísica helénica.

Para Antonio González la apelación de Z. a la opinión de Escoto de que la creación es una verdad de fe (H.D. pág. 153); no accesible a la razón con independencia de la revelación, tendría el sentido por una delimitación entre teología y filosofía (ibíd. pág. 32). La revelación es justo el campo de la filosofía, y desde éste lo que se puede mostrar es la presencia fundante de Dios en todas las cosas reales, noción sobre la que monta la explicación de la creación. Esto significará que Dios no está segregado del mundo, el acceso a él no es una huida del mundo, sino una profundización en la realidad de las cosas (H.D. pág. 148, 174 ss, 260, 308, 351, 378). No es un panteísmo porque Dios y el mundo son dos, aunque uno, esto se expresa diciendo que «Dios trasciende al mundo, pero el mundo es inmanente a Dios», Dios es trascendente «en» las cosas. «Esta tesis, que corresponde propiamente a la obra sobre El hombre y Dios, es en última instancia consecuencia del camino elegido: Zubiri no parte del cosmos ni de la subjetividad humana para llegar a Dios, sino de la íntima unidad entre realidad y aprehensor en el hecho de la religación (H.D. pág. 126-127)» (ibid. pág. 33).

Lo esencial en todo esto es que supone una nueva manera de conceptualizar la creación *ex nihilo sui et subjecti*, no se trataría de una emanación, «porque la nada por ser nada no es tan siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, lo que Dios hace en la creación es poner algo otro, trascendente a su realidad. Pero esto no implica interpretar la nada en términos de “no-ser”, en el pensamiento griego fue necesaria la entificación del ser y de no-ser para poder conceptualizar el movimiento (Demócrito, Platón y, yo añadiría, también Aristóteles). Y así se transmitió al cristianismo. Pero para Z. la realidad es en sí misma dinámica antes de toda conceptualización, de toda dialéctica de ser y no-ser. La idea griega del movimiento procedería de la proyección de la estructura dialéctica del logos sobre la estructura de lo real. Por eso toda la teología entiende la nada como una entidad “desde” o respecto de lo que es el acto creador de Dios. A. González pone el ejemplo de como el mismo Barth entiende la negatividad de la nada como una “resistencia mala”, se está entendiendo el mal como carencia (Platón), muy propio del dualismo dialéctico de la metafísica griega, pero algo harto discutible. La nada sólo expresaría que antes de la creación no hay material previo alguno, todo procede del acto creador de Dios, pero esto no significa un paso del no-ser al ser, ello sería una entificación de la realidad. La realidad es primordialmente en y por sí misma, y lo es en su dinamicidad. La plenitud de realidad es plenitud de actividad, sin que suponga negatividad ni imperfección, y esto es lo que funda la realidad divina al darse de sí *ad extra*.

la intelección recubierta de ésto por su modo de presentación «en hacia», nos vemos lanzados a Dios en cuanto Dios, a una realidad fundamental absolutamente absoluta. Esto es un acceso natural, y así se constituye tanto en el auténtico teísta como el ateo (este se ve lanzado a la mera facticidad del ámbito de realidad, pero es un fundamento en su absolutez, de ser auto-poseción de lo suyo, de ser persona de una personalidad). Tanto el uno como el otro tienen que explicar o mostrar esta verdad real. En el fideísmo protestante de Barth, la actitud natural sería propiamente la del insensato, Dios es totalmente Otro, tan divino que la postura del ateo es comprensible desde la radicalidad de la fe. Ni siquiera la teología como ciencia natural de la fe puede sustituirse por ésta, su tarea es comprender la fe desde ella misma. En Z., actitudes naturales de fundamentación son tanto la del teísta, la del agnóstico, como la del ateo, pero no así la del frívolo para el que sólo se revela Dios como realidad-objeto.

Un segundo modo de revelación sería la «gracia» del pensamiento cristiano. Este es un momento dinámico por el cual la presencia de Dios en la persona humana, le infunde a ésta cierta cualidad cristiana.

Tercero está el modo más íntimo y absoluto de revelación, es lo que encontramos en el concepto de «encarnación» de Dios en Jesús. Es algo aceptado por la fe cristiana, pero como posibilidad es razonable.

La donación de Dios concierne a todas las dimensiones de la persona humana, individual, social e historicamente considerada. Así Dios es realidad fundamental desde una experiencia concreta. Por ejemplo, es la experiencia del pueblo de Israel con Jahvé, por iniciativa de éste. Esta experiencia constituye a Israel, y consiste en que Jahvé se da como germen, agente y medio de esa experiencia histórica constituyente. Otro ejemplo es la constitución del cristianismo a través de la encarnación de Dios en Jesús. La incardinación voluntaria de Dios en la historia, como un absoluto que se va experimentando, constituye a la historia misma. La humanidad misma se constituye como una experiencia histórica de lo absoluto³¹.

2º) Analizamos la índole de la unidad entre hombre y Dios, y hemos visto la índole de esta unidad desde la dación de Dios en el hombre y las cosas. Pero, no sólo Dios está revelado al hombre en sus modos y dimensiones, lo cual es la experiencia de Dios, sino que además es una experiencia constituyente. El hombre es experiencia de Dios. No es que se constituya en eso que normalmente se llama experiencia religiosa, se trata de ésta pero en cuanto probación física de la realidad última, posibilitante, e impelente que hace que mi yo sea una persona. Al experimentar a Dios en cuanto Dios, al estar intelectivamente «con» el contenido de Dios (para-mí) el hombre se apropia de ese contenido. La esencia de toda inte-

³¹ H.D. pág. 319-324.

lección es una co-actualidad de dos relatos (lo inteligido y la intelección) en un momento de realidad. La unidad de actualidad es un «con», y en cuanto es de un saber «scientia»: *con-scientia*. A su vez en la unidad numérica del momento de formalidad se constituye la realidad de la conciencia. En cuanto que ésta es de lo inteligido, que es iniciante, la intelección está vertida en lo otro presentado como real. Si lo presentado como contenido otro es «estar para mí», la unidad de ambos relatos consiste en conciencia de ser «para-mí», unida a su momento de realidad, consistiría en ser «de suyo» un «para í». Ser en y por sí mismo para-mí es ser un absoluto. Así es como estoy en Dios y así es como dona mi persona. Aunque, puesto que es el para-mí de una suidad relativa, soy una finitud de Dios. O a la inversa, Dios es lo absoluto de mi ser, por tanto aquello en lo que está fundado. Esto es impensable en la teología protestante de primera mitad de siglo, y mucho menos en el primer Barth. La distancia entre Dios y el hombre es tal, que es imposible decir que el hombre es una manera finita de ser Dios. Para él sería como aceptar la crítica de Feuerbach. En Barth ésta es irrelevante porque parte del hombre y sólo puede conocerse a Dios desde Dios. Entre ambos hay una distancia cualitativamente infinita, insalvable. Dios es *totaliter Aliter* del hombre. Por eso no puede conocerlo si El no se da a conocer. La teología es desde la fe. Para Z. Dios en tanto que Dios es iniciante de su revelación ¡El Señor habla!, pero por eso mismo Dios no es inaccesible al hombre desde su condición natural, porque ésta es precisamente experiencia de Dios. El hombre se constituye como persona desde la experiencia de su estar fundado en El y desde la necesaria entrega a la verdad real de esta absolutez en la que intelectivamente está vertido. Por supuesto, como en Barth, la condición previa es el darse de Dios: ¡*Dominus dixi!* Por parte del hombre, Dios es experiencia manifestativa de lo real en mí, y por la que me afirmo como un absoluto relativo, pero este sería un momento posterior. Todo pende del darse de Dios en el hecho primario de la experiencia de la realidad de Dios como fundamento del poder de lo real al que estamos religados. Esto es, de la apropiación en probación física del término fundamental de la dimensión teologal a la cual me lanza la marcha intelectual incoada desde la experiencia al poder de lo real. Hay dos momentos, dos experiencias, una doble probación física. Primera del acceso de Dios al mundo y al hombre, dada en la explanación a partir de la experiencia religante al poder de lo real. La segunda es de sentido inverso, aunque provocada por la primera, es la entrega del hombre a Dios en cuanto experiencia de su verdad real como absolutamente suyo. Ambas experiencias están incursas en una síntesis total que es la que muestra la unidad del hombre y Dios. Esta es la superación de la disyunción fideísta en Z. y lo que nos permite revisar otro de los grandes problemas de la teología natural: la relación hombre-Dios.

Ante todo, la donación de Dios va a constituir una *relación interperso-*

nal. Desde hace años hay un sector de pensamiento crítico respecto a la utilización de la categoría de persona referida a Dios. No podría ser concebido como persona porque supone una objetivización y, además, compromete la condición infinita y trascendente de Dios. La mayor parte de estas acusaciones parten de la filosofía crítica de Kant, de la imposibilidad de objetivar realidades metafísicas, y además una persona infinita comprometería la libertad humana³². En Z. el orden está invertido, ser persona es el carácter formal de autoposeerse, ser de sí mismo lo que soy. Esto sólo es posible en las esencias abiertas, el hombre está constituido como un sistema sustantivo abierto al carácter de realidad de las cosas, a las cosas como siendo suyas, y por supuesto, a sí mismo como real, como siendo suyo el modo de ser que es. Lo primero, ser suyo, es un carácter absoluto (perte-necerse), lo segundo, el modo de ser que se es, (la figura que se es) es relativo. Entre ambos aspectos hay una tensión constitutiva. Porque Dios está presente en mí como realidad fontanal, causando mi carácter de absoluto como modo de su funcionalidad fundante, estoy como persona. No se trata de una proyección antropomorfa, es a la inversa, Dios que es persona absolutamente absoluta, que como realidad es suidad, la realidad de ser «de suyo» como contenido, dona en intimación su contenido ser de suyo, siendo un «de suyo» «para mí». La *intimación* es el resultado a la apropiación, a la entrega voluntaria a la verdad real de Dios, a su actualización intelectual como un «de suyo» incoado desde mi constitutiva apertura religante al poder de lo real. La relación interpersonal entre hombre y Dios no es el encuentro fortuito entre dos objetos, no consiste en una objetivación de Dios a partir de categorías del sujeto y «adecuándolo» a ellas. Nos movemos en el plano de constitución metafísica de las realida-

³² Esta cuestión es el tema central del libro de J. Martín Velasco, *El Encuentro con Dios*, (ed. Cristiandad, Madrid 1976). Su enfoque difiere del de G. Cafarena que desde un método de crítica a la metafísica religiosa, trata de ver la legitimidad de la atribución análogo-dialéctica de categoría humanas al Absoluto (*Metafísica Religiosa*, ed. Revista de Occidente, Madrid 1973). M. Velasco quiere partir sólo de la categoría de encuentro y de analizar si es posible dicha atribución como manifestación primera de la experiencia religiosa. Para ello primero realiza una «arqueología de sentido» del símbolo de «encuentro» a través de una fenomenología de la experiencia religiosa. Y posteriormente una crítica de su pretensión de verdad, porque ésta es una cuestión posterior a la «instalación de la verdad» (ibíd. pág. 175). Acaba mostrando como el símbolo del encuentro se ofrece como una categoría de razón desde la descripción de la relación religiosa a ras de los hechos. En términos generales, el planteamiento de Velasco estaría muy de acuerdo con el de Z. Respectividad, reciprocidad e intimidad serían los tres momentos dialécticos del encuentro hombre y Dios. El primero expresa la actualidad intelectual resultado de la explicación de Dios a partir de la religación al poder de lo real, de la manifestación de Dios. A esta llamada, le responde en reciprocidad el hombre con un acto de entrega, es la fe como acto voluntario de fundamentación. El tercer momento lo constituye la unidad radical del hombre y Dios, la donación causal de su persona.

des, porque previamente el hombre está constituido como realidad cuya podemos objetivar (concebir) que es persona. El ser es relativo al previo haber. Porque la persona divina dona la persona humana podemos concebir a ésta como tal³³.

Dios es plenaria actualidad de realidad para sí mismo; auto-posesión absoluta; auto-actualidad; es vida absoluta; es persona absoluta, y por eso es vida viviente. No es que Dios es un viviente y por eso es persona, a la inversa, es persona, auto-posesión absoluta y por eso es viviente, y porque dona ese su ser auto-posesión el hombre es persona. Y si auto-posesión absoluta es actualidad absoluta para sí mismo, presencia intelectual como real a sí mismo, la vida divina es vida en inteligencia. La vida divina consiste en ser su propia verdad real³⁴. Z. matiza, no sólo es vida inteligente, también es volente, porque autposesión es esencialmente un reposo activo en sí mismo, esto es fruición.

«Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad. Ahora bien, esta actualidad en el sentido de fruición es lo que formalmente constituye eso que llamamos voluntad. En ella se consuma, por así decirlo, la plenaria suidad de la realidad absolutamente absoluta. En su virtud, la vida divina por ser absoluta es auto-fruición en auto-presencia, es la fruición en su propia verdad real. Vida inteligente y volente, es en Dios la absoluta actualidad de su realidad como suidad absoluta, porque es persona.»³⁵

Todavía antes de aclarar la unidad entre hombre y Dios hay que señalar uno de los aspectos parciales de ella, derivados del tipo de entrega. Antes vimos los modos del darse de Dios al hombre, los modos de su experiencia desde su revelación. Ahora vemos los modos de la entrega a esa revelación, los modos de la experiencia de ser hombre en cuanto entrega a Dios.

³³ Para A. González, este problema de la constitución de la persona, junto con el de la creación (que antes vimos) y el del logos, son los tres grandes problemas de la teología europea contemporánea (*La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, ed. Fundación X. Zubiri, Madrid 1993). No son sólo problemas teológicos, sino que ha determinado toda la estructura de pensamiento occidental. Respecto al problema de la persona, sabemos que para Zubiri ésta es una noción forjada en el cristianismo de la patrística, y su primera función teológica consistió en contribuir a la formulación rigurosa de la noción de encarnación. A. González realiza una breve reseña historiográfica sobre concepto según la conceptualización de Z.

³⁴ H.D. pág. 168-169.

³⁵ H.D. pág. 169-170. En el contexto tomista la fruición es uno de los tres actos de la voluntad: la simple volición, la intención y la fruición. La fruición (*de fructutus*) se refiere al fin, no a los medios, en tanto que está presente o poseído. Comporta esencialmente el descanso y la complacencia en el fin.

—Primero, el modo radical y universal en toda persona, el serlo como entrega voluntaria a la realidad fundamental en cuanto verdad real inteligida desde mi constitutiva religación al poder de lo real. Así, la experiencia de Dios es experiencia de mi propia libertad. Es un acceso desde la misma condición natural del hombre en tanto que esencia abierta a la realidad de lo real y a su poder (deidad).

—Además está la experiencia de Dios como gracia. Aunque alguien no lo sepa, nadie está exento de una cierta experiencia de la gracia, en cuanto se siente creado en donación de Dios. Es una manera de la interpretación natural de la gracia, como algo que se viene a inscribir dentro de una condición natural que ya de por sí accede a Dios. Por el contrario, sin el condicionamiento de fe en la teología protestante no hay acceso, así la condición natural no es esta gracia, ésta sería sólo un don sobrenatural de Dios.

—El tercer modo de la experiencia de Dios es el supremo ejemplo de la vida humana de Jesús. No se trata de ver a ésta como un «docetismo biográfico», como si en sus actos hubiese una función pedagógica³⁶. Se trataba de que esa era su manera de vivir su filiación divina, teniendo hambre, sed, deseos, etc. No es que era Hijo de Dios y además vivía humanamente como ejemplo. Jesús experimenta su filiación divina pero en su cuerpo y psiquismo humano de un carpintero palestino de esa época. La idea de *kenosis* explica esta dimensión de Jesús. En esto consiste el secreto mesiánico de Jesús, el secreto de su filiación en la total intimación personal con Dios, pero vivida humanamente. Así, por su filiación divina Jesús, no está religado al poder de lo real, sino que además es la «religación subsistente». Esta es la manera total de experimentar la condición divina en la relatividad de la vida humana. Jesús es la experiencia subsistente de Dios, lo cual no es una experiencia al margen de la vida cotidiana de su humanidad. Efectivamente así es como cualquier hombre experimenta a Dios, ocupándose con las cosas del mundo, hasta de lo más trivial, pero sólo Jesús al ser Hijo de Dios es «religación subsistente»³⁷.

Además de estos modos, hay que considerar que el hombre se entrega a Dios desde sus tres dimensiones constitutivas: individual, social e historicamente. Jesús pone en marcha el cristianismo haciendo cristianos, para que desde su situación concreta participen de su filiación divina y para que

³⁶ El «docetismo» se ha considerado un herejía, era la doctrina que afirmaba que la figura humana de Jesús es una mera «apariencia» a través de la cuál se nos muestra a Dios. El término está emparentado etimologicamente con «doxa». La vida humana de Jesús sería un mero fenómeno, que remite a un «supuesto», un símbolo significante pero no una auténtica realidad. En la forma como lo usa Z., por «docetismo biográfico» deberíamos entender la noción de la vida de Jesús como un símbolo aparente, con un valor heurístico significante de algo que no es ello mismo. Z. critica esta interpretación de la vida de Jesús.

³⁷ H.D. pág. 331-334.

la experiencia de su filiación divina continúe con la historia. No se trata de que el hombre vaya a Dios en la indigencia de su vida individual, social e histórica. Esto es secundario, forma parte de la dialéctica de las necesidades humanas y de la tensión teológica. Pero en tanto que tensión en el hombre, en cuanto carácter absoluto de Dios en el hombre:

«El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de ineleganacias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de eso no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y “está” efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte»³⁸.

3º) Tan importante es la función de Dios en la vida, su acceso directo en la experiencia de Dios dándonosos como absoluto constituyente desde y por el poder de lo real, como la vida en función de Dios, el acceso del hombre a Dios en el ir constituyendo mi yo en y por la entrega a lo absoluto. Estos dos accesos convergen en una unidad. La experiencia de el hombre «y» Dios, o viceversa, de Dios «y» el hombre. Esta es la unidad radical entre inteligencia y fe y es la condición natural del hombre, tanto del teísta, del ateo o del indiferente. El ateo no tiene problemas para admitir la constitutiva religación, admite que somos personas relativamente absolutas, pero encubre la fundamentalidad de Dios con la mera facticidad del vivir. Por otro lado, la despreocupación del indiferente también es una manera de entrega a la fundamentalidad. Así tanto unos como otros se ven abogados a justificar su manera de entrega a la fundamentalidad. No es sólo una cuestión del teísta que vive en gracia sobrenatural que viene de Dios, ella sería la posición fideísta que niega un orden natural hacia Dios.

La superación del fideísmo en Z. lo encontramos en que, por un lado, Dios está accediendo directamente al mundo, y como tal el hombre lo conoce en su constitutiva religación que incoa su intelección como realidad fundamento, su actualidad intelectiva como fundamento. Pero a su vez, esto es *eo ipso* fe, en cuanto apropiación y entrega a esa fundamentalidad. La fe no es una cuestión meramente cognoscitiva, es algo más radical, es una actitud de entrega a la verdad (a su modo más primordial, a la ratificación de la presencia real de algo, a su actualidad intelectiva: verdad real), en este caso a la verdad real de Dios. No hay entrega sin verdad ni viceversa. No hay fe sin intelección ni viceversa. No es partir de la fe como un don sobrenatural de la gracia divina para conocer la verdad de

³⁸ H.D. pág. 344.

Dios. El hecho radical del hombre es la unidad entre la experiencia de Dios y la experiencia de su entrega a Dios, por esto vive en una tensión teologal. La conexión primaria entre conocimiento y fe no es la de ser uno un camino para lo otro (*intelligo ut credam*) o viceversa (*credo ut intelligam*). Ser camino o vehículo *ut* (para) no es la conexión primaria, tratándose de misterios demostrativos puede ser, pero Dios se muestra intelectivamente «en hacia» como realidad fundamento y esto significa por parte del sujeto cognoscente estar en esa actualidad³⁹. Esencialmente la intelección es una unidad de co-actualidad. Es la unidad lo que hay: la intelección del carácter de absolutez y a su vez estar apropiándose de ello.

¿Cuál es la índole precisa de esta unidad de Dios dándose en experiencia intelectual como verdad real fundamental «y» la experiencia de apropiación como entrega a ese fundamento? ¿Cuál es la índole de la unidad entre revelación y entrega, entre conocimiento y fe? Por supuesto, lo primero es que el hecho de la unidad pende de la revelación de Dios, del ¡*Dominus dixit!* El hecho de la unidad de co-actualidad intelectual parte del darse en y por sí mismo de la realidad de lo real de su dinamismo transcendental. El hombre es esencialmente un sistema sustantivo abierto y como abertura es *nihil*. En tanto que hombres, somos abertura a la experiencia constitutiva de lo absoluto de las cosas y de nosotros mismos, es decir somos experiencia de nosotros mismos en el dar de sí de Dios. Sin la fontanalidad donante de Dios ni siquiera hay realidad humana para consigo mismo. En segundo lugar, la donación es un modo de la funcionalidad de Dios en tanto que real. Conciérne a Dios en tanto realidad inaugurante del ámbito de la fundamentalidad, en este caso del poder religante de lo real, es decir, fundante de la realidad misma en tanto algo real en las cosas (del mundo), y por supuesto en el hombre. Al ser éste una esencia abierta a la realidad de lo real, está abierto a su propio carácter de realidad que es una función de Dios en el hombre. Así el hombre es persona como donación. Y en tercer lugar, puesto que la funcionalidad de lo real en tanto que real es la esencia de la causalidad, la unidad hombre y Dios es de estricta causalidad. Pero de causalidad formalmente constituyente, no meramente eficiente y productiva. Además, puesto que lo que se constituye es la persona, es una causalidad personal. Un modo metafísico de la causalidad no tipificado por Aristóteles. El ser persona es un modo metafísico de ser propio de las esencias abiertas. Ser un quién (no ser un qué).

Desde esta perspectiva de la causalidad personal como modo metafísico, se pueden ver —dice Z.— cómo la oración o el amor a Dios, o la ayuda de Dios, etc. no son cuestiones religiosas sin importancia metafísica, son momentos de una causalidad metafísica personal, tan causalidad como

³⁹ H.D. pág. 238-239.

puede ser la caída de una piedra⁴⁰.

Esta unidad de causalidad personal, también mantiene la distinción entre Dios y hombre. Yo no soy Dios. Una es persona absolutamente absoluta y la otra relativamente absoluta. Pero esta distinción tampoco conlleva a una separación. Osea, en sus relaciones interpersonales los hombres no se sitúan unos frente a los otros como meros objetos, como meras piedras, sino que están implicados mediante una estructura. En el caso del hombre y Dios esta implicación es precisamente la positividad del «no soy Dios». Positividad no en el sentido de que «yo no soy Dios» como un perro no es un gato, ni Júpiter la Luna. Esta es una distinción basada en una diferencia numérica de los objetos, están separados como objetos que no poseen en común una estructura de implicación. Este no es el caso del hombre y Dios. El «no ser Dios» es un momento constitutivo de mi persona, es la manera formal de estar en Dios. Si admitiéramos un «ser no Dios» sin implicación metafísica, se trataría, dice Z., de un «extrínsecismo». De Dios transcendente de forma extrínseca a las cosas y al hombre, y entonces éste no sería relativamente absoluto⁴¹.

K. Barth reacciona contra la emancipación del hombre en la modernidad reclamando la constitutiva fundamentación teológica del hombre, que es una constitución metafísica del ser del hombre en Dios. Grita un rotundo «el hombre no es Dios», la teología no puede convertirse en una antropologêa, es más esto se cae por su propio peso, la crítica de Feuerbach es irrelevante y trivial porque parte del hombre y ¡claro!, acaba en el hombre. La teología parte de la revelación de Dios y termina en Dios en cuanto fundamento «tras»cendente de todo lo real, incluido el hombre. Pero la distancia cualitativa entre Dios y el hombre, pese a Jesús, es infinita. Es la distanciaci3n marcada por el «tras». Dios es lo totalmente Otro y sólo desde la gracia de su revelaci3n sobrenatural en nosotros, desde la fe, podemos acceder a El y a una vida de plenitud en el Ser. La teología natural sería incapaz de realizar un enunciado directo sobre Dios. Sin embargo, Barth se mueve en la dualidad dialéctica del sí y del no pero sin alcanzar una síntesis final del hombre en Dios. Es cierto que el segundo Barth reacciona contra este alejamiento radical y ve en Jesús el puente que salva el abismo, pero nunca es un «puente de plata». Porque no está inscrito en la condici3n natural del hombre. Su teología es hija de la analogía *fidei*, cierto que la verdad de Dios no es algo que tenga que demostrarse, sólo hay que reconocerla mostrándola, por el hecho de que es verdad. Pero no es verdad para todos, sólo para el que vive con la gracia de escu-

⁴⁰ H.D. pág. 351.

⁴¹ H.D. pág. 353.

char la «palabra» de Dios⁴². La fe es una petición de principio sin la cual no hay Dios y viceversa.

Por el contrario, en Z., no hay ningún «círculo teológico», de forma natural en todos, la vida de la persona humana es vida en Dios. Dios es «trans»cendente. Sólo el frívolo no vive en el carácter de absolutez de ser sí mismo fundado en la intelección de la realidad fundamental y fundamentante, por eso el frívolo se queda en la mera relatividad, en el escepticismo hasta para consigo mismo, vive perdido en su respuestas al mundo. Pero esto no es lo natural, lo suyo es el hecho de una unidad metafísica entre hombre y Dios, es decir, el ser relativo pero absolutamente mío. Es la reconciliación entre el hombre y el mundo. Entre la revelación de Dios en la absolutez de las cosas en cuanto reales en el mundo y que me hace ser relativo frente a ellas, y la revelación de Dios en mí que me hace un modo de ser absoluto. La unidad entre Dios y hombre es una estructura de implicación causal entre intelección natural de lo absoluto y entrega a ello, en cuanto que yo «no soy absoluto». El «no soy Dios» es justo el momento de causalidad que convierte el hecho de la realidad humana en una unidad de hombre y Dios. La separación es intrínsecamente la superación de la distinción en la constitución de la unidad.

Esta estructura de implicación es en lo que consiste la tensión teológica. El tipo de causalidad metafísica personal constitutiva entre hombre y Dios. Es una unidad metafísica de relación tensiva entre hombre y Dios. El hombre no se constituye radicalmente como una mera tensión psíquica o antropológica, como si el hombre desease la absolutez «tras»cendente de Dios. En un «tras» como una esencia situada fuera, allende mi realidad. Si fuese así, nos encontraríamos en lo mismo que a la postre desembocó la teología natural clásica, en la crítica de Feuerbach y en la apología del inicio de su mayoría de edad con una teología antropológica que libre al hombre de su enajenación en lo Otro. Así, el hombre debe adueñarse de su esencia propia hipostasiada en algo totalmente Otro. Ese hombre emancipado de su implicación metafísica en Dios, convierte a Este en una mera abstracción psíquica y en todo caso en una mera instancia de catarsis del escepticismo, de la relatividad y las miserias de la vida. Pero en Z. Dios no es sólo un deseo constituyente de absolutez y plenitud, hombre y Dios es una unidad metafísica de causalidad interpersonal. Dios se revela como persona desde una actitud de fundamentación y el hombre se entrega a

⁴² «Como se ve, la teología de Barth se mueve metódicamente dentro de lo que se llama el «círculo teológico». Barth no se avergüenza de este círculo: le basta con mostrar su necesidad. Su sentido coincide con el del argumento de san Anselmo en su doble cara, positiva: *credo ut intelligam* y polémica: «Los insensatos dicen en su corazón: ¡No hay ningún Dios!» Eusebio Colomer, «El problema de Dios en la teología protestante» en *Convicción de Fe y Crítica Racional*. Ed. Sígueme, Salamanca 1973.

esta persona convirtiéndose así en un «tú» respecto de la persona de Dios, esto es, se convierte a su vez en persona. La relación interpersonal es una unidad metafísica en la que se constituye la persona humana como un absoluto tenso en la relatividad. Desde el punto de vista de la tensión interpersonal, ¡Dios habla!, tiene una función pre-tensora. La tensidad es la experiencia del hombre como experiencia Dios. Es la unidad experiencial entre la experiencia de Dios dándose como «no hombre» (como absoluto absolutamente) y la experiencia humana de eso que Dios le da (la absoluta de mi relatividad). La realidad de «mi yo mismo» es de carácter tensivo, por eso el hombre es Dios finitamente, tensivamente.

Existen diferentes modos de ser Dios tensivamente, modos de la unidad entre Dios y hombre⁴³. Al igual que hay diferentes modos de revelación o acceso del Dios al hombre y diferentes modos del hombre como experiencia de Dios o acceso del hombre a Dios:

—La unidad tensiva universal en toda realidad personal de ser un yo relativamente absoluto. El estar como un «yo mismo» (ser lo que soy para mí) es resultado de la actividad tensal de carácter metafísico, en el cual mi realidad sustantiva se afirma como absoluta frente a otros absolutos, en tensión respecto de la relatividad que supone ser un modo cobrado en un ámbito de absolutez.

—La unidad que expresa las palabras *járis* del Nuevo Testamento, y *hesed* en el Antiguo. Por parte de Dios es misericordia, benevolencia, gracia santificante. Por parte del hombre significa una actividad íntima por la que se coloca en manos de Dios, lo que en griego se conoce como *eusebeia* (religión interior).

—La manera superior como el hombre puede ser tensivamente Dios es el caso de la encarnación de Jesús. En éste no hay dos yoes, uno humano (hijo de José y María) y otro que sería propiamente el Verbo mismo. Esta es una interpretación falsa basada en una noción psicológica del yo mismo. Este es una estructura metafísica, reactualización de la suidad, y esto imposibilita una dualidad en el acto de ser persona. Es decir, la esquizofrenia se puede dar en el modo de ser yo. O es tal personalidad hijo de María, o en otro momento dado es tal otra personalidad Hijo de Dios. Pero siempre en cada caso hay puntualmente un sólo acto de actualización de cada suidad, lo que puede variar es ésta, es decir, el modo de ser persona o personalidad. Pero es más, Jesús no es un esquizofrénico, posee una sola personalidad, un sólo modo de suidad, que es la unión misteriosa entre sus modos humanos y divino. Unidad tan misteriosa que ni siquiera la inteligencia humana del propio Jesús puedo comprender este hecho de su filiación divina.

En Z. la teología nunca se convierte en antropología, es más, ésta es

⁴³ H.D. pág. 356-362.

una versión de aquella. Que el hombre sea la finitud de Dios, que sea una experiencia tensiva de Dios y que haga su ser absoluto en religación, consiste en el mismo hecho. En su constitutiva religación al poder de lo real, el hombre está apoyado en la realidad donante de Dios en las cosas. El hombre hace su modo de ser apoyado en la absolutez de la realidad de lo real. Este apoyo es una fundamentación tensiva de lo otro respecto de mí. De aquí, que en esta tensión consista la esencia teologal de la religación en la inquietud básica del hombre. En el ¿qué va a ser de mí? ¿Qué hago yo de mí mismo? ¿Cuál es la figura de mi ser? En esta inquietud básica el hombre experimenta la tensión constituyente de su yo en una unidad con Dios. Es como el hombre experimenta la dimensión teologal como el supuesto de toda teología, la experiencia misma del ámbito metafísico de fundamentalidad. Lo cual transcende de la teología misma hacia una antropología y, en definitiva, hacia la auténtica incardinación del hombre y toda la realidad humana en la dimensión transcendental de constitución metafísica de todo lo real en tanto que real.

La teología de Z. muestra la falacia emancipatoria de la modernidad. El hombre no se puede emancipar de lo que es él mismo por ser una realidad en el mundo. Y ¿cómo podemos entender a éste sino como una dimensión metafísica de constitución de lo real? Sea una dimensión fáctica de fundamentalidad, o sea una dimensión de fundamentalidad en Dios. ¿Qué pretende el hombre al querer emancipar de esta dimensión? ¿Dónde va el hombre sin Dios? A la no fundamentalidad, a la relatividad total, a ser un modo de relatividad relativa, a su aniquilación personal. Y en el transcurrir histórico, a la aniquilación de la humanidad. A base de alejarnos de Dios hemos alejado a Dios del mundo. El resultado es un mundo sin dimensión teologal de constitución metafísica transcendental. ¿Dónde está la vieja metafísica? Arrumbada en el cuarto oscuro de la historia del pensamiento, desde allí otea un mundo frívolo, de meros objetos de índole: química, biológica, jurídica, etc. sin trabazón alguna, constituyendo un ámbito de pura relatividad. No están fundamentados desde su propia constitución en algo más en ellos mismos y común a todos. Los árboles de la tierra, el rumor del mar, el chillido de un águila, la risa de un niño, etc. Son objetos sin necesidad fundamental, su aniquilación o su desaparecer, no hace desaparecer nada porque no tienen ninguna necesidad de estar. No matar es una mera norma jurídica de convivencia social, un pacto de convivencia que no tiene nada que ver con la fundamentalidad de la vida. ¿Desde qué perspectiva se puede prohibir la clonación? El clon es tan objeto como yo y como tú. La frivolidad humana aparentemente no tiene límites, no palpa que haya nada absoluto y necesario como «hilazón» (*hilozoísmo*) en todo lo que hay y por eso lo hay. La frivolidad es el estado más atroz del escepticismo producido por la «fatiga de lo absoluto» en que vive inmersa la cultura occidental.

Hemos venido realizando un cotejo dialógico entre la teología dialéctica de Barth y Z. El impulso que supuso la teología de Barth llevó a una renovación de todo el pensamiento teológico, primero en un ámbito estrictamente protestante y después también en el católico⁴⁴.

* * *

Francisco José Ortega Martínez
Calle real, 4
Santiponce (Sevilla)

⁴⁴ «K.Barth ha hecho sufrir un tratamiento de *choc* a la teología protestante. La ha hecho tomar conciencia de la demolición llevada a cabo por la teología liberal que, al hablar de cristianismo, creía que estaba haciendo teología, siendo así que todo se reducía a un humanismo chato. Es verdad que las discusiones entre K. Barth y sus colaboradores condujeron a una disolución del grupo. Pero sigue siendo verdad que la teología dialéctica está en el origen de una profunda renovación. Reaccionando contra los excesos del método histórico-crítico, subrayando la trascendencia de Dios totalmente distinto y la primacía de la revelación, K. Barth ayudó a los protestantes a conservar su identidad, sobre todo cuando en medio de la tormenta hitleriana muchos andaban desorientados. Más aún, K. Barth hizo saltarlos compartimentos estancos confesionales, ya que criticó ciertas proposiciones teológicas ligadas a los orígenes de la Reforma y, haciendo de Jesucristo el punto de convergencia de los misterios de la fe, devolvió a la teología dogmática sus títulos de nobleza.» (Raymond Winling, *La Teología del Siglo XX*, pág. 36. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987).