

**EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO  
DE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD  
Nuevo “topos” para el saber científico, filosófico y teológico**

**SERGIO NÉSTOR OSORIO GARCÍA**  
Tesis doctoral en teología

**Director**  
**ALBERTO PARRA MORA, S.J.**  
PhD en Teología

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
BOGOTÁ, 23 DE AGOSTO DE 2016**

Para Mauricio Rodríguez Valderrama,

In memoriam

*Quien experimentó, como el que más, la huida de los dioses.  
Y esperó, desde el silencio, las señas del último Dios.*

# Contenido

INTRODUCCIÓN .....	9
--------------------	---

## *CAPÍTULO PRIMERO*

### **DELIMITACIÓN METODOLÓGICA, NOOLÓGICO-CATEGORIAL Y ESPIRITUAL DE LA INVESTIGACIÓN**

I. DELIMITACIÓN METODOLÓGICA .....	28
1. El horizonte teológico-teologal de la investigación. Hacia un nuevo principio de correlación.....	28
2. El instrumental metodológico de base para la investigación: los modos socio-laborales y los sistemas de programación cultural como horizontes de comprensión para el análisis del origen y función de las religiones y para la validez y sentido del quehacer teológico.....	29
3. Datos y consecuencias de la comprensión del hecho religioso desde la lógica evolutiva de las culturas.....	32
3.1.Datos .....	33
3.2.Consecuencias de los datos aquí reunidos.....	38
II. DATOS DISCIPLINARES Y NOOLÓGICO-CATEGORIALES PARA LA ELABORACIÓN TEOLÓGICO-TEOLOGAL DE LA INVESTIGACIÓN.....	43
1. De camino hacia una teología fundamental. El aporte de Xavier Zubiri .....	44
2. Formulación de los presupuestos teológico-teologales de la investigación .....	53
2.1. La novedad del fundamento en la filosofía moderna.....	54
2.2. La confrontación Zubiri/Heidegger en torno al problema del fundamento.....	60
2.3. Experiencia y justificación intelectual de Dios en tanto que acceso a la ultimidad de lo real (Más allá de la objetivación de Dios).....	63
2.3.1. El hombre se hace hombre en tanto religado al poder de lo real que se apodera de él.....	68
2.3.2. En su religación al poder de lo real, el hombre hace una marcha real intelectual, y en esa marcha, se topa con Dios, en tanto que fundamento.....	72
2.3.3. La marcha real intelectual no es una simple especulación intelectual que termina en un concepto (inteligencia concipiente) de Dios, sino que es, al mismo tiempo, una experiencia del pensar que se da a nivel individual, social e histórico .....	73
III.PRESUPUESTO ESPIRITUAL DE LA INVESTIGACIÓN. EL APORTE DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y DE KARL RAHNER.....	76
1. La espiritualidad ignaciana.....	81
2. El encuentro mistagógico con la inmensidad que nos envuelve, según Karl Rahner.....	83

## ***CAPÍTULO SEGUNDO***

### **LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EN LA ERA PLANETARIA Y ALGUNAS ESTRATEGIAS COGNITIVAS PARA ENFRENTARLA**

Motivación contextual de la investigación: una sociedad agotada en sus “fundamentos” .....	90
La crisis de la humanidad en la Era que se ha convertido en planetaria desde una interpretación fenomenológica .....	93
La crisis de la humanidad en la Era que se ha convertido en planetaria desde la interpretación epistemológica de nuestros interlocutores.....	98
<b>I. MARIÀ CORBÍ: EL DESMANTELAMIENTO AXIOLÓGICO EN LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO, EL RECONOCIMIENTO DE CUALIDAD HUMANA PROFUNDA Y EL ACCESO AL CONOCIMIENTO DE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD..</b>	<b>103</b>
1. Reconsideración antropológica. Del hombre como compuesto de materia/espíritu al hombre como un animal que habla.....	104
2. El animal que habla se hace viable y humano programando culturalmente su indeterminación genética. Reconsideración del concepto de cultura .....	109
3. Reconsideración epistemológica de los modos socio-culturales de vida a partir de los cuales el hombre se hace hombre .....	111
3.1. La epistemología mítica .....	114
3.2. La epistemología no-mítica en su contrastación con la epistemología mítica.....	118
4. Reconsideración del fenómeno religioso-espiritual desde la lógica evolutiva de las culturas .....	122
4.1. Las creencias en el sentido técnico de esta investigación .....	125
4.2. Origen y función de la religión de creencias en las sociedades preindustriales.....	128
4.3. La religión en las sociedades de la primera industrialización o de la confrontación entre los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas (religiones) y en creencias laicas (ideologías) .....	134
4.4. La emergencia de las sociedades de conocimiento y el declinar de la religión religiosa ...	139
4.4.1. La lógica interna de las sociedades de conocimiento.....	140
4.4.2. El desmantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento .....	143
5. Retos epistemológicos, religiosos y la teológicos.....	144
5.1. El reto epistemológico es a un mismo tiempo un reto antropológico, sociológico, noológico y cultural .....	144
5.2. El reto para las religiones-religionales o de creencias. El otro acceso a la religión .....	146
5.3. El reto para la teología. La consecución de un pensar y un hablar no-objetivadores.....	150
<b>II. EDGAR MORIN: LA CONDICIÓN HUMANA EN LA ERA PLANETARIA, INSUFICIENCIA DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA PARA COMPRENDERLA Y EL APORTE DE LAS RELIGIONES .....</b>	<b>154</b>
1. La emergencia de una Era planetaria .....	154

2.	El complejo proceso de planetarización.....	158
3.	La dialógica planetarizadora .....	160
4.	Hacia una metamorfosis societal.....	166
5.	La insuficiencia de la racionalidad científica para comprender la vida y el peligro de extinción de la especie humana en la Era planetaria .....	168
5.1.	Interpretación paradigmática de la ciencia clásica .....	168
5.2.	Interpretación paradigmática de la sociedad occidental.....	173
5.2.1.	Un mundo en el que la vida se agota para todos .....	174
5.2.2.	Un mundo en el que el sujeto desaparece o no puede proyectarse con sentido en el mundo.....	176
5.2.3.	Estamos en noche y niebla .....	178
6.	Lo no-racionalizable como dimensión constitutiva de la racionalidad humana .....	179
6.1.	La actividad cognitiva .....	179
6.2.	El conocimiento humano es construcción y traducción.....	180
6.3.	La Realidad de la realidad.....	182
7.	El papel de la religión en la auto-constitución humana .....	183
7.1.	En relación al Dios de los creyentes o religión de primer tipo .....	184
7.2.	En relación al Dios de los filósofos o religión de segundo tipo .....	186
7.3.	En relación al reconocimiento del misterio que constituye nuestra existencia, religión de tercer tipo o religión de profundidades.....	188
<b>III.MARTIN HEIDEGGER: EL OLVIDO DEL SER, LA DESDIVINIZACIÓN O LA HUIDA DE LOS DIOSES Y EL SALTO AL OTRO PENSAR. ....</b>		<b>192</b>
1.	La tonalidad afectiva del pensar heideggeriano .....	196
1.1.	La desdivinización y la huida de los dioses como búsqueda de un pensar y hablar no objetivadores .....	196
1.2.	La experiencia religiosa auténtica como lugar de partida, no siempre considerado, del pensar heideggeriano .....	208
1.3.	El salto atrás del pensar representacional, objetivante y calculador.....	216
2.	La pregunta del ser (por la verdad del ser) en su relación con la esencia del hombre como determinación del asunto del pensar heideggeriano.....	219
2.1.	El acceso a la pregunta por el ser, en <i>Ser y Tiempo</i> (incluyendo algunos cursos anteriores a dicha publicación).....	220
2.1.1.	Delimitación de la filosofía del ideal de la ciencia .....	225
2.1.2.	La deconstrucción (destruktion) fenomenológica como método para plantear el abordaje a la cuestión del ser .....	230
2.1.3.	La limitación de la pregunta por la cuestión del ser desde el horizonte trascendental de <i>Syt</i> . El “salto” al otro comienzo del pensar .....	235

2.2. El acceso a la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre, desde los <i>Aportes a la filosofía</i> .....	241
2.2.1. Hacia el otro comienzo del pensar .....	249
2.2.2. Pensar calculador, pensar poético y pensar originario, sigético o meditativo.....	252
2.2.2.1. Pensar poético (Los futuros) .....	255
2.2.2.2. Pensar originario, sigético o meditativo (El último Dios).....	257
2.3. El otro inicio del pensar en tanto que correspondencia a aquello que a su vez nos determina .....	260
3. Heidegger y la teología .....	263
3.1. La confrontación de Heidegger con la tradición antes de la Kehre .....	267
3.2. Heidegger y la teo-logía después de la Kehre .....	280
3.2.1. El diagnóstico de nuestro tiempo, según las lecturas heideggerianas de Hölderlin y Nietzsche .....	281
3.2.2. Destruktion de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental y posibilidad de un pensar y hablar que no sean técnicos ni científico-naturales en la teología actual. ....	288
3.2.2.1. La diferencia teológica.....	291
3.2.2.2. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental .....	295
4. Lo que da que pensar en la propuesta heideggeriana .....	307
4.1. Una antropología sin sujeto y una ultimidad sin Dios .....	307
4.2. Ereignis y serenidad (Gelassenheit).....	309
4.2.1. La determinación del asunto mismo del pensar: la verdad del ser en su relación con la esencia de lo humano .....	309
4.2.2. La actitud meditativa como actitud correspondiente con el asunto mismo del pensar. ....	314

### ***CAPÍTULO TERCERO***

#### **CUALIDAD HUMANA PROFUNDA Y CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA DIMENSIÓN ÚLTIMA, ABSOLUTA Y TEOLOGAL DE LA REALIDAD**

I. CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD. NUEVO “TOPOS” PARA EL SABER CIENTÍFICO, FILOSÓFICO Y TEOLOGICO. APORTES E INSUFICIENCIAS DE LOS INTERLOCUTORES DE ESTA TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DOCTORAL .....	321
II. CUALIDAD HUMANA PROFUNDA (ANTIGUA ESPIRITUALIDAD) Y EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA DIMENSIÓN ÚLTIMA, ABSOLUTA Y TEOLOGAL DE LA REALIDAD. NUEVO PUNTO DE PARTIDA PARA LA ELABORACIÓN DE UNA TEOLOGÍA <i>FUNDAMENTAL</i> .....	339
1. Postulado epistemológico. El doble acceso y el doble conocimiento de la realidad.....	346

1.1. Comprensión fenomenológica del conocimiento humano .....	351
1.1.1. Momentos en el sentir .....	351
1.2.1. Momentos en el conocer .....	353
1.2. La lógica interna del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.....	356
1.3. El peligro de las polarizaciones unilaterales en el conocimiento humano .....	359
1.4. Actitudes ante el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta (teologal) de la realidad .....	362
2. Postulado antropo-social: el conocimiento desegocentrado de la realidad .....	363
Digresión.....	367
3. Trazos de una <i>teología</i> fundamental a una <i>teología fundamental</i> .....	375
3.1. El conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, como fe-conocimiento. El aporte de la tradición mística cristiana .....	376
3.2. El aporte de las teologías europeas para la elaboración de una <i>teología fundamental</i> .....	382
3.3. La aporte de la <i>teo-logía</i> latinoamericana de la liberación. La <i>teología</i> más allá de la onto-teo-logía, pero todavía anclada en la fe-creencia.....	392
3.3.1. De una época de cambios a un cambio de época.....	395
3.3.2. De la evolución paradigmática al fin de la era teo-lógica.....	397
3.3.3. Recuperar el asunto propio de la teología y su lenguaje específico.....	404
3.4. El aporte de la teología pluralista de las religiones. Hacia una <i>teología fundamental</i> más allá del esquema religiocéntrico .....	411
3.4.1. Las religiones son creaciones históricas .....	414
3.4.2. Las sociedades neolíticas son religiocentricas.....	416
3.4.3. Estamos en el comienzo de una era pos-religional .....	417
3.4.4. Hacia una nueva manera de comprender la teología.....	419
III. VÍAS HACIA UNA TEOLOGÍA <i>FUNDAMENTAL</i> .....	421
1. El legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para la elaboración de una <i>teología fundamental</i> . IDS como estrategia .....	425
2. Tareas y retos de una <i>teología fundamental</i> .....	429
3. Retornando al comienzo: de una espiritualidad anclada en creencias a una “espiritualidad” del conocimiento silencioso de la realidad.....	432
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	434

## Tabla de gráficos

Gráfico 1. La lógica interna de las sociedades de Conocimiento.....	141
---	-----

*“Sólo cuando uno aprende a quedarse en la total intemperie, sin techo que lo proteja del cosmos inmenso, sin paredes que le resguarden de los vientos, sin refugio alguno; solo cuando uno renuncia a poder disponer de un cercado donde sentirse menos insignificante en el vasto espacio; solo, cuando con los años, uno aprende a no esperar que la verdad tenga un rostro delimitado y próximo; solo cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar, de mil maneras, salvarse; sólo entonces, la verdad es inhóspita, pero profundamente hospitalaria; despiadada como la inmensidad, pero acogedora como una amante; vacía como un abismo, pero haciéndose sentir con una presencia plena y cálida” Marià Corbí. A la intemperie. Meditaciones*

*“El propósito de una red de pescar es pescar peces y, cuando son atrapados, se olvida de la red. El propósito de una trampa de conejos es atrapar conejos. Cuando los conejos son atrapados se olvida de la trampa. El propósito de las palabras es comunicar ideas. Cuando las ideas son comprendidas se olvidan las palabras. ¿Dónde puedo encontrar una persona que haya olvidado las palabras? Con ella, si me gustaría conversar” Chuang-Tzu.*

## INTRODUCCIÓN

*“¿Dónde está la vida que hemos perdido en el vivir?  
¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en la información?  
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento?”*

Thomas S. Eliot

Los cuestionamientos que el poeta Thomas S. Eliot nos hiciera a comienzos del siglo pasado, adquieren hoy una resonancia desacomodadora. Dichos cuestionamientos nos ayudan a penetrar en aquella dimensión de la realidad a partir de la cual podemos recuperar hondamente nuestra existencia, pero que desde las ocupaciones cotidianas y desde nuestra actividad intelectual, desde ya hace mucho tiempo, permanece en el olvido.

Si nos atenemos al juicio de Martin Heidegger, podemos afirmar que este olvido no es en modo alguno una pérdida de memoria, sino una pérdida de nuestro modo humano de habitar el mundo, que está íntimamente relacionado con los orígenes de la filosofía en el mundo occidental. Para el “Mago de Meeskirch”, el pensar metafísico, -para él la filosofía-, que tiene su origen en Grecia y su consumación en la racionalidad científico-técnica moderna, nos ha enseñado a pensar únicamente de manera objetivante, representacional. Y con ello, se ha absolutizado un modo de pensar, -que es a su vez es un modo de ser-, que por ser útil para la supervivencia, se ha entronizado en las sociedades occidentales (o mejor occidentalizadas), como el único y primordial modo de ser y de conocer, en detrimento (olvido) de un modo más originario y constitutivo de conocimiento, que posibilitaría una manera auténtica de ser.

Según Heidegger, en occidente, primero con la metafísica y posteriormente con la consumación de aquella en la racionalidad científico-técnica moderna, se ha perdido la posibilidad de hacernos, sentirnos y pensarnos originariamente. Y con ello, no solo se ha arruinado un modo humano de ser, sino que además, y por el mismo motivo, se ha eclipsado el lugar existencial (topos) desde el cual la divinidad podría hacernos señas. Estamos, como nos dice el poeta Hölderlin, en la “noche más oscura del mundo” y sin las luminarias para poder avanzar en el camino (Heidegger, 2000, pp. 199-238).

Si la condición humana y la realidad en la cual el hombre se juega su existencia, se interpreta y comprende única y exclusivamente desde un pensar representacional, entonces, tendremos que afirmar no solo con los poetas y los pensadores, sino también con los hombres y mujeres sabios y sabias de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, que nos encontramos en un modo impropio de ser que puja, con dolor de parto, por el nacimiento de una nueva modo humano de ser y de habitar el mundo.

Para adentrarnos en este nuevo modo de ser y de habitar el mundo, y que se nos abre como posibilidad en la sociedad actual, me dejaré guiar por tres grandes interlocutores contemporáneos: de un teólogo: Marià Corbí, de un sociólogo: Edgar Morin y de un filósofo: Martin Heidegger. De ellos tomaré en consideración la invitación de dar un “salto atrás” del pensar representacional, para incursionar en un nuevo comienzo del pensar, desde el cual podamos ponernos “cara a cara” con el misterio que somos y nos constituye; desde el cual podamos “religarnos” con aquella dimensión de la realidad que somos, pero que desde hace ya mucho tiempo permanece en el olvido.

Cómo no recordar aquí, la bella imagen utilizada por Heidegger en su “*Carta sobre el humanismo*” cuando nos dice que el pensar, la capacidad humana de experimentarnos en lo más profundo y originario de nosotros mismos, desde hace mucho tiempo, se encuentra en tierra seca.

Con la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la ‘lógica’ la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar conforme a un criterio inadecuado. Este juicio es comparable al procedimiento que intenta valorar la esencia y facultades de los peces en función de la capacidad para vivir en tierra seca. Hace mucho tiempo, demasiado, que el pensar se encuentra en dique seco. (Heidegger: 2000, p. 260)

Aunque tendríamos que decir hoy, también con Heidegger, pero más allá de Heidegger, que no es únicamente el pensar el que se encuentra en tierra seca, sino que es la existencia humana en cuanto tal, la que ha quedado gracias al desproporcionado uso del pensar representacional, al margen de su carácter apropiador y por tanto no es sólo el pensar, sino la existencia misma, la que se encuentra en tierra seca. Vivimos en tierra seca y, por tanto, lejos de casa.

Esto no significa, ni tiene por qué significar el abandono, repudio o menosprecio del modo de pensar representacional. Como seres vivos tenemos que seguir pensando representacionalmente, si queremos hacernos viables. Pero al mismo tiempo, tendremos que aprender a dialogar desde lo representable y objetivable que nos hace viables, con aquella otra dimensión de la realidad que somos, desde la cual, sin ser objetivable y representacional, nos podemos apropiarnos a sí mismos de manera última y radical.

Para llevar a cabo esta apropiación originaria, última y radical de la existencia, tal y como lo estamos insinuando, no sólo nos dejaremos guiar por el “salto atrás” del pensar representacional, sino que además navegaremos, hacia las aguas subterráneas en las que vislumbramos lo inobjetivable, lo irracionalizable de la realidad, para encontrarnos en aquella realidad profunda que somos y nos constituye. También bucaremos hacia el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad e incursionaremos en nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad).

Desde estas profundidades, nos conectaremos con aquel conocimiento que en otrora tiempo cultivó la humanidad bajo una forma específica de conocimiento: el conocimiento místico o espiritual. Pero, para ello ya no tendremos que pasar, de manera necesaria, por los sistemas colectivos de creencias que dieron origen a las religiones en los modos socio-laborales y culturales de tipo preindustrial. En las nuevas sociedades o sociedades de conocimiento, el paso creyente para acceder a la dimensión última o absoluta de la realidad, ni es posible, ni es necesaria. Por tanto, tendremos que aprender a navegar desde una racionalidad no-creyente, hacia aquella dimensión de nuestra condición humana que los antepasados nombraron con el término espiritualidad. La dimensión espiritual no desaparece desde esta nueva interpretación de la existencia. Pero, ahora se puede alcanzar a través de lo que aquí llamaremos conocimiento silencioso de la dimensión última y absoluta de la realidad.

Solo desde el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella, los humanos del siglo XXI podremos retornar a los ríos de

agua viva que refrescan y constituyen nuestro más auténtico modo de ser. Pero, no sólo eso, sino que además, desde aquel conocimiento silencioso, podremos recuperar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad sin tener que recurrir para ello a los sistemas colectivos de creencias. Es decir, podemos recuperar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, en tanto que estrategias y expresiones válidas, para emprender el camino que nos lleve de regreso a casa.

Desde estas nuevas posibilidades epistemológicas, que son, a un mismo tiempo, antropológicas, psicológicas, sociales, culturales, podemos interpretar los cuestionamientos del poeta Eliot que presentamos como epígrafe de esta introducción: “*¿Dónde está la vida que hemos perdido en el vivir? ¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en la información? ¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento?*”

En efecto, en el diario vivir tendemos a no reconocernos, a olvidarnos de nosotros mismos en las ocupaciones que absorben cotidianamente nuestra existencia, hasta que un día despertamos, -si es que llegamos a hacerlo-, y nos preguntamos ¿Qué estamos haciendo? ¿Qué otra cosa podríamos ser? y de ser esto posible esto ¿Qué alcances tendría este otro modo de ser en la configuración de nuestra condición humana actual? Es decir, *¿Dónde está la vida que hemos perdido en el vivir?*

Pero, no solo en la vida cotidiana, sino también en la actividad intelectual, los hombres y mujeres que hemos consagrado nuestra vida al cultivo de las actividades superiores del espíritu humano, como diría Morin, podemos experimentar que desde la elaboración pensante de nuestra existencia, se logra, sin lugar a dudas, un conocimiento pertinente para poder manejar nuestras interacciones con el medio y con los demás; podemos incluso construir una racionalidad más amplia que lo instrumental, una racionalidad compleja que nos lleve hasta un modo de conocer no-representacional: un modo de conocimiento profundo y misterioso. Pero aun así, no desembocamos aún en el camino que nos lleva de regreso a casa.

Hoy no basta con ser hombres y mujeres de conocimiento, tenemos también que aprender a ser hombres y mujeres sabios(as). Por ello, el cuestionamiento del poeta Eliot indagando

por la sabiduría que se ha perdido en medio del conocimiento es perturbador. *¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el conocimiento?* Éste cuestionamiento se convierte o puede convertirse en un aguijón que penetra hondamente nuestra existencia. Y allí, en la hondura de nuestra existir, la sabiduría podrá decirnos lo que hemos de hacer con el conocimiento. Por tanto, si esta sabiduría humana permanece en la sociedad actual como una posibilidad para los hombres y mujeres de conocimiento, entonces podremos exclamar con otro poeta, el poeta Hölderlin, en su *Himno Patmos*, que “Allí donde habita el peligro, habita también lo salvador”.

Finalmente, en las sociedades de conocimiento, todos nosotros: los hombres y mujeres de a pie, como los hombres y mujeres de ciencia, vivimos sumergidos en una red informacional que tratamos y asumimos de manera muy acrítica como “conocimientos”. Desde dichos “conocimientos”, abdicamos -sin saberlo y muchas veces sin quererlo-, de nuestra más profunda capacidad de ser. Perdemos entonces, la oportunidad de penetrar en aquello otro mismo de la realidad que somos, que de manera paradójica se nos encubre, en y a través del conocimiento representacional que necesitamos construir con el objetivo de hacer viables. Pero, no necesariamente sabios(as). De allí que sea bueno preguntarnos *¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en la información?* Y todavía más *¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el conocimiento?*

En las sociedades actuales necesitamos, con carácter de urgencia, de un tipo de racionalidad en la que las palabras, los conceptos, las teorías, las ideas, las imágenes, es decir, las formas del conocimiento enunciativo y representacional, además de ayudarnos a sobrevivir, sean consideradas como indicaciones, para “gustar y sentir”, para “escuchar” y “ver”, para “conocer”, aquello otro mismo de la realidad que somos, y que desde hace mucho tiempo, por el uso desproporcionado y absolutizado de la racionalidad representacional, permanece en el olvido.

Requerimos, con urgencia, de un acceso al conocimiento no-conceptual de la realidad, de un acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última y absoluta de la realidad: aquel en el que nos descubrimos hondamente en lo que somos y podemos. Dicho desde un registro

teológico, requerimos de un conocimiento de la dimensión teologal de la realidad para poder habitar el mundo desde aquel fondo misterioso, insondable, indecible e innombrable que somos y nos constituye.

Si ha sido una determinada manera de pensar la realidad, y con ello un determinado modo de ser concomitante a aquella manera de pensar, lo que ha arruinado nuestro modo auténtico de ser y ha eclipsado el lugar existencial (topos) a través del cual los dioses nos hacían señas, ha de ser el reconocimiento de ese lugar y su cultivo explícito, el que nos saque de “tierra seca” y nos ponga de regreso a casa. El que nos lleve a las profundidades de nuestro ser, único lugar existencial (topos) en el que Dios, posiblemente, volverá a hacernos señas.

Con lo anteriormente expuesto, se puede plantear el objetivo central de esta investigación doctoral cuando se la lee desde un punto de vista epistemológico: la tesis que ahora se presenta, quiere suplir el vacío del pensar que se experimenta en la resequedad de la época actual, buscando un nuevo lugar existencial (topos) a partir del cual podamos recuperar hondamente nuestra existencia y al que podamos también referir el saber científico, filosófico y teológico.

Un nuevo topos (lugar existencial), en el que se pueda sumergir el pensar representacional, sea éste científico, filosófico o teológico en su versión objetivante. Es decir, el conocimiento de una teo-logía que asumió los presupuestos epistemológicos de la metafísica occidental como instrumental conceptual para hablar de Dios. A esta forma de comprender y de hacer teología, le llamaremos en éste trabajo, junto con Heidegger y Zubiri, la manera de comprender y pensar de la teo-logía escolar, de la *teología* fundamental, y del que, por razones epistemológicas, tendremos que dar un salto atrás.

Sólo desde este nuevo “topos” o lugar existencial, podremos acceder a la sabiduría que nos comunican metafóricamente las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sin que para ello tengamos que recurrir a una interpretación religiosa de la existencia. Es decir sin que tengamos que recurrir a las religiones en tanto que sistemas colectivos de

programación cultural anclados creencias y en las que Dios funcionaba como “principio y fundamento”.

Sólo el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, aquel que no se puede plasmar de manera representacional y que por tanto no puede formular lingüísticamente, podrá conectarnos con aquella dimensión de la realidad, que desde la antropología dual de quienes nos antecedieron, se ha venido llamando conocimiento místico o conocimiento espiritual de la realidad.

En las nuevas condiciones epistemológicas, que son a un mismo tiempo antropológicas, noológicas, sociales y culturales, dicho conocimiento ya no tendrá que ser espiritual, puesto que nuestra antropología no es de cuerpo y alma, sino que será un conocimiento sutil de nuestras capacidades humanas del sentir, del percibir y del pensar. Será propiamente hablando una Cualidad Humana Profunda CHP.

Sólo un “salto atrás” del pensar objetivante y representacional, característico de racionalidad onto-teo-lógica occidental, y también, de la racionalidad tecno-científica, calculadora e instrumental en la que la racionalidad onto-teo-lógica ha adquirido su más plena realización, nos puede permitir el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, en las nuevas coordenadas socio-culturales que determinan la Era planetaria que actualmente vivimos.

Antropológicamente hablando, el trabajo hace una dilucidación de la Cualidad Humana específica, cual es el tener un doble acceso a la realidad: un acceso primero, relativo y funcional para nuestros intereses de sobrevivencia, es decir, un acceso egocentrado, que tiene como característica fundamental el ser un conocimiento lingüísticamente mediado de la realidad. Y un acceso a esa misma realidad, pero de manera sutil y que tiene como característica fundamental el ser un conocimiento desegocentrado de la misma.

Por tanto, ha de ser un conocimiento que no puede quedar atrapado en ninguna representación lingüística. Pero, al que paradójicamente no podemos acceder sin descubrir

el límite de aquella. Se trata antropológicamente hablando, de un conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad al que se puede acceder desde nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad).

Desde un punto de vista disciplinar, la tesis se aventura a postular el “salto atrás” de la teo-logía (con guion) o *teología* escolar, que se comprende como explicación racional de la fe-creencia en el contexto de una interpretación religiosa de la existencia, a una teología (sin guion) o *teología fundamental*, que se comprende como dilucidación de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y como cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal realidad, posibilitado por aquella.

A la Cualidad Humana Profunda, desde el punto de vista disciplinar y en la terminología acuñada por el teólogo y filósofo vasco, Xavier Zubiri, le podemos también llamar dimensión teologal de la existencia. La dimensión teologal de la existencia no se comprenderá originariamente, si partimos de una determinada adhesión a la fe entendida ésta como adhesión a un sistema de programación cultural anclado en creencias, tal y como lo hemos hecho en el marco de las tradiciones culturales en las que se han originado las religiones.

Hoy podemos y tenemos que lograr un acceso a esta dimensión teologal de la existencia desde las nuevas condiciones socio-laborales, culturales y epistemológicas propias de las sociedades de conocimiento. Afirmamos entonces, que el hombre es un ser religioso, no porque viva desde un determinado sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias (a esto le llamaremos siguiendo a la Asociación de Teólogos del Tercer mundo, *religión-religional*), sino porque es el único ser que tiene como modo de ser un conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad que le constituye; un conocimiento al que se puede acceder hoy, -sin tener que pasar de manera necesaria-, por la mediación institucionalizada de la *religión-religional* o religión de creencias.

Con este procedimiento, se reivindica la dimensión teologal de la existencia desde un horizonte que se ubica más allá del horizonte de comprensión elaborado desde la tradición onto-teo-lógica occidental, en la que se movió, -y en la que aún se sigue moviendo-, gran parte de la teo-logía escolar actual.

Se reivindica la dimensión mística o espiritual del conocimiento humano, que había sido enunciada en las teologías no-escolares, como en los relatos de las tradiciones espirituales de la humanidad que funcionan, -y siguen funcionando en la actualidad-, sin tener que recurrir a un Dios y sin tener que recurrir a un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias.

Se trata, pues, de dar un “salto atrás” de fe en tanto que adhesión a un sistema colectivo de creencias (fe-creencia) a la fe como conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad (fe-conocimiento), desde un lugar existencial (topos) a partir del cual se puede heredar el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas (religiones con Dios) y espirituales (religiones sin Dios) de la humanidad, sin que para ello tengamos que ser creyentes o religiosos como ellos lo fueron.

\*\*\*\*\*

Metodológicamente, el trabajo se ensambla mediante un diálogo reconstructivo y crítico con la producción intelectual de un teólogo de fronteras (Marià Corbí)<sup>1</sup>, de un sociólogo indisciplinado (Edgar Morin), y de un filósofo radical (Martin Heidegger). Los tres pensadores que van a ser leídos, no desde una convergencia –que, de hecho, no existe-, sino desde una complementariedad dialógica en la búsqueda intelectual de un conocimiento no-conceptual de la realidad. Es decir, serán interpretados como piezas de un rompecabezas que pueden ayudar a la dilucidación del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, en medio de las nuevas condiciones socio-laborales, culturales, epistemológicas y teologales en las que se teje y juega nuestra existencia.

---

<sup>1</sup> Marià Corbí no gusta ser reconocido como teólogo en sentido confesional. Él mismo se autocomprende como epistemólogo y todavía más, como un epistemólogo de las axiologías humanas. Sin embargo, si el papel del teólogo (sin guion) a la luz de estas reflexiones puede ser comprendido como el papel de quien reconoce y cultiva de manera explícita el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, desde la Cualidad Humana Profunda, entonces el epistemólogo de las axiologías humanas, *Stricto Sensu*, podrá ser considerado como teólogo. Esta es la lectura que hago de Marià Corbí y la que a su vez ha sido fuente de inspiración para la elaboración de este trabajo doctoral que comenzó siendo un diálogo entre el teólogo católico Karl Rahner y filósofo alemán Martin Heidegger en torno al método teo-lógico, y que con el tiempo se desplazó hacia el lugar existencial desde el cual abordar la dimensión honda de la existencia como condición constitutiva y constituyente de la nuestra condición humana y como nuevo topos para el que-hacer teológico-teologal.

Los tres autores comparten que la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad (dimensión antropológica generadora de las religiones), hace parte constitutiva y constituyente de la condición humana, y buscan la manera de integrar dicha dimensión en una racionalidad que se estructura más allá de la racionalidad representacional. Y también más allá de la religión-religional o de creencias que nos ha acompañada y que ha servido, hasta ahora, como mecanismo apto para el cultivo de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella.

Morin resalta la dimensión religiosa o misteriosa en el ser humano de cara a la racionalidad insuficiente y recortada de la ciencia moderna, y propone la recuperación de la misma, desde una comprensión compleja de la existencia (*homo complexus*). La religión, para este autor, nos permitirá asumir el sufrimiento y la crueldad del mundo actual, mientras buscamos una nueva manera de vivir.

Heidegger en la línea de una deconstrucción de la filosofía occidental, -entendida por él como metafísica o como comprensión onto-teo-lógica de la realidad-, busca los medios para posibilitarle a la humanidad un otro comienzo para ser-con-otros-en-el-mundo, y para el pensar.

De cara a la reflexión teológica, Heidegger exhorta a la teo-logía escolar (*teología fundamental*) para que se en route por otro camino del pensar, aquél que le lleve de regreso a casa; aquel que le pueda llevar hacia una “experiencia religiosa auténtica”. Es decir, a aquella “experiencia” que posibilita en el hombre su religación con la dimensión última constitutiva y constituyente de su propia realidad.

La visión crítica de la teo-logía escolar o de la *teología fundamental*, tal y como se hace en los medios intelectuales católicos y no-católicos, permanece en deuda con la investigación heideggeriana. Desde la perspectiva heideggeriana la teo-logía escolar se torna inadecuada e insuficiente. Como el que-hacer teológico no puede quedar reducido al que-hacer de la teo-logía escolar, al final de la investigación mostraremos como se puede ir más allá de Heidegger reivindicando para el que-hacer teológico un tipo de reflexión que no procede al estilo de la teo-logía escolar y que reivindica a la teología como un saber propio en medio de las

condiciones socio-laborales y culturales actuales. A esta nueva pretensión teológico-teologal de hacer teología, le llamaremos haciendo uso de un vocablo zubiriano, teología *fundamental*.

Corbí ubicado en el ámbito de una nueva racionalidad que él encuentra en los modos de vida de las sociedades de la segunda gran industrialización o sociedades de conocimiento, busca indagar desde una nueva epistemología, (epistemología no-mítica), la forma de acceder a la dimensión absoluta de la realidad, sin tener que pasar para ello, por la mediación de la religión-religional o de creencias.

Para Corbí, al igual que para muchos teólogos actuales, la religión-religional en las sociedades de conocimiento se encuentra prácticamente agotada. Por tanto, desde dicha mediación sería imposible posibilitar en los hombres y mujeres de las nuevas sociedades un conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Hoy más que nunca es necesario al acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Pero, este acceso en las nuevas configuraciones socio-laborales y culturales de la humanidad, se hace imposible a través de aquello que tradicionalmente conocemos como religión (religión-religional). Corbí busca el camino por el lado de una epistemología axiológica, nosotros en discontinuidad con Corbí, lo buscaremos desde el lado de la reflexión de una teología *fundamental*.

Los tres pensadores son “utilizados” por mí, para llevar a cabo la dilucidación de un camino propio del pensar teológico en la sociedad actual. Dicho camino no lo he recorrido de manera solitaria o solipcista, sino en el diálogo reconstructivo con aquellos. Si tuviera que asumir algún enfoque metodológico para la elaboración de esta investigación doctoral desde el punto de vista disciplinar, bien podría decir que asumo el enfoque de la lebensaktexegesse abierto por Rudolf Bultmann y Karl Barth.

Según este enfoque, la interpretación de los textos bíblicos -y para mí no sólo de los textos bíblicos, sino también de todos los textos de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad-, no ha de centrarse en la asimilación teórico-conceptual de sus contenidos, sino en el efecto transformador que se logra a partir de ellos, en quien los lee e interpreta desde una perspectiva existencial. En este sentido, el presente trabajo parte de un lugar existencial (la experiencia existencial del doctorando) y vuelve al mismo lugar existencial, pero después de haber realizado un largo camino de transformación personal.

Temáticamente el trabajo tiene una estructura triádica:

En el primer capítulo, presento los presupuestos socio-culturales, noológico-categoriales y espirituales de la investigación. Aquí, se hace explícita una relación particular entre la dimensión teologal de la existencia y la espiritualidad ignaciana a través de la cual el doctorando fue introducido en los caminos de conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad.

Este capítulo, señala los retos que el doctorando quiere abordar en tanto que teólogo. Pero, teólogo no de esta o aquella tradición de experiencias religiosas, sino en tanto que humano que busca dilucidar en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, las condiciones de posibilidad para el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitada por aquella, cuando ésta es interpretada sin los presupuestos onto-teo-lógicos de la tradición metafísica occidental<sup>2</sup>.

El segundo capítulo, presenta los desafíos epistemológicos -que son a un mismo tiempo antropológicos, sociales, noológicos y culturales-, que se nos imponen hoy para seguir haciéndonos viables como comunidad de destino planetario. Presenta las estrategias cognitivas que los interlocutores convocados al diálogo en esta investigación, han construido para reconocer en el hombre la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad.

El capítulo presenta las motivaciones contextuales de la investigación, y hace un diagnóstico de nuestra situación actual desde una perspectiva teológico-teologal (Corbí), sociológica (Morin) y filosófica (Heidegger), para concluir que más que encontrarnos en una época de cambios vertiginosos, nos encontramos en un cambio de época, en el que por

---

<sup>2</sup> En el ámbito de la teo-logía cristiana y católica, dos grandes pensadores del siglo pasado realizaron sendas reflexiones en la búsqueda de un nuevo lugar existencial para el cultivo de lo que en este trabajo se va a llamar conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Sin embargo, según nuestra interpretación, no lograron traspasar los límites impuestos por el paradigma onto-teo-lógico en el que ellos mismos habían sido formados. Los dos teólogos fueron el alemán Karl Rahner y el vasco Xavier Zubiri. Ellos dos estarán todo el tiempo como ruido de fondo disciplinar de la presente investigación. El primero desde la perspectiva noológica y el segundo desde la perspectiva mistagógica.

primera vez en la historia de la humanidad está en juego la viabilidad de la especie humana a un nivel planetario. Por tanto, se hacen necesarias nuevas estrategias para que la humanidad pueda seguir haciéndose sabia y al mismo tiempo viable.

Edgar Morin, en diálogo con la racionalidad tecnocientífica de tipo restringido (complejidad restringida), nos dirá que el hombre ha adquirido una nueva condición en su proceso de hominización, y que se enfrenta a un nuevo nacimiento: el de la sociedad-mundo o planetarización civilizada. La humanidad, como comunidad de destino planetario, se encuentra hoy ante la posibilidad de habitar la tierra de una nueva manera o de extinguirse, si continúa viviendo como lo hace en la actualidad. Se requiere entonces, un cambio de racionalidad para hacernos viables y para constituirnos humanamente.

En este cambio de racionalidad, Morin no apunta hacia el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, -para él la dimensión del misterio irracionalizable que nos habita-, sino que se encamina hacia una religión de profundidades en tanto que estrategia para enfrentar la crueldad y la barbarie del mundo. Y para generar, desde ella, una nueva esperanza desde la cual motivar el cambio de las actuales condiciones deplorables de vida en el planeta. Morin reconoce en el ser humano el conocimiento silencioso de la realidad: dimensión de la irracionalizable. Pero, desde la elaboración de un pensamiento y de un paradigma de complejidad, no penetra en él. Por tanto no llega a las últimas consecuencias del pensar.

Martin Heidegger, en diálogo con la tradición filosófica occidental, -y en el ámbito de reflexión suscitada por la tradición de experiencias del cristianismo primitivo (christlichkeit), y por la tradición mística cristiana del periodo medieval-, nos dirá que el destino de occidente, interpretado desde una lectura onto-histórica, ha sido la historia de la imposibilidad del pensar, que trae aparejadas dos graves consecuencias: el “olvido del ser” y, su correlato trágico, consistente en la “huida de los dioses”.

El eclipsamiento del lugar existencial para escuchar la voz del ser en nuestro modo histórico de ser, produce no sólo el “olvido” de nuestro modo humano de ser, sino también un eclipsamiento del ámbito en el que pueden hablarnos los dioses y la divinidad. Para

Heidegger, la “experiencia religiosa auténtica”, ámbito en el que la divinidad (dimensión absoluta de la realidad) nos hace señas no es posible en la sociedad actual, debido a un achicamiento de lo que significa pensar. El pensar ha quedado restringido al ámbito de la racionalidad representacional y tiene el peligro de restringir la racionalidad a ese único ámbito. De ser esto cierto, -para nosotros lo es-, la humanidad vive la imposibilidad para pensar y para habitar humanamente sobre la tierra.

Heidegger avanza en la línea de un conocimiento sigético (silencioso) de la realidad, como condición de posibilidad para vivir y habitar humanamente sobre la tierra. Pero, al mantenerse deliberadamente en la posición del filósofo -en el sentido que él lo entiende-, sólo puede avizorar los alcances de un nuevo modo de pensar en la teología y no logra penetrar al interior de la misma. Pese a ello, muestra de una manera originaria y radical, la necesidad para que la teo-logía, en lugar de estar endosada a presupuestos extraños a su asunto propio, pueda ir más allá de los estrechos límites que la onto-teo-lógica le impuso, y exhorta a los teólogos para que lleven su reflexión hacia lo que puede ser el asunto propio de su pensar: la “experiencia religiosa auténtica”.

Con Heidegger adquirimos el instrumental teórico-conceptual para hacer una crítica radical a los criterios que han servido de presupuesto epistemológico para el que-hacer teológico de la teo-logía escolar, es decir, para la *teología* fundamental que ha procedido para dar razón de la fe-creencia, desde el ámbito abierto por la onto-teo-logía occidental. Obviamente que hay otras maneras de hacer teología. Y Heidegger lo sabía de antemano. Pero, la que él tiene ante sus ojos y con la que dialogó deconstructivamente fue con la teo-logía escolar. Nosotros asumiremos las críticas heideggerianas a la teo-logía escolar y continuaremos con la exhortación que Heidegger les hacía a los teólogos de volver a su asunto propio: “la experiencia religiosa auténtica”, la experiencia de fe.

Heidegger se refería a la fe-creencia del cristianismo primitivo. Nosotros nos remitiremos a la fe más allá del horizonte religioso-religional y postularemos el acceso a la fe-conocimiento que puede ser co-interpretada en las sociedades de conocimiento con la ayuda

de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, una vez se han despojado de los sistemas de programación cultural ancladas en creencias.

Corbí, en diálogo con las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, y en medio de las transformaciones de la segunda gran revolución industrial que se está dando hace apenas unas décadas en los primeros mundos, -pero, que influirá decididamente en el resto de la sociedad planetarizada-, nos dirá que el problema fundamental de la humanidad no se encuentra en haber dejado de ser creyentes, como lo piensan muchos teólogos contemporáneos, sino en la emergencia de una nueva epistemología, (epistemología no-mítica), desde la que ya no es posible asumir creyentemente la existencia.

En las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive la humanidad no es posible llevar a cabo una programación cultural anclada en creencias, y por ello la función que cumplía con creces la religión-religional o de creencias en otrora tiempo, hoy ya no es posible. Según el diagnóstico corbiniano, lo que debemos hacer hoy, es proyectar la sociedad desde la racionalidad tecno-científica al mismo tiempo que reconvertir la religión para que su legado de sabiduría -expresado a través de los sistemas colectivos de creencias que se interpretaron a su vez desde una epistemología mítica-, pueda ser aprovechado por todos los hombres y mujeres de las sociedades posreligionales.

Con Corbí el gran reto, si no el único que debe asumir el hombre actual, será el de reconocer y cultivar de manera explícita la Calidad Humana Profunda y el conocimiento silencioso de la realidad posibilitado por aquella, y sacar de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, la sabiduría necesaria para poder hacernos humana y sabiamente viables. En contraste con Corbí, nosotros siguiendo su mismo diagnóstico, no desembocamos en una epistemología axiológica para remediar el dismantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento, sino en una teología *fundamental* que en complemento de la epistemología axiológica, le permitan a los hombres y mujeres de las sociedades de preindustriales y de primera industrialización discernir no sólo la dilucidación del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, sino también el paso de

la fe-creencia a la fe-conocimiento sin que para ello tengamos que esperar a encontrarnos en una sociedad desmantelada axiológicamente.

Para los tres pensadores del presente diálogo, se hace necesario un cambio radical en nuestra manera de vivir y en nuestra manera de pensar. Pero no sólo eso, sino que además dicho cambio no es simple cambio epistemológico, sino que es al mismo tiempo antropológico, sociológico, noológico y cultural. De no realizarse adecuadamente esta transformación, la humanidad en tanto que comunidad de destino planetario, se encontrará en serios problemas para continuar habitando sobre la faz de la tierra.

Esta situación, de cara al saber teológico-teologal, nos permite elaborar una reflexión con dos aspectos diferenciados, pero íntimamente relacionados. Por un lado, nos permite asombrarnos ante el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y ante el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitada por aquella. Y por otro lado, nos permite hacer una interpretación de lo que podría ser la teología *fundamental* en medio de las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive la humanidad en este periodo histórico.

La teo-logía, teniendo en cuenta personas, lugares y momentos, podrá seguir siendo un discurso sobre la inteligibilidad de la experiencia religiosa concebida de forma confesional y articulada en un sistema de programación cultural anclado en creencias. Diferenciando siempre la fe de las creencia. Pero, desde las nuevas coordenadas socio-culturales, la teología podrá ser comprendida como una dilucidación de la Cualidad Humana Profunda y como un medio para que los hombres y mujeres que habitamos este mundo, podamos acceder al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, sin tener que recurrir de manera necesaria al camino de una religión-religional.

El tercer capítulo, el más original de toda la investigación, afirmará entonces que Morin -desde el ámbito de la ciencia- y Heidegger -desde el ámbito de la filosofía- abren una nueva posibilidad para acceder a la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad. Pero, se quedan en su antesala. Afirmará que Corbí logra ir más allá que Morin y Heidegger, en cuanto

al reconocimiento y cultivo de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, sin que para ello tenga que acudir, de manera necesaria, a una interpretación teo-lógica de la existencia. Es decir, sin tener que recurrir a la interpretación mítica-simbólica que la teo-logía de manera inteligente y creativa hizo de la misma teniendo a la mano las posibilidades que le ofrecían tanto la situación socio-cultural de las sociedades preindustriales, como la epistemología mítica. Corbí desarrolla un instrumental sugerente y válido para recuperar en las sociedades actuales, el legado de sabiduría que viene dado en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, y con ello abre nuevas posibilidades para la elaboración de una teología *fundamental*, que él mismo no las desarrolla.

En tercer capítulo recogiendo lo ganado en los capítulos anteriores, muestra cómo la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad posibilitado desde aquella, pueden ser asumidos como nuevo lugar existencial (topos) para la racionalidad humana y como nuevo punto de partida para una teología *fundamental*.

El capítulo postula las tareas y los retos que el quehacer teológico ha de asumir en las nuevas coordenadas históricas, culturales y epistemológicas de la humanidad.

Al quehacer teológico se le impone hoy la tarea inducir el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y de cultivar de manera explícita e incondicional el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, desde las nuevas configuraciones socio-laborales y culturales de las sociedades de conocimiento.

Al quehacer teológico se le impone la tarea de comprender la condición humana en diálogo con los legados de sabiduría que nos han sido transmitidos desde las tradiciones religiosas (religiones con Dios) y desde las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), para que los humanos podamos avanzar en el camino que nos conduce de “regreso a casa”. Este desplazamiento ni descalifica ni invalida los lugares convencionales de la teología escolar (teología fundamental). Pero, los interpreta desde un lugar existencial (topos)

anterior a la interpretación teo-lógica y desde el cual la interpretación teo-lógica adquiere un sentido y pertinencia.

Por ello, el capítulo muestra cómo una teología *fundamental*, recupera los mejores esfuerzos de la teo-logía escolar (*teología* fundamental) y de la tradición no-escolar de la teología cristiana: la teología mística, para emprender la tarea de hacernos humanos siendo hombres y mujeres de conocimiento al mismo tiempo que hombres y mujeres sabios(as). En esto consiste el aporte del presente trabajo a la elaboración epistemológica de una teología *fundamental* a la altura de nuestro mundo.

## ***CAPÍTULO PRIMERO***

### **DELIMITACIÓN METODOLÓGICA, NOOLÓGICO-CATEGORIAL Y ESPIRITUAL DE LA INVESTIGACIÓN**

## **I. DELIMITACIÓN METODOLÓGICA**

### **1. El horizonte teológico-teologal de la investigación. Hacia un nuevo principio de correlación**

Mi itinerario de vida personal me ha ido llevando al estudio de las religiones dentro del horizonte de comprensión de los modos socio-culturales de vida. Desde relativamente pronto me interesé por el camino interior. Pero pronto, también experimenté una dificultad enorme para alimentar ese camino desde las narraciones sagradas, los mitos y los rituales que la religión me ofrecía. Sufrí esa resequedad durante años y no me había atrevido a conceptualizarla. Pero, sabía que lo que yo experimentaba no era un problema personal, sino un problema más hondo y que muchas personas atravesaban.

Con el desarrollo de esta investigación doctoral, me he podido dar cuenta que el fondo de la dificultad se encuentra en la no relacionalidad entre la sensibilidad actual y los medios de cultivo y acceso a la vida interior construidos por los hombres de otras sociedades, cuyo núcleo duro ya no es el nuestro. He descubierto que si la sensibilidad con respecto al cultivo del camino interior ha cambiado, se debe fundamentalmente a que las formas de hacer viable la existencia han cambiado y por tanto, hay que llevar a cabo un estudio a fondo para encontrar la correspondencia entre los modos socio-labores que han inventado los seres humanos para hacerse viables: para sobrevivir, los sistemas culturales de interpretación, la valoración de esos modos de sobrevivencia y la manera como se puede dar en ellos el camino interior, aquel que nuestros antepasados llamaron desde una antropología dual: espiritualidad.

Dicho esto en clave teológica, el acceso al camino interior (a la Cualidad Human Profunda - antigua espiritualidad), no hay que buscarlo únicamente desde el principio de correlación entre el mensaje revelado y los contextos socio-culturales de quienes se les puede anunciar dicho mensaje revelado: actitud teológica de corte fenomenológico y hermenéutico (Cfr. Osorio, 1996), sino desde el origen y significado de la religión (de las religiones), al interior de los modos socio-laborales y culturales de vida, teniendo como clave de interpretación, la lógica evolutiva de la cultura.

Se trata de comprender ¿Cuáles han sido las prácticas socio-laborales que han servido de soporte real para programar culturalmente lo cómo de la sobrevivencia humana -dimensión axiológica de la existencia-? y ¿Cómo se expresan en dichas programaciones socio-laborales y culturales con el surgimiento, funcionamiento y eclipse de las religiones? Todo ello con el propósito de encontrar un nuevo lugar existencial para la racionalidad humana en general y para el quehacer teológico en particular.

## **2. El instrumental metodológico de base para la investigación: los modos socio-laborales y los sistemas de programación cultural como horizontes de comprensión para el análisis del origen y función de las religiones y para la validez y sentido del quehacer teológico**

Los modos de vida socio-laborales y los sistemas culturales de vida a partir de los cuales los hombres programan (determinan) históricamente su existencia, pese a una lectura superficial en la que queda la sensación de ser muchos, mirados a profundidad no han sido demasiados, ni se han transformado de manera vertiginosa.

Siguiendo en esto a Corbí (1983), desde el punto de vista de la evolución de las culturas, podemos hablar de dos grandes momentos o épocas normalizadas: el de las sociedades preindustriales, agrarias o estáticas, que hacen viable la existencia a partir de sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, y en los que se originan las religiones, y el de las sociedades industriales, que pueden caracterizarse en sociedades de primera industrialización o sociedades pseudodinámicas, y en sociedades de segunda industrialización o dinámicas, en las que se experimenta una crisis de agotamiento y liquidación de las religiones. De las religiones originadas en las sociedades preindustriales y que en este trabajo denominaremos religiones de creencias o religiones-religionales<sup>3</sup>.

En las sociedades de la segunda industrialización o sociedades de conocimiento, se está manifestando un fenómeno único al interior de la evolución de las culturas: se trata del fenómeno según el cual los hombres ya no se harán viables repitiendo el pasado mediante un

---

<sup>3</sup> Más adelante veremos cómo este planteamiento es presentado por la asociación de teólogos latinoamericanos para postular el advenimiento de un paradigma posreligional, que no significa bajo ninguna perspectiva posreligioso (Cfr. pp. 391-419).

sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, sino que decidirán el presente proyectando el futuro a partir de postulados y proyectos axiológicos que no vienen dados ni por los dioses, ni por los antepasados, sino que tendrán que ser construcción humana desde el horizonte de una nueva racionalidad tecno-científico que posibilita una supervivencia tremendamente eficaz. Pero, que no puede determinar hondamente nuestra existencia. La racionalidad tecno-científica nos dice qué podemos hacer. Pero, no nos dice cómo debemos vivir.

Ante esta nueva situación, los sistemas axiológicos de programación cultural que determinan los “cómos” de la existencia a partir de creencias, pierden validez y sentido y la humanidad como un todo, tendrá que desarrollar creativamente nuevos mecanismos para hacerse viable y para desarrollar y cultivar, de manera explícita, su Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad).

De allí que los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, y que a su vez han hecho posible el surgimiento de la religión-religional o de creencias y que ha servido no sólo para hacer viable la existencia, sino también para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, pierdan su sentido y validez y no puedan determinar hondamente nuestra existencia. Mantenerse o querer mantenerse en dichos sistemas axiológicos de programación cultural válidos para otro tiempo, pero anacrónicos para el nuestro, al ser considerados como legado sagrado de los antepasados o como revelación divina, no sólo no logrará su cometido anterior, el que se daba en las sociedades preindustriales, sino que además impedirá, de muy buena voluntad, la realización de la humanidad en las nuevas configuraciones socio-laborales y culturales caracterizadas por la creación permanente de las estrategias cognitivas para la supervivencia.

En las sociedades dinámicas, de segunda industrialización o simplemente en las sociedades de conocimiento<sup>4</sup>, en las que la humanidad se hace viable a partir del cambio y la innovación

---

<sup>4</sup>El que estemos entrando en una sociedad de conocimiento no significa que la sociedad actual sea sabia. Significa, más bien, que la humanidad se hace y se hará cada vez más viable a través de la producción permanente de conocimientos tecno-científicos, como de los bienes y servicios que se pueden crear desde aquellos y nada más. ¿De dónde sacaremos los recursos para hacernos no sólo viables, sino también y al mismo

permanente de las ciencias y las tecnologías, de los bienes y servicios que éstas hacen posibles, todo sistema de programación cultural que evite el cambio, (como lo han los sistemas axiológicos de programación anclados en creencias), deben ser rechazados por razones epistemológicas, sociológicas y de supervivencia. Hoy todo lo que no cambia, desaparece. La religión-religional o de creencias no es la excepción, y en este sentido tendrá que reconvertirse para poder decirle algo al hombre de las sociedades de conocimiento o desaparecerá del registro de actuación de los seres humanos. Todo será cuestión de tiempo.

El instrumental metodológico que analiza el hecho religioso a la luz de la lógica evolutiva de las culturas, no asume que las sociedades de conocimiento sean el *telos* final de la marcha evolutiva de la humanidad, al estilo, por ejemplo, de los análisis de Augusto Comte (Comte, 1980), sino que se presenta como modelo de contrastación prospectiva, para descubrir las transformaciones sociales, y también espirituales que vive la humanidad, al interior de la lógica evolutiva de las culturas.

Lo que se busca con este instrumental metodológico es, por un lado, mostrar la correlación entre de los modos socio-laborales que hacen viable la existencia humana con las simbólicas culturales que se producen al interior de esos modos socio-laborales, y por otro lado, dilucidar la manera como se cultiva al interior de esos modos socio-laborales y culturales de vida, el doble acceso que los humanos tenemos de la realidad: el acceso relativo que configura nuestra Calidad Humana y el acceso absoluto, que configura nuestro nuestra Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad). Todo ello, desde la lógica evolutiva de las culturas.

Supuesto eso, podremos encontrar en nuevo lugar existencial, socio-laboral y cultural para valorar e interpretar el fenómeno religioso en cuanto tal, por fuera de la religión. Y para postular el reto que ha de asumir el que-hacer teológico a la luz de la lógica evolutiva de las culturas.

---

tiempo sabios? Es decir, ¿Qué debemos hacer para determinar hondamente nuestra existencia? ¿Para cultivar nuestra Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad)?

### 3. Datos y consecuencias de la comprensión del hecho religioso desde la lógica evolutiva de las culturas

En concordancia con el instrumental metodológico que he descrito con anterioridad, se desprende que la religión es un hecho humano que ha de comprenderse como un fenómeno inscrito al interior de las culturas. Si cambia la cultura, cambia también la religión, y si cambia la religión cambia también la espiritualidad que es su fenómeno asociado.

En las sociedades de conocimiento, la religión pierde el humus que le brindaban los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Con ello, la religión no desaparece como fenómeno cultural, pero para hacerse viable ha de dejar de ser el sistema de programación socio-cultural para convertirse en una expresión lingüística, así como en un procedimiento insustituible, para que los hombres y mujeres puedan llevar a cabo un proceso de utilización de sus competencias cognoscitivas o lo que es lo mismo puedan llevar a cabo un acceso inteligente y creativo a la Calidad Humana Profunda y al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad posibilitada por aquella.

Los datos que arrojan las ciencias sociales y humanas (la sociología, la antropología y la lingüística), así como la filosofía y la teología que han dado un “salto atrás” del saber objetivante y representacional, -como veremos con los tres grandes interlocutores de esta investigación doctoral-, serán insustituibles para plantear el desplazamiento que se puede dar el que-hacer teológico desde una teo-logía escolar o *teología* fundamental, que da cuenta de la fe-creencia al interior de los modos socio-culturales de vida preindustrial, hacia una teología *fundamental* que tendrá como tarea la posibilitación del reconocimiento de la Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, -posibilitada por aquella-, al interior de las nuevas coordenadas socio-laborales y culturales que vive la humanidad en una Era que se ha convertido en planetaria.

Los datos que a continuación voy a presentar de manera holística, tienen como único objetivo el que usted, amable lector, pueda tener intuitivamente en su haber, lo que en éste trabajo doctoral se pretende acotar, para la postular el desafío que ha de asumir el que-hacer

teológico en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive actualmente la humanidad.

### 3.1. Datos

- Primer dato: los humanos somos unos vivientes y como tales no somos nadie venidos a este mundo. Somos un momento de la inmensidad de lo real. Somos una breve y leve ondulación de la inmensidad de lo real que forma el universo y también los multiversos.

- Segundo dato: somos unos vivientes que para sobrevivir necesitamos hacer una interpretación y valoración de la inmensidad de lo real en función de nuestras necesidades de sobrevivencia. Todos los vivientes para sobrevivir tienen que hacer una doble lectura: por un lado, la de ser unos vivientes con un cuadro específico de necesidades, y por otro, la de en qué sentido el medio puede ser satisfactor de dichas necesidades. Cada especie y cada individuo de la especie, según sus características propias, tiene que hacer esta interpretación (modelación), pues de lo contrario no podría hacerse viable: sobrevivir.

- Tercer dato: los humanos somos vivientes y no nos podemos excluir de esta dinámica adaptativa. Sin embargo, somos vivientes culturales y eso nos da una característica *sui generis*. Todas las demás especies animales traen morfo-genéticamente determinada la manera de leer la realidad según sus intereses de sobrevivencia. Pese a algunos márgenes de aprendizaje, los demás animales no-humanos tienen determinadas las acotaciones que han de hacer de la realidad para hacerse viables.

Los humanos, a diferencia de los animales no-humanos, tienen una relación ternaria con la realidad: tienen al sujeto de la especie y a la especie misma con un cuadro de necesidades, un medio en el cual satisfacer dichas necesidades y el habla que les sirve para interpretar el mundo circundante y para interpretarse a sí mismos en medio de esa inmensidad de lo real que los cubre con su sombra. A la especie humana la vida le ha dotado de un mecanismo bio-cultural que le permite determinar en cada caso los cómo de su existencia, sin que para ello tengan que transcurrir, como en los demás animales, largos periodos de adaptación.

Para adaptarnos al medio y a su vez para adaptar el medio a nuestras necesidades de sobrevivencia, la vida ha nos ha dotado de un instrumento fenomenal: el habla. Por ello, los humanos, en tanto que vivientes culturales, somos los únicos animales que hablan. Mediante el habla, los humanos ponemos el significado de las cosas y de las personas con las que nos topamos en una estructura acústica: la palabra. La palabra es entonces, la conjunción de un significante acústico (el sonido) con el significado de las cosas a las que se hace referencia mediante ella (el significado). De esta manera, los humanos podemos distinguir entre las cosas y las personas que tenemos en frente de nosotros y el significado que tienen o pueden tener esas cosas o personas de cara a la satisfacción de las necesidades de sobrevivencia.

- Cuarto dato: los humanos en tanto que animales que hablan, determinan culturalmente la viabilidad de su especie. El invento del lenguaje hace que los humanos tengan que programar, modelar los “cómos” de su existencia. Es decir, tengan que determinar en cada caso, las maneras de actuar, sentir, pensar, relacionarse y organizarse en sociedad, a fin de hacerse viables, de sobrevivir.

Los humanos somos la única especie que para sobrevivir tenemos que autoprogramarnos modelando lingüísticamente la inmensidad de lo real. La característica fundamental del bicho humano que somos, es que carece de un nicho natural en el cual sobrevivir, y por tanto, debe modelar lingüísticamente de realidad a fin de hacerse viable y de hacerse humano. Somos los únicos bichos en la naturaleza, cuya naturaleza es carecer de naturaleza. Los modos socio-laborales y culturales de vida determinarán en cada caso, el modo propio de ser de la especie humana.

- Quinto dato: nuestra Cualidad Humana específica consiste en tener un doble acceso a la inmensidad de lo real. Un acceso relativo a nuestras necesidades de supervivencia y un acceso independiente ab-soluto (suelto) de esas necesidades. Por el doble acceso a lo real podemos modificar nuestra interpretación y valoración del medio y de nosotros mismos cuando y como nos convenga. Tenemos la flexibilidad cultural de no estar determinados genéticamente. La prueba de este doble acceso es la existencia misma del arte, la poesía, la filosofía, las ciencias y en grado sumo la espiritualidad.

- Sexto dato: los humanos somos parte de la realidad que a su vez interpretamos. Nuestra condición de vivientes nos impone la tarea de autointerpretarnos haciendo parte de la realidad que interpretamos, al mismo tiempo que nos distanciamos de ella, por la interpretación que realizamos. Como vivientes culturales, los humanos tenemos la capacidad de darnos cuenta que somos la realidad que interpretamos desde nuestras necesidades de sobrevivencia. Esto configura nuestra Cualidad Humana (CH). Pero, al mismo tiempo podemos darnos cuenta que somos algo más que aquella modelación que realizamos de lo real con el objetivo de hacernos viables. En esto consiste nuestra Cualidad Humana Profunda (CHP).

Antropológicamente hablando, podemos decir que el bicho humano tiene un doble acceso a la realidad. Uno en términos egocentros y desde el cual interpreta lo real de cara a la satisfacción de sus necesidades y otro, en términos desegocentros, en el que lo real se nos da como se estuvieran ausentes las necesidades de sobrevivencia, aunque, la mayoría de las veces, no seamos conscientes de esta posibilidad cognoscitiva.

- Séptimo dato: los humanos se hacen viables, cuando construyen sus propios sistemas de autoprogramación cultural. Los modos socio-laborales y los sistemas de autoprogramación cultural determinan los cómo de la existencia, mediante los cuales los humanos pueden hacerse humanamente viables. Y, como veíamos en el apartado anterior, tenemos dos grandes tipos autoprogramación cultural: el de las sociedades que sobreviven evitando el cambio y en las que nacen las religiones, y el de las sociedades que se hacen viables mediante el cambio y la innovación constante de sus estrategias cognoscitivas. En este tipo de sociedades, que llamaremos sociedades de segunda industrialización o sociedades de conocimiento, las religiones, tal y como se han dado en las anteriores formas culturales de vida, no podrán sobrevivir.

- Octavo dato: cuando cambian los modos socio-laborales y los sistemas de programación cultural, cambian también los sistemas axiológicos de valoración e interpretación de la realidad. Por esta razón, no es lo mismo la religión en las sociedades que viven de evitar el cambio (sociedades estáticas), que la religión en las sociedades que viven

del cambio permanente de sus estrategias cognoscitivas (sociedades dinámicas). No es lo mismo la religión en las sociedades preindustriales, agrarias o estáticas, que la religión en las sociedades de conocimiento. Por ende, la función y validez de las religiones, y de sus correlatos reflexivos: las teologías, han de cambiar según el tipo de sociedad en las que se inscriban.

- Noveno dato: En las sociedades de conocimiento, aparecidas hace apenas unas tres décadas en los países más industrializados y tecnológicamente bien dotados, las creencias religiosas (religiones) y las creencias laicas (ideologías) que fueron construidas con la pretensión de modelar axiológicamente los modos de existencia humana, han perdido sus condiciones de posibilidad, y con ello la epistemología mítica que las amparaba ha entrado en crisis mortal de liquidación.

- Décimo dato: Las sociedades de conocimiento no se pueden programar desde sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, ni desde el tipo de epistemología que las hacía plausibles: la epistemología mítica, sino que lo han de hacer, desde postulados axiológicos y desde proyectos individuales y colectivos soportados en una epistemología no-mítica. Esto hace que la Calidad Humana y la Calidad Humana Profunda tenga que ser reconocida y cultivada de manera explícita tanto a nivel individual como a nivel cultural.

Las sociedades de conocimiento se hacen viables a partir de las ciencias, de las tecnologías y de los productos y servicios que se incrementan con las mismas. Las ciencias y las tecnologías cambian permanentemente tanto la modelación como la valoración e interpretación de la realidad, y con ello cambian constantemente las maneras de actuar, sentir y pensar; las maneras de trabajar, de relacionarse y de organizarse en la sociedad.

Las sociedades de conocimiento deben excluir todo aquello que fije o bloquee el cambio. Por tanto, las creencias que tenían la función de bloquear el cambio para lograr la supervivencia en las sociedades preindustriales y de primera industrialización, deben desaparecer porque si no lo hacen las sociedades de conocimiento no podrán hacerse viables.

Por la misma razón, en las sociedades de conocimiento tienen que quedar excluidas las religiones ya que éstas están vehiculadas por los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Esto significa que las sociedades de conocimiento se encuentran desmanteladas axiológicamente. Es decir, que las sociedades de conocimiento no cuentan con ningún soporte axiológico para determinar en lo individual y en lo cultural los cómo de la existencia. Las poderosas ciencias y tecnologías a partir de las cuales nos podemos hacer viables no pueden programar axiológicamente la existencia, puesto que su eficacia surge de un largo proceso de racionalización que las hace aptas para modelar la inmensidad de lo real, pero al precio de dejar de lado la dimensión axiológica de la existencia.

Así las cosas, sólo podremos autoprogramarnos: determinar los cómo de nuestra existencia, desde los postulados axiológicos y desde proyectos de vida que puedan soportarse en tales postulados. Los postulados axiológicos y los proyectos de vida no tienen la validez de haber sido legados por los antepasados o revelados por los dioses. Y tampoco cuentan con la certeza de haber sido descubiertos en la quinta esencia de la realidad como pretendieron hacerlos las ideologías al interior de las sociedades industriales. Los cómo de la existencia ya no tienen ninguna validez universal que podía estar soportada en registros religiosos e ideológicos. Por tanto, los postulados axiológicos y los proyectos de vida no podrán sujetarse a sistemas de programación anclados en creencias, sino a sistemas de conocimiento. Pero ellos no son objeto de creencia. Se los acepta o no en tanto que puedan ser verificados, en cuanto que puedan ser reconocidos.

- Undécimo dato: estamos viviendo el despertar de la una nueva consciencia en la manera de hacernos humanos. Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, como los nuevos sistemas de transporte, achican el planeta y nos hacen tomar consciencia de que todo lo humano es construcción nuestra y de nadie más.

Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación son más corrosivas para las religiones que la misma industrialización o que las sociedades de conocimiento, pues

ponen las pretensiones exclusivistas y excluyentes de las religiones, unas frente a otras, y con ello llevan a que los hombres descubran que todas ellas han sido una construcción humana con un propósito de supervivencia; las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación atacan en su misma raíz las creencias intocables de las religiones y su pretensión de verdad revelada, corroen el proyecto de vida legado por los antepasados sagrados o revelado por los dioses. Ponen en interrogación las nociones de creación, revelación y salvación, tal y como se vivieron e interpretaron en las sociedades que se modelaban religiosamente.

Las sociedades de conocimiento nos han dejado desnudos y desmantelados de cualquier seguridad externa, nos han dejada a riesgo de nuestras propias responsabilidades. Por ello, en medio de las sociedades de conocimiento, podemos y debemos preguntarnos ¿Qué es lo originario de las religiones? ¿Qué es lo que nos transmiten más allá de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias? ¿Qué es lo que podemos dejar y qué es lo que tenemos que apropiarnos de ellas para de cara al reconocimiento de nuestra Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y del cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella?

### **3.2. Consecuencias de los datos aquí reunidos**

- Primera consecuencia: El nuevo lugar existencial (topos) para la creación de postulados axiológicos y proyectos de vida tanto individuales como colectivos ha de partir del reconocimiento de nuestra Calidad Humana Profunda y del cultivo explícito del conocimiento de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad posibilitado por aquella. Sin este reconocimiento y cultivo explícito, la humanidad como un todo no podrá realizarse, ni hacerse viable a largo plazo.

En las sociedades preindustriales agrarias, estáticas y aún en las sociedades de la primera industrialización, la religión fue la encargada de reconocer, aunque de manera muy tímida, la Calidad Humana Profunda y cultivar el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella. Y digo que de manera muy tímida porque de reconocerse y cultivarse de manera explícita, los mecanismos axiológicos de programación

cultural anclados en creencias, se hubieran visto seriamente afectados y se hubiera puesto en riesgo la sobrevivencia colectiva.

Por ello, en las sociedades preindustriales y en las sociedades de primera industrialización, el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, era asunto de unos cuantos elegidos (los creadores de las grandes religiones), y no era posible para el común de los mortales. La religión-religional o de creencias era para todos los humanos en tanto que humanos, mientras que el Reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), y el cultivo explícito del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, era para unos cuantos elegidos o con cualidades sobre-naturales. Hoy, a diferencia de las sociedades preindustriales y de primera industrialización, el reconocimiento de la CHP y el cultivo explícito del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, ha de ser de todos, y de manera necesaria, si queremos hacernos humanamente viables.

En las sociedades de la primera industrialización, fueron las ciencias y las teorías filosóficas quienes cultivaron la Cualidad Humana y dejaron a la religión para que cultivara, en el ámbito de lo privado, la Cualidad Humana Profunda. Este fenómeno es al que hemos llamado secularización.

En las sociedades de la segunda industrialización o sociedades de conocimiento, que posibilitan la emergencia de una nueva epistemología (la epistemología no-mítica), producto a su vez de las nuevas ciencias y tecnologías, el cultivo de la Cualidad Humana Profunda ha desaparecido de manera explícita. Con ello, la CHP (antigua espiritualidad), entra en cuidados intensivos. Y sin el cultivo de nuestra Cualidad Humana Profunda y del conocimiento posibilitado por aquella: el conocimiento de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad, los humanos no podremos alcanzar nuestra condición humana<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre este trasfondo desarrollaré en el tercer capítulo, la apuesta por una religión de profundidades en la perspectiva del científico social Edgar Morin, y la apuesta de un conocimiento sigético y meditativo de la condición humana en la perspectiva del filósofo Martin Heidegger.

La Cualidad Humana Profunda y el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad por ella posibilitado, se cultivó en las sociedades preindustriales y en las sociedades de la primera industrialización mediante un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias: unas veces religiosas (las religiones) y otras veces laicas (las ideologías), que funcionaron en ambos casos con epistemología mítica. Con el surgimiento de las sociedades de conocimiento, el reconocimiento y cultivo de la CHP y del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, tendrán que cultivarse de otra manera y han de interpretarse desde una epistemología no-mítica.

El problema actual, radica en que las sociedades de conocimiento pasan de largo por los procedimientos y por la sabiduría que mediante una epistemología mítica, se vehiculaba a través de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, para que la humanidad se hiciera humanamente viable. Las sociedades de conocimiento no han inventado, a la fecha, nuevos procedimientos para el reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teológica de la realidad, y sin ella, a mediano y largo plazo, los humanos no podrán ni hacerse viables, ni hacerse humanos<sup>6</sup>.

Por primera vez en la historia de la autoconstitución humana, la humanidad depende de una cualidad que se encuentra subdesarrollada. Por primera vez la humanidad no cuenta con el respaldo externo que en otros tiempos brindaban los antepasados o revelaban los dioses para que ella se hiciera viable y se hiciera sabia. En las sociedades de conocimiento los hombres se encuentran solos, los dioses y la divinidad han huido. Dependemos de lo por adquirir y cultivar. Ese es nuestro drama.

- Segunda consecuencia: Necesitamos una espiritualidad laica<sup>7</sup>. Necesitamos, con urgencia, el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e

---

<sup>6</sup> En el segundo capítulo realizaré un diagnóstico de la crítica situación actual desde las herramientas que nos brindan los tres interlocutores de la presente investigación, y mostraré las estrategias cognitivas que ellos han desarrollado para enfrentar la crisis.

<sup>7</sup> Por espiritualidad laica no hago relación a la espiritualidad que deben cultivar los no-religiosos y los no-consagrados al ministerio sacerdotal, tal y como se ha entendido en la iglesia cristiana católica después del Vaticano II, sino al reconocimiento y cultivo explícito de la CHP y del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, sin necesidad de acudir a las creencias, a las religiones y a los dioses.

incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad sin que para ello intervengan las creencias, las religiones y los dioses.

- Tercera consecuencia: Tenemos que aprender a heredar la sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad desde el seno de las sociedades de conocimiento. Esto significa que no podemos ignorar ni pasar de largo por los procedimientos y las expresiones de sabiduría que fueron verificados durante siglos, para el reconocimiento y cultivo de nuestra Cualidad Humana Profunda y del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Pero, tenemos que aprender a diferenciar lo que estas expresiones decían y lo que sugerían, despojándolas de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias y de la epistemología mítica que les hacía posible. Esta será la tarea que ha de emprender la teología *fundamental* al interior de las sociedades de conocimiento.

- Cuarta consecuencia: Para poder heredar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, tenemos que aprender a leer los textos sagrados y las enseñanzas de los grandes maestros espirituales sin que para ello tengamos que vivir como ellos vivieron, creer como ellos creyeron, interpretar y valorar la realidad como ellos lo hicieron, relacionarnos como ellos lo hicieron y organizar la sociedad como ellos lo hicieron.

Tenemos que aprender a leer los textos sagrados y las enseñanzas de los maestros espirituales no como descripciones de la realidad (epistemología mítica), sino como símbolos que hablan de lo que no se puede hablar, como poemas que apuntan a lo innombrable, como lenguajes que apuntan hacia el más allá de toda dualidad sobre la que está construida nuestra condición humana en tanto que vivientes culturales (epistemología no-mítica).

- Quinta consecuencia: Tenemos que aprender a cultivar el conocimiento desegocentrado de la realidad en medio de las sociedades de conocimiento. El conocimiento desegocentrado, es decir, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad,

emerge cuando reconocemos nuestra Cualidad Humana Profunda, pero desde una epistemología no-mítica.

El conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, al interior de las sociedades de conocimiento y de su impacto irreversible en las sociedades preindustriales y de primera industrialización, no puede ser un privilegio de pocos, sino una posibilidad para todos y cada uno de los habitantes del planeta tierra, debido a nuestra condición de vivientes que hablan. Por tanto, no ha de quedar restringido a una condición cultural religionaria: a una determinada confesionalidad religiosa o a una única práctica espiritual de la humanidad.

Nos encontramos ante una segunda secularización en la que la espiritualidad no se dará unida a los sistemas religiosos, sino a la sutilización de nuestras estrategias cognoscitivas. La primera secularización despojo a la religión del dominio político de la realidad; la segunda secularización le despojara del dominio de la espiritualidad.

- Sexta consecuencia: El nuevo reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, posibilitado por aquella, demanda una transformación sin precedentes del que-hacer teológico. Aquel que desde el origen de la religión-religional o de creencias hasta nuestros días, ha puesto de relieve el carácter constitutivo y constituyente de la espiritualidad (el toque de la absoluto) en la condición humana.

La teología podría estar llamada a transformarse y a dar un “salto atrás” del discurso especulativo (onto-teo-lógico) que da razón de la fe-creencia en el contexto de las sociedades preindustriales y de primera industrialización, para convertirse en un saber que reconoce y cultiva explícitamente la Cualidad Humana Profunda y el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. Pero, en el contexto de las sociedades de segunda industrialización o sociedades de conocimiento y del impacto que éstas están produciendo en la comprensión de la religión-religional en las

sociedades que aún viven dentro de la lógica cultural de las sociedades que se programan axiológicamente a través de sistemas de programación cultural anclados en creencias.

## **II. DATOS DISCIPLINARES Y NOOLÓGICO-CATEGORIALES PARA LA ELABORACIÓN TEOLÓGICO-TEOLOGAL DE LA INVESTIGACIÓN**

La teología escolar, la teo-logía (con-guion) o la *teología* fundamental, ha sido en la cultura occidental, la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y ha dado cuenta del acceso al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

A la teo-logía escolar o *teología* fundamental, en las sociedades preindustriales en las que nació, y en las sociedades primera industrialización en donde se especializó (y no podía haber sido de otra manera), se le asignó la función epistemológica de comprender racionalmente las verdades de fe que estaban indisolublemente unidas a los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Por ello, la teo-logía escolar, tal y como se ha desarrollado en el occidente cristianizado, hizo, y sigue haciendo, una interpretación racional de la fe-creencia (*fides quaerens intellectum*).

En las sociedades actuales la teo-logía escolar no podrá, epistemológicamente hablando, seguir cumpliendo la función interpretativa de la fe-creencia como lo había hecho hasta entonces, puesto que las sociedades de conocimiento no se determinan a través de sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias (Osorio, 2013, pp. 125-138). Por tanto, si la teo-logía quiere hacer un aporte epistemológico a las sociedades de conocimiento como si dichas sociedades no hubieran cambiado epistemológicamente, -cosa que, desde luego, insiste en seguir haciendo en muchas partes del mundo-, no sólo no podrá hacerse creíble, sino que además no prestará un aporte significativo para que los hombres se sigan haciendo humanamente viables.

Pero todavía más, si la teo-logía escolar insiste en seguir procediendo como procedía en la sociedades preindustriales o de primera industrialización, tampoco podrá hacer un aporte significativo para los hombres de las sociedades preindustriales y de primera industrialización, puesto que dichas sociedades, con la colonización cada vez más creciente

de los imperativos tecnológicos de las sociedades de conocimiento-, tenderán a desaparecer. Todo será cuestión de tiempo. Por tanto la teo-logía escolar o *teología* fundamental tendrá que sufrir un cambio epistemológico si deseo continuar haciendo un aporte a la humanidad. (Osorio: 2013, pp. 125-138).

Apropiándonos de la terminología Zubiriana, en el presente trabajo de investigación vamos a hablar del paso de la una teo-logía escolar o *teología* fundamental a una *teología fundamental*. Del paso de la teo-logía como interpretación racional de la fe-creencia a la *teología* como dilucidación de la dimensión teologal de la existencia.

### 1. De camino hacia una *teología* fundamental. El aporte de Xavier Zubiri

*“Día a día le vi bregando con su preocupación más íntima... su planteamiento era exactamente el opuesto al de la clásica teodicea. Él no trataba de probar lógica y conceptualmente la existencia de Dios; como decía con frecuencia, eso en el mejor de los casos conduciría a la afirmación de un concepto, nada más. Pero el Dios a quien se reza, en quien se confía y de quien se espera no puede ser una idea, ni un concepto especulativo. ¿Habrá podido rezar alguien, alguna vez, al motor inmóvil de Aristóteles? La realidad de Dios, de existir, ha de ser el fundamento de toda realidad, la realidad-fundamento”.* Diego Gracia (citado por Rivera, 2001, p. 138).

Xavier Zubiri, filósofo y teólogo vasco, asumió la tarea de indagar lo que él llamaba “*el problema teologal del hombre*”. Para ello, desarrolló dos grandes perspectivas recíprocamente complementarias: una más centrada en lo epistemológico o noológico como él le llamaba, que ha quedado plasmada en su trilogía la *Inteligencia sentiente* (Zubiri, 1983). Y otra más centrada en lo teologal, plasmada también en otra trilogía: *El hombre y Dios* (1984); *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), y *El problema teologal del hombre: cristianismo* (1997)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Como complemento a lo desarrollado en este apartado, puede verse la compilación de artículos titulado: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1994. Y *El problema teologal del hombre*. En Vargas-Machuca, A. (1975). *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 55-64. Este artículo se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383.

En lo que sigue recogeré sintéticamente la propuesta zubiriana con el objetivo de dilucidar epistemológicamente la dimensión teologal de la existencia. El mayor aporte que podemos encontrar en Xavier Zubiri, no fue el haber elaborado una teología novedosa, pues en el fondo Zubiri no hizo teo-logía (Rivera: 2000, p. 199)<sup>9</sup>, sino el socavamiento que produce su pensar en la manera clásica para acceder a Dios, no sólo en la filosofía, sino también en la teo-logía escolar<sup>10</sup>.

La pregunta fundamental de la presente investigación, de cara al planteamiento zubiriano, se puede formular de la siguiente manera: ¿Cómo se puede relacionar la aprehensión de la realidad-fundamento, con el conocimiento silencioso de la dimensión última y absoluta de la realidad? ¿Qué consecuencias podría traer esta relacionalidad para la manera escolar de concebir la teo-logía? Y de una manera más precisa ¿Qué pistas nos da Zubiri para abordar la tarea de una teología *fundamental*?

Comparto con Zubiri -y también con muchos teólogos contemporáneos-, la necesidad de postular un nuevo horizonte epistemológico para la intelección humana en general, y para el que-hacer teológico en particular; la búsqueda de un nuevo “topos” desde el cual poder dilucidar la dimensión última y absoluta de la existencia, como condición de posibilidad sin la cual, no podríamos reconocer el misterio insondable que somos y nos constituye y desde el cual podamos referirnos a lo que nominalmente llamamos con el término Dios.

En la búsqueda intelectual de la aprehensión de la ultimidad de lo real, Xavier Zubiri establece una distinción, muy sutil y de grandes repercusiones, entre la dimensión teologal y la reflexión teo-lógica de la existencia. Cuando Zubiri habla de reflexión teo-lógica, se refiere a la respuesta intelectual que hace el nombre, desde el punto de vista creyente, ante

---

<sup>9</sup> Cuenta Rivera que Zubiri le comentaba con cierta frecuencia, que él siempre añoró ser un teólogo.

<sup>10</sup> Cfr. González, Antonio. (1995). *La novedad teológica de Xavier Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri; id. Aproximaciones a la filosofía zubiriana de la religión. En Nicolás J. & Barroso, O. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 270-290; Ereignis y actualidad. En Gracia, D. (ed). *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2014, pp. 176-186; Gracia, Diego. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Editorial Labor; Martínez Santamaría, C. (1981). *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; Tepedino, N. (2004). Filosofía de la ultimidad y teología fundamental. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, volumen XXXI, pp. 185-200; Solari, E. (2008). Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios. En Nicolás, J & Espinoza, R. (eds.). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, pp. 469-493.

el problema teologal de la existencia. Cuando habla de la dimensión teologal, se refiere a aquella dimensión humana que se abre con la existencia, que tiende hacia la ultimidad de lo real, y que termina en lo que podríamos llamar “experiencia de Dios”.

Cuando Zubiri habla de la reflexión teológica, se refiere a la teo-logía escolar católica, cuando habla de lo teologal se refiere al horizonte epistemológico a partir del cual se puede llevar a cabo una superación de la manera católica de elaborar la reflexión teo-lógica. Para Zubiri, la teo-logía católica no ha partido de un “topos” originario, sino de una reflexión segunda que se corresponde con la especulación metafísica de corte occidental y que deviene comprensión conceptual de Dios.

Esta reflexión teo-lógica deviene, al final del camino, en una “*objetivación de Dios*”. Y lo que Zubiri busca no es un nuevo concepto acerca de Dios, sino un lugar existencial (topos) para experimentar aquello a lo que se apunta con ese concepto. Por esta razón, lo que Zubiri ha buscado, hablando en jerga heideggeriana, es dar un “paso atrás” de la onto-teo-logía, para acceder al “topos” originario en el que se puede dar una intelección humana en sentido radical, y un nuevo acceso a aquello que el hombre puede nombrar mediante la palabra Dios. Éste ya no interpretado como concepto metafísico, sino como una experiencia fundamental. Con este proceder, ni se descalifica, ni se invalida, la comprensión de la teo-logía escolar, pero sí se postula otra manera de acceder a lo que se nombra con la palabra: Dios. Por tanto, a lo que hay que salirle al paso no es a la teología sin más (teología sin guion), sino a la interpretación metafísica de Dios (la onto-teo-logía), que ha servido de fundamento, y por ello ha endosado a presupuestos ajenos, a la reflexión teo-lógica escolar.

Cuando Zubiri habla de la dimensión teologal del hombre, se refiere entonces, a aquella dimensión humana que se abre desde la existencia misma a la ultimidad de lo real, y la aprehende en tanto que realidad-fundamento. Para la dilucidación de esta dimensión última de la realidad, Zubiri no parte de lo que ya el hombre es desde cierta interpretación de racional (*homo rationalis*), ni desde una interpretación de la misma considerada confesionalmente (teo-lógica escolar), sino que parte de la posibilidad misma que tiene el hombre de ser-hombre, cuando se religa al poder de lo real que, dependiendo de su

aprehensión, le permitirá no sólo determinarse a sí mismo, sino también tener una experiencia de aquello que nombramos bajo el término: Dios.

Desde esta aprehensión intelectual (que no intelectual) de la realidad-fundamento, el hombre experimenta lo que puede ser nombrado con la palabra “Dios”. Y lo experimenta no de una vez y para siempre, sino que lo experimenta de manera diferente según el momento histórico y el horizonte socio-cultural en el que se encuentra inmerso. La concreción histórica de dicha experiencia intelectual de la ultimidad de lo real, según Zubiri, es lo que da origen a las religiones en términos positivos.

Por esta razón para abrirse a la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia no se tiene que partir, de manera estrictamente necesaria, de una tradición de experiencias religiosas (religión en sentido positivo, factual), sino de una experiencia originaria, previa a esta actualización positiva que se da como religación ante el poder de lo real, que puede, desde luego, ser interpretada a posteriori, desde una interpretación religiosa en sentido confesional. Esto es lo que hacen las teologías o reflexiones conceptuales sobre la dimensión teologal en las diferentes confesiones religiosas y espirituales que hay en la humanidad.

Partiendo de esta religación originaria al poder de la real que se apodera del hombre, Zubiri desarrolla una estrategia noológica (epistemológica), para llegar finalmente a mostrar la novedad de la tradición de experiencias cristianas, es decir, la novedad del Dios personal y deiforme del cristianismo. Este segundo planteamiento zubiriano, epistemológicamente rico y teológicamente sugerente, no se seguirá, ni será tomado como presupuesto para esta investigación doctoral. La razón de ello radica en que mediante ésta, no se busca una elaboración teo-lógica del conocimiento de la dimensión última de la realidad, en perspectiva confesional, sino que se busca realizar una dilucidación acerca del lugar existencial (topos), a partir del cual se pueda acceder sin una interpretación regional a la ultimidad de la real. A la “experiencia religiosa auténtica”, como diría Heidegger; al “misterio que nos envuelve” como diría Morin; al “conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad” como nos dice Corbí.

Una vez podamos mostrar que hoy se puede llegar a la ultimidad de lo real, sin tener que partir de la mediación religiosa positiva e institucional (la religión-religional o de creencias), podremos entonces leer libremente todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Podremos leer todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad como dispositivos ricos, valiosos, creativos y excepcionales para el reconocimiento y cultivo de dicha ultimidad. Aunque esto implique, en las condiciones actuales, que la riqueza de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, experimenten un descentramiento de la absolutez que habían reclamado para sí mismas, en momentos históricos anteriores al nuestro, y puedan ser interpretadas sin la fuerza que les brindaban la creencias en los sistemas axiológicos de programación cultural propios de las sociedades en las que se originaron las religiones.

Con este descentramiento, ni se descalifica, ni se desprecia la riqueza espiritual de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, simplemente no se las toma como lugar originario para el acceso a la ultimidad de lo real. Aunque ello implique, como veremos más adelante, en reencuentro con las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Pero, una vez se han despojado de la epistemología mítica desde las que aquellas se interpretaban.

La elaboración de un pensar teológico cristiano y católico, desde la dimensión teológica en sentido disciplinar, desde los principios epistemológicos mencionados anteriormente, -y que se harán más explícitos en el diálogo con los interlocutores de este trabajo-, no será el objeto de esta investigación doctoral. En su defecto mostraré el camino, que en este sentido, se ha venido realizando al interior de la reflexión teológica en el cristianismo católico, y el camino que podrá tomar hoy la reflexión teológica actual.

Este aporte, sin lugar a dudas, contribuirá a un renovado y creativo ejercicio del que-hacer teológico, y posibilitará un renovado diálogo con las demás tradiciones religiosas de la humanidad, que reclaman a su vez, una nueva y justificada interpretación de sus experiencias teológicas interpretadas confesionalmente.

La elaboración de puentes para establecer un diálogo inter-religioso es cada vez más necesario y enriquecedor, y con seguridad acercará a las diferentes confesiones religiosas, desde lo común religioso, sin que cada una de ellas tenga que poner en cuestión su singularidad y aporte propio. Pero, desde nuestra interpretación, no se logrará acceder a un topos común, anterior a los lugares teo-lógicos, sin o se da un salto atrás de la reflexión teológica escolar. Por esta razón la opción por la que ha optado la presente investigación doctoral es la de contribuir en la búsqueda de un nuevo lugar existencial (topos) que sirva como plataforma para la interpretación no-religiosa de las riquezas inabarcables que se esconden en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, cuando se accede a éstas desde una noología no-confesional.

En este sentido el aporte teológico-teologal de la presente investigación, no está tanto en la reflexión teológica al interior de una determinada confesionalidad religiosa (*teología fundamental*), sino en buscar un lugar originario y previo capaz de servir, existencial y socialmente, de vaso comunicante entre las diferentes interpretaciones religioso-religiosas que se hacen de la dimensión teologal de la existencia. Por esta razón, la presente investigación se centra en el aporte teológico-teologal que puede hacer el que-hacer teológico a la búsqueda de una *teología fundamental*.

En este sentido, el presente trabajo no se inserta en el horizonte epistemológico de la reflexión ecuménica, tampoco se inserta en el horizonte epistemológico que posibilita un diálogo interreligioso, cuestión muy necesaria en la Era actual, sino que se ubica en otro lugar noológico y existencial. Por tanto, no se parte de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para hacer una interpretación teo-lógica de ellas, sino que se busca un lugar originario, previo al de las interpretaciones religiosas y espirituales de la humanidad, para acceder a la ultimidad de lo real. Una vez mostrada la plausibilidad de acceder a dicho lugar, se podrá volver a las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, para que despojadas de toda creencia, puedan ofrecerle los hombres y mujeres de las sociedades actuales su riqueza ilimitada de cara al conocimiento de aquella dimensión de la realidad sin la cual los seres humanos no podríamos vivir hondamente nuestra existencia.

Con este procedimiento no se busca hacer personas religionarios, sino tan sólo hombres y mujeres con la capacidad de asumir, como propias, la riqueza inextinguible que se da al interior de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, una vez se han despojado aquellas de toda connotación religiosa-religional.

\*\*\*\*\*

En lo que sigue, reconstruiré el “esbozo” racional elaborado por Xavier Zubiri para dilucidar el acceso a la dimensión teologal de la existencia. Los resultados obtenidos por Zubiri serán asumidos, desde el punto de vista disciplinar, como el presupuesto teológico-teologal de la presente investigación. Al finalizar la investigación, volveré a este lugar de partida para mostrar en qué sentido se puede ir más allá del mismo, en la búsqueda de una nueva teología *fundamental*<sup>11</sup>.

Haciendo una precisión conceptual de las categorías que voy a utilizar en la presente investigación, con los términos teo-lógico y teo-logía (con guion), me voy a referir al que-hacer teológico que caracteriza una manera escolar de hacer la teo-logía en el ámbito del catolicismo. De cara a este modo de hacer teo-logía asumiré como propias, la crítica que hacen de la misma tanto Xavier Zubiri como Martin Heidegger.

Emplearé los términos teológico y teología (sin guion), y sobre todo el término teologal, para señalar la dimensión humana radical que se abre a la ultimidad de lo real, y que puede convertirse en el punto de partida para una teología *fundamental* –pero ahora enfatizando lo *fundamental*, desde la experiencia de religación constitutiva del ser humano, y no tanto desde la interpretación confesional que puede hacerse de la misma en las diferentes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. El énfasis no será en lo teo-lógico<sup>12</sup>, sino en lo

---

<sup>11</sup> En el capítulo segundo, reconstruiré la consideración heideggeriana de la “*Constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental*” con el fin de hacer un acercamiento, desde el punto de vista filosófico, al contenido temático de esta investigación: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad como nuevo “topos” para la racionalidad humana, incluyendo la racionalidad teo-lógica. Una y otra perspectiva, la filosófica y la teológica que vamos a reconstruir, -al igual que la sociológica de Morin-, serán leídas desde la lógica evolutiva de las culturas. Esta es para mí la novedad en el ensamblaje del presente trabajo.

<sup>12</sup> La tarea por elaborar de una *teología* fundamental desde el lugar de una experiencia originaria interpretada a la luz de la tradición de experiencias judeo-cristianas, ha sido por citar un solo caso en el ámbito colombiano, el esfuerzo ingente del teólogo y cristólogo cristiano-católico Gustavo Baena Bastamante S.J. Dicha elaboración teológica ha quedado recientemente plasmada en la obra que recoge la tenacidad de toda una vida

teologal, es decir en la experiencia de religación humana en la ultimidad o poder de lo real que se apodera de él y lo determina.

En este contexto nos dice Zubiri:

En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental: pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los preambula fidei, ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. *A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente, el estudio de lo teologal en cuanto tal.* (Zubiri: 1975, p. 56)<sup>13</sup>

En síntesis, voy a llamar, -siguiendo en esto a Zubiri-, dimensión teologal de la existencia a aquel lugar (topos) en el que Dios no se nos da como un ser, sino que se nos da como realidad-fundamento. Para dilucidar esta dimensión teologal de la existencia, no partiré como lo hace la teo-logia escolar, desde una interpretación religioso-religional de tipo confesional: la tradición cristiana, sino que partiré desde la posibilidad que se da en el ser humano mismo en su situación existencial. Es decir, partiré del poder-ser sí mismo que se da en el hombre en tanto que ser referido al poder de lo real que se apodera intelectivamente y existencialmente de él y que lo determina como esto o como aquello. Este es, pues, el aporte zubiriano a la investigación.

Por tanto, con Zubiri y también con Heidegger, -quien fuera maestro de Zubiri-, asumiré la crítica al estatuto epistemológico de la onto-teo-logía occidental. Con Zubiri, y de cara a la teología, iré más allá de la postura heideggeriana al reconocer que no todo el quehacer teológico ha de entenderse desde *“La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*

---

dedicada a la teología y que lleva por título: *Fenomenología de la revelación, teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011. En ella, el teólogo colombiano, quien fuera mi maestro en teología bíblica, muestra la captación experiencial de Dios en la vida de los hombres, teniendo como referente de comprensión la interpretación judeo-cristiana de la existencia. Allí en lugar de hablar de la dimensión última, absoluta o teologal de la existencia se habla confesionalmente de una *revelación esencial* en tanto que fundamento de la manera bíblica de buscar y hallar a Dios en la historia. Esta obra puede ser, dada su envergadura, un clásico de la teología católica en años venideros cuando se convierta en texto de trabajo de teólogos y teólogas católicos y no-católicos al interior de las escuelas de teología cristiana, y ayudará a muchos lectores a comprender el hecho cristiano desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica. Sin embargo, dudo mucho que éste modo teológico de interpretar la existencia creyente pueda servir de base para la comprensión humana de hombres y mujeres que, cada vez más, se alejan del horizonte religioso-religional para interpretarse a sí mismos. Para los hombres y mujeres que ya no pueden epistemológicamente creer, se hace necesario construir un nuevo marco categorial que sin ser religioso-religional (creyente), les acerque a una comprensión profunda (“religiosa” en otro sentido) de su existencia.

<sup>13</sup> Las cursivas son mías.

*occidental*". Me explico. La tradición teológica cristiana y católica, según Heidegger, ha partido desde siempre para su quehacer teo-lógico de un lugar inadecuado para su objetivo propio y en lugar de ir a la "experiencia religiosa auténtica" (en palabras de Zubiri a la dimensión teologal de la existencia) ha organizado todo su saber teo-lógico desde presupuestos totalmente ajenos a su asunto propio: la "experiencia religiosa auténtica". La teo-logía, según Heidegger, se ha caracterizado en el ámbito escolar por construir todo su edificio conceptual desde los presupuestos onto-teo-lógicos de la metafísica occidental. Ese es, dicho religiosamente, su pecado.

Ahora bien, si esto puede ser cierto para el que-hacer teo-lógico escolar, habría que decir que en la tradición teología cristiana y también católica, también ha existido un modo distinto de hacer teología, que ha partido para su cometido no de los presupuestos epistemológicos de la metafísica occidental, sino de la "experiencia religiosa auténtica". Aunque, a renglón seguido, tengamos que decir que dicho modo de hacer teología, no ha sido tenido en cuenta cuando se estudia escolarmente la tradición teo-lógica cristiana. O por lo menos, tendríamos que decir que dicha comprensión teologal, no hace parte activa de la configuración de la comprensión teológica de la teo-logía escolar que se enseña convencionalmente en las escuelas de teo-logía. O se lo ve como una especie de teología espiritual que ha de ser considerada al estilo de un discurso piadoso para exhortar al estudiante que se prepara para su vida sacerdotal. La teología sin presupuestos onto-teo-lógicos ha existido junto a la teo-logía escolar. Pero, no ha sido suficientemente reconocida, ni se ha enseñado a la hora de enseñar lo que se entiende escolarmente por teo-logía.

En este punto, con Zubiri y contra Heidegger, tendría que decir que el que-hacer teológico no es solo y exclusivamente el quehacer de la teo-logía escolar, aunque aceptando que este otro modo de hacer teología no sea suficientemente reconocido en la teo-logía escolar cristiana y católica.

Ahora bien, con Heidegger y contra Zubiri, tendría que afirmar que la comprensión originaria de la dimensión teologal de la existencia, no ha de ir a parar, de manera necesaria, a una religión de deformidad. Esta puede ser una opción, pero no un devenir necesario que

a posteriori sirve como horizonte paradigmático de la comprensión religiosa originaria, tal y como lo asume Zubiri.

Si así fuera, la teología quedaría encerrada en una única perspectiva (la perspectiva exclusivista), y desde ella, para que los hombres puedan tener un acceso pleno a la ultimidad de lo real, tendrían que pasar de manera necesaria, por la única mediación válida en el concierto de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad: la tradición cristiana. Esto en el contexto de una humanidad que se ha convertido en planetaria, y que reconoce la multiplicidad de vías válidas para el acceso a la “experiencia religiosa auténtica” (que no es una experiencia religioso-religional), en lugar de aportar al reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, la imposibilitaría.

En este punto asumiré, con Diego Gracia (Gracia, 2003, pp. 235-250; 2008 pp. 33-79), la crítica según la cual Zubiri llega demasiado rápido al Dios cristiano, dejando a las demás tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sin el específico e irrepetible aporte para el acceso a la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia.

## **2. Formulación de los presupuestos teológico-teologales de la investigación**

Precisemos entonces, con mayor detalle, los elementos zubirianos que tomaremos como propios para el desarrollo de esta investigación doctoral.

Zubiri suele distinguir entre “inteligencia concipiente” (la de la filosofía y la teología escolar) e “inteligencia sentiente” (la suya). La “*inteligencia sentiente*” tiene como objeto formal la realidad, que es respectivamente aprehendida por los hombres. La “*inteligencia concipiente*” busca inteligir (concebir), desde y en el concepto la realidad. Frente a la filosofía occidental, en especial frente a Heidegger, Zubiri critica la “*entificación de lo real*”. Es decir, el haber dado prioridad al ser sobre la realidad y el haber comprendido la realidad como una modalidad del ser. La razón de fondo de esta entificación, según Zubiri, está en la mala visión de lo que significa conocer. Conocer, para la tradición occidental, es concepción eidética de lo real, esto es: logos. Por ello, la “*entificación de lo real*” se empotra, para Zubiri,

en una “*logificación de la inteligencia*”, y desde éstas el acceso a la ultimidad de lo real, se queda a mitad de camino en una “*objetivación de Dios*”, en lugar de llegar a una comprensión intelectual y experiencial de Dios como realidad-fundamento.

Frente a estos tres errores inveterados de la filosofía occidental, que se colocan como presupuestos para el quehacer teológico en la teo-logía escolar, Zubiri saltará detrás de Heidegger para desustanciar al ser desde la estructura ontológica de la realidad humana (Zubiri: 1985) y para llegar finalmente a Dios de la religión de deiformidad, desde la estructura ontológica de esa misma realidad humana (Zubiri, 1984)<sup>14</sup>.

Veamos entonces cómo ha llegado Zubiri a Dios en tanto que la realidad-fundamento. A Dios comprendido no como un ente que puede ser conceptualizado, sino a Dios como una intelección experiencial de la ultimidad de la real y como fundamento de la realidad humana. Pero antes y para una mejor dilucidación veamos el nuevo punto de partida de la filosofía moderna a partir del fundamento.

### **2.1. La novedad del fundamento en la filosofía moderna**

Zubiri da un tratamiento propio a los términos realidad y fundamento, y postula de manera originaria la realidad-fundamento como aquello que constituye al hombre en su realidad personal, y como aquello de lo cual se puede hacer una justificación intelectual, que termina en la experiencia de Dios en tanto ultimidad de lo real.

Dicha posibilidad no se encuentra, sin más, en la tradición filosófica occidental. Y esto es así, entre otras razones, porque antes de la modernidad no se usaba en la filosofía el término fundamento. Hasta antes de la filosofía moderna, el fundamento se interpretaba, bien como causa, -en toda la filosofía antigua y medieval-, o bien como razón, -en el racionalismo moderno-.

---

<sup>14</sup> Cfr. Espinoza Lolas, R. (2006). En torno al problema de Dios... desde la Biografía del joven Zubiri. En: *The Xavier Zubiri Review*, 8, pp. 147-159; Correa Schnake, F. (2004). Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa. *Teología y Vida*, XLV, pp.477-493.

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

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

Esta especulación metafísica tiene su máxima expresión en la filosofía de Leibniz, para quien nada hay sin principio de razón. “*Nihil est sine ratione*” es la justificación del fundamento como razón. Se comienza a hablar de fundamento como principio (*Grund*), y éste no referido a la causa final, sino a la razón-fundamento. Desde entonces, en lugar de hablar de causas, se comenzará a hablar de razones y de las razones en tanto que fundamento. Y así como las pruebas cosmológicas se utilizaron para probar la existencia de Dios desde la aplicación del principio de causa final, las pruebas ontológicas serán utilizadas para probar la existencia de Dios desde el principio de razón. No es por azar que el argumento ontológico cobre especial importancia en la filosofía moderna y no en la filosofía medieval.

Con la crítica al principio de causa final, y con la crisis del racionalismo en el siglo XVIII, tanto el principio de causalidad, como el principio de razón suficiente, entran a su vez en crisis, y se busca una nueva vía para realizar una justificación racional de la existencia de

Dios, en tanto que ultimidad de lo real. Para Hegel, el Dios de la filosofía ha sido la “causa” y ha sido “la razón” de todo lo que existe. Pero según él, ha llegado el momento de buscar el origen de las cosas no como razón ni como causa, sino como fundamento. Es entonces Hegel quien introduce, por primera vez y de manera especulativa, el término fundamento para referirse a la ultimidad de lo real. Hegel concibe a Dios como fundamento trascendente en toda inmanencia. Y desde allí, postula su famosa sentencia: “*Dios ha muerto*” (Gott ist tot) (Hegel: 1978, p. 435)<sup>15</sup>.

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

En este contexto, Hegel no concibe a Dios ni como causa, ni como razón, sino como fundamento trascendente en toda inmanencia, y con ello, pretende superar la “*entificación de lo real*” en la que ha caído la filosofía, y también, desde luego la teo-logía cristiana católica. Con Hegel llegamos al Dios-fundamento, en tanto que telos inmanente de una razón especulativa. Con Hegel llegamos, como nos dice Heidegger, a la “proposición especulativa del fundamento”.

---

<sup>15</sup> La expresión “Gott ist tot” no se popularizó desde la filosofía hegeliana, tan alejada del mundo cotidiano, sino a través del filósofo Friedrich Nietzsche, enemigo de aquél y en clara connotación antimetafísica, es decir anti onto-teo-lógica. Nietzsche dice en varias de sus obras que “Dios ha muerto”. Así en la *Gaya ciencia*, sección 125 titulada “*El loco*” nos dice: “*Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿Quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio? ¿Qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella?*” (Nietzsche: 1997, pp. 137-138). Nietzsche retoma la frase en la sección 108: *Nuevas luchas* y por tercera vez en la sección 343 de la misma obra: *Lo que pasa con nuestra alegre serenidad*. Posteriormente Nietzsche vuelve a utilizar la expresión en *Así habló Zaratustra*. (Nietzsche: 2003). Y en todos los casos, usa la expresión en un sentido diferente al de su enemigo Hegel.

La exégesis del ser aprehendido especulativamente es Ontología, pero de manera tal que de esta forma el ente propiamente dicho es el absoluto, Theos. Partiendo de este ser es determinado todo ente y es *Logos*. La exégesis especulativa del ser es *onto-teo-logía*... Con la expresión 'ontoteología' queremos dar a entender que la problemática del ente, como problemática lógica está orientada desde el principio hasta el final al *Theos*, el cual, el mismo está ya comprendido 'lógicamente'; pero lógicamente en el sentido del pensar especulativo. (Heidegger: 1992, pp. 141-142)

En este sentido es muy importante tener en cuenta que, para Hegel, la filosofía es teología. Pero teología en un sentido especulativo y no en un sentido creyente. Así lo afirma el mismo Hegel cuando nos dice: "*Pues tampoco la filosofía tiene ningún otro objeto que Dios, y es tan esencialmente teología racional, como servicio a Dios que perdura en el servicio a la verdad*" (Hegel: 1989, p. 77).

Heidegger, en su con-frontación fenomenológica con el idealismo alemán, y de manera muy concreta con Hegel, hará un nuevo acercamiento al fundamento, y con ello nos introducirá en una nueva perspectiva. Heidegger sigue a Hegel en su crítica al concepto de causa y de razón, pero le critica a éste el que haya caído en la trampa que él mismo ha creado: la de la proposición especulativa del fundamento. Para Heidegger, toda la filosofía occidental (para él, la metafísica) ha planteado el acceso al ser desde el ente, y con ello, ha confundido la dimensión ontológica con la dimensión óptica de la realidad. El haber entendido el ser desde el ente, y no el ente desde el ser, ha llevado a conceptualizar la ultimidad de lo real como lo trascendente al mundo. En este sentido, Dios no se puede concebir más que con categorías ópticas, o como lo hace Hegel, con categorías especulativas. Aquí está para Heidegger el gran fracaso de la onto-teo-logía no sólo como fundamento de la metafísica, sino como presupuesto (fundamento) para la teo-logía escolar católica, y también protestante.

Para acceder a la ultimidad de lo real desde una perspectiva no especulativa: ontológica. Y para ello se hace necesario emprender otra vía. La vía cosmológica de las causas y la vía ontológica de las razones, son inadecuadas para explicar la existencia de Dios. Se requiere, por tanto, de un acceso no cosificante, anti-predicativo, a la ultimidad de lo real. Esto supone, por lo pronto, "desobjetivar" a Dios, e intentar una vía inobjetivable para su acceso. Este nuevo acceso a la ultimidad de la real y por tanto a la experiencia de Dios desde una

perspectiva desobjetivante, es lo que el joven Heidegger llamará “experiencia religiosa auténtica; y el Heidegger maduro retomará desde el acceso al “*Último Dios. El totalmente otro ante los sidos, sobre todo, frente al Dios cristiano*” (Heidegger, 2003, p. 403), como veremos más adelante.

Por ahora, digamos que Heidegger no buscará hacer una teo-logía al estilo onto-teo-lógico o en el sentido especulativo de la teo-logía escolar, sino busca un nuevo lugar para acceder a la ultimidad de lo real, sin que para ello tenga que servirse de la fundamentación onto-teo-lógica que ha estado vigente, según Heidegger, en la filosofía desde sus orígenes en Grecia hasta él. Según Heidegger, hay una verdad óntica, la verdad de lo ente que se nos da fenomenológicamente; pero esta no sería posible si no hubiera una verdad originaria anterior a aquella y que posibilita el que los entes sean en cuanto que entes. A esta verdad antepredicativa, anterior y fundamento de la verdad predicativa, la llamó: verdad ontológica. La verdad que da qué pensar: la verdad del ser o la verdad como Aletheia.

Para Heidegger, ser significa fundamento, pero de una manera totalmente distinta a la entendida por el idealismo alemán, en especial, la entendida por Hegel (Heidegger: 1991; 2000: pp. 109-149). De esta manera Heidegger inaugura una manera totalmente otra para pensar al ser en tanto que fundamento. Sobre este aporte es sobre el que vuelve Zubiri, pero para dar un “salto atrás” de Heidegger e ir más allá de la fenomenología y proponer lo que él mismo llama una noología. En este sentido toda la obra zubiriana se puede comprender como la superación de los fundamentos, aún metafísicos, de la filosofía heideggeriana.

Heidegger, en la conferencia titulada “*La proposición del fundamento*” (Heidegger, 1991), nos dice, en diálogo con Leibniz, que no hemos pensado a fondo lo que se encuentra detrás de la proposición del fundamento: “*Nihil est sine ratione*” (p. 191). Heidegger interpreta el enunciado como: *nada es sin fundamento*, en tanto que para Leibniz el fundamento está puesto por la razón (ratio), y es en sentido estricto, una *proposición*. Según la expresión leibniziana, la proposición fundamental del fundamento descansa en que *nada es sin fundamento*. Todos y cada uno de los entes tienen fundamento. Si miramos con detenimiento dicha proposición, -nos dice Heidegger-, nosotros los humanos tenemos

experiencia de lo ente solo cuando indagamos en el qué es y cómo lo es. En este sentido, si escuchamos desapercibidamente la proposición del fundamento, observamos que ella descansa en el *es*: nada *es* sin fundamento. Pero desde una mayor profundidad -este es el caso heideggeriano-, la proposición del fundamento, no descansa en el *es*, sino en el *fundamento*.

La proposición ya no es nada *es sin fundamento*, sino: nada *es* sin *fundamento*. La partícula “es” dicha en cada caso en referencia al ente, nombra al *ser* del ente. Mientras que ahora es el ‘*es*’ -a saber el *ser*- lo que indica el tono de la proposición, consonante con el “*es*”, viene al mismo tiempo el fundamento: nada *es* sin *fundamento*. Ser y fundamento suenan ahora al unísono... La proposición del fundamento, de aquí en adelante suena de manera diferente, dice ahora: al ser le pertenece el fundamento. La proposición del fundamento ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representar referida al ente, ya no dice que toda cosa tiene fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. (Heidegger: 1991a, p. 194)

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

La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿Qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento, en cuanto palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Sólo el ente tiene un fundamento y, además, necesariamente. Él es en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento (Abgrund). En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento (Grund), funda, deja en cada caso que el ente sea un ente... La proposición del fundamento, entendida como proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar, es verdadera sólo porque en ella habla una palabra acerca del ser, una palabra que dice: ser y fundamento: lo mismo. (Heidegger: 1991, p. 194)

Ahora bien según Heidegger si ser y fundamento son lo mismo no hemos respondido aún a la pregunta fundamental: ¿*qué significa, pues, ser?* Pues si ser es fundamento, la pregunta vuelve nuevamente preguntando por lo fundamental ¿*qué significa fundamento?*, y así, según Heidegger, nos podemos quedar dando vueltas y sin una respuesta satisfactoria. “La

*respuesta sigue cerrándonos, por lo pronto, las puertas. Nos falta la llave para abrirlas, a fin de tener, a través de ellas, un acceso que lleva la mirada a lo que dice la palabra acerca del ser”* (Heidegger, 1991, p. 196).

Esto significa que desde Heidegger no podemos acceder al fundamentado más allá de los entes, tal y como lo ha hecho la metafísica del ser. Y por tanto no podemos decir que hay un ente de lo ente que funciona como fundamento (*causa sui*). En conclusión, para Heidegger el Dios de la onto-teo-logía, el Dios (*causa sui*), el Dios de la metafísica “*ha muerto*”. El Dios de la onto-teo-logía ha dejado de ser el fundamento tanto para el conocimiento como para la realidad. Pese a esto, y muy a pesar de Heidegger, tanto la teología natural, la teodicea, y de manera especial la teo-logía escolar cristiana-católica, siguen procediendo, las más de las veces, conforme al Dios de la metafísica. De allí que Dios se convierte en un súper-ente que fundamenta –al estilo metafísico o especulativo–, todas las cosas, y también, el hombre como una “cosa” más.

Zubiri se para sobre los hombros de Heidegger y mira lo que aquél no alcanza ver. Por ello, nos dice que con la dilucidación de la dimensión teologal de la existencia, se puede adquirir para la humanidad un nuevo punto de partida para la comprensión de la ultimidad de la real, se puede acceder a la realidad-fundamento, y por ende se puede aspirar a una nueva posibilidad para la elaboración de una teología *fundamental* que no será, desde luego, un “preambula fidei”, es decir, prolegómenos filosófico-especulativos previos a la fe, sino la dilucidación misma de la dimensión intelectual y experiencial de la dimensión teologal de la existencia.

## **2.2. La confrontación Zubiri/Heidegger en torno al problema del fundamento**

Zubiri, siguiendo a Heidegger, también crítica el carácter óntico de la “proposición especulativa” de corte hegeliano, y su presupuesto onto-teo-lógico para acceder a la ultimidad de lo real. Pero, a diferencia de Heidegger, en lugar de proponer al ser-fundamento, Zubiri propondrá la realidad-fundamento, y con ello quiere salirle al paso a la “*entificación de la realidad*”, de la que según Zubiri el mismo Heidegger no sale. Nos dice Zubiri:

La presencia de la realidad significa no sólo materialmente, por así decirlo, sino formalmente fundamentar. No es *realidad-objeto* sino *realidad-fundamento*. No es por tanto algo que empieza por ser una cosa real a la que se añade ser fundante, sino que su modo mismo de realidad, su modo de ser ‘de suyo’, es fundamentar, estar fundamentando. Tratándose de una realidad-objeto (perdóneseme el vocablo ‘objeto’ en aras a la claridad de la frase) esta realidad está inteligida ya en y por sí misma como realidad, y nada más, antes de servir de fundamento. La realidad-fundamento es realidad (de lo contrario no sería fundamento), pero su modo de actualización es puro fundamentar. Entonces comprendemos que estamos físicamente no sólo vertidos sino ‘lanzados’ a ella. No hay pues dos momentos, uno de realidad y otro de fundamentalidad, sino solamente una ‘realidad-fundamento’. (Zubiri: 1984, p. 105).

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

Heidegger concibe la realidad como un modo de ser, mientras que Zubiri piensa que la realidad es lo único sustantivo. Heidegger concibe a los entes como conjunto de cosas ante los ojos (*Vorhanden*); por ello, el ser no es solo la condición de posibilidad de los entes intramundanos, sino que además solo se da en el carácter comprensor y ontológico del Dasein. El hombre es el Dasein, el ‘lugar’ en donde se tienen la experiencia del ser y su comprensión. El Dasein es el único ente donde se da el ser –donde el ser esencia-, aunque ese ser no se dé a la comprensión del Dasein como objeto, sino que se dé, en un primer

momento, como horizonte transcendental (Sobre todo *Ser y tiempo*); y en un segundo momento, como *er-eignis*: como acontecimiento-apropiador (En *Aportes a la filosofía*). Para Heidegger, solo los entes son objetos, mientras el ser es esencia; solo la realidad es objeto, mientras el ser acontece apropiadoramente en el hombre. El ser necesita al Dasein para esenciarse, y el esenciarse se da únicamente en el Dasein. De allí que el esenciarse del ser sea siempre histórico: depende para su mostración de la capacidad comprensora (ontológica) del Dasein.

Zubiri se opone a la concepción heideggeriana en su totalidad. Para éste, el darse, que es propio del ser, no acontece solo con el ser, sino también "*con toda cosa y toda nota reales*" (Zubiri, 1985, p. 445). El ser es una luz que solo puede iluminar gracias al brillo previo de la realidad. En este nuevo contexto, el conocimiento humano, la aprehensión intelectual humana es "*formalmente una actualización de lo real en inteligencia sentiente*" (Zubiri: 1984<sup>3</sup>: p. 13), y el hombre no es originariamente un comprensor del ser, como pretende Heidegger, sino previa y radicalmente, un aprehensor de realidades: "*El hombre, no es compresor del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es animal de realidades*" (Zubiri: 1984<sup>3</sup>: p. 452). Si esto es así, Heidegger, según Zubiri, ha quedado preso no solo de la "entificación de lo real", sino también de la "logificación de la inteligencia". En palabras de uno de los estudiosos del pensamiento zubiriano:

El ente, la verdad y la conciencia penden constitutivamente del ser. Pero, el ser pende constitutivamente de la realidad. Lo que hay es anterior *kata physin*, por su naturaleza, a lo que es. La Filosofía primera -de Zubiri-, es, por tanto, una teoría de la realidad. Donde la filosofía de Heidegger ha jugado con los conceptos de ser y ente ha fallado, porque hay tres términos: ser, ente y realidad. Heidegger ha dejado de lado el problema radical de lo que es la realidad. (Hernández: 1994, p. 6)

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

Si en Heidegger, según Zubiri, se da una “*entificación de lo real*”, no es difícil encontrar también en él una “*logificación de la inteligencia*”. Por ello:

En el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre (...) y El pensar trae al lenguaje en su decir, sólo la palabra no hablada del ser. El ser viene iluminándose al lenguaje, él está siempre en camino hacia el lenguaje. El lenguaje mismo es elevado a la iluminación del ser. (Heidegger, 2000a, pp. 259-295)

Para Zubiri la realidad y no el ser, es lo único sustantivo. La realidad es lo previo y fundamental respecto al ser y al sentido. Por ello, “*El ser no es algo que sólo ‘es’ en el Da de la comprensión, en el Da del darse del Da-sein, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni Da*”. (Zubiri, 1985, p. 449)

Si esto es así, Zubiri estaría evitando, con su estrategia noológica, los males inveterados de la filosofía occidental: la “*entificación de la realidad*”, la “*logificación de la inteligencia*”, y los dos referidos a Dios, como veremos a continuación “*La objetivación de Dios*”; males de los que según el mismo Zubiri, no ha podido escaparse el mismo Heidegger, a pesar de todo el empeño que puso durante su vida para liberarse de aquellos.

Una vez dilucidado el problema del fundamento en la confrontación Heidegger/Zubiri, veamos como procede Zubiri para acceder a la realidad-fundamento, es decir a Dios como realidad-fundamento.

### **2.3. Experiencia y justificación intelectual de Dios en tanto que acceso a la ultimidad de lo real (Más allá de la objetivación de Dios)**

Recordemos que para Zubiri lo fundamental de la teología *fundamental* no consiste en que ella sea un estudio de los *preambula fidei*, sino que es “*precisa, y formalmente, el estudio de lo teologal en cuanto tal*” (Zubiri, 1975, p. 56). Y que Zubiri partiendo de la dimensión teologal de la existencia se topa con Dios en tanto que realidad-fundamento. Pero, ¿Cómo llega Zubiri a comprensión intelectual de la realidad-fundamento? y ¿Cómo se relaciona esta comprensión con la experiencia de Dios? Esto es lo que presenta brillantemente en su trilogía teológica y que sintetiza de manera audaz en su artículo titulado *La dimensión teologal del*

*hombre*, elaborado como homenaje al gran teólogo católico Karl Rahner un su 70 aniversario<sup>16</sup>. En lo que sigue, me detendré en el artículo, pero leyéndolo desde la noología zubiriana comprendida como un todo.

La pregunta fundamental de Zubiri es: ¿Hay, o se puede descubrir en el análisis de la realidad humana, alguna dimensión en la que aparezca de manera constitutiva y formal, una religación con lo que de manera nominal y provisional hemos llamado Dios? Y en conexión con ella: ¿En calidad de qué se hace presente esto que llamamos Dios? La respuesta zubiriana es: la dimensión humana en la que Dios se hace presente en el ser humano, de manera formal y constitutiva, es la dimensión teologal del hombre; sólo en ella Dios aparece, no como realidad-objeto, sino como realidad-fundamento.

La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión ‘Dios’ no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa ‘realidad’ divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real. (Zubiri, 1975, p. 56)

Dios se hace presente en la vida humana en tanto que *ámbito de la ultimidad de lo real*. Dios es, entonces, en un sentido radical, la realidad humana misma en su proceso de constitución. Pero no solo es eso, sino que, además –desde la perspectiva del hombre actual que ha tomado consciencia de su finitud-, Dios ha de aparecer como problema -pero no como un problema superficial, o un problema más con el que el hombre tenga que lidiar-, sino como el constitutivo problematismo de hacerse persona.

Por ello, Dios, en tanto que problema, ha de ser un problema individual, y al mismo tiempo, común a la constitución del hombre, en tanto que humanidad. Dios está en Zubiri constitutiva y estructuralmente presente en la constitución de la realidad humana misma; no es un problema que al hombre le venga de fuera. Por eso, no es un problema más, sino el problema teologal del hombre. Dicho de otra manera, Dios aparece (se nos da) en el ámbito de problematización humana porque es desde él donde se posibilita la realización humana en cuanto tal.

---

<sup>16</sup> El artículo El problema teologal del hombre, se publicó como apéndice en el libro: *El Hombre y Dios*, pp. 367-383.

El hombre actual, se caracteriza no tanto por tener una idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios. Para el teísta, quien tiene problema de Dios es el ateo; para el ateo es el creyente. Por eso lo fundamental es descubrir que Dios es problema para todos. (Zubiri, 1988<sup>4</sup>, p. 12)

En este sentido, la dilucidación zubiriana no es un tema más sobre Dios –no es una nueva conceptualización sobre el contenido de la realidad Dios (Dios-objeto); no es teo-logía *simpliciter*–, sino que es un problema que atañe al hombre en su raíz: en su constitutiva realización. No se trata de un contenido noemático sobre el término Dios, sino de Dios en tanto que problema constituyente y estructural de la existencia, y por tanto de la realización humana. Un problema que no ve el ateo, porque parte de la premisa de la no-existencia de Dios, pero que tampoco ve el teísta, porque vive firmemente en él –pasando por alto que es él, el más grande problema-. Así, para Zubiri, el creyente no ve que su postura teísta es ya una respuesta a la dimensión teologal de la existencia, en la que Dios aparece originariamente como problema.

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

Dios y el problema de Dios no son, entonces, dos cosas distintas, puesto que Dios, en tanto que problema es justamente lo que subyace, como ultimidad de la real, a la comprensión intelectual de la existencia. El descubrimiento de Dios, en tanto que problema, es “a una”: una religación al poder de lo real, desde la cual el hombre es o se hace constitutivamente hombre.

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

Esto significa que Zubiri se mueve dentro de un análisis de la realidad humana, en cuanto tal, con vistas a la postulación de Dios en tanto que problema constitutivo de la identidad existencial. Y aquí hay que tener sumo cuidado con un grave equívoco: confundir la dimensión teologal del hombre con una teoría acerca de Dios -aquello que Zubiri llama teología *simpliciter*-. La teo-logía es una respuesta ante la realidad de Dios como problema, mientras que la dilucidación teologal de la existencia apunta al planteamiento de Dios en tanto problema. La teo-logía es una teoría, mientras que lo que se busca es un saber de *hechos*, o incluso, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en su constitutivo problematismo. Esto es lo propio de que Zubiri llama teología *fundamental*, y es también para nosotros el acercamiento noológico a la teología *fundamental*. Sobre este punto volveremos reflexivamente en el capítulo tercero.

La dimensión teologal, en este sentido, es una dimensión humana accesible desde un análisis de la condición humana misma. La dimensión teologal es la consideración de la condición humana en su constitutivo problematismo en la que Dios aparece como realidad-fundamento. Pero fundamento en el sentido contemporáneo y no en el sentido de causa (filosofía griega), ni en el sentido de principio de razón suficiente (filosofía moderna).

El poner en evidencia, dilucidando esta dimensión humana constitutiva y formalmente constituyente de la realidad identidad personal, es lo que Zubiri (1988) llama, utilizando una terminología de la alta escolástica, una mostración *in acto exercito* de Dios:

Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. A ella hemos de atender. La puesta en claro de esta dimensión es la mostración *in actu exercito* de la existencia del problema de Dios, en tanto que problema. (Zubiri 1988<sup>4</sup>, p. 56).

La mostración *in actu exercito* de Dios no es, entonces, una justificación racional de Dios en cuanto contenido categorial (teo-logía *simpliciter*), sino una dilucidación de Dios, en tanto que dimensión de la ultimidad de lo real, desde la cual el hombre se hace y se realiza como persona. “*El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo*” (Zubiri, 1988<sup>4</sup>, p. 56).

A esta dilucidación de la dimensión teologal del hombre, previa a la plasmación en el ámbito de las religiones todas y también del cristianismo, es a lo que Zubiri llama teología *fundamental*. Y para llegar a ella, no es necesario partir de manera necesaria, desde un sistema colectivo de creencias (religión-religional), ni es necesario partir de manera estrictamente necesaria, del instrumental categorial de tipo metafísico, heredado para occidente por la filosofía griega, para hacer, como lo ha hecho la teo-logía escolar, una comprensión concipiente de Dios, del Dios como objetualidad de la que hay que dar razón desde luego.

Para acceder al planteamiento de la ultimidad de lo real, en el que Dios aparece como ultimidad de lo real, es decir como realidad-fundamento, Zubiri sigue tres pasos, a saber: a) del hombre como realidad religada al poder de lo real que se apodera de él; b) de la religación al poder de lo real, a través de una marcha real intelectual hacia el fundamento del poder de lo real. Marcha intelectual en la que Dios aparece como realidad-fundamento. Y c) al final de la marcha en la que la comprensión intelectual de Dios no es simplemente un simple camino de especulación que termina en un concepto onto-teo-lógico de Dios (inteligencia concipiente), sino que es al mismo tiempo, un camino experiencial o una experiencia de Dios. Experiencia que para Zubiri, no se da de manera puramente individual, sino que es social e histórico, y que según él termina en la religión deiforme del cristianismo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> En éste punto Zubiri, hijo de su época, asume la actitud teo-lógica que vista desde hoy, se conoce como actitud exclusivista. La actitud exclusivista afirma, que el cristianismo en el ámbito de las religiones se

Por esta marcha real, intelectual y experiencial el hombre se hace constitutivamente hombre. En esta marcha real, intelectual y experiencia el hombre es constituido formalmente como realidad-religada por el poder de lo real que se apodera de él. Dicho esto en otra lenguaje, (en el lenguaje teológico-teologal), el hombre es “*experiencia de Dios*” (Zubiri, 1980; 1984).

### **2.3.1. El hombre se hace hombre en tanto religado al poder de lo real que se apodera de él**

El hombre es una realidad que no está hecha de una vez y para siempre, sino una que tiene que irse realizando en una marcha muy precisa y particular: una marcha intelectual. El hombre es una realidad constituida por sus notas propias (como toda realidad que tiene sus notas propias), pero, además, es una realidad que tiene un particular carácter de realidad.

Las cosas, además de sus propiedades reales, tienen para el hombre lo que Zubiri suele llamar “*el poder de lo real*”. Solo en el poder de lo real, y por el poder de lo real que se nos da en las cosas, el hombre adquiere (ad-opta) su carácter de realidad; lo que Zubiri llama la *suidad*. Es decir, el carácter propio de ser del hombre en tanto realidad diferente a todo aquello que no es él.

El hombre es, desde este punto de vista, una realidad ab-soluta (separada) en medio de las cosas. El hombre no son las cosas, ni una cosa más. El hombre es ab-soluto (separado), pero solo en medio de las cosas. Por ello, su carácter de absolutez es un carácter cobrado en el trato con las cosas; es un carácter relativamente-absoluto.

El hombre no sólo es real, sino que es ‘su’ realidad. Por tanto, es real ‘frente a’ toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está ‘suelta’ de toda otra realidad: es ‘ab-soluta’. Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. (Zubiri, 1975, p. 58)

---

configura como La religión única y verdadera, y como culmen del proceso en el que Dios se da, se revela al hombre.

Los humanos adquieren esta absolutez relativamente absoluta, es decir, cobrada, en el trato con las cosas. La realidad humana se dota a través del apoderamiento del poder de lo real que se apodera del hombre. Ese apoderamiento, a partir del cual el hombre se ve forzado a realizarse apoderado por el poder de real, es lo que con-figura la manera propia y original de ser humano. Esto es lo que Zubiri llama *reiligación*.

El hombre, en sentido pleno, no tiene una reiligación con la realidad, sino que él es esa reiligación:

La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado reiligación. (Zubiri: 1984, p. 373)

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

Zubiri partiendo del análisis de las acciones humanas en las que el hombre se realiza, hace una dilucidación, una mostración intelectual de la manera como se da en el hombre esta reiligación humana al poder de lo real. Por ello nos dice que: “*El hombre, hace su vida con las cosas*” (Zubiri, 1984, p. 80). Pero a ese “con”, le añade, un “en” las cosas. “*Estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad*” (p. 80) Y concluye: “*vivir es poseerse a sí mismo como realidad con las cosas en la realidad*” (p. 81). Por tanto la realidad es “el apoyo” para poseerse a sí mismo, para vivir y para ser persona. “*Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el fundamento de la persona*” (p. 82).

En síntesis, la realidad-fundamento tiene para el ser humano y para el trato que él establece tanto con las personas y con las cosas, el carácter de ser “último”, “posibilitante” e “impelente”. Nos dice Rivera:

¿Cómo se apoya el hombre en la realidad? Debemos contestar que de tres maneras. El hombre encuentra lo último y definitivo para realizar en la vida su propia realidad, en el carácter real de las cosas, en la realidad. Lo real, tiene pues, para el hombre, el carácter de una ultimidad. Por otra parte, la realidad es aquello que posibilita ese hacerse del hombre que llamamos vida. Es apoyo en cuanto posibilitante. En efecto, si los contenidos determinados de las cosas con las que el hombre hace su vida son los que permiten la configuración del ser de éste, lo son en cuanto contenidos reales, es decir, por su realidad. Es la realidad como tal la que ofrece al hombre la posibilidad de realizarse como persona. Por último, ese apoyo de realidad es impelente, el hombre está en la realidad, pero se ve impelido por esa misma realidad a ser lo que él quiere ser. Es la realidad misma la que impele que el hombre permanezca quiescentemente entre las cosas. Si el hombre se adhiere a la vida, no es tanto por una especie de ‘apego’ a ella, sino que lo es, más hondamente, porque se encuentra impelido por la realidad misma a tener que realizarse viviendo. En síntesis, la realidad como última, posibilitante e impelente no sólo sirve de apoyo para vivir, sino que, es ella en cuanto tal, la que me hace ser. En esto consiste la ‘fundamentalidad’ de la vida humana: la realidad es el fundamento por el cual el hombre es realidad absoluta en tanto que persona. (Rivera: 2001, p. 202-203)

La religación es lo que liga mi ser personal a la realidad como: última, posibilitante e impelente. *“La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) e impelencia (por) es lo que yo llamo fundamentalidad de lo real”* (Rivera: 2001, p. 83-84).

La fundamentalidad, vista desde la realidad misma, es fundamento; es decir, no es causación, sino ‘poder’, entendiendo el poder, no como fuerza, sino como carácter trascendental de la realidad. En cuanto ‘poder’, la realidad es religante: re-liga al hombre a ella misma, a lo real, en tanto que real. Por ello, el hombre es creador de sí mismo –en el sentido que tiene que hacer su propio ser-, pero creador fundado en el poder de lo real, y no creador absoluto.

El hombre configura su modo propio de ser –su “suidad”, su “personidad”–, forzado por la religación (apoderamiento) al poder de lo real que se le da en el trato con las cosas. Pero, el poder de lo real no es de las cosas en cuanto tales, sino que se manifiesta –sensiblemente aprehendido–, en ellas. Por tanto, las cosas son las maneras como se da el poder de lo real en ellas. Las cosas para Zubiri no son reales porque existan, sino que existen porque son reales. La existencia es el modo de aprehensión sensible del poder de lo real, que se nos da en las cosas. *“La existencia es un momento que concierne al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad”* (Zubiri: 1984<sup>3</sup>, p. 192). De allí, que las

cosas abran al hombre, por el poder de lo real que vehiculan, hacia el fundamento de las cosas mismas, que acaece en las cosas, pero que no está en las cosas mismas.

Al no poder identificar el poder de lo real de las cosas, con las cosas mismas, se pone de manifiesto una estructura intrínseca entre el poder de lo real y las cosas mismas, que es a lo que Zubiri llama: *el fundamento*. Pero, el fundamento no al estilo de una causa no-causada –de una causa sui–, sino de un apoderamiento del poder de lo real que se nos da en las cosas desde el momento mismo de la aprehensión sensible. Por ello

Las posibilidades, como formas de realidad que son, penden en última instancia de lo que es en las cosas, ese su poder de realidad. Pero el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo ‘fundamento’. No se trata de una causa o cosa parecida, sino de un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura... Sea cualquiera, pues, su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento. (Zubiri, 1975, p. 58)

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

De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma ‘hacia’ su fundamento. El ‘hacia’ en efecto, es un modo de presencia de la realidad: es ‘realidad-en-hacia’ a diferencia de ‘realidad-ante’ mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta ‘marcha’. No es proceso meramente intelectual, sino un ‘movimiento’ real. El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad ‘física’ de optar por una forma de realidad. (Zubiri, 1975, p. 58)

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

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

El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella. (Zubiri, 1975, p. 59)

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

De esta manera, el hombre en su posibilidad de hacerse persona en la marcha real intelectual en la realidad-fundamento, se topa con Dios, es decir, se encuentra religado al fundamento del poder de lo real en su marcha intelectual -y solo por su marcha intelectual-. El poder de lo real consiste en que las cosas, sin ser Dios, son reales “en” Dios. Dios es trascendente “en” las cosas, pero no es trascendente “a” las cosas.

Por ello, para Zubiri, el apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es formalmente el apoderamiento del hombre por Dios; el apoderamiento de la persona humana, por el fundamento del poder de lo real, es una configuración optativa del ser hombre “en” Dios. En esto consiste, según Zubiri, el carácter constitutivo y constituyente de la dimensión teologal (religiosa=religada), de la condición humana.

Lo teologal (el apoderamiento del hombre por el fundamento del poder de la real), no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino constitutivo y estructuralmente constituyente de su propia identidad humana. El ser humano no se hace religioso a partir de la adhesión a un sistema colectivo de creencias (religión-religional), en la adhesión a una determinada religión positiva, sino que es formal y constitutivamente un ser religioso. Dios, desde esta perspectiva, no es aditivo o consecutivo en el ser humano, sino poder constitutivo y constituyente de su propia realidad personal.

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

Según Zubiri (1980; 1984), el hombre es hombre, en tanto que tiene un conocimiento experiencial de Dios. Dios es la experiencia constituyente y constitutiva del hombre en la ultimidad de lo real. El hombre, en términos zubirianos, es “*experiencia de Dios*”.

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

A la manera religada de ser humanos se puede llegar solo a la manera de un tanteo, que es, al mismo tiempo, probación experiencial de Dios en la experiencia constitutiva y constituyente de hacerse hombres.

La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencia fundamental. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religación. (Zubiri, 1984, p. 60)

De esta manera, todo acto humano, desde el más vulgar y modesto, hasta el más sublime, de manera expreso o sordo, es “*experiencia fundamental*”, es intelección del fundamento que se apodera de mí en el trato que tengo con las personas y con las cosas. Es intelección experiencial del fundamento del poder de lo real. “*De ahí que el propio fundamento del poder*

*de lo real pertenece, en una u otra forma, a la persona misma: ser persona es ser 'figura' de ese fundamento, y se da experiencialmente”* (Zubiri: 1984, p. 60).

La “experiencia fundamental”, es decir, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la marcha intelectual en el ser humano que lleva a la realidad-fundamento, es al mismo tiempo Dios experimentado como fundamento. El hombre es experiencia finita de Dios.

Por ello, según Zubiri, el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo, no son solo actitudes intelectuales, sino, al mismo tiempo, modos experienciales de estar en Dios: son marchas intelectivas de la experiencia hacia el Dios-fundamento.

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

En síntesis: religación, marcha intelectual y experiencia fundamental, constituyen la estructura realizativa de la persona humana. Y no es que éstos sean momentos sucesivos, sino que los tres constituyen, a un mismo tiempo, la unidad estructural, formal e intelectual de la dimensión teologal del hombre.

Por tanto, la realización del hombre en esta estructura ontológica, en esta marcha intelectual y en esta experiencia fundamental, debe llamarse y con justa razón: “*Experiencia teologal*”. Experiencia que no se da en un solo momento y para siempre, sino como dice Zubiri en el tanteo, en el proceso de autoconstitución de la especie humana.

Según Zubiri (1997) la máxima condensación de ésta experiencia teologal ha sido la tradición de experiencias cristianas en las que Dios se hace una experiencia humana: una experiencia de deiformidad. Y esto desde el punto de vista religioso (religionario), no tendría dificultades insalvables. Pero, desde el punto de vista de la lógica evolutiva de las culturas,

tal y como lo he postulado más arriba y lo mostraré a continuación, no podría adquirir este carácter definitorio.

Desde el punto de vista de la lógica evolutiva de las culturas, las religiones todas, junto con las tradiciones espirituales de la humanidad, en cada una de sus posibilidades históricas, socio-laborales y culturales han de ser una experiencia teologal que re-vela y a la vez vela las maneras humanas de acceso al conocimiento de la ultimidad de la real.

Además, la dimensión teologal de la existencia no solo es constatable en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sino que también se hace hoy constatable, aunque de manera implícita, en las actividades superiores del espíritu humano cuando éstas se viven a profundidad. Es lo que Morin llama religión de profundidades.

En las actividades superiores del espíritu humano, la actividades filosóficas, científicas, estéticas, se da una religación al poder de lo real aunque ésta sea percibida como “ruido de fondo” de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad que somos y nos constituye.

Esta dimensión cuando no se parte de los datos de una antropología dual (materia/espíritu) no tiene, de manera necesaria que finalizar en la conceptualización del carácter sobrenatural de la condición humana. Puede finalizar, como veremos en esta investigación, en la Cualidad Humana Profunda y en el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Desde una nueva antropología: la del viviente cultural que somos, se nos posibilita el acceso a la “experiencia fundamental” mediante la sutalización de nuestras actividades cognoscitivas humanas. Con esto ni desaparecen, ni se descalifican las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, simplemente se las interpreta como lo que son: legados de sabiduría y procedimientos construidos durante milenios, para acceder a la dimensión última absoluta y teologal de la existencia; como expresiones de sabiduría, para que el hombre no solo se haga viable, sino también sabio.

Desde esta nueva perspectiva, se nos abre una posibilidad para seguir siendo religiosos en sentido no-religional y para acceder, de manera laica, al legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

En el contexto socio-laboral y cultural de las sociedades de conocimiento, hay una manera propia y específica de acceder a la dimensión teologal de la existencia. A ese modo históricamente ubicado, es al que en esta investigación llamaré Cualidad Humana Profunda y conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad. Este conocimiento silencioso de la realidad-fundamento, ha de ser el nuevo lugar existencial (topos) para la racionalidad humana y desde luego el nuevo punto de partida para la elaboración de un conocimiento representacional, sea este teológico, filosófico o científico.

### **III. PRESUPUESTO ESPIRITUAL DE LA INVESTIGACIÓN. EL APORTE DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y DE KARL RAHNER**

Durante los últimos 20 años de mi existencia, he venido meditando sobre ¿cuál puede ser la “esencia” de lo humano? y sobre ¿cuál ha de ser la manera de acceder a dicha “esencia” en medio de la crisis societal que vive la humanidad? Y de manera más puntual me he venido preguntando sobre ¿cuál ha de ser el puesto de la espiritualidad en la comprensión que hace el hombre de sí mismo? Y si acaso, ¿no ha llegado el momento en el que ha de ser reconsiderado, desde sus mismas raíces, aquello que hemos venido llamando desde una concepción dual y teísta de la existencia: la espiritualidad? Dicho de otra manera ¿qué pueden aportar lo que los antepasados llamaron espiritualidad a la comprensión humana en sentido radical? y ¿qué consecuencias puede tener esto para la pertinencia y validez del quehacer teológico actual?

Los primeros esfuerzos explícitos hacia esta indagación, discurrieron de la mano de las humanidades y de la filosofía, y se hicieron cuando los intereses que movían mis reflexiones se centraban fundamentalmente en los asuntos éticos y epistemológicos de la existencia humana. Allí, trataba de indagar la “esencia” de lo humano, desde las praxis y las condiciones

de posibilidad del conocimiento humano, en tanto que conocimiento. Todo ello, visto y analizado desde lo que hoy llamo con Morin, el paradigma de simplificación<sup>18</sup>.

Posteriormente, incursioné en el ámbito de la teo-logía desde mis “experiencia fundamental”, producto de una inmersión en el mundo de la vida de los pobres, en la ciudad de Barrancabermeja, Colombia. Estas experiencias demandaban en mí, una reflexión segunda acerca de los motivos, alcances y límites de dicha “experiencia fundamental”, de cara a la comprensión de la condición humana y de cara a la comprensión de la dimensión espiritual de la existencia.

En aquel entonces –tiempo de mis estudios formales en teo-logía–, no logré encuadrar estas experiencias desde el instrumental que la institución educativa me brindaba para su tematización. Así, ni los esfuerzos por adecuar la reflexión teo-lógica a los parámetros científicos; ni los esfuerzos por destilar el contenido revelado de los textos sagrados, según la exégesis bíblica; ni los diálogos para establecer una correlacionalidad fenomenológica y hermenéutica entre la palabra revelada y las culturas, satisficieron hondamente mis aspiraciones (Osorio, 1996). Continuaba en mí, una profunda insatisfacción que demandaba ser entendida de otra manera.

Posteriormente desde la riqueza que me brindaba mi experiencia docente en el ámbito de las humanidades, ingresé al acaudalado río de las neurociencias. Allí encontré, en algunas de sus tendencias, un renovado esfuerzo de integración entre la cultura científica y la cultura humanística; también fui testigo de los estrechos modos de la relación entre estos discursos y mi “experiencia fundamental”. Lo cual suscitaba en mí, más interrogantes que respuestas. Pero algo nuevo ya estaba emergiendo al interior de mi existencia: la necesidad de profundizar en lo que en aquél entonces solía llamar con Rahner: lo no-conceptual del pensamiento. Tenía la firme convicción que la respuesta a estos interrogantes, no vendría del establecimiento de puentes entre las disciplinas del conocimiento disperso o antagónico; entre la cultura humanística y la cultura científica; entre la razón y la fe; entre la racionalidad y la

---

<sup>18</sup> Cfr. Capítulo segundo de este trabajo. Véase también, Osorio, S. (2003). Aproximaciones a un nuevo paradigma en el conocimiento científico. En *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*, ICFES-UNESCO-COMPLEXUS. Quito: Ediciones jurídicas Gustavo Ibañez, pp. 59-94.

vida, sino de algo extremadamente diferente: de quitar las barreras que posibilitaban su origen fundante: su “relacionalidad” originaria.

En ese contexto, me sumergí en las ciencias de la complejidad, y de manera especial, en el pensamiento complejo del pensador francés Edgar Morin. En él encontré el espíritu del aventurero intelectual, la capacidad para entender la magia de la razón, de las racionalidades, y sobre todo la integración de lo no-racionalizable en la dimensión racionalizable de la realidad. Al mismo tiempo, profundicé en el peligro del error y de la ilusión que parasitan todo conocimiento humano (Morin, 1988<sup>2</sup>).

Y, como por cosas del destino, también experimenté, desde Morin, una nueva relación con la tradición filosófica en su eclosión moderna, de manera especial con el “Mago de Meeskirch”: Martin Heidegger, con quien Morin no deja de estar vinculado en sus escritos. Y, sin saberlo conscientemente en aquel momento, ya estaba ubicado en el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, que resonaba, sin cesar, en algunos autores de estirpe oriental que estudiaba simultáneamente a los diferentes enfoques de la complejidad.

No sé si fueron los pensadores orientales los que me permitieron releer la tradición occidental de otra manera; si fueron, más bien, las sendas del pensar heideggeriano y moriniano las que me permitieron comprender, también de otra manera, la tradición oriental; o si, más bien, fue mi propia vida la que me posibilitaba una novedosa comprensión de su misterio originario, en diálogo con las dos tradiciones, hasta entonces opuestas del proceder intelectual a la mano.

De todas maneras, la metamorfosis había comenzado, y yo me encontraba en aquello otro mismo de la realidad, en aquello no-conceptual del pensamiento, en lo que hoy, con renovado aliento, me he lanzo a dilucidar en compañía de un nuevo interlocutor, el teólogo de fronteras y epistemólogo de las configuraciones axiológicas: Marià Corbí.

Durante los últimos nueve años –tiempo de elaboración de este trabajo doctoral–, en los que he estado dilucidando el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad,

se ha posibilitado en mí una cierta capacidad para esperar lo inesperado, y para articular sabiamente lo antes despreciado. Este gusto por lo inesperado, y por lo antes despreciado, se vio profundamente enriquecido por el contacto, primero textual, y luego personal, con Marià Corbí, quien desde el momento en que se cruzó por mi camino, no ha dejado de inquietarme y enriquecerme permanentemente.

La presente investigación doctoral no solo ha quedado marcada por la impronta de su pensar, sino que se ha visto conmovida por el mismo, a tal punto que cuando creía haber terminado un largo proceso de dilucidación de la mano de Martin Heidegger y Karl Rahner en torno al método teológico, tuve que hacer un giro y reconstruir lo pensado por aquellos, desde lo meditado por éste.

Este giro en la investigación no fue únicamente epistemológico, sino también existencial. No se trató únicamente de dar un “salto atrás” de la racionalidad objetivante y representacional, para ingresar en lo que tanto Corbí, como Morin y Heidegger llaman la dimensión sigética (silenciosa) de la existencia humana, sino un comprender cómo el conocimiento sigético de la realidad, sacude hasta el fondo, el conocimiento representacional y lingüísticamente mediado que podemos y debemos hacer de la realidad para hacernos viables.

Este giro del pensar, ha sido propiamente hablando un metanoia –para decirlo en términos clásicos–, que me ha posibilitado una nueva comprensión de la religiosidad humana, y un nuevo reencuadramiento del quehacer teológico en sus pretensiones y límites.

Descubro, entonces, que esta etapa de mi camino del pensar es una transformación en el modo humano de conocer, y simultáneamente, un reaprender desaprendiendo y superando las barreras epistemológicas que insisten en la simplificación, la reducción y la disyunción, como condiciones de posibilidad de todo conocimiento humano (Osorio: 2008a, pp. 98-120; 2009a: pp. 144-176).

Es, también, una meditación que se pregunta, desde un nuevo lugar existencial (topos), por lo que puede significar el vocablo: Dios. Dios en su relación con el proceso de autoconstitución de la humanidad. Es fundamentalmente un acercamiento a la dimensión teologal de la existencia de la que habla Zubiri y desde la que acepto, con tranquilidad, la insuficiencia de toda formulación lingüística para expresar el “contenido” de lo no-conceptual del pensamiento.

Expresa, además, la necesidad de realizar una dilucidación o aclaración existencial que no es una fundamentación, ni una justificación, ni una explicación al estilo moderno; ni mucho menos, una sistematización formal y funcional de un determinado objeto de conocimiento a través de un método científico. La dilucidación no tiene la pretensión de meter dentro de un sistema de conocimientos lo que se está afirmando, lo que no quiere decir que lo afirmado no tenga su propio valor racional; Tampoco se trata de afirmar dogmáticamente una verdad inverificable, ni de afirmar un conocimiento que no se pueda expresar racionalmente, siguiendo el esquema de la analogía entis, tal y como se hizo a partir de la teología negativa.

Se trata, por el contrario, de una mostración racional que, para reivindicar sus pretensiones de validez, no requiere, ni de una fundamentación especulativa, ni de una argumentación objetivante que se refieren, en todos los casos posibles, a objetos mensurables de conocimiento, mediante métodos cuantitativos de delimitación racional de la realidad. La dilucidación es, pues, un ejercicio meditativo desde otro modo de pensar, que ha sido inaugurado para la filosofía por el gran pensador Martin Heidegger y su apuesta por un pensar dando en “salto atrás” de pensamiento onto-teo-lógico occidental.

En este contexto, considero que estoy viviendo un nuevo Kairós, que es, en un mismo momento, un nuevo tiempo para el conocimiento y un nuevo tiempo para la “docta ignorancia” (De Cusa, 1995)<sup>19</sup>. Y, desde esta nueva situación, creo encontrarme preparado para abordar mis más profundos cuestionamientos existenciales desde otra perspectiva. Creo encontrarme interpelado, desde mi propia vida, para comprender aquella dimensión no-conceptual del pensamiento que ha acompañado, de lado a lado, mi itinerario intelectual, pero

---

<sup>19</sup> Véase también: Panikkar, R. (1999). *Invitación a la sabiduría*. Barcelona: Círculo de lectores.

que no había podido ser dilucidada, porque no había podido ser reconocida en su propia especificidad.

Creo que en esta hora de mi vida, cuento con aquellos “deseos de los deseos”, que solicitaba Ignacio de Loyola a quien manifestaba su interés por las “cosas del espíritu”. Creo estar en la disposición de aprender desaprendiendo, y de “dejar ser” a las cosas, en tanto cosas, y a los hombres, en tanto que hombres y de asumir el cultivo explícito de mi Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), y del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella.

### **1. La espiritualidad ignaciana**

Por esta razón y en el camino de este itinerario personal, quisiera manifestar la deuda que tengo para con la espiritualidad ignaciana en la que fui formado durante varios años de mi vida como miembro de la Compañía de Jesús. Y a la que debo mi primera y seria entrada en la Cualidad Humana Profunda desde una perspectiva, aunque hubiera sido realizada desde una perspectiva teísta y confesional. Esto no es una limitación en cuanto tal. Pero, no reconocerlo de manera explícita, sí que lo es.

Así las cosas, la espiritualidad de la que parto en este trabajo, está en consonancia con lo que Ignacio de Loyola –místico católico del siglo XVI-, llamó en su libro de vida interior (los ejercicios Espirituales): el “*conocimiento interno del Señor*” (De Loyola: 1976, p. 18).

Para hacer explícita esta deuda con la espiritualidad ignaciana, me voy a dejar guiar por la formulación teísta, según la cual, la espiritualidad es la búsqueda del “*conocimiento interno del Señor*”. Esta espiritualidad, al final del presente trabajo, ha de poderse interpretar como Cualidad Humana Profunda que a su vez posibilita el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Ignacio de Loyola ha legado a la humanidad una serie de indicaciones y procedimientos para acceder a la Cualidad Humana Profunda y al conocimiento silencioso de la dimensión no-conceptual de la realidad, aunque lo haya hecho, y no podía ser de otra manera, en la

terminología de su tiempo. Dichas indicaciones y procedimientos tienen como fin último, lo que se dice en la anotación segunda de sus ejercicios espirituales: “*No el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente*” (De Loyola: 1976, p. 1). Esto significa que el conocimiento espiritual tiene en Ignacio de Loyola, dos características fundamentales:

1. Trata de un “*conocimiento interno*”, es decir, de un acontecimiento originario y profundo; de una “*experiencia religiosa auténtica*” (Heidegger), que va más allá de la idea que podemos tener acerca de Dios, y de la vivencia psicológica de un estado oceánico de homeostasis al estilo californiano.

2. Dicho “*conocimiento interno*” se da en la persona toda; en toda su posibilidad de ser. De tal manera que este conocimiento es lo que determina en la persona un determinado modo histórico (fáctico) de ser. Se trata, por tanto, de un acontecimiento ocurrido en las profundidades mismas del ser, a donde –dicho en un lenguaje bíblico–, solo llega la presencia del Espíritu; y que hace del hombre un ser profundamente libre y amoroso para con todos y con todos. “*Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu, está también la libertad*”<sup>20</sup>.

Resumiendo, la interpretación que hago del legado ignaciano, me muestra que la experiencia a la que llevan los ejercicios espirituales no es otra que la del reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda, y la del conocimiento silencioso de la dimensión no-conceptual del pensamiento cuando se le quita el ropaje mítico en la que se expresa.

La primera formulación de esa Cualidad Humana Profunda, en términos ignacianos, la descubre Loyola al finalizar la primera semana de los ejercicios espirituales, en donde dice al ejercitante que en sus meditaciones pida “*Conocimiento interno de sus pecados*” (De Loyola: 1976, p. 13, en adelante EE 63: p. 13). Es decir, pida conocimiento de lo que impide o imposibilita el cultivo explícito de dicha cualidad.

---

<sup>20</sup> Biblia de Jerusalén, Segunda Epístola a los Corintios, capítulo 3, versículo 17.

La segunda formulación la encontramos en el primer ejercicio de la segunda semana de los ejercicios, en donde se solicita al ejercitante pedir en sus meditaciones el “*conocimiento interno del Señor*” (EE 104: p. 18), Es decir, el conocimiento explícito de la ultimidad de lo real, desde una perspectiva teísta. Este “*conocimiento interno*” será profundizado permanentemente en las ejercitaciones hasta llegar a un punto culminante, llamado por el místico: “*contemplación para alcanzar amor*”. Allí, Loyola solicita al ejercitante que, en sus ejercicios contemplativos, pida la gracia divina del “*conocimiento interno de tanto bien recibido*” (EE: p. 38)<sup>21</sup>. Según esto, el itinerario espiritual que propone Loyola a los ejercitantes del espíritu, culmina en un sentimiento de total gratitud, ante el reconocimiento y cultivo de su Cualidad Humana Profunda, única dimensión desde la que el hombre se descubre a sí mismo en lo que realmente es.

## **2. El encuentro mistagógico con la inmensidad que nos envuelve, según Karl Rahner**

El reconocimiento de la ultimidad de lo realidad: de lo no-conceptual del pensamiento, fue lo indagado de manera sistemática, bella y profunda, por el teólogo católico Karl Rahner<sup>22</sup>. Rahner, en la década de los 70s, dio una serie de conferencias en Alemania, que bien podríamos leer a contrapelo de la búsqueda del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad. En dichas conferencias, afirmaba el teólogo con vehemencia, que la espiritualidad, -la nueva espiritualidad para un mundo un crisis-, ha de ser un conocimiento místico de la realidad, entendiendo por místico un “*conocimiento no conceptual del misterio que nos envuelve*” (Rahner: 1964, pp. 53-104).

---

<sup>21</sup> Las negrillas son mías. Para la interpretación que estoy haciendo de los EE me encuentro en deuda con el jesuita indio Parmananda Divarkar. Cfr., Divarkar, P. (1984). *La senda del conocimiento interno. Reflexiones sobre las Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Santander: Sal Terrae.

<sup>22</sup> De Karl Rahner se puede consultar: Rahner, K. (1979). *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder; Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Editorial Herder; Rahner, K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomas de Aquino*. Barcelona: Editorial Herder; Rahner, K. (1990). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*. Santander: Editorial Sal Terrae; Rahner, K. (2009). *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia; Rahner, K. (1969). Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes. En *Escritos de Teología VI*. Madrid: Editorial Taurus, pp. 135-166; Rahner, K. (1969). La espiritualidad antigua y actual. En *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, pp. 25-36; Rahner, K. (1964). Sobre el concepto de misterio en la teología católica. En *Escritos de Teología IV*. Madrid: Editorial Taurus, pp. 53-104, entre otros.

Si ubicamos “el conocimiento no-conceptual del misterio que nos envuelve” desde la espiritualidad ignaciana en la que se está intentando reencuadrar existencialmente la presente investigación, podemos decir que Rahner, al referirse a la espiritualidad, se está refiriendo, al “*conocimiento interno del Señor*”, de la que habla Loyola, y también, a la dimensión última, absoluta y teológica de la existencia de la que habla esta investigación, y que ha de convertirse en el nuevo lugar existencial (topos) para la racionalidad humana, incluyendo la racionalidad teológica.

El meollo de esta experiencia constitutiva de la identidad humana –para Rahner, cristiana–, es lo que traduce la famosa frase, atribuida a Rahner, según la cual “*el cristiano del futuro será ‘místico’ o no será cristiano*”, que condensa de manera plástica su comprensión de la espiritualidad, es decir, del conocimiento no-conceptual del misterio que nos envuelve<sup>23</sup>.

En las conferencias de Alemania, nos dice Rahner (1969):

Pienso que el cristiano del futuro será “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, previas a la experiencia y a la decisión personal. (p. 25)

Según esto, el cristiano del futuro no podrá serlo por el contexto cultural que lo determina como creyente (periodo de cristiandad), ni por tener un sistema colectivo de creencias o de ideas sobre Dios que le permitan autoconcebirse religiosamente (religión religiosa o religión de creencias), sino por tener una “experiencia mística” (una experiencia fundante) de la ultimidad de lo real que se aprehende desde la dimensión no-conceptual del pensamiento. Por ello, Rahner afirma a continuación de la famosa frase que vengo comentando, lo siguiente:

La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera “idea de dios” partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el incomprensible, de que su

---

<sup>23</sup> Según nuestra investigación la frase no es de Rahner, sino de Raimundo Panikkar. Panikkar dice: “*Con Rahner tuve largas conversaciones... La frase famosa de que el ‘cristiano del futuro será un místico o no será’ es una frase que yo pronuncié en una conferencia que él presidía; él mismo la cita como ‘alguien ha dicho’: el cristiano del futuro será místico o no será*”. Al parecer esta última parte de la frase: “*alguien ha dicho*” ha desaparecido de las traducciones rahnerianas. Cfr. Pérez Prieto, Victorino. (2005). Panikkar Raimundo. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico, relacional. *Iglesia Viva*, 223, pp. 65-66.

incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en la medida en que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo. (p. 25)

Según esto el cristiano del futuro será cristiano, si después de un largo camino (mistagogía), llega a la experiencia honda y radical del misterio amoroso que le constituye, y que aumenta en incomprensibilidad (racional), a medida que dicho camino avanza. Por ello, la nueva espiritualidad ha de ser una espiritualidad del conocimiento no-conceptual de aquello insondable e indecible que nos cobija<sup>24</sup>.

Rahner habla de una nueva espiritualidad, que nace en la experiencia insondable e incomprensible del misterio amoroso que nos envuelve y que se nos da, en la medida en que Dios se acerca a nosotros, con su amor. Y esto, interpretado a la luz del camino mistagógico, puede ser comprendido como un conocimiento de lo abismal. Haciendo uso del lenguaje utilizado en la teología espiritual cristiana, se podría decir que se trata de un conocimiento que se da en el desierto, a la intemperie, en lo abismoso de nuestra existencia. Corbí, que también tuvo su primera formación en el camino ignaciano, lo dice de la siguiente manera:

Sólo cuando uno aprende a quedarse en la total intemperie, sin techo que lo proteja del cosmos inmenso, sin paredes que le resguarden de los vientos, sin refugio alguno; solo cuando uno renuncia a poder disponer de un cercado donde sentirse menos insignificante en el vasto espacio; solo, cuando con los años, uno aprende a no esperar que la verdad tenga en rostro delimitado y próximo; solo cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar, de mil maneras, salvarse; sólo entonces, la verdad es inhóspita, pero profundamente hospitalaria; despiadada

---

<sup>24</sup> Este camino mistagógico es trabajado desde una perspectiva semejante por Raimon Panikkar en su libro *Invitación a la sabiduría*. Cfr. Panikkar, Raimon (1999). Barcelona: Círculo de lectores, pp. 161-240. Allí, en el capítulo titulado *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, Panikkar presenta su visión de lo que significa ser cristiano en el amplio espectro de los lugares para la sabiduría. Panikkar hace una distinción importante entre tres actitudes espirituales que caracterizan respectivamente tanto a la cristiandad, como al cristianismo y lo que él finalmente llama cristianía. Para Panikkar, la cristiandad (*Christentum*) es la civilización construida y regida por una visión cristiana del mundo; el cristianismo es un sistema de creencias institucionalmente consideradas para la orientación de la vida individual y colectiva (religión-religional) y la cristianía o cristianidad (*Christlichkeit*), según otras traducciones, es la experiencia fundacional que constituye la identidad profunda del ser humano y que no es, *Stricto Sensu*, confesional (Esta sería la dimensión última, absoluta y teológica de la existencia). Al final del capítulo nos dice Panikkar que en el mundo de hoy es muy difícil ser cristiano y que llegar a serlo requiere de una nueva sabiduría (¿Mistagogía? ¿Cualidad Humana Profunda?): “*Hubo épocas en las que era peligroso ser cristiano; en otras una ventaja. Hoy día pueden darse ambas posibilidades. Me gustaría aún señalar un tercer rasgo: es difícil ser cristiano. Hoy en día es difícil porque exige una disciplina personal, el coraje de enfrentarse no sólo al mundo, sino a las instituciones eclesásticas. La cristianidad se presenta como la experiencia de la vida de Cristo en nosotros, la intuición de que estamos en comunión con toda la realidad, la experiencia de que las etiquetas no son relevantes, de que la seguridad no es tan importante e incluso que la reflexión es sólo una fuente secundaria de conocimiento (aunque sea un instrumento de primer orden)*”. (p. 238)

como la inmensidad, pero acogedora como una amante; vacía como un abismo, pero haciéndose sentir con una presencia plena y cálida. (Corbí: 2009, p. 11)

Volviendo a Rahner, tendría que decir que su interpretación de la nueva espiritualidad, me resulta muy cercana al modo de pensar heideggeriano que analizaré más adelante, y que el mismo Rahner parece corroborar, cuando en la celebración de los 80 años de su maestro de filosofía en el periodo de Friburgo, Martin Heidegger, nos dice lo siguiente:

Heidegger nos ha enseñado muy bien esto único: que nosotros, en todas y en cada una de las cosas, podemos y debemos buscar aquel misterio indecible, que dispone de nosotros, aun cuando nosotros apenas podamos nombrarlo con palabras (Rahner, citado por Vorgrimler, 2005, p. 52)<sup>25</sup>

Esto, desde luego, no significa que la experiencia del misterio indecible que podemos encontrar en nosotros, y en cada una de las cosas, sea él mismo, conocimiento del Dios amoroso que se manifestó en Jesucristo. Rahner es muy cuidadoso en este punto; para él, solo en la persona de Jesús confesado como el Cristo –y quizás sea esta la razón última que le distanció, filosófica y teológicamente, de su maestro en filosofía–, se da una revelación sin condiciones del misterio amoroso que nos envuelve. Esto es, según Rahner, lo que distingue, entre otras cosas, al cristianismo como religión verdadera y única, del resto de las religiones en el mundo.

Por ello, el teólogo Rahner, no excluye en las demás religiones la búsqueda amorosa del misterio insondable que nos constituye, pero las lee, sin lugar a dudas desde el filtro del cristianismo católico en tanto que máxima revelación del misterio amoroso que nos envuelve. Rahner encuentra en el cristianismo la óptica fundamental para interpretar la experiencia mistagógica de la humanidad. En este sentido afirma la existencia de un cristianismo anónimo

---

<sup>25</sup> He de confesar que al comienzo de esta investigación me sumergí deleitosamente en la perspectiva teológica rahneriana y que alcance a diseñar y desarrollar el presente trabajo doctoral desde ella. Pero, en la medida que iba avanzando en la obra heideggeriana, moriniana y corbiniana –que leía a contrapelo para la comprensión del método trascendental rahneriano–, fui al mismo tiempo sintiéndome proporcionalmente más extrañado de su obra. Al final peso más mi admiración por los caminos abiertos por aquellos, que por las reflexiones rahnerianas en torno a una teo-logía trascendental. De todas formas Karl Rahner dejó su impronta y en gran medida este trabajo recoge las pretensiones rahnerianas por encontrar nuevos caminos para acceder al misterio insondable que nos envuelve. Solo que éste va a ser dilucidado no sólo a la luz de la tradición de experiencias cristianas (a la luz de la teo-logía), sino desde la óptica de las posibilidades abiertas por una interpretación del hecho religioso desde la lógica evolutiva de las culturas como ha quedado indicado en las apartados anteriores.

en las demás tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, que puede ser leído desde la perspectiva de una actitud inclusivista (Rahner, 1969; 1964; 1976)<sup>26</sup>.

En este sentido, Rahner busca encontrar un nuevo fundamento teo-lógico para el conocimiento no-conceptual del pensamiento, que le permita a la humanidad acercarse al misterio amoroso, indecible, innombrable, que se reveló a plenitud en la experiencia del crucificado. Rahner encuentra en Jesús el topos para acceder, desde la tradición católica cristiana, al conocimiento amoroso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

En diálogo con Rahner, pienso que con el conocimiento de lo indecible e insondable, se podría posibilitar un nuevo acceso al Dios divino que se revela en todas las “experiencias religiosas auténticas” y no sólo en la “experiencia fundamental” interpretada desde la perspectiva inclusivista de un cristianismo católico. Se trata de encontrar un nuevo lugar existencial (topos), para acceder al conocimiento no-conceptual del pensamiento desde una perspectiva que no implique de manera estrictamente necesaria, el tener que partir de un sistema de creencias religiosas (religión-religional) y de sus dioses, sino de un lugar anterior a ellas, incluso de un lugar al que ellas, tendrán que remontarse. Se trata, una vez más, de encontrar y hallar un nuevo punto de partida para el quehacer teológico y que nos posibilite la elaboración de una teología *fundamental*.

\*\*\*\*\*

Y, como colofón, un agradecimiento. Reconozco que he encontrado en mi director de tesis, no solo la resonancia para este camino del pensar, sino también el acompañamiento para llevarlo a feliz término. Por este motivo, a mi director de tesis, Padre Alberto Parra Mora S.J., le agradezco sus orientaciones y su amor por la sabiduría. En él he podido constatar de manera personalísima, el testimonio de una vida dedicada a la dilucidación de aquello que, decididamente no se nos da en los conceptos, pero a lo que, paradójicamente,

---

<sup>26</sup> Para una interpretación de la lectura exclusivista, inclusivista y pluralista del fenómeno religioso desde la tradición teo-lógica, puede verse: Vigil, J.; Tomita & Barros, M. (orgs.). (2004). *Por los muchos caminos de Dios-II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*. Quito: Abya Yala; Vigil, J. (2004). *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Quito: Ediciones Abya Yala. Especialmente el capítulo 7: Visión general: Exclusivismo, inclusivismo, pluralismo, pp. 61-80.

no podemos acceder sino en el diálogo y trascendencia de los mismos. Espero no haber sido inferior a la confianza y cariño que él ha depositado en mí, para la elaboración de esta investigación doctoral.

## *CAPÍTULO SEGUNDO*

### **LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EN LA ERA PLANETARIA Y ALGUNAS ESTRATEGIAS COGNITIVAS PARA ENFRENTARLA**

### **Motivación contextual de la investigación: una sociedad agotada en sus “fundamentos”**

La posibilidad para acceder, en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive la humanidad, a la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia humana, más allá de una de las apuestas teológico-teologal de corte zubiriano y rahneriano, es hoy posible gracias a la emergencia de una nueva manera humana de ser que se da a partir la transformación de los modos socio-laborales de sobrevivencia, así como de un nuevo sistema cultural para organizar la vida humana, que viene aparejado con el desplazamiento de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sean estas religiosas (religiones-religionales) o sean estas laicas (ideologías), en las sociedades de conocimiento.

La actual configuración histórica de la humanidad, hace posible un nuevo acceso a la ultimidad de lo real. Y con ello, se despeja una nueva posibilidad para acceder a la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y para reinterpretar el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Por esta razón, las preguntas dinamizadoras de este segundo capítulo pueden formularse de la siguiente manera: en una sociedad que ha transformado sus prácticas socio-laborales y sus sistemas culturales para hacerse viable ¿Cuáles han de ser las estrategias cognitivas que hemos de cultivar para acceder al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad? ¿Cuál ha de ser el aporte de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para dicho acceso y conocimiento? y por ende ¿Cuál ha de ser el aporte de la reflexión teología en este nuevo contexto socio-cultural?

Dicha situación nos plantea desde el punto de vista sociológico el “salto atrás” de una sociedad que sobrevive haciendo siempre lo mismo, parándose sobre las huellas de los antepasados a una sociedad que se hace viable proyectando nuevos modos de vida sobre la base de unos postulados axiológicos y de unos proyectos de vida, que se han de construir al ritmo de los avances tecno-científicos; Desde el punto de vista antropológico el “salto atrás” de un conocimiento egocentrado necesario para la sobrevivencia a un conocimiento desegocentrado de la realidad, en el que el ser humano “suspende” su ser depredador para descubrirse como testigo amoroso e imparcial de lo que es; Desde el punto de vista religioso,

la necesidad de dar un “salto atrás” de una religión-religional o de creencias hacia una religión de conocimiento; desde el punto de vista teológico, la necesidad de dar un “salto atrás” de la teo-logía escolar (*teología* fundamental) a una teología que se concibe como búsqueda del reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y como dilucidación del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad; y desde el punto de vista espiritual la necesidad de dar un “salto atrás” de la espiritualidad creyente anclada en el horizonte de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad a una espiritualidad laica anclada en el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Estos “saltos” no son acumulativos en el tiempo, aunque podamos representárnoslos de esta manera, ni se pueden dar en el aire a la manera como lo hacen los acróbatas, sino que se dan, -y esto de manera estrictamente necesaria-, desde las prácticas socio-laborales y desde los sistemas culturales a partir de los cuales los hombres y mujeres que habitamos este mundo nos hacemos viables: sobrevivimos.

La novedad del momento actual, a diferencia de los periodos anteriores, consiste en que la humanidad ya no se hará viable en referencia al pasado, sino que se hará viable de proyectando el futuro, desde las potentes herramientas tecno-científicas. La humanidad se hará humanamente viable, en tanto que sea capaz de diseñar postulados axiológicos y proyectos de vida que se puedan construir teniendo en consideración nuestro doble acceso a la realidad: el relativo a nuestras necesidades y el absoluto.

Dicho de otra manera, los humanos (de las sociedades de conocimiento), ya no podrán organizarse a través de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, (que daban las pautas para el sentir, actuar, pensar; relacionarse, organizarse y sobrevivir en sociedad preindustriales), sino que tendrán que hacerse viables mediante la realización posible de escenarios futuros que se tendrán que prospectar desde proyectos individuales y colectivos de vida tecno-científica, contando con algunos postulados axiológicos que históricamente se puedan consensuar. Esta es una situación completamente inédita para la humanidad y por tanto novedosa en la historia de la autoconstitución humana.

A la fecha, hemos construido el futuro mirando hacia el pasado, ahora nos toca construir el presente postulando y proyectando los escenarios futuros desde nuestras potentes tecnociencias y desde nuestra subdesarrollada capacidad para comprendernos desde nuestra Cualidad Humana Profunda. Esta Cualidad que hoy se encuentra en el barbecho, fue cultivada, aunque de manera tímida, en los modos preindustriales de vida a través de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias (las religiones-religionales), y de manera especial a través de un tipo de conocimiento posibilitado por aquellas: el conocimiento místico o espiritual.

Ahora, el reconocimiento de esta Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), ya no podrá darse desde los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sino que ha de hacerse a través de la utilización de nuestras estrategias cognoscitivas. De no poder hacer esto, la humanidad como una todo, no alcanzará su altura humana y a la larga se extinguirá.

El acercamiento a las nuevas coordenadas socio-laborales y culturales a través de las cuales la humanidad se hace y se hará viable, y que realizaremos ahora, no ha de entenderse como un pronóstico producto de una mentalidad milenarista, sino como un “dato” sociológico del que tenemos que partir, si queremos hacer un cambio en la dinámica cultural que, por el momento, nos está llevando al colapsamiento de la sostenibilidad de la especie humana, y quizás también, de planeta en el que ella habita.

Para una mejor comprensión de las aseveraciones que estoy haciendo en relación a la situación de la humanidad en la era actual, en lo que sigue presentaré un diagnóstico fenomenológico de la situación actual. Este diagnóstico estará caracterizado por cinco grandes características. Posteriormente reconstruiré la manera como los tres interlocutores de este trabajo doctoral, interpretan la crisis de la humanidad en la era actual, y mostraré las estrategias cognitivas, que según ellos, hemos de desarrollar para hacernos viables.

Todo este ensamblaje nos servirá para ir construyendo, desde los aportes y las limitaciones que tienen estos pensadores, el nuevo lugar existencial (topos) para la racionalidad en general y sobre todo para el quehacer teológico en perspectiva *fundamental* (Capítulo tercero).

### **La crisis de la humanidad en la Era que se ha convertido en planetaria desde una interpretación fenomenológica**

La crisis que vive actualmente la humanidad está caracterizada, según mi interpretación fenomenológica, por cinco grandes características, a saber:

a- Por la insuficiencia de una racionalidad amplia y por la consiguiente polarización unilateral de una racionalidad tecno-científica, que puesta en marcha por el afán desmedido del dinero y del poder -eclipsa el reconocimiento y cultivo de la Cualidad Humana Profunda (dimensión axiológica de la existencia);

b- Por el sentimiento de frustración, cada vez más intenso, ante una demanda de mayor libertad y de mejor participación política, en medio de una institucionalidad desprestigiada y carente de legitimidad, que se sostiene, -de manera perversa-, mediante mecanismos formales fácilmente manipulables por líderes vergonzosamente depredadores;

c- Por la esperanza de acceder a un modo de vida justo, diverso e incluyente que se desvanece cada vez más, en una sociedad asimétrica e inequitativa que tiene en la cúspide a unos cuantos multimillonarios, en el “medio” a una clase agónica cada vez más pauperizada y en la casi totalidad de la estructura piramidal a una masa inmensa de empobrecidos cuya máxima aspiración ya no es la vida buena, -a la que podrían aspirar los humanos según Aristóteles-, ni la vida en términos de supervivencia, sino como nos dice Potter, la situación de una inmensa mayoría que se resigna a una sobrevivencia miserable. (Potter: 1988)

d- Por el exterminio de la biosfera ante una expropiación abusiva y sin medida, que lleva a pensar que de seguir expropiándola como lo estamos haciendo hasta ahora, no habrá en el planeta tierra dentro de muy poco tiempo, posibilidades para la vida en general y posibilidades para la vida humana, en particular; y,

e- Por la obnubilación por un tipo de conocimiento: el conocimiento primero y representacional de la realidad, necesario sin lugar a dudas para la sobrevivencia. Pero, que se impone en detrimento de otros tipos de conocimiento, y en especial, para el objeto de esta investigación, en detrimento del conocimiento de la ultimidad de los real, único conocimiento capaz de ponernos de “regreso a casa”.

En este nuevo escenario, los hombres y mujeres de las sociedades de la segunda industrialización o sociedades de conocimiento han dejado de creer. Han dejado de lado, de manera sistemática, antiguas prácticas religiosas que con sus mitos, símbolos y rituales, permitieron que durante mucho tiempo los hombres y mujeres mantuvieran un contacto con la ultimidad de la real.

Los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento ya no tienen prácticamente ningún vínculo con sus antepasados, y además, ya no les hacen falta. Pero, paradójicamente y al mismo tiempo, los hombres y mujeres de las sociedades industriales, así como los hombres y mujeres de las sociedades mayoritariamente preindustriales, tienden a aferrarse, muchas veces de manera patológica, a los sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias que ya no polarizan axiológicamente la existencia y que además, no logran ponerle freno a la lógica depredadora de los nuevos modos de producción tecnológica basados en afán desmedido del dinero y del poder.

Los más jóvenes tanto en las sociedades de conocimiento, como en las sociedades industriales y también mayoritariamente preindustriales, tampoco pueden creer en proyectos de vida revelados por los dioses o heredados de los antepasados, y han perdido todo acatamiento ante formas de vida fundamentadas en creencias religiosas (religiones) o en creencias laicas (ideologías políticas y científicas), sustitutas de las primeras, que sostenían a manera de metarelatos el sueño de una sociedad libre, justa y solidaria para todos en las sociedades industriales.

Obviamente que no todo está perdido, ni adquiere esta dramática caracterización. No todo es caos, desolación y muerte. En este nuevo escenario, también se presenta la

emergencia de una nueva consciencia cósmica y terrenal, explícita en algunas élites y operativa en las bases, según la cual los terrícolas nos encontramos suspendidos en el universo y, sabemos, que fuera del planeta tierra no tenemos para dónde coger. No hay, -ni hemos podido descubrir hasta la fecha-, condiciones para la vida humana fuera de este planeta azul. Por tanto, el deterioro de nuestro planeta como de nuestros modos socio-laborales y culturales de vida, son simultáneamente, el caldo de cultivo para el surgimiento de una nueva responsabilidad de cara a la sostenibilidad de la vida humana y no-humana en el planeta tierra.

También hay una nueva consciencia ciudadana y política que sabe que el futuro depende única y exclusivamente de nosotros mismos, que está en nuestras manos, que no nos viene de afuera y que todo es una construcción nuestra. Todo, absolutamente todo, depende de lo que podamos hacer por nosotros mismos: estamos en manos de nuestro propio destino, sin ningún respaldo externo y sin la ayuda de los dioses.

En esta sociedad autónoma y planetarizada no hay, -haciendo uso de una imagen computacional-, un software axiológico que nos de las finalidades terrenales, que nos diga cómo debemos ser, cómo debemos pensar, sentir, actuar; como debemos relacionarnos y organizarnos en sociedad. No hay en los nuevos sistemas culturales un programa que nos permita operativizar la nueva consciencia antro-bio-cósmica y antro-política, como diría Morin (Morin, 1993). Todo habrá que irlo haciendo en la medida que se van creando las posibilidades. Como nos dice el poeta Antonio Machado (Proverbios y Cantares XXIX): “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”.

La religión-religional o de creencias, tal y como ha operado en las sociedades preindustriales, en las que surgió, y en las sociedades de primera industrialización en la que entro en combate de vida o muerte con los sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias laicas (las ideologías), tiene poco que decir. Y para las mayorías jóvenes, como lo afirmaba con anterioridad, la religión-religional o de creencias ya no dice nada: habla un lenguaje ininteligible, para hombres que ya no existen.

Ante la religión de creencias, institucionalmente articulada, muchos pasan de largo, otros en el mejor de los casos la respetan, tanto como se respeta la presencia de un cadáver. Y en el peor de los casos, una minoría, -a veces muy influyente-, la vive como resurgimiento fundamentalista y dogmático de creencias, que lejos de dar respuestas a los problemas acuciantes de nuestro tiempo, alimentan las tendencias separatistas y excluyentes, claramente vinculadas con intereses de supervivencia étnica o con cálculos comerciales y/o político militares.

Esto no significa que las sociedades anteriores hayan sido mejores que las nuestras, ni que todo pasado haya sido mejor. Significa que hemos despertado a una nueva configuración de la consciencia y de la humanidad, que nos hace ser los gestores de nuestro propio destino, y esta vez no a un nivel insular, sino a nivel peninsular: planetario. Junto a y con el surgimiento de esta nueva consciencia y responsabilidad planetarias, se manifiestan también tendencias y esfuerzos sinceros de regeneración y de cambio.

Uno de estos esfuerzos, el más importante para el tema de esta investigación doctoral, es el interés cada vez más generalizado por la espiritualidad. Esta ya no entendida como la búsqueda de lo trascendente al mundo, ni como camino de preparación para la otra vida o como resguardo de lo inclemente y desgarrador en esta. Es decir, como consuelo de los afligidos o como viático para soportar este valle de lágrimas, sino como posibilidad para acceder, de manera explícita, al reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y al cultivo incondicional del conocimiento de la dimensión última, absoluto y teologal de la realidad posibilitada por aquella. Aunque esta nueva “espiritualidad”, como lo afirma Corbí, se esté configurando sin la medicación de las creencias, las religiones y sus dioses (Corbí, 2007).

En todos los seres humanos que habitan el planeta tierra se da un conocimiento no explícito de dicha dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Dicho conocimiento se manifiesta como un “ruido de fondo”, que les posibilita o les puede posibilitar, aunque no de manera necesaria (y de allí el nuevo papel del que-hacer teológico), un uso sutilizado de sus facultades cognoscitivas. El conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad se presenta como un tipo difuso de conocimiento, que puede señalar hacia algo que se nos da

encubierto tanto en el conocimiento del sentido común, como en las demás formas representacionales de conocimiento humano, sean estas filosóficas, científicas o teo-lógicas.

Este conocimiento pre-teórico o a-temático de la dimensión absoluta de la realidad, tiene una característica socio-cultural novedosa y es que su cultivo explícito ya no pasa, -de manera necesaria-, por la mediación de la religión-religional. El camino para el cultivo de la Cualidad Humana Profunda y para el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella, no pasa ya, -de manera estrictamente necesaria-, por las mediaciones mítico-simbólicas de las sociedades preindustriales, que fueron el caldo de cultivo para el surgimiento de las religiones-religionales y para el conocimiento espiritual, tal y como nosotros las conocemos hoy en día.

El recurso de la religión-religional o de creencias para reconocer la Cualidad Humana Profunda, así como para cultivar el acceso al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, ha finalizado. Y esta situación trae como consecuencia un peligro y una gran posibilidad.

El peligro consiste en que estamos ad portas de perder el contacto con una sabiduría milenaria que se nos ha dado y transmitido a partir del medio religioso-religional. Y si perdemos el contacto con estas tradiciones de sabiduría milenaria, -al no poder reinterpretar su riqueza desde las nuevas condiciones históricas-, sería una pérdida lamentable para la tarea de realizar nuestra condición humana.

La gran posibilidad está en poder acceder a dicha sabiduría desde el reconocimiento y cultivo explícito de nuestra Cualidad Humana Profunda. Y en este contexto la función de la reflexión teológica ha de ser insustituible. La tarea será, una vez más, el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y la dilucidación del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

## **La crisis de la humanidad en la Era que se ha convertido en planetaria desde la interpretación epistemológica de nuestros interlocutores**

El diagnóstico de la crisis actual, realizado por nuestro “teólogo” de fronteras, por nuestro sociólogo “indisciplinado” y por nuestro filosófico “radical”, visto desde una perspectiva epistemológica, es relativamente simple en su formulación: Las sociedades actuales se hacen viables a partir de la creación de conocimiento y, dadas las condiciones socio-laborales y económicas implementadas desde el modelo de sociedad neoliberal, es un tipo específico de conocimiento: el conocimiento tecno-científico que asociado al interés insaciable de lucro, está liderando y jalonando la lógica cultural de las sociedades actuales, sin ningún miramiento a un desarrollo axiológico y espiritual.

Aquí lo axiológico no es simplemente la dimensión humana asociada a valores ético-morales, de tal manera que la crisis actual se solucionaría con una “vuelta a los valores perdidos”. Lo axiológico y espiritual cobija lo que aquí hemos venido llamando la Cualidad Humana Profunda y conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella, y que más adelante (Capítulo tercero), lo entroncaremos con la tradición teo-lógica del cristianismo católico y con lo que quizás éste no a visto o no ha visto de manera suficientemente clara: su relación con el conocimiento desegocentrado de la realidad. En este entronque y en esta relación, está no sólo la novedad de esta investigación doctoral, sino también la pretensión de validez de una teología *fundamental* en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive actualmente la humanidad.

Si el problema fuera simplemente de valores, -y de manera muy concreta de valores ético-morales-, bastaría, entonces, con que las religiones volvieran a asumir su función tradicional de ser las tutoras morales de la humanidad, (situación que como veremos tampoco es posible en las sociedades de conocimiento) o bastaría con la imposición estatal de una normatividad clara y exigente para que la vida humana tuviera parámetros definidos socialmente para su convivencia , cosas por demás necesarias, pero que no van al meollo mismo de la crisis.

En síntesis, la gran crisis de la humanidad, es si se quiere aunque con toda la ambigüedad el término, una crisis de espiritualidad. Pero, la espiritualidad que se requiere hoy, no es la

espiritualidad asociada a una determinada confesionalidad religiosa, sino la espiritualidad, producto del reconocimiento y cultivo explícito, tanto en lo personal como en lo colectivo de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. A este respecto nos dice Corbí:

Ha llegado la hora de que nos planteemos abandonar las formas religiosas y todos sus aparatos de creencias y organizaciones, para poder cultivar, en las nuevas condiciones culturales, lo que ellos llamaron espiritualidad, que por estructura y dinámica cultural de la nueva sociedad, no puede adoptar formas ni creyentes ni religiosas. Nos vemos forzados a abandonar incluso el término “espiritualidad” porque sugiere y va ligado a un tipo de antropología, de cuerpo y espíritu, que ya no es la nuestra y que se presta a ser mal interpretada o simplemente rechazada, y con razón. Propongo sustituir el término ‘espiritualidad’ por el de Cualidad Humana Profunda. Lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad” es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas, es una forma de funcionamiento que por su valor intrínseco, llamaremos ‘cualidad’. Esa Cualidad Humana, es una manera de comprender, sentir y actuar, interesada verdaderamente por las cosas y las personas, porque es capaz de silenciar todo lo que nuestra condición de vivientes necesitados espera y proyecta sobre las realidades, para conformarlas a la medida de nuestras necesidades. (Corbí, 2008, p. 82)

Se trata, entonces, de la Cualidad Humana vivida a profundidad, de la Cualidad Humana Profunda a partir de la cual los seres humanos alcanzaremos un nuevo modo humano de ser y de habitar la tierra. Se trata de aquella dimensión que reconocidamente la racionalidad tecno-científica no nos puede dar. Pero, que hemos de cultivar de manera explícita y cuanto antes, en el contexto de una racionalidad tecno-científica que invada todo lo que somos a tal punto nos obnubila, nos embruja y nos encanta.

Así las cosas, las actuales sociedades europeas, -aunque no sólo ellas-, son sociedades de conocimiento, porque viven de la creación continua de conocimientos científico-técnicos, como de los productos y servicios que se pueden generar desde aquellos como motor de la economía. Pero, al mismo tiempo, son sociedades que se encuentran desmanteladas axiológicamente. (Corbí, 2013 a y b; 2012; Morin, 1993; Heidegger, 2000a, pp. 63-99, 157-198, 199-238; 2000, pp. 259-297; 1994).

Podemos decir que los conocimientos son las estrategias a partir de las cuales los humanos se hacen viables y se autodeterminan en lo que son y quieren ser. Todas las formas culturales de vida se han hecho viables a través de una producción específica de conocimientos. Pero, no todas las formas de conocimiento son iguales, ni se producen y validan socialmente de la

misma manera. En este sentido, al hablar de sociedades de conocimiento, se hace énfasis en un tipo específico de conocimiento y de una forma específica de producirlo y validarlo.

El conocimiento gracias al cual los humanos se hacen viables en las sociedades actuales es un conocimiento que se sabe explícitamente modelación y que asume los límites que le impone la construcción lingüísticamente mediada de la realidad. Este conocimiento-modelación, da una flexibilidad máxima para el dominio y control de la realidad modelada. Pero, al mismo tiempo, crea una pobreza como nunca antes se había visto, para la comprensión de la realidad en su dimensión absoluta: más allá de nuestras capacidades de modelamiento aptas para sobrevivencia.

El tipo de conocimiento a partir del cual los humanos nos hacemos viables en las sociedades de conocimiento, -independientemente del lugar que ocupemos en el globo terráqueo, y cada vez con menos excepciones-, es el conocimiento tecno-científico cuya característica fundamental, -cuando se la pone en relación con las formas de conocimientos que hicieron posible las anteriores formas de vida-, es que es y se sabe modelación. Por tanto, el conocimiento desde el cual construimos socialmente la realidad, nos permite una sobrevivencia eficaz. Pero, no nos dice cómo podemos ser, ni hacia dónde debemos coger. Es un conocimiento desaxiológico.

En lo que sigue mostraré como Marià Corbí, desde la lógica evolutiva de las culturas y en diálogo con las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad al interior de las sociedades de conocimiento, nos dirá que el problema fundamental de la humanidad no se encuentra únicamente en el achicamiento de la racionalidad humana hacia lo cuantificable (Morin), ni en el “olvido del ser” y la “huida de los dioses” (Heidegger), sino en la emergencia de una nueva epistemología: la epistemología no-mítica que hace imposible el que la religión-religional y su sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, pueda seguir cumpliendo con las funciones que cumplió, con creces, en los modos preindustriales e industriales de vida.

Según Corbí en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales de las sociedades de conocimiento, no se puede ni se debe volver atrás: hacia una religión-religional o hacia una religión de creencias; eso sería justamente la mejor manera para no salir del atolladero. La única salida posible, creativa e inteligente en las sociedades de conocimiento, ha de ser el “salto atrás” de la religión de creencias para llegar a una nueva religiosidad no-religional, a una Religión sin religión en la que pueda hacerse posible el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y el cultivo explícito del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Edgar Morin, en diálogo con la racionalidad tecno-científica (complejidad restringida), nos dirá que el hombre actual, ha adquirido una nueva condición en su proceso de hominización, y que se enfrenta a un nuevo nacimiento: el de la sociedad-mundo o sociedad planetarizada. La humanidad, en tanto que comunidad de destino planetario, se encuentra hoy ante la posibilidad de habitar la tierra de una nueva manera o ante la posibilidad de extinguirse, si continúa depredando como lo hace en la actualidad desde una racionalidad restringida. Se requiere, para la supervivencia y para el nacimiento de una nueva humanidad, de la emergencia de un nuevo paradigma epistemológico: el paradigma de la complejidad.

En este nuevo paradigma epistemológico, Morin integra dentro del conocimiento racional de la realidad, la dimensión de lo no-racionalizable, de lo irracionalizable, del misterio que somos y nos constituye. La vida humana religada a esta dimensión de lo irracionalizable dará origen a una nueva forma religiosa: la de la religión de tercer tipo o religión de profundidades que puede ayudar a la humanidad para enfrentar la crueldad y la barbarie del mundo y para generar una nueva esperanza contra-esperanza.

Martin Heidegger, en diálogo con la tradición filosófica occidental, -y en el campo de reflexión suscitada en él, por la tradición de experiencias del cristianismo primitivo (*christlichkeit*), y por algunos místicos cristianos del periodo medieval a quienes leyó desde su juventud-, nos dirá que el mundo occidental, desde Platón hasta nuestros días, ha sido la historia de un modo humano de ser, que se caracteriza por la imposibilidad del pensar. Esta imposibilidad, trae para Heidegger dos graves y nefastas consecuencias: el “olvido del ser”

(Seinsvergessenheit) y, su correlato trágico, la “desdivinización” (Fehl Gottes) o “huida de los dioses” (Entgotterung).

La imposibilidad del pensar o lo que es lo mismo el eclipsamiento del lugar existencial (topos), desde el cual apropiarse pensantemente de la existencia, produce no sólo el nihilismo de la sociedad actual, sino también y al mismo tiempo, el eclipsamiento de la dimensión humana en el que los dioses podrían hacernos señas. Para Heidegger, la “*experiencia religiosa auténtica*” (el acceso a la ultimidad de la real), no puede darse en la sociedad actual, al quedar ésta orientada y direccionada unilateralmente desde un tipo de racionalidad: la racionalidad acotada desde lo instrumental. De allí la incapacidad contemporánea para habitar humanamente sobre la tierra.

Se hace necesario un otro modo de pensar que dando un “salto atrás” de la metafísica, es decir del pensar representacional y lingüísticamente mediado de la realidad, nos ponga de “regreso a casa”; nos ponga de cara al misterio insondable que somos y nos constituye.

En este “salto atrás” Heidegger se topa con el discurso teo-lógico y lo encuentra transido de lo que él llama la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental. Heidegger, en diálogo con la teo-logía escolar, advierte una catástrofe para la comprensión de la ultimidad de la real, y exhorta a los teo-logos para que no sigan pidiendo prestados de la filosofía o de las ciencias, los presupuestos epistemológicos para pensar teológico. En la línea de lo que él hace para el filosofar, los invita a que se decidan a dar un “salto atrás” de la onto-teo-logía y se dirijan a la “*experiencia religiosa auténtica*”, único topos para elaborar a la altura de los tiempos una “teología de la fe” en contraposición a una teo-logía filosófica.

Veamos cada una de estas interpretaciones como antesala para la elaboración de una teología *fundamental* (capítulo tercero).

**I. MARIÀ CORBÍ: EL DESMANTELAMIENTO AXIOLÓGICO EN LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO, EL RECONOCIMIENTO DE CUALIDAD HUMANA PROFUNDA Y EL ACCESO AL CONOCIMIENTO DE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD**

*“La gestión de la potencia de las ciencias y tecnologías en continuo y rápido crecimiento por su retroalimentación mutua, y la gestión de las transformaciones constantes de las formas de vida de individuos y colectivos provocadas por la continua innovación de productos y servicios, requiere, con urgencia, encontrar maneras adecuadas para cultivar la Cualidad Humana y la Cualidad Humana Profunda. Sólo desde esa cualidad podrá gobernarse convenientemente la marcha de las sociedades en tránsito y de las sociedades de innovación y cambio constante. De esa Cualidad Humana depende la supervivencia de nuestra especie, de la vida y de la habitabilidad del planeta”.* (Corbí, 2014, p. 1)

La novedad de Marià Corbí, Director del Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría CETR, con sede en Barcelona, consiste en presentar el aporte que las tradiciones religiosas y las tradiciones espirituales de la humanidad hacen al hombre de hoy, para que éste pueda reconocer su Cualidad Humana Profunda y pueda acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella.

Corbí busca comprender las tradiciones de sabiduría de la humanidad con la ayuda de la antropología, la lingüística, la Etnología y la historia de las tradiciones religiosas, en diálogo con la lógica evolutiva de las culturas.

En la propuesta corbiniana lo que podríamos -y deberíamos hacer como humanidad-, es proyectar la sociedad desde las poderosas herramientas tecno-científicas, y al mismo tiempo reconvertir la religión de creencias para que pueda decirle algo al hombre actual (Corbí, 1992). Hombre para el cual la religión-religional o de creencias, no tiene las condiciones socio-culturales, antropológicas y epistemológicas de posibilidad, para cumplir la función que otrora tiempo cumplió en las sociedades preindustriales en las que se originaron las religiones, a saber, brindar a los humanos el acceso al conocimiento de la dimensión relativa y absoluta de la realidad (Corbí, 1996).

Su propuesta la podemos reconstruir a partir de cuatro grandes aspectos, a saber: el antropológico 1), el cultural 2), el epistemológico 3), y el religioso-espiritual vistos a través de la lógica evolutiva de las culturas 4).

### **1. Reconsideración antropológica. Del hombre como compuesto de materia/espíritu al hombre como un animal que habla**

Para Corbí, los humanos son unos animales que hablan o, lo que es lo mismo, unos vivientes culturales<sup>27</sup>. Esta afirmación es equivalente a sostener que el hombre en tanto que viviente cultural y gracias al dispositivo bio-cultural del habla, tiene un doble acceso a la realidad que le constituye y de la cual él mismo hace parte.

Por un lado, el hombre tiene un acceso a la realidad regido por la estimulación, la necesidad y el deseo de supervivencia que se encuentra mediado lingüísticamente. Por otro lado, el hombre tiene la posibilidad de acceder a esa misma realidad, pero distanciándose o silenciando el punto de vista de la necesidad y la interpretación lingüística que ha de hacer de la realidad, para lograr se supervivencia.

Según Corbí, el animal que habla se hace humanamente viable a través del doble acceso a la realidad: un acceso en términos de supervivencia y un acceso en términos de cualificar humanamente esa supervivencia.

En el primer caso, hablamos de un conocimiento relativo de la dimensión absoluta de la realidad, que se expresa a través de formas lingüísticas sean estas conceptuales o simbólicas y configura lo que Corbí llama la Cualidad Humana CH. En el segundo caso, hablamos de un conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Aquí, la realidad no puede quedar atrapada en ninguna formulación lingüística, y por ello este tipo de conocimiento señala

---

<sup>27</sup> Morin al igual que Corbí nos dirá desde una antropología compleja que lo biológico no es posible sin lo cultural y lo cultural no es posible sin lo biológico. “*Cuando hace, quizá, cien mil años aparece el homo sapiens neanderthalensis la integración ya era un hecho: el hombre es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura*” (Morin, 1974, p.103)

hacia una dimensión sin-forma. Este conocimiento configura lo que Corbí llama la Cualidad Humana Profunda CHP (antigua espiritualidad) en las religiones-regionales.

El fundamento de esa Cualidad Humana específica, no hay que buscarlo ni en los antepasados, ni en los dioses, ni siquiera en una naturaleza humana de tipo espiritual, sino en nuestra condición de hablantes y en las consecuencias que se derivan de esta condición de ser animales que hablan.

Las dos cualidades no las recibimos de los dioses o de los antepasados sagrados, ni siquiera de la naturaleza de las cosas, ni son propias de nuestra supuesta naturaleza dual, racional y/o materia-espiritual, sino de nuestra condición de hablantes, y tenemos que cultivarlas como tales cualidades. Su cultivo es una conclusión que se desprende del análisis de las sociedades de conocimiento. (Corbí: 2014, p. 2)

En las sociedades de conocimiento, con la producción permanente de conocimientos tecno-científicos y con la colonización de prácticamente todos los ámbitos de la existencia humana por parte de aquellos, la humanidad se ha desplazado desde una antropología dual de cuerpo/espíritu, -propia de las sociedades preindustriales o agrarias en las que se originaron las religiones como su invento más inteligente-, hacia una antropología bio-cultural, -en la que las religiones pierden el humus que las hace viables y pierden con ello las funciones que se les asignaron y que cumplió con creces en las sociedades preindustriales: programar axiológicamente la existencia y posibilitar el doble acceso a la realidad-.

La nueva antropología retorna al hombre a su nicho biológico, conservando aunque de otra manera, lo que para los antepasados era su espiritualidad. El hombre actual continúa siendo espiritual. Pero, la espiritualidad no será un fenómeno propio del espíritu contrapuesto a la materia, ni un regalo de los dioses para con los humanos (manera mítica de decir las cosas), sino un uso refinado y muy sutil de las estrategias o competencias cognoscitivas, comprendidas es sentido amplio.

Según esto, los humanos de las sociedades de conocimiento (aquellas que se hacen viables a partir de las estrategias tecno-científicas), no se autocomprenden como un compuesto de materia/espíritu, sino como vivientes culturales que hablando con sus congéneres determinan lingüísticamente lo que a la fecha ha quedado indeterminado en su condición biológica. Pero,

no sólo eso, sino que también desde su estructura lingüística pueden acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Todos los animales tienen un programa genético-morfológico que les determina la manera de hacerse viables. Los humanos son los únicos animales que carecen de dicha determinación genética-morfológica. Por tanto, tienen que culminar su indeterminación biológica programando bio-culturalmente todos los cómo de la existencia. El mecanismo a partir del cual los humanos se autodeterminan en aquello que son y quieren ser, es el habla.

Nuestra condición de hablantes determina una peculiar relación con el medio del que vivimos. Estamos sometidos a las leyes generales de los vivientes, pero con las condiciones introducidas por nuestra condición de hablantes. El habla nos proporciona una relación no fijada por el medio. Sobre una base genética fijada, que podríamos llamar mínima, quedan determinados los otros “cómo” de esa base genética. El habla será la encargada de completar esa indeterminación. Hablando entre nosotros, autoprogramamos todos esos ‘cómo’ que nos faltan para resultar animales viables. (Corbí: 2008, p. 84)

Por el dispositivo bio-cultural del habla, el modo de vida humano deja de ser como en el resto de animales, binario, para convertirse en un modo de vida ternario. En los animales no-humanos, su forma de vida es binaria: de un lado un sujeto de necesidades y de otro lado, un campo dónde satisfacer dichas necesidades. En los animales no-humanos, el medio circundante o entorno es lo que interpretan sus necesidades genética y morfológicamente determinadas, y no hay otra posibilidad.

Para nuestros parientes animales el programa es cerradamente dual: el cuadro de sus necesidades específicas, por un lado, y por otro la lectura y valoración de la realidad desde ese cuadro de necesidades fijado genéticamente. Los animales están encerrados en esa lectura y actuación fijada, y el cerrojo es genético. Para cambiar su relación con el medio tienen que cambiar su programa genético y con él, su morfología. (Corbí: 2005, p. 117)

En los vivientes culturales, es decir en los animales que hablan, la viabilidad es ternaria: de un lado un sujeto de necesidades (todo animal lo es, y los humanos no son una excepción), en parte determinado genético-morfológicamente; de otro lado, un campo dónde satisfacer dichas necesidades y, en tercer lugar, un recurso bio-cultural: el habla, a partir del cual se interpreta el entorno o medio circundante desde las necesidades de supervivencia.

Así se forma la palabra que consta de un soporte acústico, un significado, el de la cosa para nuestra necesidad, y una referencia a la cosa que resulta significativa. Al separar el significado de las cosas, de las cosas mismas para adherirlo a la forma acústica, tenemos el siguiente resultado ternario: -los sujetos de necesidades -el mundo de seres y cosas -y las palabras cargadas con el significado de las cosas y los seres. Así, se ha separado a las cosas de sus significados y tenemos: -las cosas que hay ahí, y -el significado que tienen para nosotros. Las cosas que hay ahí tienen un significado para nosotros, que somos vivientes necesitados, pero las cosas no son ese significado. Puesto que no son el significado que tienen para nosotros, podrían tener otros significados, si las condiciones de vida variasen. Y de hecho, advertimos que tienen otros significados para los restantes animales. Cosas que son enormemente significativas para nosotros, no lo son para algunos de ellos, y viceversa. Y lo mismo ocurre con el significado de las cosas y de las realidades en diferentes culturas. (Corbí: 2005, pp. 118-119)

Desde esta perspectiva, el campo dónde satisfacer las necesidades queda adscrito a la significación lingüística que se hace del medio, y por tanto el entorno o medio circundante queda convertido en mundo o como gustaba decir a Zubiri queda convertido en realidad. Por ello, los humanos somos los únicos que tenemos mundo<sup>28</sup>, somos seres de realidades (Cfr. Zubiri, Capítulo I). La realidad, es primariamente, la interpretación lingüísticamente mediada del medio a partir del cual se satisfacen las necesidades de un sujeto que habla<sup>29</sup>. La realidad no puede ser, para el humano, sin la interpretación lingüística que hace de ella. Pero, paradójicamente, no puede quedar reducida a la significación lingüística que hace de ella de cara a su sobrevivencia.

La realidad es primariamente, la interpretación lingüísticamente mediada que se hace del entorno o medio circundante con el fin de satisfacer las necesidades y hacerse viable. Pero al mismo tiempo, la realidad es lo in-conmensurable, lo in-decible, lo in-abarcable, lo que no cabe, ni puede haber nunca en dichas interpretaciones. Si no fuera así, los humanos

---

<sup>28</sup> Desde una perspectiva fenomenológica sólo los humanos tienen mundo, el resto de animales no-humanos tienen entorno. Martin Heidegger, acogiendo la perspectiva hermenéutico-fenomenológica, nos dirá que para el humano el mundo no es un habitáculo en el que están los objetos y también el mismo hombre, sino que el 'mundo' es el modo histórico como el Dasein (en decir el hombre) habita humanamente sobre la tierra. (Heidegger, 2003a, pp. 69-89).

<sup>29</sup> El profesor Jürgen Habermas, desde el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea, hablará de la manera como la especie humana ha logrado adaptarse/transformarse como especie gracias a un mecanismo bio-cultural que él llama siguiendo y trascendiendo la perspectiva fenomenológica "el mundo de la vida lingüísticamente mediado". Véase, Habermas, J. (1989). *El pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus pp. 29-50; Osorio, S. (1990), La sociedad como mundo de la vida lingüísticamente mediado. En *Razón comunicativa y fundamentación racional de la moral*, trabajo de grado para optar al título de licenciatura en Filosofía, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 84-97.

perderían su más originaria manera de ser, perderían su flexibilidad para autodeterminarse y quedarían encerrados, como el resto de los animales no-humanos, en una interpretación del medio circundante desde sus características morfo-genéticas-.

En conclusión, desde la comprensión antro-po-lingüística de la condición humana, se puede y se debe hacer una diferenciación analítica entre, por un lado, la significación que hacen los humanos de la realidad, y por otro, la realidad que está ahí independientemente del significado que pueda tener para los intereses de supervivencia. Esta dimensión de la realidad que no puede identificarse con la interpretación lingüísticamente mediada, que interesadamente hace el sujeto que habla de cara a su supervivencia Pero, que al mismo tiempo no se puede conocer sin la significación que adquiere la inmensidad realidad es a lo que Corbí le llama dimensión absoluta de la realidad<sup>30</sup>.

Ahora bien, si la característica más propia de los humanos consiste en ser animales que hablan y que hablando significan (modelan) la realidad para hacerse viables. Pero, la significación no agota la comprensión de lo real, entonces podemos afirmar con Corbí que la Cualidad Humana específica consiste en tener un doble acceso a la realidad: un acceso egocentrado determinado por las necesidades, temores, deseos, intereses y expectativas de supervivencia, que se modelan lingüísticamente y, un acceso desegocentrado que silencia la interpretación lingüística que se debe hacer de la realidad de cara a la sobrevivencia y que comprende la realidad como si no existieran las necesidades de sobrevivencia. Este segundo conocimiento, es un conocimiento interesado incondicionalmente por la realidad, que no sirve para nada práctico puesto que no nace desde los intereses inmediatos de sobrevivencia, y que sin embargo determina radicalmente nuestro modo humano de ser (Corbí, 2008, pp. 79-113; 2012).

---

<sup>30</sup> Esta dimensión absoluta de la realidad, es tanto que no depende de la interpretación lingüísticamente mediada que hemos de hacer de la inmensidad de lo real para hacernos viables es, lo que Corbí llama dimensión absoluta de la realidad. Esta dimensión absoluta, aunque desde un registro lingüístico diferente, es lo que Zubiri ha llamado la dimensión última o teologal de la existencia. Lo que Edgar Morin llamará el conocimiento de la dimensión irracionalizable de la realidad y lo que Martin Heidegger señalará mediante la “experiencia religiosa auténtica”. Esta dimensión absoluta, en tanto que no queda constreñida a nuestros intereses de sobrevivencia, es decir, no queda constreñida a nuestra comprensión egocentrada de la realidad, será el asunto propio de una teología *fundamental* que se articula desde un nuevo punto de partida antro-po-lingüístico y socio-cultural.

A través de la Cualidad Humana específica, el animal que habla puede acceder al conocimiento de la dimensión relativa de la realidad, la que se ajusta a sus intereses de supervivencia, y puede acceder de manera simultánea al conocimiento incondicional de esa misma realidad significada: puede acceder al conocimiento de la dimensión absoluta (no-egocentrada) de la realidad. A través de este conocimiento, el animal que habla puede entrar en comunión con el misterio in-decible e insondable que le constituye y puede asumir la actitud de un testigo que se conmociona y que vibra con la noticia cierta de la inmensidad de lo real de la cual él mismo es y hace parte.

Esta es una perspectiva del conocer y sentir gratuita porque ocurre como si no existiera un punto necesitado de referencia desde donde leer y ponderar. Esta segunda posibilidad es la propia de un ‘testigo’ imparcial de esta inmensidad, que se hace capaz de advertir y sentir el existir mismo de la realidad, sin referencia alguna a un yo necesitado. (Corbí: 1996, p. 29)

Esta cualidad humana específica, este doble acceso a la realidad no se da en aire, sino que se ha dado, se da y se dará, de manera estrictamente necesaria, en y a través de los modos socio-laborales y de los sistemas culturales de vida a partir de los cuales los humanos programan históricamente su indeterminación genética.

## **2. El animal que habla se hace viable y humano programando culturalmente su indeterminación genética. Reconsideración del concepto de cultura**

Cada especie animal posee una forma peculiar que determina su condición viviente. El hombre no es una excepción. También él, en tanto viviente, tiene que someterse a esa ley. Pero, a diferencia de las demás especies vivientes que se adaptan desde el punto de vista morfo-genético al ambiente, el hombre se adapta y transforma su vida desde una perspectiva cultural. Por esta razón,

Las especies animales no pueden modificar su relación con el entorno del que viven sin haber, previamente modificado su programa genético y su morfología. Todas las especies están “motivadas” para vivir, están estimuladas según su programa genético. Los hombres, como especie viviente, deben ser “motivados” para vivir, deben tener valores por los que vivir. Nuestros “motivos”, nuestros valores para vivir, no vienen establecidos genéticamente, sino que tenemos que construirlos. Los humanos tenemos indeterminado la mayor parte de nuestro comportamiento, lo que debe ser nuestro mundo y lo que son las relaciones sociales; la cultura debe suplir esta indeterminación. Por consiguiente, la cultura tiene función biológica. (Corbí: 1996, p. 27)

Según esto, la cultura es un dispositivo que inventa la especie humana para inventarse a sí misma: la cultura inventa al hombre que inventa la cultura. El humano se adapta al medio, pero también adapta el medio a sus necesidades de supervivencia. La cultura es el dispositivo que tiene como fin primario la supervivencia de la especie humana. La cultura es una invención de un animal para vivir de manera eficaz y digna. La cultura es, primariamente, un mecanismo de supervivencia que se encuentra al mismo nivel de las garras de los animales depredadores y de las patas de los corredores. Pero, la cultura también es un dispositivo para trascender la indeterminación biológica de los animales que hablan.

La cultura es un hecho de un animal para vivir y para vivir con eficacia y dignamente. Esa es la primera función de la cultura. La segunda función es proporcionar un acceso a la realidad gratuita, a la belleza, a la profundidad del vivir, a la dimensión absoluta (no relativa a las necesidades) de lo real. Pero en ningún momento debe olvidarse que la función primaria de la cultura es proporcionar a los humanos un programa, un proyecto colectivo para vivir. (Corbí: 2010, p. 38)

Supuesto esto, los modos culturales de vida que han inventado los humanos, los han inventado con una doble función: una primera que le garantiza la supervivencia como especie, y una segunda (o última), que le proporciona un acceso a la dimensión absoluta de lo real, aquella a la que se accede no para garantizar la existencia, sino para vivir humana y dignamente la existencia.

Los hombres -a diferencia de los animales que vienen programados genética y morfológicamente para hacerse viables-, tienen que determinar los “cómos” de su existencia, deben determinar sus modos de vida programando, modelando la inmensidad de la real en la que están inmersos, y esto tienen que hacerlo desde los condicionamientos biológicos, pero desde el filtro que les posibilita la cultura. Por tanto, la autoprogramación o modelación de la realidad que hacen los hombres a través del dispositivo lingüístico para hacerse viables y para acceder a la dimensión absoluta de la realidad, es lo que llamamos cultura.

La construcción cultural de los modos de supervivencia humana, serán los vehículos a través de los cuales los hombres no sólo se aseguran su supervivencia: se hacen viables, sino que además serán los vehículos a través de los cuales los hombres puede acceder a la dimensión absoluta de la realidad de la que ellos mismos son y hacen parte.

Si la cultura no provee los medios necesarios para el reconocimiento y cultivo explícito de su cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad tanto a nivel individual como colectivo, el viviente cultural estará expuesto, -cada vez más cuanto menos se den estos mecanismos-, a una no-realización en su “naturaleza” propia; si la cultura no posibilita explícitamente el doble acceso la realidad, el viviente cultural no podrá habitar humanamente sobre la tierra.

Los sistemas culturales de vida no se podrían dar, ni estudiar, si a su vez no hay una actividad central que configure históricamente su construcción. No es lo mismo ser viviente cultural en un modo de vida preindustrial, que en un modo de vida industrial o en una sociedad que vive de hacer siempre lo mismo, que en una sociedad como la nuestra que cambia permanentemente sus estrategias cognoscitivas para hacerse viable. En cada caso, hay algo que determina el modo cultural de vida y que asegura el acceso a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

Por tanto, sólo combinando las actividades centrales de supervivencia como las representaciones simbólicas a partir de las cuales aquellas son interpretadas, es que podremos saber la manera como los humanos se han hecho viables, y las formas que se tendrán que implementar para continuar haciéndose viables. Cuando cambian las actividades centrales de supervivencia o cuando ya no se hacen viables a través de una única actividad central para la supervivencia, que es lo que nos pasa actualmente, los modos culturales de vida cambian y cambian también los modos de interpretación de la realidad, cambian las maneras como el hombre se constituye en lo que es. (Cfr. Capítulo primero. Delimitación metodológica).

### **3. Reconsideración epistemológica de los modos socio-culturales de vida a partir de los cuales el hombre se hace hombre**

La interpretación de Corbí es este punto es clara: en las últimas tres décadas, sobre todo en los países altamente industrializados (y por el impacto de su lógica de sobrevivencia en todos los demás), se ha dado un cambio extraordinario en la manera de sentir, pensar, actuar, relacionarse y organizar la vida personal y colectiva. Es decir, se ha dado una transformación

paradigmática en la forma en que la humanidad se autoprograma e interpreta culturalmente con el objetivo de hacerse viable y de hacerse humana.

Dicho cambio paradigmático, conlleva una transformación epistemológica que es a un mismo tiempo, una transformación antropológica, sociológica, psicológica y cultural. Dicha transformación epistemológica deja sin condiciones de posibilidad, la manera como la humanidad se había hecho viable durante milenios, y la manera como los hombres habían cultivado culturalmente el acceso a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

Durante muchísimo tiempo, -y esto es lo que se nos está haciendo cada vez más evidente en nuestras actuales sociedades del conocimiento, los humanos que vivieron en modos de vida estáticos, preindustriales o incluso industriales de primera industrialización, identificaron el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad con la significación lingüísticamente mediada que se tenía que hacer de la misma de cara a la supervivencia, y pensaron que con el lenguaje podían conocer y podían describir la realidad tal y como ella era. Esto es lo que Corbí llama epistemología mítica.

Mítica, no en el sentido peyorativo que le dio el conocimiento ilustrado, sino mítica en un sentido antro-lingüístico. La epistemología mítica es mítica no porque sea irracional o porque pertenezca a un momento evolutivo de la humanidad que ya está superado, sino que es mítica porque procede a través de mitos (relatos sagrados).

Mediante la epistemología mítica los hombres de las sociedades preindustriales (estáticas y seudoestáticas), es decir los hombres y mujeres que sobrevivieron evitando el cambio, accedieron e interpretaron el doble acceso a la realidad. Es la epistemología mítica, en los sistemas de programación cultural anclados en creencias, la que da origen al gran fenómeno humano que hoy conocemos con el nombre de religión. Por tanto, la religión no es posible sin la interpretación que posibilita la epistemología mítica y la interpretación mítica del lenguaje y de la realidad es inviable sin la presencia de la religión. Las dos co-producen un tipo de hombre, y al mismo tiempo hacen posible un tipo de reflexión sobre sí mismos que ese caracteriza, para Corbí por ser una interpretación mítica.

Durante muchísimo tiempo los humanos creyeron que la realidad, que se les hacía presente en el lenguaje, les hablaba y les revelaba sus secretos. Los humanos, en este sentido, creyeron que podían conocer la realidad tal y como ella era a partir del filtro lingüístico que se utilizaba para significarla. Hoy, con el surgimiento de un tipo específico de conocimiento: el conocimiento tecno-científico, podemos decir metafóricamente, que la realidad nos habla y nos revela sus secretos. Pero, sabemos que el lenguaje humano ni describe, ni revela la realidad, tan sólo la modela, la significa, con fines de sobrevivencia.

Esta situación es la que da paso a una nueva epistemología: la epistemología no-mítica que no se articula a partir de mitos, sino a partir de conocimientos tecno-científicos, a su vez desenganchados de las creencias, que eran los mecanismos axiológicos de programación cultural en las sociedades estáticas. Por tanto, la epistemología no-mítica nos posibilita la sobrevivencia. Pero, no posibilita el que podamos llevar a cabo una programación axiológica de la existencia. Esta nueva situación es la que hace inviable que las religiones construidas sobre los sistemas de creencias puedan seguir programando axiológicamente los cómo de existencia, tal y como lo hicieron de manera inteligentísima y creativa en las sociedades preindustriales o estáticas en las que nacieron.

Esto significa que la crisis que vive actualmente la humanidad, se debe a una mutación epistemológica sin precedentes. Esta mutación que es epistemológica, pero al mismo tiempo antropológica, sociológica, noológica y cultural, está siendo liderada por los nuevos y poderosísimos vehículos de transformación cultural a través de los cuales los humanos se hacen viables: las ciencias y las tecnologías. Por ello, los conocimientos tecno-científicos que proceden de manera abstracta, es decir desaxiológizada, sustituyen a los anteriores mecanismos axiológicos de programación e interpretación cultural y mediante ello la humanidad se hace viable. Pero, queda axiológicamente desmantelada.

Esto significa que en las nuevas condiciones históricas, la humanidad no ha generado un mecanismo socio-cultural adecuado para cultivar el doble acceso a la realidad, y no tiene cómo acceder de manera explícita a incondicional, al conocimiento de la dimensión absoluta de la

realidad. Por ello, para Corbí, el gran reto que tiene los humanos en la sociedad actual, ha de ser el de proyectar la sociedad desde estos nuevos mecanismos para la supervivencia: las tecnociencias que operan de manera valorativamente neutra, y al mismo tiempo, desnudar a las religiones de creencias o religiones-religionales de la epistemología mítica desde las cuales aquellas se interpretaban, para que puedan decirle algo a los hombres y mujeres que conforman la sociedad de conocimiento.

La tesis corbiniana consiste, entonces, en sostener que las tradiciones religiosas (religiones con Dios) y las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios) en las nuevas condiciones históricas y socio-culturales, pueden ser asumidas no como realidades reveladas por los dioses o los antepasados, sino como expresiones de sabiduría y como métodos y procedimientos valiosísimos y verificados durante años, para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, que para ello tengan que pasar por el filtro una epistemología mítica.

La emergencia de una epistemología no-mítica al interior de las sociedades de conocimiento, nos posibilita interpretar, de una manera inédita, tanto el origen y la función de las religiones, como las funciones y las pretensiones de validez de la actividad intelectual que las explicaba. Es decir, de la teología. Sobre esto volveremos más adelante. Por ahora veamos cómo funciona la epistemología mítica en su contraste con la epistemología no-mítica.

### **3.1. La epistemología mítica**

*“El mito es un sistema de crear convencimiento, supuestos intocables, pero que no implica el requerimiento de creencias. Estas aparecen cuando es preciso que esos sistemas de convencimiento sean forzosos. Las sociedades preagrarias eran pequeñas, de entre 40 y 50 miembros, en ellas los mitos crean supuestos comunes que aportan cohesión y que se renuevan con ritual por lo cual no se requiere una base de sumisión. En sociedades más complejas la adhesión a esos supuestos no puede ser libre, sino que debe ser asumida por todos los miembros para que no se ponga en riesgo la sociedad por lo que deberá ser forzosa teniendo que derivar en creencia. (Corbí: 2010a, p. 45)*

La epistemología mítica, pieza central de la construcción de las religiones-religionales o de creencias y medio a través del cual los humanos se han interpretada así mismos durante

milenios, es en sentido técnico, un uso del lenguaje y una ontología que están mutuamente relacionados. Y los dos, indisolublemente unidos con los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, que es el propio de las sociedades preindustriales o estáticas.

La epistemología mítica sostiene que lo que dicen nuestras construcciones lingüísticas, tales como símbolos, narraciones y mitos, e incluso lo que nos dicen las formaciones conceptuales, es como es la realidad. Lo que dicen los mitos y símbolos es la naturaleza misma de la realidad. Las ciencias, hasta el último tercio del siglo XX se interpretaron también desde esta misma epistemología, con algunas excepciones. (Corbí: 2010a, p. 13)

La epistemología mítica viene avalada por la textura que le ofrecen los mitos, símbolos y rituales, que son, en las sociedades preindustriales, los dispositivos a partir de los cuales los vivientes culturales se autointerpretan, y al mismo tiempo acceden a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

La epistemología mítica es la prolongación en el lenguaje de las condiciones morfo-genéticas de los animales no-humanos. Como veíamos anteriormente, la condición morfo-genética les permite a los animales no-humanos hacer una interpretación y valoración del medio circundante para sobrevivir; en los animales que hablan, la epistemología mítica, extiende la interpretación genética de la condición viviente a la estructura lingüística. Y así como la programación genética da por reales las acotaciones y valoraciones que el viviente hace del medio para sobrevivir eficazmente, de la misma manera la epistemología mítica, da por real lo que las interpretaciones y valoraciones simbólico-míticas y simbólico-conceptuales hacen de la realidad con la intención primaria de sobrevivir.

Los vehículos para la interpretación mítica de la realidad son los mitos, símbolos y rituales. Estos dependen unos de otros y sus interacciones dan la textura de la epistemología mítica. Desde un punto de vista, los símbolos son las unidades menores de los mitos. Pero, desde otro punto de vista, los mitos son los desarrollos narrativos de los símbolos. A su vez, los ritos, son la escenificación, la puesta en escena que actualiza en cada caso, aquello que los mitos y los símbolos dicen.

Gracias a los mitos los grupos humanos interiorizan profundamente los símbolos centrales y gracias a los ritos interiorizan y reactualizan colectivamente y corporalmente los mitos y los símbolos. Mitos, símbolos y rituales completan, gracias a la lengua, nuestra insuficiente determinación genética. La insuficiente programación genética, que nos haría animales inviábiles, a través de la lengua nos permite autoprogramarnos para ser animales viables y sumamente flexibles. Gracias a esa flexibilidad podemos cambiar nuestros modos de vida cuando convenga, sin tener, por ello, que cambiar nuestra fisiología, ni nuestra dotación genética (Corbí: 2010a, p. 14).

La función antro-po-lingüística de los mitos, símbolos y ritos es la de programar al viviente cultural con el fin de completar su indeterminación genética. Por esta razón la epistemología mítica, impone la creencia según la cual las cosas que se representan en la dimensión relativa y en la dimensión absoluta de la realidad a partir del lenguaje, no son una simple interpretación, sino las cosas tal y como ellas son. La realidad, es entonces, lo que los mitos, símbolos y rituales nos dicen. Y en las sociedades que viven de evitar el cambio, esta situación no puede ser de otra manera.

La epistemología mítica, es entonces, un uso del lenguaje y una determinada concepción de la realidad a través de la cual los vivientes culturales suplen su indeterminación genética con el objetivo de hacerse viables. El larguísimo periodo de vida preindustrial e incluso gran parte del periodo de vida de las sociedades industriales, se ha vivido mediante un tipo específico de programación cultural: la programación cultural anclada en creencias, que a su vez se han interpretado desde una epistemología mítica.

La filosofía y la ciencia, cuando aparecen en Grecia, mucho más tarde que las interpretaciones míticas de la realidad, no se construyeron desde una epistemología mítica. Pero, cuando entraron a disputar el puesto que ocupaban las interpretaciones míticas en el todo social, lo hicieron desde el mismo nivel semántico de la epistemología mítica. Esto explica el enfrentamiento y la disputa entre la filosofía y la ciencia heredera de aquella, y la religión en los modos de vida que se programan culturalmente a partir de una epistemología mítica.

El supuesto fundamental de la epistemología mítica, es heterónimo y absoluto. Parte de la creencia según la cual lo que dicen los mitos, lo que se transmite con los símbolos y lo

que se actualiza en los ritos, es el legado sagrado de los antepasados y revelación inviolable de los dioses. Este supuesto de la epistemología mítica, permaneció operante y existente todo el tiempo en las sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización. Pero, permaneció operante y existente de manera inconsciente. Y ello por una doble razón. Primero, porque la epistemología mítica se construyó durante un larguísimo periodo de tiempo, durante años y milenios, de tal manera que quienes la construyeron no podían tener consciencia plena de su construcción. Y segundo y fundamental, porque si hubieran sido conscientes de su construcción, entonces no hubieran podido programar axiológicamente los modos culturales de vida estática para hacerse viables.

Recordemos que los hombres de las sociedades preindustriales se hicieron viables repitiendo permanentemente una acción central de supervivencia (recolección y caza; agricultura de lluvia, posteriormente agricultura de riego y la ganadería) y sometándose de forma incondicional a los sistemas de programación que consolidaban y validaban dichas acciones centrales de supervivencia. Sin el sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias e interpretado míticamente, los hombres de las sociedades preindustriales o estáticas no hubieran podido hacerse viables, y tampoco hubieran podido acceder desde los mismos sistemas de programación cultural a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

Sin los supuestos que la epistemología mítica comporta: que lo que dicen los mitos y los símbolos son el legado sagrado de los antepasados y son la revelación intocable de los dioses, la programación cultural no hubiera funcionado y la indeterminación genética de nuestra especie no se hubiera podido completar.

Para poder sobrevivir, los vivientes culturales tuvieron que tomar por reales las acotaciones, las modelaciones, las significaciones, las interpretaciones y las valoraciones que se hacían de la realidad desde sus sistemas de programación cultural viabilizados por mitos, símbolos y rituales. Así ha vivido la humanidad desde las sociedades preindustriales hasta bien entrado del pasado siglo XX. Y así muchas culturas que aún no entran del todo

en la lógica cultural de las sociedades de conocimiento, siguen interpretando y valorando la realidad desde una epistemología mítica, sin tener plena consciencia de ello.

Sin embargo, la interpretación mítica de la realidad será cada vez menos posible, en la medida en la racionalidad tecno-científica se haga presente al interior de los modos preindustriales de vida y vaya colonizando los espacios que cubre la epistemología mítica y sus sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Todo será cuestión de tiempo.

Por esta misma razón, las sociedades mixtas que se transforman de sociedades preindustriales a industriales y las sociedades en tránsito que se transforman de sociedades industriales a sociedades de conocimiento, tendrán que prepararse para estos cambios y tendrán que aprender a hacerse viables y a acceder a la dimensión absoluta de la realidad desde una epistemología no-mítica.

### **3.2. La epistemología no-mítica en su contrastación con la epistemología mítica**

Diré algunas palabras para comprender, por ahora, la epistemología no-mítica en su contrastación con la epistemología mítica. Posteriormente volveré sobre la epistemología no-mítica. Pero, en relación con la Cualidad Humana Profunda y con el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, posibilitado por aquella<sup>31</sup>.

Nos dice Corbí que algunos fenómenos de las sociedades actuales ponen al descubierto el fin de la epistemología mítica y el surgimiento de la epistemología no-mítica:

El hundimiento de las sociedades preindustriales, la generalización de la industria, la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento, la globalización y la migración de personas de una parte del mundo a otra, el intercambio cultural en cada sitio del globo con las expresiones religiosas propias de cada cultura, y sobre todo la colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad tecno-científica, han puesto de manifiesto la aparición de otra manera de hacernos viable, otra manera que hace que la epistemología mítica se deshaga en nuestras manos. (Corbí, 2011, p. 5)

---

<sup>31</sup> Ver capítulo tercero.

Esto significa que con la aparición de las sociedades en tránsito y sobre todo con la aparición de las sociedades de conocimiento, la humanidad como un todo, va a tomar distancia de la epistemología mítica y de los sistemas axiológicos de programación cultural posibilitados por aquella a través de las creencias. Y con ello va a ser posible una nueva comprensión del lenguaje, de la realidad y de las religiones, teniendo en cuenta una epistemología no-mítica.

La epistemología no-mítica, liberará no sólo a la filosofía y a la ciencia del nivel semántico en el que se movió la epistemología mítica, sino que también liberará a la espiritualidad de la comprensión mítica que tuvo que hacerse de ella al interior de los modos preindustriales de vida. En las sociedades de conocimiento, la espiritualidad (Cualidad Humana Profunda) podrá vivirse sin tener que estar indisolublemente unida a las creencias. La espiritualidad, por primera vez en la historia de la humanidad, podrá asumirse a nivel cultural y personal no como un sometimiento a formas, sino como una sutalización de nuestras competencias cognoscitivas, como un tipo específico de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Por primera vez en la historia de la autoconstitución humana, la religión podrá comprenderse desde fuera de la religión-religional o de creencias, y podrá mostrarse que el ser humano puede ser considerado un ser religioso, no porque tenga dioses, religiones y creencias, -todos dispositivos para vivir la Cualidad Humana Profunda en ciertas condiciones culturales-, sino porque es el único ser capaz de acceder a un conocimiento inobjetivable, indecible de la realidad; porque es el único ser que por su condición antropolingüística tiene un doble acceso a la realidad: uno lingüísticamente mediado y sometido a formulaciones y otro no-lingüísticamente mediado en tanto que no puede quedar reducido a fórmulas, aunque desde luego puede hacer uso de ellas para indicar el lugar al que el lenguaje no llega.

Esta nueva epistemología emerge en las sociedades de conocimiento y se va haciendo cada vez más creciente en la medida en que la humanidad se hace viable a través de la racionalidad tecno-científica. Hoy, para la gran mayoría de la población mundial, la realidad

ya no es lo que describen nuestras formulaciones lingüísticas, sean estas religiosas, científicas, filosóficas o estéticas. Hoy se sabe que el lenguaje, en ninguno de sus usos, describe la realidad tal y como ella es; sabemos más bien que el lenguaje modela, acota, interpreta, delimita la inmensidad de lo real, para que el animal que habla pueda hacerse viable. Pero, que el lenguaje no nos dice lo que la realidad es; sabemos que el lenguaje modela la realidad desde nuestras reducidas medidas y bajo condiciones socio-culturales e históricas bien determinadas. Hoy hemos perdido la ingenuidad.

Y sabemos también que el lenguaje abre la comprensión humana hacia la dimensión absoluta de la realidad y esto no por su carácter representacional, sino por la capacidad humana de silenciamiento de toda capacidad lingüístico-representacional que se hace posible desde la condición antropológica del viviente cultural.

Desde la epistemología no-mítica reconocemos aquello que las sociedades preindustriales no pudieron percibir de manera explícita: que las narraciones sagradas y las simbologías centrales de los sistemas culturales de programación, eran figuraciones o modelaciones de la realidad acorde a las necesidades de sobrevivencia; eran sistemas de representación y objetivación que orientaban y daban eficacia a las acciones centrales de supervivencia de un grupo humano con el objetivo primario de hacerse viable.

Hoy sabemos que los mitos, símbolos y rituales en tanto que sistemas de programación cultural que determinan la indeterminación genética del animal que habla, son construcciones que se ponen en funcionamiento desde modelos que se han construido tomando como referentes las acciones centrales de sobrevivencia de un colectivo. Y que estas acciones centrales de supervivencia aparecen, en el plano lingüístico, expresadas en símbolos que se convierten en las metáforas paradigmáticas, que a través de cadenas narrativas y de acciones ritualizadas, funcionan como patrones para la interpretación, valoración y actuación de una comunidad humana.

Desde una epistemología no-mítica, sabemos que los mitos, símbolos y rituales modelan axiológicamente los cómo y las finalidades de la existencia, con la creencia personal y

colectiva de que dichos modos de ser son queridos y deseados por los antepasados o por los dioses. Es decir, que dichos proyectos de vida cuentan con la garantía divina.

Sabemos también, que las ciencias e incluso la filosofía, cuando funcionan desde el mismo nivel semántico que modela la realidad, no se diferencian de los mitos. Todos estos modos de conocimiento son construcciones modelizantes de la realidad. La única diferencia está en que los mitos están cargados axiológicamente y motivan a los vivientes para sentir, pensar, actuar, relacionarse y organizarse de una determinada manera: la manera como Dios quiere; mientras que la filosofía y las ciencias se abstraen de la carga axiológica con el fin de manipular y controlar el ámbito de la realidad que están modelando desde un punto de vista crítico o científico. Por tanto, no tiene la pretensión de hacer que los vivientes culturales vivan de una o de otra manera. Las ciencias, como nos lo dice Heidegger, hacen y esa es su fortaleza. Pero, no motivan el vivir: no modelan axiológicamente la existencia.

Las ontologías que se hacen presentes en las epistemologías lingüísticamente mediadas, sean estas míticas y no-míticas, son ontologías que operan a partir de supuestos, sólo que en la epistemología mítica operan de manera inconsciente, mientras que en la epistemología no-mítica operan de manera consciente: operan a partir de postulados que se saben son constructos lingüísticamente mediados de la realidad.

El viviente cultural en las nuevas sociedades de conocimiento podrá tener noticia de la dimensión absoluta de la realidad, pero ésta ya no será accesible desde el conocimiento anclado en creencias, sino desde un tipo de conocimiento que ya no estará mediado por ningún tipo de dispositivo apto para la programación cultural del animal que habla. El conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, estará presente a la manera de un “ruido de fondo” en el conocimiento representacional, pero ya no podrá identificarse nunca con aquél.

#### 4. Reconsideración del fenómeno religioso-espiritual desde la lógica evolutiva de las culturas

*Los datos antropológicos y etnológicos daban que los modos capitales de sobrevivir de nuestra especie a lo largo de la historia no han sido tantos. Hubo una gran época de cazadores-recolectores, otra de pequeños grupos de cultivadores de huertos, le siguió la etapa de la gran agricultura de estructura autoritaria. Contemporánea con esa gran agricultura, estaban los grupos humanos de ganaderos.*

*Después venían los modos industriales de vida y finalmente los postindustriales de las llamadas sociedades de conocimiento porque vivían de la creación continua de conocimiento y tecnología. Evidentemente, no todos los pueblos habían recorrido todos los estadios. Pero la cuestión era llevar a la par un doble análisis: el semántico de los mitos y símbolos y el de las estructuras laborales y sociales. Había que analizar primero las sociedades preindustriales porque en ellas habían aparecido, se habían formado y desarrollado todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. (Corbí: 2002, p. 3)*

Corbí cuenta que desde muy joven constató un malestar en la manera de vivir su espiritualidad, y que durante mucho tiempo no logró encontrar el motivo profundo de dicho malestar. Sólo cuando finalizó sus estudios de licenciatura en filosofía y sobre todo mediante la elaboración de su trabajo de grado, en el que descubrió que el cambio de sensibilidad para la música residía en un cambio en las formas de vivir, comenzó a sospechar si algo parecido no sería lo que estaba sucediendo con el malestar que experimentaba con la manera de vivir su espiritualidad<sup>32</sup>.

El resultado de esta sospecha culminó, años más tarde, en la elaboración de su tesis doctoral sobre las configuraciones axiológicas humanas (Corbí, 1983)<sup>33</sup>. En éste trabajo pudo constatar por los datos que arrojaban sus investigaciones que la humanidad no había cambiado mucho y que los modos socio-laborales y los sistemas culturales que el hombre había inventado para hacerse viable se podían catalogar en modos preindustriales y modos

---

<sup>32</sup> El trabajo de grado en filosofía versó sobre las transformaciones del lenguaje musical en los autores de vanguardia de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

<sup>33</sup> Corbí, Marià. (1983). *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas e valores humanos: mitologías, ideologías ontologías y formaciones religiosas*, Barcelona: Ediciones Universidad de Salamanca, Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona. 681 p.

industriales de vida. Y que estos, a su vez, podían interpretarse desde la lógica evolutiva de las culturas. ¿Qué significa esto?

Significa que en los modos culturales de vida se da una correlación entre las acciones centrales mediante las cuales los hombres lograban su supervivencia y los mecanismos culturales a partir de las cuales aquellas acciones centrales se interpretan y validan. Dicho de otra manera, Corbí descubre que los sistemas lingüísticos (epistemológicos) desde los cuales los humanos interpretaba su existencia están correlacionados con los modos a través de los cuales los humanos se hacían viables: sobreviven. Por tanto si cambian las acciones centrales de supervivencia (los modos socio-laborales), entonces cambian en el ámbito cultural los paradigmas (modelos) epistemológicos para interpretarlos y valorarlos.

(Descubrí que) las formas centrales de sobrevivir, que el acto o actos centrales con los que se sobrevivía en el medio preindustrial funcionaban, en el nivel lingüístico, como paradigmas desde los que se construían los mitos y desde los que se interpretaba la realidad, se la valoraba y se organizaba el grupo. (Descubrí que) la acción central con la que los grupos vivían se convertía en el paradigma de la totalidad del mundo mítico y del modo de vida. Se daba, pues, una correspondencia entre las formas con las que los vivientes humanos obtenían del medio lo necesario y sus mundos simbólicos. Y la clave de la construcción estaba en la correspondencia entre las operaciones centrales con las que se sobrevivía y los núcleos centrales mítico-simbólicos y rituales. (Corbí, 2005, p. 70)<sup>34</sup>

Dicha correspondencia entre las actividades centrales de supervivencia con los núcleos paradigmáticos mítico-simbólicos y rituales que a su vez servían para interpretar las actividades centrales de supervivencia en las sociedades preindustriales, con el tiempo le llevaron a Corbí a una segunda constatación: que en la historia humana no se han dado muchas modos socio-laborales y culturales de vida, sino prácticamente dos: las que repiten el pasado y deciden el presente repitiendo el pasado y las sociedades que no repiten el pasado y deciden el presente proyectando el futuro.

Las primeras son las sociedades estáticas, preindustriales o agrarias, que durante muchísimo tiempo sobrevivieron de hacer siempre lo mismo. En ellas se originan de las religiones; las segundas son las sociedades industriales que desde la lógica evolutiva de las culturas, tienen internamente dos momentos: el de las sociedades de la primera

---

<sup>34</sup> Los paréntesis son míos.

industrialización que son sociedades pseudodinámicas porque viven de cambiar algunos modos de supervivencia conservando un mismo código de interpretación, y el de las sociedades dinámicas, también llamados por Corbí sociedades de conocimiento o sociedades de innovación y cambio, que se hacen viables a través de la creación permanente de conocimientos tecno-científicos como de los bienes y servicios soportados en aquellos. En ellas, se da la finalización de las religiones-religionales o de creencias que surgieron en la época preindustrial.

Según esto, las sociedades preindustriales son sociedades que al no cambiar sus modos socio-laborares de supervivencia durante mucho tiempo, viven de evitar el cambio, viven el presente repitiendo el pasado. Las sociedades que viven de evitar el cambio y de repetir una acción central para la supervivencia durante mucho tiempo, construyen un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, que favorece siempre las mismas acciones y que con el tiempo, sacraliza los modos socio-culturales de vida con el objetivo de hacerse viables. Este es, según Corbí el origen y función de las religiones-religionales o de creencias.

El mecanismo a partir del cual se posibilitan las acciones centrales de supervivencia, y a través del cual los vivientes culturales realizan una interpretación paradigmática de sus formas socio-culturales de vida, es el que hemos llamado epistemología mítica. En las sociedades preindustriales, las creencias son los mecanismos centrales de programación cultural y no tienen originariamente un carácter religioso. Pero, con el surgimiento de la religión en las sociedades preindustriales va a tenerlo.

En este sentido, el nacimiento de las religiones en los modos preindustriales de vida estática, configuran los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias sagradas. Mediante las religiones, los modos preindustriales de vida estática programan su existencia, y al mismo tiempo acceden al conocimiento de la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

Cuando esto sucede, las acciones centrales de supervivencia aparecen codificadas en metáforas paradigmáticas que exigen a sus miembros la aceptación incondicional de dichos modos de vida. Y la aceptación incondicional de dichos modos de vida, hace posible la repetición de las acciones centrales con las que se asegura la supervivencia y con ello se accede simultáneamente al conocimiento relativo y absoluta de la realidad.

#### **4.1. Las creencias en el sentido técnico de esta investigación**

Las creencias en nuestras condiciones actuales de vida, son comprendidas como informaciones o datos que se dan por verdaderos sin ninguna mediación crítica. Es decir, las creencias son supuestos individuales o colectivos que son útiles para asegurar una determinada manera de ser. Expresiones tales como “Yo creo en eso”, y “así se acabe el mundo, seguiré creyendo en eso” o “En este país, somos así y no vamos a cambiar”, pueden dar cuenta de las creencias en el sentido de supuestos acríticos útiles para asegurar un determinado modo de ser. Pero, desde luego, que a este tipo de creencias no nos vamos a referir cuando hablemos de creencias en el sentido técnico de esta investigación.

Las creencias, desde una perspectiva psicológica, son el núcleo central que estructura la identidad personal y colectiva de un grupo humano, y que por ser el fundamento de identidad ni se tocan, ni se ponen en cuestión. En este sentido podemos afirmar, como lo hacen las neurociencias contemporáneas, que los hombres y mujeres no tienen, *Stricto Sensu*, creencias, sino que viven desde sus creencias (Dilts: 1997; Dilts, Hallbom & Smith: 1990). A este tipo de creencias en tanto que supuestos psicológicos que configuran la identidad personal o colectiva, tampoco nos vamos a referir cuando hablamos de creencias en el sentido técnico de esta investigación.

Las anteriores acepciones de las creencias son importantes porque manifiestan lo que hoy entendemos por tales. Pero, estas no hacen justicia con el significado que tienen las creencias en los modos preindustriales de vida estática. Y tampoco hacen justicia con las creencias religiosas a partir de las cuales las sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización acceden, de manera explícita, al conocimiento de la dimensión relativa y

absoluta de la realidad. Por ello, es de suma importancia definir técnica y conceptualmente lo aquí se va a entender por creencias.

Las creencias, en el sentido técnico de esta investigación, son el mecanismo mediante el cual las sociedades preindustriales y también las sociedades industriales de primera industrialización, programan axiológicamente sus modos culturales de vida y, al mismo tiempo posibilitan el acceso a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

En las sociedades preindustriales, que sobreviven de hacer siempre lo mismo, las creencias son el mecanismo axiológico de programación cultural que impide el cambio e impidiéndolo hacen posible que las sociedades se hagan viables. Las creencias, así consideradas, exigen una adhesión y sumisión incondicional y absoluta a las formas de interpretación cultural a través de las cuales las sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización se hacen viables.

Sólo hay creencias, *Strictu Sensu*, en el sentido técnico de esta investigación, en las sociedades preindustriales y en las sociedades de primera industrialización, aunque en estas segundas, como veremos, van perdiendo poco a poco su carácter programador y terminaran, con la emergencia de las sociedades de conocimiento, convertidas en presupuestos acrílicos o en convicciones psicológicas que se defienden de manera individual y colectiva, sin que esto implique una afectación para los modos de programación cultural.

Utilizando una imagen informática, podemos decir que las sociedades preindustriales que vivieron haciendo fundamentalmente lo mismo durante milenios, construyeron a lo largo de milenios un programa viable y verificado y bloquearon cualquier posible transformación de importancia o cualquier alternativa... Así pues, las sociedades que debían excluir todo cambio se fundamentaban sobre creencias. Entendemos por creencias la sumisión incondicional a formas, formulaciones, modos de pensar, sentir, actuar y organizarse que se asumen y a las que individuos y grupos se someten. (Corbí: 2010, p. 4)

Queda claro entonces que las creencias son el software a través de cual las sociedades estáticas programan axiológicamente sus modos culturales de vida. Mediante las creencias, los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales y de primera industrialización, construyeron los instrumentos para poder interpretar, valorar y actuar en sociedad. Sin las

creencias, los humanos de las sociedades preindustriales no podrían haberse hecho viables, y tampoco podrían haber accedido de manera individual y colectiva a la dimensión absoluta de la realidad.

Las creencias originariamente no tuvieron carácter sagrado. Pero, con el tiempo, lo adquieren. Este es el gran aporte que las religiones hacen a los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. A partir de este momento, todas las sociedades preindustriales se convierten en sociedades religiocéntricas. Es decir, en sociedades que convierten un modo cultural de vida, en un modo cultural de vida que no puede ser de otra manera y que su pervivencia consiste en adherirse de manera incondicional a lo que las creencias, convertidas en preceptos sagrados, ordenan. Las sociedades preindustriales imposibilitan todo cambio a partir de las creencias y al mismo tiempo imposibilitan la crítica a las creencias convirtiéndolas en sagradas. Así “El mecanismo programático de bloqueo es la creencia que ese proyecto de vida procedía de Dios, los dioses o los antepasados sacralizados”. (Corbí: 2010, p. 4)

¿Cómo se adquiere el carácter sagrado de las creencias? Respuesta: mediante la fe. La fe en las sociedades preindustriales, y en las sociedades de primera industrialización está indisolublemente unida a las creencias. No se da la una sin la otra. Aunque hoy podamos advertir que la fe no es sin más una creencia. La fe da el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Pero, este en las sociedades preindustriales o estáticas sólo se da a través de las creencias. Por tanto, La fe sin ser lo mismo que la creencia, le da a la creencia el carácter de indubitabilidad, de intocabilidad, de sacralidad.

La creencia, en sí misma, no es un hecho con pretensión religiosa, es un procedimiento central de programación de las sociedades que viven de hacer lo mismo y de excluir el cambio. La creencia es uno de los ejes del software de las sociedades estáticas. Pero, la fe, el “toque” del Absoluto es lo que dota a la creencia de dimensión religiosa. El “toque” de la fe no tenía otra posibilidad de expresión que el de las formulaciones de las creencias centrales del programa. (Corbí: 2010d, p. 4)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Los paréntesis son míos.

#### **4.2. Origen y función de la religión de creencias en las sociedades preindustriales**

La manera concreta como se une la fe, el “toque” del absoluto o para decirlo con los términos de esta investigación la espiritualidad, con la creencia en los sistemas axiológicos de programación cultural anclado en creencias, es lo que comúnmente llamamos religión: religión-religional o anclada en creencias.

La religión propia de las sociedades preindustriales e incluso de las sociedades de primera industrialización, es propiamente hablando, una religión de creencias. La religión-religional o de creencias está empotrada sobre los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Sistemas a partir de los cuales las sociedades de vida estática, mantenían no sólo la actividad central apta para la supervivencia, sino también y al mismo tiempo posibilitaban el acceso a la dimensión última o absoluta de la realidad. Pero ello, a condición de que el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, es decir la fe, se expresara a través del sistema colectivo de creencias.

De estos sistemas axiológicos de programación cultural religiosamente considerados y que exigían sometimiento absoluto de las personas, siempre se escaparon los hombres y mujeres más auténticos de cada momento socio-cultural: los místicos, los maestros espirituales, los hombres y mujeres sabios(as). Estos siempre vieron en la religión de creencias una forma ambigua y peligrosa de acercarse a la fe, a la espiritualidad, al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Por ello, siempre fueron tenidos bajo sospecha y peligrosidad.

La fe, la espiritualidad, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, en las sociedades preindustriales siguiendo el principio de la evolución de las culturas, no podían vivirse y expresarse por fuera del sistema de programación cultural anclado en creencias. Y por eso mismo, las religiones lograron unir lo constituyente de un grupo humano: las creencias, con lo constitutivo del mismo: la fe; unieron en un mismo paquete las creencias con la fe religiosa. Ese es el gran logro de las religiones-religionales o religiones de creencias.

Las religiones en las sociedades preindustriales o estáticas en las que nacieron sacralizaron los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias y de esta manera, el modo de vida estático, se convierte culturalmente en un modo de vida legado por los antepasados o en un proyecto de vida querido por los mismos dioses. Esto significa que la interpretación religiosa de las creencias, valida y legitima en su totalidad los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias e impide que estos sistemas cambien. Y al impedir su cambio, logran que la viabilidad de un colectivo humano se viva como designio de los dioses y de los antepasados.

En estas sociedades, los mitos, símbolos y los rituales son los vehículos para llevar a cabo la programación cultural anclada en creencias; los mitos, los símbolos y los rituales fijan la manera de vivir en las sociedades preindustriales o estáticas y excluyen toda alteración. Los mitos, símbolos y rituales con los que se interpretan las acciones centrales de supervivencia, constituyen los núcleos axiológicos paradigmáticos de programación cultural que anclados en creencias dan cohesión social, orientación y sentido a la vida humana.

Las creencias interpretadas desde una epistemología mítica y vehiculadas a partir de mitos, símbolos y rituales, revelan los designios de los dioses y comunican mediante fórmulas y formulaciones la verdad divina. De esta manera las creencias en tanto que mecanismos de programación cultural, se convierten en revelación divina que de hecho y de derecho es intocable para un colectivo y ante el cual el colectivo debe someterse de manera incondicional e irrestricta. Sin el sometimiento incondicional al sistema colectivo de las creencias, el colectivo no tendría el apoyo ni de los antepasados, ni de los dioses.

Las creencias religiosas son intocables de hecho y de derecho para un colectivo. Se “creen” las verdades reveladas, que son formulaciones en las que se dice la verdad. Lo revelado no es una verdad sin forma, es una verdad con unas formas fijadas, de origen divino y, por tanto, absolutamente invariables e intocables. Es el prestigio de su origen divino lo que las hace eternas e intocables. (Corbí: 2010d, p. 2)

El acceso a la dimensión absoluta de la realidad se obtenía en términos religiosos por la adhesión y sometimiento incondicional de los hombres y mujeres al sistema colectivo de

creencias, que era el lugar en donde los dioses se revelaban y manifestaban sus designios; manifestaban que todo era creación y revelación suya.

Para las culturas preindustriales, la metáfora central, que es el patrón y paradigma de la realidad y de vida, desde el que se construye el proyecto colectivo mítico-simbólico, procede de lo alto, procede del lado absoluto de la realidad; de ella es recibido y revelado, así hay creación y revelación. Estas dos figuras se expresaban con tipos de mitologías muy diferentes, pero siempre estaba claro y explícito que había creación y revelación. Esas dos figuras eran la base de la religión y de su heteronomía. (Corbí: 2005, p. 59)

Las religiones en las sociedades preindustriales o estáticas logran poner en un mismo nivel semántico lo in-formal con lo formulado: lo sin-forma: lo espiritual, la fe con lo formulado: la creencia. Ese fue el gran logro de la religión-religional o de creencias al interior de las sociedades preindustriales o estáticas que le vieron nacer. Transgredir el sistema colectivo de creencias era a un mismo tiempo transgredir el orden social; rebelarse contra el sistema de creencias justificadas religiosamente, era lo mismo que rebelarse contra la voluntad de Dios.

En síntesis, la religión-religional o de creencias, logra en los modos socio-laborales y culturales de vida estática, integrar el sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias con la experiencia de fe. Y esto, para su momento, no sólo fue la invención más inteligente y creativa, sino también la única posible para lograr la supervivencia y la espiritualidad.

La unión de las creencias de la cultura de la época, con la dimensión absoluta de la realidad, eso son las religiones. Si llamamos fe a la experiencia de lo absoluto, y creencia a los elementos y formulaciones del programa de una sociedad industrial estática, tendremos la unión inseparable de fe y creencias, que es el alma de las religiones. Cada tipo diferenciado de cultura tendrá una forma peculiar de unión entre fe y creencias. (Corbí: 2005, p. 64)

Sin embargo hemos de advertir que la religión (adhesión y sometimiento incondicional a un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias) sin dejar de ser un hecho sagrado e intocable, no es, *Stricto Sensu*, un hecho espiritual. En las sociedades preindustriales, la espiritualidad, la fe, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, se vivió como adhesión incondicional al sistema colectivo de creencias. Pero, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad no es en sí mismo una creencia. La espiritualidad, ha de llevar en último término a la libertad, al sin -forma. Y las creencias han

de llevar, en último término, al sometimiento a las formas que controlan de manera incondicional las maneras de interpretar, de valorar, de actuar de una colectividad.

Esta es la razón de porque la fe, la espiritualidad, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad en las sociedades actuales, que no se hacen viables mediante sistemas axiológicos de programación anclados en creencias, tendrá que vivirse de una manera totalmente diferente<sup>36</sup>.

Dicho de otra manera, la espiritualidad no es en sí misma religión. Esto es lo que aparece con plena claridad al interior de las nuevas sociedades de conocimiento en donde la fe no podrá ya vivirse como creencia, sino como conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad. El conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, en las sociedades de conocimiento, no puede pasar a través de un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias.

En las culturas plenamente industrializadas sabemos que la interpretación de la realidad la hacen nuestras ciencias. Sabemos también que sólo nosotros mismos construimos nuestros proyectos de vida individuales y colectivos. Para nosotros hoy no hay creación y revelación, como la interpretaban y vivían las sociedades preindustriales. Y si no hay creación ni revelación, no hay heteronomía ni religión. (Corbí: 2005, p. 59)

Cuando las sociedades viven de hacer fundamentalmente lo mismo, la fe, la espiritualidad y la religión se viven como adhesión incondicional a un sistema axiológico de programación cultural anclado en las creencias. Pero, cuando las sociedades viven de la innovación y del cambio permanente de sus estrategias cognoscitivas, -que es lo que está pasando en las sociedades de conocimiento-, la fe, la espiritualidad y la religión tendrán que diferenciarse claramente de las creencias y podrá vivirse libremente.

---

<sup>36</sup> En el tercer capítulo precisaré la identidad y diferencia entre la fe como conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad (hecho espiritual) y las creencias que son los mecanismos de socialización en los que debe vivirse la fe al interior de las sociedades preindustriales o estáticas en las que surgen las religión; haré la diferencia entre la fe como conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la Realidad (“toque” del absoluto) y la religión en tanto que adhesión incondicional a un determinado sistema colectivo de creencias (lo que aquí llamo religión-religional).

Por esta razón, someter la espiritualidad, la fe, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad a un sistema colectivo de creencias en una sociedad de conocimiento, que se hace viable a través de la creación permanente de conocimientos, y en especial de conocimientos tecno-científicos, es una contradicción en los términos. Esto lo veremos más adelante cuando hablemos de la función de religión en las sociedades de la segunda gran industrialización o sociedades de conocimiento.

Las religiones-religionales siempre tuvieron la pretensión de ser universales. Pero, de hecho, siempre quedaron limitadas por los sistemas de interpretación mítico-religiosa y mítico-simbólica de un determinado modo socio-laboral y cultural que se construía en clara dependencia a las acciones centrales de supervivencia. Por ello, pueblos con religiones diferentes se combatían e ignoraban lo más que podían, porque las religiones de los unos, atentaban contra la sacralidad e intocabilidad de las religiones de los otros. En un mismo lugar geográfico, no podía haber dos religiones verdaderas al mismo tiempo y por ello una de las dos tenía que imponerse sobre la otra. La ganadora en la contienda era la religión verdadera.

Toda religión de creencias empotrada como lo son sobre los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, empujan al enfrentamiento fundamentado en principios sagrados. Todo sistema colectivo de creencias religiosas y por tanto toda religión, se expresa en las sociedades preindustriales, a través de un sistema axiológico de programación cultural que es a un mismo tiempo, jerárquico, exclusivo, excluyente y autoritario.

Por consiguiente, los sistemas míticos, simbólicos y rituales, interpretados como sistemas de creencias exclusivas, son causa de enfrentamientos inevitables. Los enfrentamientos son inevitables porque esas diversas mitologías son todas sistemas de programación que excluyen la duda, el cambio y todas las posibles alternativas puesto que se dicen todas revelación divina y legado sagrado de los antepasados. Y serlo es la condición intrínseca e indispensable de todo procedimiento de programación para sociedades preindustriales y estáticas. Todo sistema mítico, leído como sistema de creencias, es necesariamente exclusivo y excluyente. ¿Cómo no va a serlo, si es “la” revelación divina? Por consiguiente, los mitos, símbolos y rituales, como sistemas de creencias, empujan a un enfrentamiento radical y sagrado. (Corbí: 2010c, p. 6)

Concluamos diciendo que desde la lógica evolutiva de las culturas, la religión-religional o de creencias, es el mecanismo de programación cultural que se da bajo un núcleo antropológico invariable y bajo ciertas condiciones socio-laborales, históricas y culturales<sup>37</sup>. Para que haya religión se tiene que contar con:

1. Nuestra condición de hablantes;
2. La doble experiencia de la realidad que genera nuestra condición de hablantes: una experiencia de lo real relativa a nuestras necesidades y, una experiencia de lo real absoluta, no relacionada con nuestras necesidades
3. Las condiciones preindustriales de vida y
4. La programación colectiva mediante narraciones, mitos, símbolos y rituales. (Corbí: 2005, p. 89)

En el momento en que falta alguno de estos componentes, -que es lo que está pasando en las sociedad de conocimiento, en las que faltan los componentes 3 y 4-, la religión en tanto que sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias se hace simplemente inviable. Pero, no así el acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Ésta se tendrá que seguir cultivando, de manera necesaria, para que el ser humano alcance su estatura humana.

En las actuales sociedades de conocimiento, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad se hace más necesario y pertinente que nunca, si queremos continuar haciéndonos humanamente viables. Pero, a diferencia de las sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización, tendremos que acceder a la fe, a la espiritualidad no desde un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, que además es inexistente, sino desde el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y del acceso al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

---

<sup>37</sup> Desde una perspectiva distinta a la que estoy siguiendo, pero que comprende la religión desde el punto de vista de las coordenadas culturales, pueden consultarse las obras de Raimon Panikkar (2000). *El silencio de Buddha: Una introducción al ateísmo religioso* Madrid: Editorial Siruela; id., *La nueva inocencia* (1993) Navarra: Editorial Verbo Divino; id., (1999). *Invitación a la sabiduría*, Barcelona: Círculo de lectores; id (2005). *De la mística. Experiencia plena de vida*, Barcelona: Editorial Herder; id. (1999). *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Nuestro gran reto, teológicamente hablando, en las sociedades de conocimiento, será recuperar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, pero interpretándolas desde una epistemología no-mítica.

#### **4.3. La religión en las sociedades de la primera industrialización o de la confrontación entre los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas (religiones) y en creencias laicas (ideologías)**

Cuando Corbí analiza desde la lógica evolutiva de las culturas, las sociedades industriales o pseudoestáticas, descubre que al interior de ellas se dan dos grandes formas de programación cultural: las de aquellas sociedades en que la gran mayoría de la población vive preindustrialmente y una minoría vive desde los sistemas de programación propia de las sociedades industriales (sociedades en tránsito), y el de aquellas sociedades plenamente industrializadas donde la gran mayoría de la población vive desde los sistemas de programación industrial y una minoría muy influyente, que impone la nueva lógica cultural, vive de la creación permanente de las ciencias y las tecnologías (sociedades mixtas).

Para Corbí, las sociedades en tránsito, aquellas en donde la mayoría de la población se programa desde sistemas de programación preindustrial y una minoría se comienza a programar desde sistemas basados en explicaciones científico-filosóficas, viven una especial contradicción que para nuestras sociedades latinoamericanas, mayoritariamente preindustriales, se convierte en un foco de aprendizaje. Pues, las sociedades en tránsito o de la primera industrialización, implementaron un doble sistema de programación cultural: el de un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias religiosas, y el de un sistema, igualmente axiológico de programación cultural, pero anclado en creencias laicas: las ideologías, que funcionan al estilo de las creencias religiosas y en pelea frontal con aquellas.

Las sociedades de la primera industrialización, asumieron los nacientes conocimientos científico-técnicos desde una epistemología mítica y, de esta manera, los sistemas de programación cultural continuaron siendo sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, pero en éste caso de tipo laico (no-religioso) a los que se les debía

adhesión, sumisión y obediencia, como si fueran creencias religiosas. Aunque también hay que decirlo, no para todos los ámbitos de la existencia.

Los conocimientos científico-técnicos no son sistemas colectivos de creencias, desde luego. Pero, al confrontarse con los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas, actuaron en el mismo nivel semántico de aquellas y lucharon a muerte por sus cuotas de poder programador.

De esta manera, una parte de la sociedad (y también una parte de la vida interior de las personas) que vive preindustrialmente interpreta sus modos de vida como un proyecto querido por los antepasados o revelado por los dioses, mientras que la otra parte de la sociedad (y también de las personas) comienza a vivir y a interpretarse de manera industrial. Es decir, desde el conocimiento que arrojan las ciencias y la filosofía críticamente interpretada; así el proyecto de vida preindustrial y personal, es revelación y el proyecto de vida industrial y social es descubrimiento.

En el fondo, las sociedades de la primera industrialización continuaron siendo programadas desde un sistema colectivo de creencias: en unos casos y para ciertas dimensiones de la existencia, polarizadas axiológicamente por los sistemas mítico-religiosos, y en otros casos, y para otras dimensiones, polarizadas axiológicamente desde los sistemas de programación laica anclados en creencias ideológicas como producto de la actividad científica y filosófica. Esto es lo que Morin llamará las “religiones de segundo tipo”: religiones sin dioses, pero que regulan la vida individual y colectiva de la misma manera que se regulaba la vida en las sociedades preindustriales: de manera heterónoma y a partir de creencias.

Desde el punto de vista epistemológico, las verdades políticas como las verdades científicas eran modelaciones de la realidad con pretensiones prácticas. Pero, al funcionar socialmente como mecanismos axiológicos de programación cultural, fueron tratadas, de hecho, como creencias.

Los dos tipos de proyectos, aunque contrapuestos entre sí, tenían puntos en común. Los dos exigían el sometimiento y la creencia. Unos creían en la revelación de Dios y los otros creían

en el poder desvelador de la realidad de las ciencias y la filosofía. Ni unos ni otros eran plenamente conscientes de que tanto el proyecto mitológico como el ideológico eran construcción humana, contingente y frágil. Las creencias subsistieron, o como creencias religiosas o como creencias laicas. Podría argumentarse que las ideologías fueron construcciones racionales, como lo fueron las ciencias o la filosofía. Y para los filósofos y los científicos que las construyeron y cultivaron pudo ser así; pero cuando funcionaron como programa colectivo y cuando pretendieron describir la naturaleza misma de las cosas, se convirtieron en creencias de hecho. (Corbí, 2010c, p. 10)

Desde los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas (religiones) y en creencias laicas (ideologías), las sociedades de la primera industrialización o sociedades en tránsito, se convirtieron en sociedades pseudo-estáticas que programan sus maneras de actuar, sentir, pensar, relacionarse y organizarse en dos grandes bloques: el estático, que se programa desde el sistema de creencias religiosas que es inmutable y que exige sumisión incondicional, y el dinámico, que se programaba desde el sistema de creencias laicas, también inmutables, aunque estas fueran cambiando al ritmo de los descubrimientos científicos y de las producciones filosóficas.

En estas condiciones no sólo la organización social, sino también la psique de los individuos, queda dividida en dos: una parte se programa al estilo religioso y otra parte, más dinámica, se programada al estilo laico. Pero, tanto las verdades religiosas como las verdades científicas son asumidas con carácter de creencias, aunque con la consciencia de no proceder de esta manera.

A la larga, los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas, se fueron convirtiendo poco a poco en presupuestos acrílicos con lo que se manejaba la vida interior de los individuos, mientras que los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias laicas se fueron convirtiendo en los mecanismos de cohesión y organización social a través de los conocimientos científicos y de las ideologías políticas.

En las sociedades de la primera industrialización, la religión de creencias seguía siendo el mecanismo de programación cultural para lo espiritual, la moralidad y la familia; mientras que la economía, la política y la ciencia se programaban, también axiológicamente, desde

sus sucedáneos: las ideologías fundamentadas a su vez en conocimientos científicos y filosóficos, cada vez más alejados de toda interpretación mítico-religiosa.

Y así fue durante más de tres siglos, tiempo a través del cual, la lógica de la industrialización fue colonizando el terreno que tanto en la sociedad como en los individuos ocupaba la cultura preindustrial y los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Los sistemas de conocimientos científico-técnicos, -que seguían funcionando al estilo de la programación cultural anclada en creencias, aunque cada vez más alejados de una epistemología mítica-, de manera lenta, pero eficaz, fueron sustituyendo la comprensión mítico-simbólica por una comprensión científico-técnica que funcionaba, cada vez más, con niveles de mayor abstracción<sup>38</sup>.

La programación cultural marcada y orientada por la lógica de la racionalidad científico-técnica, alcanzará sus niveles máximos en los modos culturales de vida de la segunda industrialización, en los que se dará una diferenciación radical entre la interpretación de la realidad desde una epistemología mítica y la interpretación de la realidad desde una epistemología no-mítica. Con esta diferenciación el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, ya no necesitará más del sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, sean estas religiosas o laicas, y con ello, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad podrá ser comprendido de manera cada vez más laica. Es decir, desde un conocimiento sutil y silencioso de la realidad.

Este es, sin lugar a dudas, el contexto sociológico que hay que tener en consideración para comprender el conflicto permanente en las sociedades de la primera industrialización o sociedades pseudoestáticas, entre los sistemas axiológicos de programación cultural científico-técnicos que van sustituyendo, de manera lenta pero sin tregua, los sistemas

---

<sup>38</sup> Desde una perspectiva diferente, pero complementaria a la que desarrolla Corbí, el filósofo Jürgen Habermas desarrolla una teoría de la acción comunicativa para mostrar el desacople entre el sistema social regido por imperativos tecnológicos y el mundo de la vida cotidiana. Es decir, entre una racionalidad científico-técnica que funciona como una ideología y que coloniza el mundo vital de las personas y el de una racionalidad comunicativa capaz de orientar las acciones sociales con base al entendimiento mutuo. Cfr. Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social* Madrid: Editorial Taurus, pp.197-350; Habermas, J. (1997). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Editorial Técno; Osorio, S. (1991). *Razón comunicativa y fundamentación racional de la moral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp.28-46.

axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas, y la resistencia que la religión-religional o de creencias, presenta ante ellos para no perder su función hegemónica de programar axiológicamente la existencia.

Ahora bien, si los modos de vida pseudoestáticos se transforman, gracias a los conocimientos científico-técnicos en modos de vida dinámicos, es decir en modos de vida que viven del cambio permanente en sus estrategias cognoscitivas, llegará el momento en que los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sean estos religiosos o laicos, perderán su capacidad programadora y por tanto la racionalidad funcionalista o instrumental no podrá servir para programar axiológicamente la sociedad, como tampoco podrán cumplir con la función de ser el mecanismo apto para la cohesión social.

Con esta situación, llegamos a lo que Corbí llama el desmantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento. Es decir, a la situación actual según la cual, -y esto por primera vez en la historia del proceso de autoconstitución humano-, los hombres y mujeres de un modo socio-cultural de vida, no cuentan con los mecanismos necesarios para acceder, de manera explícita e incondicionada, al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Y por ello, las sociedades de conocimiento quedan desmanteladas axiológicamente. Ante este desmantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento se hace necesario el que nos preguntemos mínimamente tres cosas:

- a) ¿cómo puede cultivarse la Calidad Humana específica, es decir, el doble acceso a la realidad y de manera especial el acceso y cultivo explícito e incondicional de dimensión absoluta de la realidad, sin el soporte sociológico que prestaba en las sociedades preindustriales e industriales de primera generación, el sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias?
- b) ¿cómo puede relacionarse el conocimiento de la dimensión relativa de la realidad con el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, que como sabemos no cuenta con condiciones culturales, ni epistemológicas y sociológicas para su reconocimiento y cultivo explícito? y

- c) ¿cuál puede ser el aporte de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y de la teología para sociedades que epistemológica y estructuralmente no pueden ser ni religiosas, ni creyentes?

#### **4.4. La emergencia de las sociedades de conocimiento y el declinar de la religión religiosa**

Recordemos brevemente la tesis corbiniana que venimos desarrollando: en las últimas tres décadas, en las sociedades de conocimiento, sociedades mixtas o de segunda industrialización, es decir en aquellas sociedades en que las mayorías viven de manera industrial y una minoría, muy influyente y que impone la lógica del desarrollo socio-cultural desde los desarrollos tecno-científicos, se ha dado una mutación sin precedentes en la manera de sentir, actual y pensar la realidad, en la manera de interpretar y valorar la realidad y por tanto en la manera de relacionarse, organizarse y acceder a la dimensión relativa y absoluta de la realidad. Dicha mutación tiene su origen en un cambio en la manera de hacer viable la existencia humana mediante las ciencias y las tecnologías, una vez que éstas se han desenganchado de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas o laicas.

Se trata pues, de la transformación de los modos socio-laborales y de los sistemas culturales de programación cultural que durante muchísimo tiempo se hicieron viables evitando el cambio a unos modos de vida, que por primera vez en la historia de la humanidad, viven el cambio permanente de sus estrategias cognitivas, éstas a su vez despojadas de una epistemología mítica.

Esta situación, afecta de manera directa la función cultural de las religiones-religiones o de creencias, así como el correlato teórico-conceptual de las mismas: la teología. Ahora, los nuevos mecanismos a partir de los cuales la humanidad se hace viable: las tecno-ciencias, distanciadas a su vez de la epistemología mítica que acompañó a las anteriores formas de vida, ya no se asumirán con la pretensión de describir la realidad, sino que se asumirán como modelos o mejor modelamientos eficacísimos para manipular y controlar la realidad y mediante ello, sobrevivir, y nada más. Por tanto, la humanidad tendrá que aprender a acceder

a la dimensión relativa y absoluta de la realidad, sin la ayuda que prestaron en otrora tiempo las religiones-regionales o de creencias. Esta es la crisis más honda que haya vivido la humanidad en la historia de auto constitución histórica y todavía no sabemos en qué puede parar.

#### **4.4.1. La lógica interna de las sociedades de conocimiento**

Las sociedades actuales que podemos caracterizar como sociedades de conocimiento, sociedades dinámicas, sociedades de innovación y cambio, sociedades mixtas o sociedades de segunda industrialización, viven de la creación permanente de conocimientos en cuatro órdenes diferenciados: en las ciencias, en las tecnologías, en los modos organizacionales y en los sistema de valoración de la realidad, que ya no se viven como sistemas revelados por los antepasados o por los dioses, sino como postulados axiológicos desde los cuales proyectar la sociedad hacia el futuro.

Las sociedades de conocimiento, son de conocimiento porque viven de producir de manera hiperdesarrollada conocimientos tecno-científicos, así como bienes y servicios que se hacen posibles desde los desarrollos tecno-científicos. Estos conocimientos, totalmente desaxiológizados, es decir abstractos, imponen la nueva lógica evolutiva de las culturas y colonizan cada vez más los anteriores modos socio-culturales de vida, no sólo porque son eficacísimos para sobrevivir, sino también porque son altamente rentables para las políticas neoliberales que las manejan.

Veamos, mediante el siguiente gráfico, como se da la lógica interna de las sociedades de conocimiento:

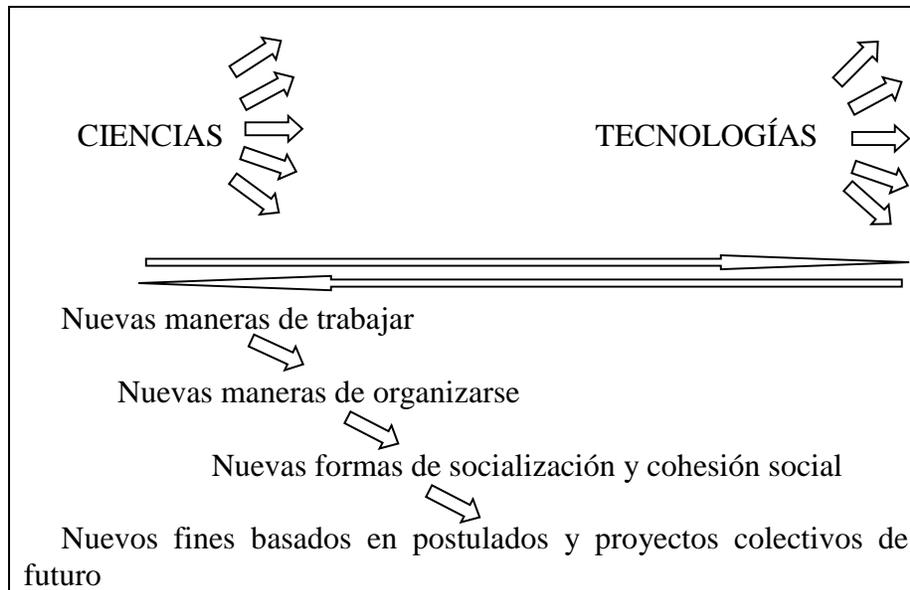


Gráfico 1. La lógica interna de las sociedades de Conocimiento.  
Fuente: Corbí: 2010b, p. 39

Las flechas que se encuentran a la derecha de las ciencias y de las tecnologías, indican que éstas se extienden hacia todos los ámbitos de la vida humana y no-humana, y que estos ámbitos se verán profundamente afectados por la producción de conocimiento tecno-científico, como por los bienes y servicios producidos por aquellos.

Las flechas con sentidos contrarios que se encuentran a la base de las ciencias y las tecnologías, indican que entre ciencia y tecnología hay una interretroacción constante: las ciencias hacen posible las tecnologías que hacen posible las ciencias, y este cambio continuo y permanente afecta nuestros esquemas cognitivos y valorativos de la realidad porque cambian permanentemente la interpretación que hacemos de la misma.

Los potentes progresos tecno-científicos cambian no solamente nuestras formas de interpretar la realidad, sino que además, cambian las formas de organización social y cambian las dinámicas socio-laborales que hacen posible que la vida se reproduzca.

La producción permanente de conocimientos tecno-científicos, transforman los modos de producción industrial y los modos de producción de conocimientos, lo que a su vez repercute en los modos de organización social, como en las formas de la socialización y la cohesión social.

Finalmente, los conocimientos tecno-científicos, así como los bienes y servicios que se posibilitan a partir de aquellos, afectan la manera como proyectamos o prospectamos la realidad para hacernos viables. Es decir, afectan nuestra autopercepción como humanos y nos llevan a pensar que la humanidad será lo que nosotros mismos hagamos de ella, sin contar para ello de ningún respaldo ayuda externo. Esto es algo extraordinariamente nuevo en la historia de la humanidad.

Dicho de otra manera. Los desarrollos tecno-científicos no son única y exclusivamente una creación (producción) tecno-científica, sino que son simultáneamente mecanismos eficacísimos de transformación del universo axiológico mediante el cual los humanos han construido las metas y el sentido de la vida en las sociedades preindustriales y de primera industrialización. Se trata de un cambio en las maneras de interpretar, valorar, actuar, de relacionarnos y organizarnos en sociedad. En una palabra de hacernos viables y de hacernos humanos. Un cambio de estas proporciones, nunca antes lo habíamos vivido y quién sabe si podemos sobrevivir.

Esto es lo que viven actualmente las sociedades de conocimiento: una mutación, sin precedentes en todos los ámbitos en los que nos jugamos la existencia y de manera especial una transformación radical en nuestros esquemas cognoscitivos y valorativos. Es la primera vez que nos sucede esto y no sabemos aún, si podremos hacerle frente.

Esta es la secuencia lógica de las sociedades de conocimiento: creación continua de las ciencias, que comporta el cambio continuo de la interpretación de las realidades; las nuevas ciencias llevan a la creación continua de nuevas tecnologías, que a su vez conlleva el cambio continuo del modo de trabajar; esto requiere una continua transformación de los sistemas de organización, de cohesión y valoración, etc. Todo cambia y se mueve continuamente en el nuevo tipo de sociedades. Jamás la humanidad había vivido de esta manera; ni siquiera sabemos si es viable a la larga (Corbí: 2010b, p. 43)

#### **4.4.2. El desmantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento**

La indagación y creación de conocimientos en todos los ámbitos de la existencia no pueden darse de manera separada, pues unos dependen de otros. La indagación y creación en un campo o ámbito de conocimientos retroactúa en el otro generando un sistema emergente, que a su vez influirá en cada uno de los campos o ámbitos de conocimiento especializado (Morin, 1983<sup>2</sup>, pp. 115-179). Pero, la desatención en alguno de los ámbitos del conocimiento, puede hacer que la sociedad como un todo no ande bien o a la larga no logre hacerse viable a mediano y largo plazo (Corbí, 1992, pp. 17-54). Y esto es lo que nos pasa en la actualidad.

No solo tenemos una hiperproducción tecno-científica, sino que dicha hiperproducción al mismo tiempo deja en barbecho la creación necesaria de conocimientos en el plano de lo organizacional y de lo axiológico. En este sentido, la riqueza de las naciones, no dependerá como pensaba Adam Smith, de la tenencia de la tierra, del trabajo, del comercio, del capital, de la industria y de las armas, sino que se dependerá cada vez más de la producción de conocimientos tecno-ciencia, en donde la informática será la producción central (Mires, 2009, pp. 13-62).

Las sociedades de conocimiento, así concebidas, son una máquina cuyo funcionamiento no hay quien lo pare porque es un instrumento efficacísimo, como ningún otro para sobrevivir y también para producir riqueza. Pero, si no lo manejamos bien, -con sabiduría-, al mismo tiempo que nos hacen viables, pueden convertirse en un eficaz medio de muerte, no sólo humana, sino al mismo tiempo planetaria. No podemos evitar el impacto devastador que las sociedades de conocimiento causan en los esquemas interpretativos, valorativos, organizativos y axiológicos de la existencia. Pero, podemos aprender a manejarlos.

Hemos de saber que el desarrollo exponencial de los conocimientos tecno-científicos no significa, per se, mayor calidad de vida, ni mucho menos, cultivo de la Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad). Las sociedades de conocimiento pueden ser pragmáticamente estúpidas. De hecho, el siglo XX ha sido uno de los más violentos en la

historia de la humanidad y los daños climáticos y ecológicos nos están advirtiéndolo que si las tecno-ciencias no van acompañadas de sabiduría profunda, podrán arrasarlo con todo aquello que el hombre ha creado durante siglos. Por esta razón, además de Calidad Humana para producir ciencia y tecnología, necesitamos Calidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) para saber qué hacer humanamente con aquellas herramientas técnicamente eficaces para todos y altamente rentables para algunos.

Desde esta nueva perspectiva, las sociedades de conocimiento serán lo que nosotros hagamos de ellas a partir de nuestras potentes ciencias y tecnologías. Pero también, de lo que podamos hacer de ellas a partir de los postulados axiológicos y de los proyectos individuales y colectivos que podamos construir al ritmo de las potentes ciencias y tecnologías.

Estamos en un tipo de sociedad, la sociedad de conocimiento. Este tipo de sociedad será una cosa u otra dependiendo de la humanidad que queramos construir, de los postulados que planteemos y de los proyectos colectivos que construyamos, de la calidad del medio que queramos mantener, de la Calidad Humana que queramos conseguir con el instrumental que nos ofrece la nueva sociedad. Todo dependerá de los postulados axiológicos que hagamos y de los proyectos que hagamos a partir de esos postulados. Todo está en nuestras manos. (Corbí, 2009, pp. 40)

Pero, para construir los postulados axiológicos y los proyectos de vida tanto individuales como colectivos, necesitamos aprender a cultivar lo que la racionalidad tecnocientífica decididamente no nos puede dar: la Calidad Humana Profunda. Como ésta en las sociedades de conocimiento está subdesarrollado, los humanos de las sociedades de conocimiento vivirán humanamente de lo por desarrollar.

## **5. Retos epistemológicos, religiosos y la teológicos**

### **5.1. El reto epistemológico es a un mismo tiempo un reto antropológico, sociológico, psicológico y cultural**

Los modos de vida de las sociedades en mixtas, que pasan de ser sociedades industriales a sociedades de conocimiento, están caracterizados por ser modos de vida dinámicos y en permanente creación e innovación de conocimientos, bienes y servicios. Estas sociedades no aseguran su viabilidad a partir de una acción central interpretada mediante una epistemología mítica, sino mediante las poderosas tecno-ciencias que funcionan y se interpretan desde una epistemología no-mítica.

Esto significa que funcionan liberándose de todo aquello que impida su funcionamiento eficaz: las creencias y sus sistemas míticos de interpretación. Los modos preindustriales de vida y sus sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias religiosas y laicas, se han extinguido para siempre, y no hay posibilidad de retorno alguno. La epistemología mítica ya no podrá cumplir más la función de interpretar los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias como sistemas enviados por los dioses y la indeterminación genética de la humanidad tendrá que completarse por otros medios.

Lo anterior implica que es necesario cultivar la Cualidad Humana específica: el doble acceso a la realidad, por medios distintos a los ofrecidos por la religión-religional o de creencias; implica también, que tenemos que replantear el acceso a la dimensión absoluta de la realidad y que tengamos que aceptar, como un hecho cultural, la diferenciación entre la espiritualidad (el acceso a la dimensión absoluta de la realidad) de las creencias (que eran sus vehículos de transmisión en la sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización).

Dicha diferenciación no sólo era innecesaria para las sociedades preindustriales, sino que además, era imposible. Pero, para las sociedades de conocimiento no sólo es posible, sino además es necesaria. Y esto para poder cultivar, de manera explícita, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, y también para poder heredar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sin tener que asumir como criterio de interpretación los presupuestos de la epistemología mítica.

En las sociedades de conocimiento, -aquellas que se hacen viables a través de las poderosas tecno-ciencias, como de los bienes y servicios que se pueden producir a partir de aquellas-, se corre el peligro de dejar de lado, de manera explícita e incondicional, el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana profunda (antigua espiritualidad), así como el cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, posibilitado por aquella.

El uso del lenguaje enunciativo y proposicional, cada vez más formalizado y abstracto, unidimensionaliza de tal forma nuestra comprensión de la realidad que sólo aparece en ella el acceso relativo de la misma, dejando como “ruido de fondo”, y sólo como “ruido de fondo” el acceso a la dimensión absoluta de esa misma realidad<sup>39</sup>.

Los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento no pueden olvidar que son unos vivientes culturales y que como tales, tiene que aprender a cultivar de manera individual y colectiva la cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad. Y no pueden olvidar que deben aprender a cultivar el acceso a la dimensión absoluta de la realidad, so pena de perder su cualidad más propia. Sólo desde el cultivo de esta cualidad, que aquí hemos llamado Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) los animales que hablan, podrán hacerse en las sociedades de conocimiento, humanamente viables.

Esto trae como consecuencia fundamental el tener que aprender a silenciar todo conocimiento lingüísticamente mediado de la realidad, toda modelación que hemos de hacer para sobrevivir, para adentrarnos en aquel lugar en el que ningún lenguaje puede penetrar, pero en el que se nos da el misterio innumerable e indecible de la realidad que somos, en el que tenemos noticia cierta de aquello que nos constituye.

El camino del silenciamiento de la comprensión lingüísticamente mediada de la realidad, se presentará en las nuevas condiciones culturales, como una nueva posibilidad epistemológica, que es a un mismo tiempo antropológica, sociológica, noológica y cultural para el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, y como una estrategia inigualable para aprender a flexibilizar todas las modelaciones tecno-científicas que podemos hacer de la realidad para hacernos viables. Modelaciones que al absolutizarse, ponen en peligro la habitabilidad humana y la sostenibilidad planetaria.

## **5.2. El reto para las religiones-religionales o de creencias. El otro acceso a la religión**

---

<sup>39</sup> En análisis de una racionalidad recortada y la superación de la misma por parte Edgar Morin y de Martin Heidegger, -como veremos a continuación-, se tornarán altamente iluminadoras.

Desde lo anteriormente dicho, podemos derivar una consecuencia directa para la comprensión del origen y significado de la religión. Debemos hacer un cambio en la comprensión que hemos tenido del fenómeno religioso hasta nuestros días. Se hace necesario el paso de la religión en tanto sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias hacia una religión de conocimiento silencioso desligada de toda forma lingüísticamente mediada.

En las nuevas condiciones culturales, podemos comprender las tradiciones religiosas (religiones con Dios: judaísmo, cristianismo, islamismo) y las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios: hinduismo, budismo, taoísmo), como expresiones de sabiduría y como métodos y procedimientos, validados durante siglos, para reconocer culturalmente nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y para acceder, de manera explícita, al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

El reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la realidad posibilitado por aquella, al interior de las lógicas de las sociedades de conocimiento, tendrá que decir adiós a las formas de vida patriarcal, autoritaria, creyente, exclusivista y excluyente; y tendrá que decir adiós a la religión-religional o de creencias que se hizo posible desde aquellas.

En las sociedades de conocimiento, con la aparición de la epistemología no-mítica propia de la racionalidad tecno-científica, la humanidad no tiene, epistemológicamente hablando, cómo acceder de manera explícita e incondicional, al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Y con ello, la humanidad se queda sin un desde donde poder determinarse axiológicamente. Esta es, según Corbí, la gran tragedia actual de la humanidad: el desmantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento. La crisis actual no es sólo una crisis de religión, sino una crisis profunda de axiología y de espiritualidad. Y si este problema no se resuelve de manera sabia, la humanidad en tanto especie se verá gravemente comprometida en su sobrevivencia.

La razón última de esta situación está en que las tecno-ciencias a partir de las cuales se lleva a cabo de manera eficazísima la sobrevivencia de la especie humana por el grado de

abstracción que han tenido que desarrollar para modelar la realidad, no pueden posibilitar el cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, y por tanto son herramientas eficacísimas para sobrevivir, pero incapaces de motivar axiológicamente al ser humano. Y sin cultivo de la dimensión axiológica de la existencia, que lleva a feliz término la indeterminación genética de los animales que hablan, el viviente cultural simplemente no podrá vivir a su altura humana, y con el tiempo, desaparecerá.

Por este motivo, las tecno-ciencias pueden compararse con las manos de osos o con las garras de tigres que pueden destrozarse todo cuanto pase entre ellas, mientras no haya algo que las dirija y les dé una orientación más allá de la que dan los intereses económicos de la economía neoliberal. Las sociedades de conocimiento dejadas en manos de la lógica del mercado y del interés exacerbado del lucro, acabarán más temprano que tarde con la humanidad.

La carga axiológica que los vivientes culturales necesitan para habitar humanamente sobre la tierra, en las sociedades de conocimiento, no la pueden brindar ni las religiones, ni las ideologías que contaban para su interpretación con una epistemología mítica, ya que ésta ha sido reemplazada por la epistemología no-mítica de la racionalidad tecno-científica. La ciencia no nos puede llevar al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, y las religiones-regionales o de creencias que sí podían hacerlo, en las sociedades preindustriales y de primera industrialización, se encuentran impedidas para hacerlo en la actualidad puesto que funcionan con epistemología mítica que es inviable en sociedades de conocimiento.

En este sentido, las tecno-ciencias únicamente pueden modelar la realidad para que el hombre se haga viable. Pero, no pueden llenar la existencia con la carga axiológica que se necesita para habitar humanamente sobre la tierra. Las tecno-ciencias son eunucas para cultivar la dimensión axiológica de la existencia. La respuesta más inteligente, si no la única, según Corbí, es proyectar la sociedad desde las potentes tecno-ciencias y reconvertir la religión de creencias para que pueda decirle algo al hombre de hoy. Esto implicará que la fe, la espiritualidad, el “toque” del absoluto pueda despojarse de la creencia y pueda convertirse en una cantera a través de la cual los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento

puedan cultivar de manera explícita e incondicional el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, sin que esto implique tener que aceptar como necesaria la mediación que en las sociedades preindustriales cumplieron las creencias, las religiones y sus dioses (Corbí, 2007).

Con esto nos encontramos ubicados en lo que Corbí llama la segunda secularización. La primera secularización le quitó a la religión el control del Estado y de lo público, la segunda que vivimos actualmente, le está quitando y le quitará por completo, el control del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Por tanto, tenemos que cultivar de manera explícita e incondicional el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad por medios completamente laicos, si queremos sobrevivir digna y humanamente.

La primera secularización, fue la secularización del Estado y de la vida pública, como una consecuencia tardía de las guerras de religión europeas. A la larga, la solución tuvo que pasar por secularizar la vida pública y el estado, dejando la opción religiosa a la conciencia de cada cual. Esta solución cuajó con la Ilustración, con la revolución francesa y con la revolución americana. Todavía tardó más de dos siglos en que esa solución se generalizara. Algunos países, tanto católicos como protestantes, todavía se resisten a esa solución. Con todo, parece evidente, que con la crisis de las religiones, con la globalización y con los grandes movimientos migratorios, ese tipo de secularización del Estado y de la vida pública se extenderá inevitablemente y terminará imponiéndose hasta sus últimas consecuencias en todos los países. ¡Bienvenida sea esta primera secularización, por más que las iglesias lo lamenten! La segunda secularización es más grave, sólo está incipiente, aunque ya en marcha y, a nuestro juicio, en marcha irreversible. La segunda secularización es la secularización de la vida espiritual misma. (Corbí: 2008b, p. 223)

Proyectar la sociedad desde las tecno-ciencias y reconvertir la religión para que ésta pueda ser comprendida desde una epistemología no-mítica, será, según Corbí, el gran desafío que debemos asumir los vivientes culturales en este nuevo milenio que ahora comienza.

Reconvertir la religión consistirá en aprender a discernir que el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad no está indisolublemente ligada a las creencias y que las narraciones sagradas, los mitos, símbolos y rituales no describen la realidad tal y como ella es, no nos dicen la manera como según los dioses, debemos vivir.

Reconvertir la religión consistirá en aprender a leer las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad como tesoros llenos de expresiones de ese conocimiento de la dimensión

absoluta de la realidad y como métodos y procedimientos sofisticadísimos para el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y para el cultivo explícito e incondicional al conocimiento de la dimensión absoluto de la realidad.

Como individuos y como sociedad no podemos despreciar estos tesoros de la humanidad por el simple hecho de estar vehiculados en lenguajes religiosos y encriptados en una epistemología mítica. Como hombres y mujeres de conocimiento, podemos apropiarnos de esa sabiduría y de esos procedimientos desnudándolos de la epistemología mítica. Leyéndolas como se lee la poesía.

Ahí está el legado de tradiciones. Son un inmenso legado de expresiones de esa dimensión absoluta, de procedimientos sofisticados, refinados de cultivo, verificados y corregidos durante milenios. No podemos despreciarlos porque vengan en lenguajes religiosos o de creencias. Tenemos que desnudarlos de creencias y heredarlos, como heredamos la poesía de Homero sin creer lo que Homero creía, ni vivir como Homero vivía. Sin embargo, aprendiendo de él lo que es la poesía, esa dimensión de la realidad, y podemos aprender a construir poesía nosotros mismos. De forma parecida hemos de heredar el legado religioso y espiritual de nuestros antepasados, extrayendo de él la sabiduría para hacernos, a ser posible, nosotros mismos sabios. (Corbí: 2012b, p. 46)

En síntesis, a las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad no les podemos pedir sistemas axiológicos de programación cultural, no les podemos pedir proyectos de vida legados de los antepasados o revelados por los dioses. Pero, si les podemos pedir sabiduría y espíritu ético a partir del cual podamos hoy hacer postulados axiológicos y diseñar proyectos de vida en el contexto de las sociedades de conocimiento.

### **5.3. El reto para la teología. La consecución de un pensar y un hablar no-objetivadores**

Corbí es un hombre consecuente, y por lo tanto en sus escritos no aborda ni el origen, ni la función de la teología, pues a él le interesa elaborar una epistemología (epistemología axiológica) que le permita a los humanos de las sociedades de conocimiento construir postulados y proyectos axiológicos (Corbí, 2103., 2103d, 2015., 2015b). Pero, eso no significa que aunque no hable explícitamente de ella, no se puedan colegir desde sus trabajos un nuevo punto de partida para un quehacer teológico desde una perspectiva *fundamental*.

Según Corbí, si la religión-religional o de creencias pierde en las sociedades de conocimiento, el humus que les posibilitaba cumplir con la noble función de programar culturalmente el doble acceso a la realidad, de la misma manera la teo-logía, que era el correlato teórico-conceptual de la religión-religional, pierde las condiciones epistemológicas de posibilidad para cumplir su misión. La era teo-lógica al igual que la era de las religiones-religionarias ha finalizado.

Pero, si las sociedades de conocimiento pueden heredar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad más allá de la religión de creencias, la teo-logía también puede ubicarse en esta transmutación, y en lugar de ser un discurso (logos) enunciativo o catafático de la ultimidad de lo real al interior de las tradiciones religiosas, podrá ser una dilucidación de la Cualidad Humana Profunda y un medio para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella. Ahora en diálogo con todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad que nos comunican su sabiduría en los textos sagrados y en las enseñanzas de los maestros espirituales.

La teología podrá perder la función de ser un saber intelectual al interior de las religiones-religionales o de creencias, pero podrá conservar para las sociedades en tránsito o mixtas, la función intelectual de dar cuenta del acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Aquella dimensión que en las sociedades preindustriales y bajo una epistemología mítica los hombres lograron mediante la espiritualidad.

Corbí no estaría totalmente de acuerdo con este desplazamiento, como tampoco estaría de acuerdo en que su propuesta esté implementando una nueva religión. Pero, desde nuestro punto de vista, y sin desconocer el camino corbiniano. Pero, también sin querer llevarlo a donde él no va, sostendremos en el capítulo tercero, que la teología puede dejar de ser un discurso justificativo de la experiencia de fe anclada en creencias, para convertirse en la dilucidación de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y del cultivo explícito del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella, al interior de las sociedades en tránsito y de las sociedades mixtas.

El que-hacer teológico en lugar de convertirse en un discurso representacional, enunciativo y catafático, podrá ser comprendido como un modo de pensar para el que el modo representacional de modelar la realidad no sólo le es insuficiente, sino adverso a sus fines propios. La teología desde una perspectiva *fundamental*, es decir en tanto que dilucidación de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad no tendrá que acudir al “*Principio del razón suficiente*” para fundamentar argumentativamente su existencia, sino que podrá remontarse a otra posibilidad epistemológica: el camino de la dilucidación intelectual de la dilucidación del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

La dilucidación, no busca una explicación racional (onto-teo-lógica) de la ultimidad de lo real, no busca una inteligibilidad y comunicabilidad del mensaje revelado dentro del principio de razón suficiente, sino algo más modesto: busca indicar y señalar el insondable e inefable misterio que somos y nos constituye.

Dilucidar no es describir, no es explicar, ni es modelar un “objeto” que se encuentra frente a un “sujeto”, tal y como lo hacen las tecno-ciencias, sino reconocer el misterio insondable que somos y nos constituye.

Se trata de poner los medios necesarios para escuchar la resonancia de la inmensidad de lo real que somos y nos constituye y que no puede quedar encapsulada en ningún tipo de lenguaje sea éste simbólico o conceptual e incluso en ningún discurso teo-lógico que se adhiera a una determinada tradición religiosa o espiritual en desconocimiento o en subsunción de otra tradición.

Hay una sabiduría que ocultándose en modos lingüísticos y en las mediaciones míticas de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, nos indica y señala un camino de acceso a lo “otro mismo de la realidad que somos” y con ello, nos ubica en un nuevo lugar existencial (topos) desde el cual reinterpretar lo sabiduría que nos ha sido dada, desde una epistemología mítica, en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Esta dilucidación, desde luego, no podrá decirnos lo que tenemos que hacer, sino que justamente nos mostrará lo contrario: que puede haber un conocimiento interesado al máximo por lo real que no está encaminado a suplir las necesidades de sobrevivencia; nos dirá que hay un conocimiento desegocentrado de la realidad, que sin dejar de ser conocimiento de la realidad, no nos sirve para nada. Es decir, no nos sirve para modelar la realidad, sino para ser testigos y para dar testimonio de aquella verdad sin-forma que se revela en toda forma, de aquella revelación que como verdad sin-forma se torna in-decible. Pero, una verdad y una revelación capaz de liberar al hombre de los estrechos límites ego y etnocéntricos (Cfr. Capítulo tercero: postulado antropo-social: el conocimiento desegocentrado de la realidad).

Este conocimiento desegocentrado de la realidad, este conocimiento interesado por la realidad misma y que había sido dicho desde la sabiduría de unos pocos (pensadores, místicos, poetas) a través de un lenguaje encriptado en la manera mítica, simbólica y/o conceptual, es el que hoy se nos hace accesible para todos los humanos, mediante el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Este conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, que fue tematizado en las sociedades estáticas a través de un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, y del cual la teo-logía convirtió en su objeto de conocimiento para descifrar el proyecto de vida revelado por los dioses, puede ser hoy alcanzado a través de un conocimiento silencioso accesible ya no para algunos, sino para todos desde la utilización de las competencias cognoscitivas y en clara diferenciación con el conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado de la realidad.

Desde estas coordenadas, la teo-logía, en tanto tematización teísta de la ultimidad de lo real, quedará profundamente transformada: su tarea no será ya de hacer una comprensión racional de la fe "*Fides quaerens intellectus*", que se da de manera necesaria en las sociedades preindustriales e industriales de vida en el contexto de los sistemas axiológicos de programación cultural axiológico anclado en creencias. Ni una justificación racional de

la fe-creencias desde un horizonte de comprensión metafísico (onto-teo-lógico), o desde un horizonte científico-racional (teo-logía moderna), sino que será la dilucidación de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad en diálogo con otras tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, que también tendrán que sufrir metamorfosis.

De esta manera la teo-logía se puede liberar de los “lenguajes de préstamo” tanto metafísicos, como científicos para atreverse a nombrar lo que se nos revela en la fe cuando esta no está dependiendo de las creencias: lo que se nos revela a la fe-conocimiento. Es decir, a la fe no como adhesión a un sistema colectivo de creencias que implican el sometimiento de la persona toda a lo que en ellas se dice, sino la fe como conocimiento sin-forma, que paradójicamente se nos presenta en toda forma (Cfr. Capítulo tercero, numeral 3.1. El conocimiento silencioso como fe-conocimiento. El aporte de la tradición mística cristiana).

## **II. EDGAR MORIN: LA CONDICIÓN HUMANA EN LA ERA PLANETARIA, INSUFICIENCIA DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA PARA COMPRENDERLA Y EL APORTE DE LAS RELIGIONES**

### **1. La emergencia de una Era planetaria**

Edgar Morin ha sido considerado recientemente por la UNESCO como un pensador planetario. Es decir, como un pensador que pone como horizonte para la comprensión racional de la existencia, la situación actual de la humanidad caracterizada de manera metafórica por él como “*la prehistoria del espíritu humano*” en el contexto de “*la edad de hierro de la era planetaria*”.

El entronque entre esta investigación y la propuesta moriniana será bien claro y preciso: con Morin quiero mostrar los desafíos que la situación actual hace a la condición humana, a la racionalidad y a la interpretación que del hecho religioso se ha realizado, hasta ahora, desde una perspectiva sociológica.

Morin habla desde la tradición del pensamiento científico occidental y descubre que esta tradición sufre de una insuficiencia epistemológica para comprender la compleja condición humana en la Era planetaria. Adicionalmente, este pensador también descubre en las

tradiciones religiosas de la humanidad, comprendidas desde un nuevo paradigma racional, un dispositivo apto para salir de la crisis societal y para regenerar la condición humana en la Era planetaria.

El tema del rol de la religión en la transformación de un mundo que se ha convertido en planetario, es un tema muy poco trabajado en los comentaristas morinianos. Pero, es imprescindible para una investigación que busca integrar el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad para una comprensión humana integral.

Por ello, este capítulo nos ayudará, por un lado, a reconstruir la condición humana (Humana Conditio) en la era planetaria y por otro, nos señalará el camino que las religiones pueden seguir de cara a la mutación que la humanidad puede emprender para hacerse viable. La humanidad, según Morin, tiene entre sus manos por primera vez en la historia de su autoconstitución como especie, la responsabilidad de su propia realización o de su destrucción, y esto, en un sentido planetario.

Hagamos, pues, el ejercicio de complexificación de la realidad para acercarnos a la emergencia de la condición humana en la Era planetaria. Pero, antes precisemos una de las categorías de análisis: la categoría de emergencia ¿Qué es una emergencia? ¿Cómo caracterizarla? y ¿Por qué la época actual es ella misma una configuración emergente?

La emergencia es una palabra muy ambigua. En su uso cotidiano se puede referir a una situación que requiere de atención inmediata, pues de no ser así, -en el caso de una enfermedad, por ejemplo-, la persona que requiere de ayuda puede morir. Pero, la emergencia o los emergentes desde los distintos enfoques de la complejidad se refieren a algunas características o propiedades de procesos, fenómenos, situaciones, relaciones o interrelaciones que aparecen desde procesos, fenómenos, situaciones o relaciones anteriores, pero, que no pueden ser ni reducidos, ni comprendidos desde las condiciones anteriores.

Por ello, la emergencia aplicada a la nueva configuración societal tiene como característica fundamental el que no puede comprenderse aislándose del todo del que hace

parte, y al mismo, tampoco pueda comprenderse como la suma de sus partes. La emergencia es la cualidad o propiedad de una organización y/o sistema que presenta una novedad cualitativa en relación a las cualidades o propiedades de los sistemas anteriores. En otras palabras la emergencia es una cualidad auto-organizativa que caracteriza a todo sistema complejo (Solana: 2002, pp. 224-304). Ahora bien, ¿qué hace que un sistema complejo sea considerado desde una comprensión auto-organizacional y no desde una simple suma de sus partes?

Precisar esto nos ayudará a comprender por qué un sistema organizacional o emergente como lo es la sociedad, no se puede conocer sacrificando el todo desde la parte -reduccionismo de la ciencia clásica-, ni sacrificando la parte desde el todo -reduccionismo de comprensiones holísticas actuales-. Además, nos ayudará a comprender por qué una totalidad compleja puede, en determinados casos, ser más que la suma de sus partes, y en otros casos, ser menos que las partes comprendidas por separado.

Morin, apoyándose en Maruyama<sup>40</sup>, aplicará las posibilidades que tienen los sistemas complejos para auto-organizarse a la condición humana (Humana Conditio) en la era planetaria. Y desde allí afirmará que en este momento histórico de autoconstitución como especie humana o nos regeneramos desde una nueva manera de ser o de continuar como vamos, pereceremos todos, sin excepción.

En síntesis, un sistema complejo o emergente no es una totalidad cerrada ni finalizada, sino más bien una cualidad o propiedad de los sistemas abiertos que se auto-eco-organizan a partir de un alto consumo-pérdida de energía y de una inter-retroacción de los componentes con el todo y del todo con los componentes. Por esta razón, el término emergencia puede capturar un principio de auto-eco-organización en el que cada parte contiene dentro de sí el

---

<sup>40</sup> Maruyama muestra que cuando una propiedad emergente se aplica a sistemas complejos o máquinas vivientes, estos sistemas pueden o bien degenerarse y morir o bien regenerarse y sobrevivir en una nueva manera de ser. Cfr. Maruyama, M. (1961). Communicational epistemology. *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. XI (44), pp.45-60; Maruyama, M. (1963). Basic elements in mind understanding I. *Dialéctica*, 17, pp.78-92; Maruyama, M. (1974). Paradigmatology and its application to cross disciplinary, cross-professional and cross-cultural communications. *Cybernetica*, Vol. XVII (1974), pp.136-280.

todo, en que cada parte debe su singularidad a la relación con el todo y en el que la parte y el todo interretroactúan para conservar como una totalidad abierta, su modo propio de ser.

Obviamente que en todo este juego autoconstituyente y autoconstitutivo se da de manera permanente la característica dialógica de la concurrencia, del antagonismo y la complementariedad. Nada está totalmente hecho y nada se puede predecir previamente. De esta manera emergió la vida en el planeta y emergió la vida humana en la historia de vida del planeta y con suficiente probabilidad, así seguirá siendo.

Un sistema complejo no es, entonces, una simple suma de agregados, como por ejemplo, una mesa llena de productos para consumir o una multitud alocada en una plaza pública, sino que es una organización de componentes y de relaciones entre esos componentes que permanecen en el tiempo y se conservan mediante una dinámica dialógica de concurrencia, antagonismo y complementariedad.

Existen fenómenos, procesos, situaciones, organizaciones complejas cuando la cohesión de los componentes de un todo no se reduce ni a la suma, ni a la separación de sus componentes, ni siquiera cuando hay subordinación de unos sobre otros, sino cuando las interrelaciones (interretroacciones o relaciones recursivas) mantienen y sostienen en el tiempo, el modo de ser de un sistema.

En suma, para poder comprender una cualidad o propiedad emergente es necesario que estén ancladas en una situación, proceso o fenómeno concreto. Las emergencias no se dan en el aire, y por otra parte, no pueden ser comprendidas a través de categorías pasadas o a través de formulaciones imaginadas o creadas desde situaciones no-emergentes. Se requiere pues, de formas inéditas de pensar para las que no tenemos lenguajes previos o formalizados<sup>41</sup>.

La “Humana Conditio” en la Era planetaria, es entonces, el polo a tierra que le permite al pensador planetario acercarse a aquello que somos y nos constituye en el momento actual

---

<sup>41</sup>Las cualidades emergentes de un sistema complejo pueden ser analógicamente comprendidas desde un lenguaje filosófico. En este caso la noción de “acontecimientos” en el pensar heideggeriano estará muy próxima a la noción de emergencia en el pensamiento complejo.

desde una perspectiva compleja. La “Humana Conditio” es pues, una metáfora para nombrar la nueva simbiosis entre el hombre y la naturaleza en la Era planetaria; es una metáfora para nombrar las posibilidades de supervivencia de la humanidad en el tiempo de la planetarización.

## **2. El complejo proceso de planetarización**

Edgar Morin, desarrolla una reflexión en torno a la manera histórica de ser y de habitar el hombre sobre la tierra desde el ámbito en el que la modernidad ha llegado a su culminación: el ámbito de la racionalidad científico-tecnológica. Morin, afirma que su reflexión comienza allí en donde termina la modernidad, es decir, en la era planetaria (Morin: 1988, pp. 22-25) o mejor aún en “*La edad de hierro planetaria*” (Morin: 1992, pp. 247-256) y en “*La prehistoria del espíritu humano*” (Morin: 1992, pp. 218-219).

La planetarización es entonces, en contraste con la globalización economicista neoliberal, un proceso inacabado constituido por un doble proceso de mundialización: la mundialización tecnoeconómica (globalización) y la mundialización humanística. Morin, de cara a la situación del mundo actual, nos plantea realizar una apuesta que nos saque de la “sociedad-imperio” y nos coloque en la posibilidad de construir una “sociedad-mundo” (Morin, Roger, Motta, 2003, pp. 77-118). Para él, la “sociedad-imperio” que no es nada diferente a la sociedad actual construida desde la lógica de la globalización tecno-económica dirigida por Estados Unidos y dejada al libre desarrollo de sus imperativos: más consumo, más dinero, más poder, con su consecuente depredación del medio y de todo lo que encuentre en su camino. La “sociedad-mundo” es lo que podemos llegar a ser sin os volvemos ecológicos.

En algunos de sus escritos políticos, para comprender este proceso de planetarización hace un uso permanente de metáforas, de las cuales me voy a servir para comprender este complejo proceso de planetarización.

Una de esas metáforas es la metáfora del Titanic. El planeta tierra, es para Morin, como un Titanic que se desplaza desde cuatro grandes motores: la ciencia, la técnica, la industria y el interés económico desmedido. Esta nave dejada a sus propias fuerzas terminará, como

el Titanic, en las profundidades del mar. Sólo que aquí lo que se hunde es la humanidad entera.

Podemos decir que estamos en un Titanic planetario, con su “cuatrimotor” técnico, científico, industrial y de beneficios, pero no controlado éticamente y políticamente. ¿Dónde encontrar posibilidades de estas regulaciones y controles éticos y políticos? (Morin: 2008, p. 4)

Esta situación, que Morin (2008) caracteriza por una tendencia a la construcción de una “sociedad-imperio”, puede también dirigirse hacia una “sociedad-mundo” (pp. 75-118). Este otro posible, este otro modo histórico de ser, será la apuesta por una planetarización amplia, que sin negar las ventajas que trae la mundialización tecno-económica (globalización), la integra desde una mundialización humanística. De hecho para Morin, fue y es la mundialización humanística la condición de posibilidad de la mundialización tecno-económica, sólo que ésta última logró desengancharse de la primera y hoy en día quiere funcionar sin “ninguna relación” con aquella.

Esto hace que la situación del mundo actual, se viva como una situación de barbarie y crueldad. Vivimos, pues, en una planetarización a medias.

Quiero decir que estamos llegando no sólo a un término histórico, sino a los preliminares de un nuevo comienzo, que, como todos los comienzos, conllevará barbarie y crueldad, y que la ruta hacia una humanidad civilizada será larga y aleatoria. Y esta marcha, que ya se inició después de Hiroshima, se hará a la sombra de la muerte. Quizá este comienzo sea un fin. (Morin: 2008, p. 10)

Esta posibilidad no será un arribar a puerto firme, no será una situación idílica que nos evite la creatividad y el compromiso de luchar por una “altísima existencia” (Goethe), sino que

Cualquiera que sea su vía de formación, la sociedad-mundo no abolirá por sí misma las explotaciones, las dominaciones, las negaciones, las desigualdades existentes. La sociedad-mundo no va a resolver ipso facto los graves problemas presentes en nuestras sociedades y en nuestro mundo, pero es la única vía por la cual, llegado el caso, podría progresar el mundo (Morin, 2003, p. 10)

Cuando Morin entra a caracterizar este comienzo que puede ser un fin, históricamente se ubica en los últimos cuatro siglos de la planetarización, teniendo como eje la mundialización económica, y allí sostiene tres grandes tesis, que:

- a) La mundialización tecno-económica ha sido simultáneamente la mundialización de la dominación (Para Morin la planetarización comienza con la conquista de América en 1492);
- b) La mundialización tecno-económica tiene como dinamizador un aparato cuatrimotor compuesto por la ciencia, la técnica, la industria y el interés económico desmedido; y,
- c) La mundialización tecno-económica es al mismo tiempo la mundialización de la guerra.

Sólo en esta época de “barbarie civilizada” (Morin: 2009, p. 27) la humanidad se ha unido en torno a aquello que inevitablemente la destruye: la guerra (Morin, 1982). Por esta razón, Morin interpreta los conflictos del siglo XIX, las guerras del siglo XX y el terrorismo del siglo XXI, no como situaciones aisladas, sino como culminación de una mundialización burda, tosca y unidimensional<sup>42</sup>.

### **3. La dialógica planetarizadora**

Dado que hemos estado acostumbrados a hablar únicamente de la globalización, y ésta como una bendición para la civilización, voy a mostrar por qué Morin comprende el complejo proceso de integración y diferenciación de las dos mundializaciones (la tecno-

---

<sup>42</sup> Cfr. Morin, E., Roger, E. Motta, R. (2003). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Editorial Gedisa pp.77-118; Morin, E. (2003). *La violencia del mundo*. Buenos Aires: Libros el Zorzal, pp.35-54. En este mismo texto, Jean Baudrillard, desarrolla la explicación sobre la hipótesis soberana del terrorismo en la que se muestra cómo las acciones terroristas son ellas mismas expresión del sistema perverso que las produce: “*La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad. Toda la irrisión de la situación y, además, la violencia movilizada del poder se tornan contra éste, ya que los actos terroristas son a la vez el espejo exorbitante de su propia violencia y el modelo de una violencia simbólica que le está prohibida, de la sola violencia que el sistema no puede ejercer: la de su propia muerte*”. (pp. 28)

económica y humanística) bajo el nombre de planetarización y no simplemente globalización.

La utilización del término planetarización no es neutra, pues todos sabemos que geopolítica y geo-estratégicamente el término planetarización es utilizado para plantear la diferencia hermenéutica entre la cosmovisión del mundo anglo-americano-israelí y la cosmovisión del mundo europeo, centro europeo o continental (Gracia, 2002, pp. 569-589)<sup>43</sup>.

Adicionalmente a la confrontación cosmovisional, Morin (2001, pp. 65-81) hace uso del término planetarización porque este término caracteriza la nueva relación simbiótica del hombre con el cosmos: El hombre que depende del planeta que a su vez depende del hombre (Morin 2001, pp. 65-81).

El término planetarización es un término más complejo que globalización, porque es un término radicalmente antropológico que expresa la inmersión simbiótica, pero al mismo tiempo extraña, de la humanidad en el planeta tierra. Porque la Tierra no es sólo un terreno donde se despliega la globalización, sino una totalidad compleja físico/biológica/antropológica. Es decir, hay que comprender la vida como emergente de la historia de la Tierra y a la humanidad como emergente de la historia de la vida terrestre. La relación del ser humano con la naturaleza y el planeta no puede concebirse de un modo reductor ni separadamente, como se desprende de la noción de globalización, porque la tierra no es la suma de elementos disyuntos: el planeta físico, más la biosfera, más la humanidad, sino que es la relación entre la tierra y la humanidad que debe concebirse como una entidad planetaria y biosférica... Además porque el término planetarización contiene en su raíz etimológica la idea de aventura de la humanidad. Comprender esta aventura y su posible destino es el desafío principal de la educación planetaria, y en este contexto, es primordial para alcanzar una civilización planetaria. (Morin, Roger, Motta, 2003, pp. 80-81)

La planetarización es entonces, la dialógica entre, por un lado, una mundialización bárbara que es unidimensional y está caracterizada por la globalización tecno-económica y, por otro, una mundialización humanística que completaría el proceso de hominización con el devenir de un auténtico proceso de humanización.

---

<sup>43</sup> Ver también Apel, K. (1999). Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva). *Revista Debats*, No. 66, pp. 49-67. De una manera distinta a Morin, pero complementaria en su análisis, podemos encontrar la propuesta de pensar la modernidad como un proceso inconcluso que relaciona dialécticamente la lógica del sistema con la perspectiva del mundo de la vida cotidiana. Ver Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Editorial Taurus, pp. 161-280. Cfr. Osorio, S. (2009). *Complejidad. Revolución Científica y Teorías*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, pp. 144-176.

En *Los Siete saberes necesarios para una educación del futuro* (2001), Morin nos dirá que la finalidad de la educación en la Era planetaria estará en ayudar a comprender a la humanidad como comunidad de destino planetario y al mismo tiempo en ayudar a convertir esta comunidad de destino planetario en una comunidad de vida: hay que salvar la humanidad, realizándola:

La comunidad de destino planetario debe trabajar para dar nacimiento a la humanidad como consciencia común y solidaridad planetaria del género humano. La humanidad dejó de ser una noción biológica, una noción sin raíces, una noción abstracta: es una realidad vital ya que desde ahora está amenazada de muerte por primera vez. La humanidad ha dejado de ser una noción simplemente ideal, se ha vuelto una comunidad de destino y sólo la conciencia de esta comunidad la puede conducir a una comunidad de vida; la humanidad de ahora en adelante, es una noción ética: ella es lo que debe ser realizado por todos y cada uno. Mientras la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de autodestrucción, el imperativo es: salvar a la humanidad realizándola. (pp. 120-121)

Este imperativo ya había sido enunciado por otros autores con los que Morin no deja de dialogar en todos sus escritos. Uno de ellos, es Jacques Robin, a quien Morin cita en otro de sus textos:

Los focos de cambio de Era se revelarán, no lo dudemos, múltiples, inesperados, diseminados por toda la superficie de la tierra. Lo quiera o no, lo sepa o no, la humanidad ha entrado en su fase de mundialización, y la civilización por venir, si debe haber una, no puede ser más que planetaria. Nos queda por saber ¿Cuál será el atractor: la universalización del sistema actual, para mayor provecho de algunos, o la expansión de los habitantes de la Tierra hacia la puesta en común de sus diferencias culturales? (Morin, Roger, Mota, 2003, p. 77)

Este atractor, es lo que origina en Morin (2009) el propósito de la educación y el compromiso ético-político de todos los hombres y mujeres que habitamos en esta “*Edad de hierro planetaria*”. Propósito educativo y compromiso ético-político que consiste en despertar en los terrícolas, -hombres y mujeres de carne y hueso-, la consciencia de una “sociedad-mundo”; en propiciar el paso de una planetarización a medias a una planetarización civilizada (p. 89).

Para Morin es posible despertar a una “sociedad-mundo”, si desarrollamos la hélice humanística de la planetarización desde nuevos movimientos humanitarios, desde la construcción de ciudadanos cosmopolitas, desde una política del hombre o antropolítica

(Morin, 2002), desde un cambio en el paradigma de simplificación y desde un cambio en la manera de comprender las religiones (Morin & Kern: 1993, pp. 31-36).

En este contexto de planetarización Morin hace uso de una nueva metáfora: la de una nave bimotor.

El planeta tierra es como una nave jalonada por dos grandes motores: el motor de la mundialización tecno-económica y el motor de la mundialización humanística. Una dialógica incesante de civilización-bárbara y barbarie-civilizada que puede o bien degenerarse o bien regenerarse y asumir sus problemas en un metasistema diferente.

La humanidad como comunidad de destino planetario en medio de este proceso de planetarización, se encuentra por primera vez en la historia de su autoconstitución como especie con la posibilidad de transformar su civilización occidentalizada: “sociedad-imperio” en una civilización planetaria: “sociedad-mundo” o bien ante las posibilidades de abortar su propio proceso de gestación.

Esto equivale a decir que lejos de forjarse como una sociedad-mundo civilizada, según lo habíamos considerado, se forjará, si es que se logra, una sociedad-mundo burda y bárbara. Más aún, frente a la posibilidad de una sociedad-mundo confederal, está la posibilidad de una gobernanza imperial, asegurada y asumida por Estados Unidos. Al mismo tiempo que estamos en camino hacia una sociedad-mundo, estamos en camino de que esta sociedad-mundo tome la forma de un Imperio-Mundo. Es verdad que este imperio-mundo apenas podría integrar a China, pero podría incorporar como satélites a Europa y Rusia. También es verdad que el carácter democrático y poliétnico de Estados Unidos impediría un Imperio racial y totalitario. Pero no impediría una dominación brutal y despiadada sobre las disconformidades y las resistencias a los intereses hegemónicos... La superación de la situación necesitaría una metamorfosis del todo inconcebible... que no es imposible, pero sí, es improbable. (Morin: 2003, p. 9)

Llegado a este punto, Morin hace una muy pertinente diferenciación analítica entre lo imposible y lo improbable y hace una fuerte crítica a las ciencias sociales contemporáneas, por la utilización indiscriminada que hace de estos términos en sus discursos sobre la inteligibilidad de la realidad social.

En relación a lo primero, Morin advierte que tendríamos que diferenciar lo posible de lo probable y lo imposible de lo improbable. No es lo mismo tender hacia algo que es imposible que hacia algo que es improbable. Es imposible, por ejemplo, que un árbol de mango se convierta en un árbol de pera; por el contrario es improbable, que una “sociedad-imperio” se transforme en “sociedad-mundo”, pero esta improbabilidad lógica no se puede asumir como imposibilidad ontológica. La posibilidad, en este caso, es lógica y epistemológicamente improbable, pero ontológicamente no es imposible. La improbabilidad de algo, en este caso de la metamorfosis de la humanidad actual en una comunidad de destino planetario, no significa, ipso facto, su im-posibilidad. La posibilidad de convertirnos en sociedad-mundo no se puede probar, pero es la posibilidad más posible aunque improbable.

Para mostrar la plausibilidad de lo posible, pero improbable, Morin (2006), hace nuevamente uso del lenguaje metafórico y esta vez relaciona de manera analógica la metamorfosis de los sistemas biológicos con las metamorfosis posibles en los sistemas humanos y socio-culturales:

La historia humana, ha nacido de una metamorfosis no programada que le hubiera parecido imposible a cualquier observador extraterrestre, si la hubiera encontrado hace diez mil años. Cuando un sistema se muestra incapaz de tratar sus problemas vitales, entonces o bien se desintegra o bien se transforma en un metasistema, él sí, capaz de tratar sus problemas. Actualmente, la humanidad es incapaz de tratar sus problemas vitales y de evitar sus peligros mortales. La crisis gigantesca que sufre lleva en sí todos los peligros del desastre, pero, también las posibilidades de metamorfosis. Es decir, que en cuanto más nos acercamos a una catástrofe, más posible es la metamorfosis. (Morin: 1998, pp. 201-203)

Estas dos posibilidades, la de una catástrofe y la de una mutación, se dan de manera inconsciente en los sistemas de baja complejidad, pero en los sistemas complejos como es el caso de las sociedades humanas, la emergencia de un nuevo modo de ser, capaz de solucionar, él sí, los problemas de supervivencia no se podrá dar sin la intervención consciente de los actores del mismo sistema, sin la intervención del espíritu humano.

De esta manera, la metamorfosis planetaria no se dará sin la intervención consciente del hombre en los procesos de transformación y cambio: se hace necesaria la emergencia de una consciencia planetaria como de una regeneración ética:

Entonces, salvo una regresión o catástrofe, vamos hacia una posible metahumanidad, es decir hacia una transformación de las relaciones individuo-sociedad-especie, que comportará una transformación en cada uno de esos términos. Las metamorfosis, en el mundo animal, son los productos de procesos inconscientes. Las metamorfosis, de sociedades agrarias a sociedades históricas, son los productos de procesos inconscientes. Sin duda la metamorfosis posible que se prepara será en gran parte, producto de procesos inconscientes. Pero, sólo podrá realizarse verdaderamente con el concurso y la ayuda de la consciencia humana y la regeneración ética. Por esa razón tendrá un importante papel que desempeñar la reforma del pensamiento. La supervivencia, el progreso, el desarrollo de la humanidad van unidos a la metamorfosis. (Morin: 2006, pp. 2011-2013)

En otro de sus textos, analizando la situación de los mundos socio-culturales de la sociedad europea, nos dice Morin (1998) que:

El mundo está en noche y niebla, noche y niebla que también cubren a Europa. El discurso-catástrofe y el discurso-euforia son igualmente vanos. Antes de hacer planes y contra-planes, tenemos que insertar en nuestro pensamiento la incertidumbre, unir riesgos y posibilidades en nuestro espíritu, apostar por la vida y contra la nada. En medio de la incertidumbre tenemos, al menos la certidumbre, de que una nueva metamorfosis en Europa ha comenzado. (pp. 182-183)

Para comprender el carácter metamórfico de la condición humana en la Era planetaria, Morin (1998) acude nuevamente al uso metafórico del lenguaje, esta vez para dejar al descubierto la gran responsabilidad humana en la autorrealización como especie en relación sinérgica o religante con todas las demás formas de vida humana y no-humana que pueblan nuestro planeta.

Para entender qué es una metamorfosis, pensemos en aquello que transforma la oruga en libélula. La oruga se ha encerrado en la crisálida. De pronto, sus fagocitos encargados de defenderla de las agresiones externas atacan su propio organismo. Destruyen sus órganos, incluyendo su aparato digestivo, puesto que la libélula cambiará de alimento. El único que se salva es el sistema nervioso que mantiene la identidad de ser y controla su metamorfosis. El resto del organismo queda destrozado. Y en esta destrucción sin piedad, se opera la construcción de un ser totalmente nuevo y sin embargo radicalmente igual. En esta agonía se opera una muerte/renacimiento. El ser nuevo que se ha formado querrá romper su crisálida, que de protección ha pasado a prisión. Con terribles esfuerzos convulsivos intentará, en muchas ocasiones, salir, y poco a poco, con dificultad, se liberará de ella. Sus alas estarán ajadas, pesadas, pegadas al cuerpo: no se podrán despegar inmediatamente. Habrá un largo tiempo de una inmovilidad casi petrificada. Y repentinamente, cuando nadie podría anunciarlo, la libélula emprenderá el vuelo. (p. 183)

Así también la humanidad a través de un proceso metamórfico, que no se dará sin la intervención de las actividades del espíritu, se transformará, según Morin, en un ser

totalmente nuevo y sin embargo radicalmente igual: la humanidad podrá transformarse en una humanidad civilizada.

#### **4. Hacia una metamorfosis societal**

A la luz de esta bellísima metáfora, no podemos dejar de pensar en nuestra condición actual, pues cada una de las formas expresivas utilizadas por Morin bien podrían hacer relación a una determinada crisis o metamorfosis societal: no sólo estamos pasando por un momento de petrificación, sino al mismo tiempo de liberación; no sólo estamos en noche y niebla, sino también en un nuevo amanecer. Y no podemos dejar de pensar que muchas de nuestras “viviendas” que soportaron por mucho tiempo nuestras “intemperies” como individuos, como sociedad y como especie, se están convirtiendo en nuestras prisiones a no ser que descubramos también su carácter metamórfico.

Y en esta profunda y radical transformación de la humanidad en la era planetaria ha de incluirse, también, el horizonte último para la comprensión de lo que somos, es decir, de la dimensión absoluta de la realidad, aquella que en los modos socio-culturales de vida preindustrial fue tematizada mediante un lenguaje mítico bajo el término: Dios. Sobre esto volveré más tarde. Por ahora continuemos con el hilo conductor de nuestro discurso:

A diferencia del insecto, Europa no tiene programa previo de su transformación, no tiene un sistema nervioso que la gobierne (...) todos los países europeos se han transformado de alguna manera y los de occidente han podido elaborar una suerte de sistema nervioso simpático. Pero, el sistema cerebral, sin embargo, no se ha podido constituir. La metamorfosis está inacabada, no somos ni oruga, ni libélula, estamos aún dentro de la crisálida. El esfuerzo decisivo está por hacerse. La metamorfosis puede abortar, pero sigue su curso. La sabiduría consistirá en contribuir a ello. (Morin: 1998, p. 183)

Según esto último, podemos interpretar que el paso de una sociedad-imperio a una sociedad-mundo, la mutación de “la edad de hierro planetaria” a “una sociedad civilizada”, no será posible sin la utilización de toda nuestra capacidad mental, sin grandes progresos del espíritu humano, sin la apuesta de todas nuestras posibilidades cognitivas. Pues sólo desde estas posibilidades podríamos hacernos viables como comunidad de destino planetario y realizar de este modo la humanidad que somos.

“*La sabiduría*, nos dice Morin, *consistirá en contribuir a ello*”. La agonía planetaria será al mismo tiempo la gestación para un nuevo nacimiento: el paso de la hominización a la humanidad (Gómez, 2002, pp. 495-524). “*Por y sobre la humanidad terrestre la sabiduría podría efectuar un nuevo acto fundador*” (Morin & Kern: 1993, p. 226). La sabiduría consiste hoy en contribuir de manera explícita a la mutación de nuestra Humana Conditio, a la transformación de la “Prehistoria del espíritu humano”; consiste en saber contribuir a la autoconstitución de la especie humana; consiste en contribuir de manera explícita a la transformación de “La edad de hierro planetaria” en una edad media planetaria; en contribuir a la metamorfosis que ha de realizar la humanidad como comunidad de destino planetario.

Pero, sin olvidar que el mayor obstáculo para efectuar nuestra necesaria metamorfosis está en la precariedad con la que seguimos pensando nuestras maneras de comprendernos, en la manera como nos seguimos pensando y re-presentando al mundo y a nosotros mismos.

Nuestro talón de Aquiles está en que no acabamos de comprender el complejo proceso de planetarización que nos constituye desde la hipercomplejidad humana que somos (Solana, 2001). Sólo desde una reforma del pensamiento podremos vivir a la altura de nuestra propia dignidad; sólo una nueva sabiduría nos posibilitará el reconocimiento de aquello que somos y nos constituye. A esta situación de una racionalidad que no se transforma, pero que tampoco posibilita el vivir, la llama Morin la “*Prehistoria del espíritu*”; a esta situación de un mundo que no muere y de un mundo que tampoco nace del todo, la llama Morin “*La edad de hierro planetaria*”<sup>44</sup>.

Tenemos el imperativo de posibilitar una nueva racionalidad de la que depende el mundo del que depende a su vez la racionalidad. El mundo que depende de una nueva racionalidad que depende a su vez de la transformación del mundo. La implementación de una nueva racionalidad, será para Morin (2003), la tarea de un pensamiento complejo y de un paradigma

---

<sup>44</sup> La metáfora está en la línea de Reflexión de Max Weber, quien comprendió la modernización como la recaída en una Jaula de Hierro y como el desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo premoderno. Cfr. Weber, M. (1973). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Editorial Taurus.; Habermas, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa, Tomo I y II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Editorial Taurus, pp.197-350. Cfr. Osorio, S. (2009). *Complejidad: revolución científica y teorías*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario 144-176.

de complejidad. *“Haría falta, en favor de la civilización mundializada, que sobrevinieran grandes progresos del espíritu humano, no tanto en sus capacidades técnicas y matemáticas, no sólo en el conocimiento de las complejidades, sino en su interioridad psíquica”* (p. 10).

## **5. La insuficiencia de la racionalidad científica para comprender la vida y el peligro de extinción de la especie humana en la Era planetaria**

Hoy más que nunca vivimos una inadecuación profunda entre por un lado, la inmensidad de nuestros saberes cada vez más fragmentados, atomizados, desunidos y divididos, y por otro, la emergencia de problemas cada vez más polidisciplinarios, transversales, multidimensionales, transnacionales y planetarios.

El siglo XX ha producido progresos gigantescos y descomunales en el conocimiento científico-técnico, pero al mismo tiempo ha producido la incapacidad de comprender y pensar los problemas fundamentales y complejos, ha generado una nueva ceguera que consiste en la imposibilidad de pensar lo global, lo complejo, el contexto. La racionalidad se ha vuelto ciega, inconsciente e irresponsable.

### **5.1. Interpretación paradigmática de la ciencia clásica**

Para Morin, junto a la emergencia de la racionalidad científico-técnica, se ha venido imponiendo, de manera lenta, pero segura en el mundo occidental un paradigma de conocimiento que está basado en el pensamiento simplificador, reductor y disyuntor, y que al mismo tiempo que se impone, obstruye y niega una comprensión compleja de la realidad<sup>45</sup>.

El desarrollo de la ciencia europea consagró el paradigma de simplificación, que llegó a su estadio supremo con los planteamientos filosófico-metodológicos del positivismo lógico:

El estadio supremo de la concepción clásica de la ciencia fue llevado a cabo por el positivismo lógico, que cree fundarse en dos rocas absolutas: El de la lógica y la realidad empírica, seguro de que coinciden absolutamente, y de que la inducción permite extraer una

---

<sup>45</sup> Obviamente que Morin reconoce el carácter complejo de la ciencia moderna, sobre todo en sus pretensiones, pero en sus análisis utiliza el instrumental weberiano de la construcción de “un tipo ideal abstracto” o de “racionalización utópica”, que le permite desarrollar su propuesta en el ir y venir de la ciencia clásica a la ciencia contemporánea y de la ciencia contemporánea a la comprensión compleja y paradigmática de la ciencia y la sociedad occidental.

ley cierta a partir de datos empíricos. Descompone por principio las proposiciones moleculares (complejas) en proposiciones atómicas (simples, elementales), implicando la verdad de las proposiciones atómicas la verdad de la proposición molecular. De este modo, el paradigma de la ciencia clásica ha controlado (y sigue controlando en gran parte) no sólo toda la teoría clásica, sino también la lógica, la epistemología y la visión del mundo. (Morin: 1992, pp. 231- 232)

La ciencia clásica tiene como pretensión el disipar la complejidad aparente, para revelar tras ella la simplicidad de lo real, tenida ésta como lo verdaderamente real. El principio de simplificación que rige su proceder, postula que la complejidad de los fenómenos y la diversidad de los seres y de las cosas son sólo aparentes, meramente fenoménicas, por lo que pueden explicarse a partir de algunos elementos básicos y simples y de leyes universales e invariantes.

De esta manera la ciencia clásica opera con “objetos simples”, “conocimientos simples”, “explicaciones simples” y “causalidades simples”. Es decir, con objetos que se pueden concebir como una unidad elemental indescomponible (átomo, célula, partícula); con conocimientos que permiten concebir los objetos simples de forma clara y distinta, como entidades aislables de su entorno y de quien las conoce; con explicaciones que permiten reducir un fenómeno complejo a sus unidades elementales y concebir el conjunto como la suma del carácter de las unidades. Y, finalmente, con causalidades simples que pueden, de manera abstracta, aislar la causa y el efecto, y prever el efecto de la causa según un determinismo o mecanicismo estricto.

Morin reconoce que todo conocimiento tiene algo de simplificador, en el sentido de que abstrae, es decir elimina rasgos juzgados como poco importantes, no significativos, no pertinentes o simplemente contingentes. Pero, una cosa es reconocer este aspecto del conocimiento y otra cosa muy diferente, es rechazar como innecesario o contingente lo no simplificable, lo no-racionalizable, el misterio de las cosas, para quedarse únicamente con lo simplificable y sentenciar finalmente que sólo lo simplificable es objeto de conocimiento científico (Morin: 1982, pp. 318-337).

Estos principios han llevado a desarrollos extremadamente brillantes, importantes y positivos del conocimiento científico, hasta el momento en el cual los límites de inteligibilidad

que conllevaban se volvieron tanto o más importantes que sus elucidaciones. Pero en esta concepción científica la noción de "complejidad" es absolutamente rechazada. Por un lado, normalmente quiere decir confusión e incertidumbre; la expresión "es complejo" de hecho expresa la dificultad de definir o explicar. Por otro lado, como el criterio de verdad de la ciencia clásica se expresa mediante leyes y conceptos simples, la complejidad no concierne más que a las apariencias superficiales o ilusorias. Para la ciencia clásica los fenómenos se presentan, en apariencia, de manera confusa e incierta, por ello, la misión de la ciencia es la de localizar, tras estas apariencias, el orden escondido que es la realidad auténtica del universo. (Morin: 2010, pp. 82-83)

Este paradigma de simplificación opera en la ciencia clásica mediante dos principios rectores del conocimiento: el principio de reducción y el principio de disyunción.

En virtud del principio de reducción, la ciencia reduce o pretende reducir el fenómeno u objeto en cuestión a un componente aislado, elemental e indescomponible. Reduce lo complejo, lo que está tejido en común, lo que se comprende en el contexto, a lo simple, a lo general o lo singular: lo humano a lo biológico y lo biológico a lo físico. Por esta razón el conocimiento científico reduce el todo a las partes y la diversidad a la unidad. (Morin: 1992, p. 242)

En virtud del principio de reducción, la ciencia clásica posee una concepción atomizada del mundo en el que las formas y unidades globales se eliminan y las unidades elementales se ontologizan. Concibe, pues, los sistemas y a las organizaciones biológicas y no biológicas como simple resultante de la suma de las partes, por lo que explicarlos consiste en calcularlos, en reducirlos a las unidades elementales que los componen.

La pretensión reduccionista de concebir y explicar un sistema sólo mediante las propiedades de los elementos simples y de las leyes generales que rigen estos elementos, tienen para Morin, la nefasta consecuencia de desarticular, descomponer e ignorar lo que constituye la realidad misma del sistema, a saber, el todo en tanto que todo, las cualidades emergentes, la auto-eco-organización, las complejidades.

Por ello, el paradigma simplificador es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (unitas múltiplex), unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad (Morin: 1994, p. 30).

Por otro lado, en virtud del principio de disyunción se disocian, separan, aíslan e insularizan fenómenos, dimensiones y realidades (los objetos de su entorno, los objetos de su observador empotrando la separación sujeto-objeto; dividiendo unas disciplinas de otras; la cultura científica de la cultura humanística; las ciencias de la filosofía) que, aunque ciertamente deben ser distinguidas por el entendimiento humano, son concurrentes, contradictorias y complementarias. (Morin: 1992, p. 242)

El principio de disyunción entre el objeto y el sujeto que lo percibe/concibe, conduce a la eliminación del sujeto cognoscente y conlleva para la ciencia clásica la creación de una barrera infranqueable y absoluta entre los hechos y los valores, y a la ausencia sistemática de autorreflexión y autocrítica.

Por tanto, postula que las teorías científicas reflejan la realidad tal y como ella es, en lugar de traducirla. De esta manera:

El paradigma es total e inevitablemente inconsciente e invisible en la concepción clásica, que cree que el conocimiento científico es el espejo de lo real, y que ignora que toda teoría obedece a un núcleo no empírico y no verificable. El paradigma es invisible para cualquier pensamiento simplificante. Repitámoslo, el pensamiento simplificante no ve más que lo empírico y lo lógico allí donde está lo paradigmático. Lo que quiere decir que el paradigma de simplificación escapa a cualquier aprehensión por el pensamiento simplificante que él genera. El paradigma de la ciencia clásica no permite tomar conciencia de la noción de paradigma. (Morin: 1992, p. 242)

En síntesis, el pensamiento simplificador que opera mediante los principios de reducción/disyunción unidimensionaliza lo multidimensional y desarticula el fenómeno de su entorno que le da sustento y sentido. El paradigma de simplificación, escinde la realidad en dos universos que se excluyen mutuamente y da origen “científico” a un maniqueísmo cognoscitivo que entroniza a uno de los universos como el verdaderamente real y objetivo y anatemiza al otro como mera ilusión, apariencia o subjetividad.

En este contexto, el orden adquiere soberanía como principio de explicación, se establece un determinismo universal y necesario que expulsa lo aleatorio. Los azares, contingencias y apariencias son concebidas como producto de nuestra ignorancia, se invisibilizan poniendo al descubierto un orden lógico determinístico que se encuentra en la profundidad de lo real y que puede ser comprendido por el pensamiento científico.

El orden es la palabra maestra de la ciencia clásica: el orden soberano y absoluto reina en el universo en los niveles microcósmicos y macrocósmicos. Para la ciencia clásica, la verdadera realidad es o debe ser en todos los ámbitos orden legaliforme y determinista. Al reducir la organización al orden, el conocimiento de las organizaciones al conocimiento de los principios de orden inherentes a estas organizaciones (leyes, invariancias, constancias), y excluir el desorden, lo aleatorio y lo azaroso, la ciencia clásica no entiende la comprensión paradigmática de la realidad, y además aleja de sí la problemática del cognoscente en todo conocimiento humano.

La ciencia clásica intenta eliminar de algún modo lo que es evenencial, generativo e histórico, intenta eliminar la irreversibilidad temporal. El tiempo no es reconocido como fenómeno irreversible, sino reversible. Las explicaciones de los fenómenos se hacen con exclusión de su evolución y su historicidad. Separa la causa del efecto y concibe sólo las causalidades exteriores, dejando de lado las retroacciones entre causa y efecto como la causalidad interior u exo-causalidad.

El paradigma de simplificación de la ciencia clásica dota de validez y fiabilidad absoluta a los principios de la lógica clásica aristotélica para establecer la veracidad intrínseca de las teorías, obviando, la indicación aristotélica para la aplicación de dichos principios según momentos y relaciones<sup>46</sup>, es decir, onto-logiza dichos principios (Morin: 1992, p. 243).

Por esta razón, según Morin, en el pensamiento de simplificación y la lógica deductiva-identitaria, se corresponde con la esencia misma de lo real y refleja el orden del mundo. A la deducción e inducción se les ha conferido un carácter de necesidad y certeza y se ha

---

<sup>46</sup> Recordemos brevemente que la lógica clásica está basada en tres principios fundamentales de inspiración aristotélica: a) el de identidad; b) el de no-contradicción y c) el del tercio excluido, además de los procedimientos, igualmente relacionados entre sí, de deducción e inducción. El principio de identidad (A es A) afirma la imposibilidad de que lo mismo exista y no exista al mismo tiempo y dentro de la misma relación; el principio de no-contradicción (A no puede ser a la vez B y no-B) proclama la imposibilidad de que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca a un mismo sujeto, al mismo tiempo y dentro de la misma relación y el principio del tercio excluido (A es o B o no-B) advierte, sobre la base de que toda proposición dotada de significación es verdadera o falsa, que entre dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser verdadera. Aunque también tengamos que advertir que el profesor Aristóteles restringió la validez de dichos principios “a un mismo tiempo y dentro de una misma relación”, indicando de manera explícita que su pertinencia puede cesar en el momento en que haya un cambio de tiempo o de relación. Situación que no han entendido, de manera suficiente, quienes de manera incompleta hacen un uso científico de la “lógica” aristotélica.

considerado que lo que permite al pensamiento científico es llegar a conclusiones de carácter objetivo y universal, a conclusiones empíricas y lógicamente fundadas, en la asociación de inducción y deducción. Existe en este sentido, una correspondencia perfecta y un reforzamiento mutuo entre los principios de la lógica clásica y los de la ciencia moderna. La absolutización de la lógica deductiva-identitaria se corresponde con el pensamiento simplificador, determinista, mecanicista, reduccionista y disyuntor del paradigma de la ciencia clásica.

En suma, la ciencia clásica intentó eliminar la complejidad para poder manipular y dominar, su determinismo se corresponde con la necesidad de una ideología de dominación de la naturaleza y de una visión antropocéntrica de la praxis humana.

De esta forma, el pensamiento simplificador actúa en la práctica socio-política de manera mutilante y mutiladora e incrementa, de manera innecesaria, el sufrimiento humano.

Estoy persuadido, de que todo conocimiento simplificante, y por tanto mutilado, es mutilante y se traduce en manipulación, represión, devastación de lo real, desde el momento en que se transforma en acción y singularmente en acción política. (Morin: 1983<sup>2</sup>, p. 436)

## **5.2. Interpretación paradigmática de la sociedad occidental**

Ya hemos visto el acercamiento paradigmático a la ciencia clásica. Ahora veamos cómo este paradigma de simplificación se “institucionalizó” en las estructuras de la sociedad occidental. Es decir, cómo la sociedad moderna es expresión paradigmática del paradigma de simplificación.

Según Morin, con el desarrollo de la ciencia moderna, llamada por él “Ciencia clásica”, se introdujo un paradigma de conocimiento que con el correr del tiempo dio origen a algo paradigmáticamente común que gobierna la manera de pensar, vivir, sentir y organizar el modo de vida occidental. Este modo de vida es para Morin “*el gran paradigma de Occidente*” que hoy se encuentra exhausto, pero al mismo tiempo con los mecanismos inmunológicos suficientes para no dejarse transformar (Morin: 1982, pp. 87-106).

En el curso de la historia occidental y a través de los desarrollos múltiples de la técnica, el capitalismo, la industria, la burocracia y la vida urbana, se estableció algo paradigmáticamente común entre los principios de organización de la ciencia, los principios de organización de la economía, los principios de organización de la sociedad y los principios de organización del Estado-nación. De este modo, el paradigma de la ciencia clásica se articula profundamente en el gran paradigma de occidente, el cual se implanta con profundidad en la generatividad social y en los aparatos genofenómicos del Estado en primer rango. (Morin: 1992, p. 228)

En este sentido el paradigma se encuentra al mismo tiempo en el corazón de la organización socio-política y en el corazón de la organización noo-cultural de la civilización occidental.

Un paradigma está profundamente inscrito en la organización de una sociedad: la determina tanto como ella lo determina... La generatividad de la ciencia y la generatividad de la sociedad coinciden en un cierto nivel de profundidad, a la vez productoras y productos de la enorme transformación fenoménica de las sociedades modernas... Pero sin duda estamos llegando a la Era en la que el gran paradigma experimenta erosión y usura, y en la que los procesos que él determinó en el universo científico-técnico-burocrático provocan demasiadas manipulaciones, agotamientos, amenazas. Quizá el hecho mismo de que el gran paradigma surja ahora, significa que se está elaborando un nuevo paradigma. ¿Dónde? Aquí, allá, en la superficie, por todas partes. (Morin: 1992, pp. 229)

Por esa razón, lo que está hoy en crisis no es tanto la sociedad en cuanto tal, sino su arquitectura paradigmática: las categorías y las relaciones lógicas que mantienen la estructura sociedad y que a su vez son mantenidas por el paradigma de simplificación, reducción, disyunción. Descubrir este núcleo paradigmático es estar ya, aunque de manera no-paradigmática, en otro paradigma. Hacer una deconstrucción del paradigma actual es descubrir las insuficiencias del paradigma de la ciencia clásica y hacer una apuesta por un pensamiento complejo y un paradigma de complejidad.

### **5.2.1. Un mundo en el que la vida se agota para todos**

Fenomenológicamente hablando, la situación no puede ser más trágica: vivimos la “barbarie del pensamiento” que se expresa de manera contundente cuando el rostro del “orden” se nos desdibuja y entramos en crisis, sin elementos de apoyo y sin donde reclinar la cabeza: en la pérdida de “fundamentos” de toda una ontología y una concepción científica del mundo; en las extravagancias de una racionalidad instrumental llevada a sus últimas

consecuencias del dirigismo político y de la pauperización económica del 80% de la población mundial; en la ruptura de la relación del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza; en una crisis generalizada de una humanidad sin esperanza porque el concepto clásico de la misma ha colapsado: las utopías ingenuas del progreso, las utopías ciegas de un futuro feliz, el mito del fin de la historia y el advenimiento del mejor de los mundos posibles, han colapsado.

El triunfo del paradigma simplificador en los sistemas culturales de vida y especialmente en el subsistema económico, instaura una crisis que arrastra hacia la ruina el propio proyecto de modernidad capitalista y amenaza, además la sobrevivencia planetaria. Crisis producida por el agotamiento de las fuentes primarias de la vida humana y de la propia sociedad: la naturaleza y el ser humano y en el que aparece que el triunfo es un triunfo absurdo por ser un triunfo suicida.

Constatamos que por primera vez en la historia de la humanidad, el equilibrio ecológico está amenazado por la acción destructiva del orden económico capitalista, unido a la tendencia cada vez más creciente de exclusión de las 2/3 partes de la población mundial de los medios elementales de supervivencia, que augura un desastre para todos, incluidos los más beneficiarios de tal orden.

Con el agravante de que es una crisis de la que sus promotores no tienen aún mucha consciencia, antes por el contrario, en su propio paradigma nunca se había estado mejor que ahora. Estamos, según uno de los ideólogos del modelo neoliberal, “En el mejor de los mundos posibles”. Al respecto dice Morin (2000 -vídeo):

Estamos viviendo en un mundo que obedece cada vez más a un modo de conocimiento y de pensamiento. Un modo lineal, cuantitativo, hiperespecializado y fragmentado. Un tal modo de pensar reduce la voluntad a lo que se puede cuantificar, se hace ciego a los contextos globales y fundamentales. La hipertrofia de la burocracia y de la tecnocracia tiene la miopía para comprender la complejidad y también las complejidades humanas y también las tragedias humanas. Y cuando además hay obsesión del provecho material, cuando además hay simplificación y mutilación de los conceptos políticos, estamos en la tragedia de esta concepción. Esta concepción nos puede tomar la conciencia de la tragedia que ella misma produce. El paradigma disyuntivo y reductivo es incapaz de asumir los desafíos planetarios, es incapaz de entender los contenidos humanos; de comprender el proceso de las sociedades ricas y la exigencia de su desarrollo ético; se muestra

ciego a las cualidades del sur. Es evidente que el norte ha hipertrofiado el pensamiento. El pensamiento reductor, cuantitativo, disyuntivo conviene únicamente a los problemas cuantificables, técnicos, es decir, a la prosa de la vida, no a la cualidad misma de la vida: la poesía. La prosa nos hace sobrevivir, la poesía vivir.

### **5.2.2. Un mundo en el que el sujeto desaparece o no puede proyectarse con sentido en el mundo**

El postulado teórico que parece imponerse como posición previa de visibilidad de los fenómenos desde el rigor de las ciencias físicas, químicas y biológicas actuales y que repiten programáticamente diferentes autores es: “*La naturaleza no es lineal*” (Balandier, 1993). Si ello es así, la percepción que tenemos acerca de nosotros mismos tampoco debería serlo. Y sin embargo, nuestra experiencia cotidiana, nuestro “sentido común” sigue siendo lineal y además sigue siendo la “base” sobre la que se articulan nuestras acciones normalizadas, como el condicionamiento cultural desde el que se proyectan las representaciones de todas las ciencias, sean éstas naturales o humanas.

Hay pues, una contradicción acompañada de un temor creciente entre, por un lado, la irrupción inevitable y creciente de unos conceptos que articulan una nueva elocuencia del mundo y, por otro, la forma como disponemos nuestras vivencias en nuestro interior y las hacemos reconocibles y familiares. Esta contradicción produce en nosotros, en nuestra experiencia personal, una amenaza permanente a nuestras certezas, como un vacío de certidumbre cuando nos vemos confrontados con nosotros mismos. Disponemos, en efecto, de instrumentos conceptuales para producir y describir los cambios acelerados de la nueva presencia del mundo, pero, al mismo tiempo, no disponemos de un interior para habitar ese mundo.

En nuestro campo noológico tenemos conceptos, y muchos, que cambian nuestro acervo lingüístico y mental, pero paradójicamente no generan en nosotros una nueva manera de pensar. Por ello, en nuestra vida cotidiana improvisamos posiciones políticas, decisiones sociales, relaciones afectivas, proyectos económicos, actitudes pedagógicas. Cuanto más nos amenaza el vacío, más intransigentemente nos fortificamos frente a esas cosas que hablan de manera diferente. Frente a las incertidumbres volvemos la vista atrás y nos refugiamos en

nosotros mismos. Nos resistimos a que nuestra actitud segura y satisfecha, a que nuestro discurso estabilizado pierda el poder de convencernos y nos replegamos sobre nosotros mismos para evitar descubrirnos interminablemente inacabados<sup>47</sup>.

Este residuo amargo, crispado y doloroso, se expresa en el fatalismo que invade a nuestro sistema social y en la indiferencia impotente ante los acontecimientos cada vez más violentos y sin sentido; en ese mecanismo purificador a partir del cual buscamos siempre la responsabilidad en otro: llámesele como quiera demente, Estado, sistema, subversión, terrorista...

El diagnóstico no puede ser entonces más dramático: hemos perdido la capacidad para proyectarnos a nosotros mismos con sentido en el mundo. Nos encontramos con unos desniveles, unos quiebres, que entrecortan nuestra posibilidad de proyección y entonces claudicamos. Nos repetimos insistentemente, nos quedamos atrapados como corcho en remolino. Enrique Gil Calvo, sintetiza esta situación existencial desde la amplitud de la sociología histórica, cuando nos dice:

Hasta aquí, de alguna manera, nos creíamos dueños de nuestro destino. Pues disponíamos de cierto control previsor sobre el curso futuro de la historia: los resultados no correspondían del todo a lo proyectado, esperado o deseado, pero al menos se parecían lo suficiente para que no nos sintiéramos por completo excluidos de su autoría, que es lo que está sucediendo ahora. El acontecer histórico parece haber escapado a nuestro control, dado que todos los procesos en curso tienden a torcer su trayectoria hasta convertirse en algo desfigurado y completamente distinto u opuesto a cuanto se esperaba. (Gil: 1995, p. 12)

Vivimos pues, una existencia fragmentada, discontinua, de torcimientos, de angulaciones, de rupturas. Hemos perdido la simetría entre nosotros y el mundo, entre nuestro mundo interior y la percepción transformadora del mundo exterior; nuestro presente es desajustado y ante el futuro preferimos volver la mirada hacia atrás o hacia otro lado, porque no nos solicita como proyecto.

---

<sup>47</sup> La metáfora más ajustada a esta violencia cultural y la necesidad de una transformación interior puede ser el “mito de la caverna” de Platón (República, libro VII), no obstante la situación del prisionero y sus cadenas, así como el proceso adecuado para su “liberación”, han cambiado profundamente.

Por el contrario, nos amenaza como un manajo de encrucijadas incontrolables hacia las que ya no queremos caminar. O, peor aún, con la actitud del avestruz, lo negamos todo, nos retraemos indulgentemente con la esperanza de que algún día esto cambiará, o nos aceptamos resignadamente a “sobrevivir” con la actitud cínica y falsa de que en últimas, “Este mundo siempre ha sido y será así”.

Sin embargo y partir de dicha crisis, podemos explorar otros caminos.

Para Morin, la conciencia de la crisis ya es en parte comienzo de su superación. Desde la crisis y “haciendo camino al andar” podemos abrirnos a lo inesperado, podemos complejizar el pensamiento. Podemos constituir nuevos referentes conceptuales que nos permitan ir más allá de nosotros mismos y que nos posibiliten una nueva relación sinérgica con el mundo, que nos posibiliten una comprensión con otros en el mundo, tal como lo enuncia en su bello artículo titulado “*La relación antro-po-bio-cósmica*” (Morin, 1996, pp. 19-36). Estamos ad portas de una “humanidad nueva”, pero también en una situación de riesgo extremo; estamos en una Era agónica de gestación y de muerte (Morin, 1992, pp. 240-244).

### **5.2.3. Estamos en noche y niebla**

Para finalizar este diagnóstico paradigmático del “*gran paradigma de occidente*”, nada mejor que traer otro texto que expresa la profundidad, picardía y esperanza moriniana. En éste se revela aquel pensamiento del viejo Heráclito que descubre con una transparencia sin precedentes la lógica de todo lo viviente. Se trata de aquella frase célebre que nos invita a “*Morir de vida y vivir de muerte*”. Dice Morin (1992) aplicando la dialógica compleja que es a la vez concurrente, complementaria y antagónica:

El paradigma del orden rey ha dejado de ser operacional en todas partes, pero la dialógica compleja (de complementariedad, concurrencia, antagonismo) entre orden, desorden y organización en modo alguno está inscrita y enraizada como paradigma... En todos los avances el conocimiento científico ha alcanzado un estrato en el que la lógica deductiva-identitaria ya no es operativa, pero la reconsideración de esta lógica es tanto más evitada cuanto que pondría en cuestión el paradigma rector. Por todas partes, se es empujado a considerar, no los objetos cerrados y aislados, sino sistemas organizados en una relación coorganizadora con su entorno, pero la idea de auto-eco-organización en modo alguno se ha introducido en las ciencias biológicas

y a fortiori no ha podido imponerse como paradigma. Se habla de interdisciplinariedad, pero por todas partes el principio de disyunción sigue cortando a ciegas. Aquí y allá se empieza a ver que el divorcio entre la cultura humanística y la cultura científica es desastroso para una y para otra, pero quienes se esfuerzan por ir y venir entre una y otra son marginalizados y ridiculizados. Aquí y allá, se empieza a poner en cuestión el reino de los expertos y los tecnócratas, pero no se pone en cuestión el principio de hiperespecialización que los produce y reproduce. Hace falta una reforma en cadena del entendimiento, y esta reforma supone una revolución paradigmática que supone la reforma del pensamiento. El paradigma vital de conjunción/disyunción no ha nacido, mientras que el paradigma mortal de disyunción/reducción no ha muerto. La crisis está ahí, multiforme y multidimensional, pero el paradigma fósil no acaba de resquebrajarse. Hay crisis abierta de los fundamentos del pensamiento en filosofía, epistemología, ciencia, pero, se sigue siendo incapaz de fundarse en la ausencia de estos fundamentos. Todas estas crisis están a su vez en interdependencia con una crisis generalizada de humanidad que todavía no puede reconocerse y realizarse como humanidad. Los sobresaltos para salir de la “Edad de hierro planetaria” y de la “prehistoria del espíritu humano”, todavía forman parte de esta edad de hierro y de esta prehistoria. (pp. 141-142)

## **6. Lo no-racionalizable como dimensión constitutiva de la racionalidad humana**

Finalmente, un último aspecto que nos ayuda a comprender la insuficiencia de la racionalidad científica para enfrentar la crisis societal que vivimos y que ella misma produce. Se trata no sólo del achicamiento de la racionalidad a lo cuantificable, sino de la negación de la dimensión irracionalizable de la realidad.

### **6.1. La actividad cognitiva**

El conocimiento para Morin es actividad (cognición) y al mismo tiempo resultado de esa cognición (actividad). El conocimiento espiritual es el conocimiento propiamente humano. Pero el conocimiento espiritual es la emergencia del último desarrollo cerebral en donde acaba la evolución biológica de la hominización y comienza la evolución cultural de la humanidad. Y en donde la evolución cerebral es un desarrollo particular de un conocimiento inherente a toda organización viviente. En tanto que conocimiento viviente, el conocimiento humano es un conocimiento de un individuo que a su vez es productor y producto de un proceso reorganizador<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Según se nos dice en el pie de página de la página 221, Morin tuvo que elaborar una concepción del conocimiento de la mano de una teoría de la organización viviente, en la que se da un bucle mediante el cual la teoría de la organización viviente produjo una teoría en cuyo producto se convirtió. En este sentido, el conocimiento humano no sólo puede volverse hacia su fuente y principio (origen cronológico), sino que volviendo a su fuente y origen desde sus formas últimas de emergencia, puede desembocar al mismo tiempo en un Conocimiento del conocimiento.

Dicho de otra manera, el conocimiento en tanto que actividad computante, es propia de toda organización viviente. Por tanto, la vida sólo puede auto-organizarse por la actividad computante y la sobrevivencia de un organismo sólo se da computando. Sin la actividad computante (cognición) la vida no es ni viable, ni vivible. En tanto que conocimiento viviente, el conocimiento humano sólo puede emerger en una cultura, es inconcebible sin el cerebro que a su vez es inconcebible sin las inter-retro-poli-computaciones. En síntesis, el conocimiento humano es a la vez cerebral, computante, cultural y espiritual.

## **6.2. El conocimiento humano es construcción y traducción**

Ningún dispositivo cognitivo conoce la realidad directamente, sino que la conoce a través de la mediación traductora de señales/signos/símbolos. Los signos/símbolos son las únicas realidades inmediatas que trata el dispositivo cognitivo. Dicho de otra manera, el conocimiento accede a la realidad a través de esa falta de realidad.

En el caso del conocimiento humano, el aparato cognitivo produce conocimiento construyendo a partir de traducciones que son al mismo tiempo representaciones, discursos, ideas, teorías. El conocimiento humano es una traducción construida cerebral y espiritualmente.

Según Morin (1988<sup>2</sup>), la filosofía crítica hace mucho tiempo nos enseñó que el conocimiento no es una proyección mental de la realidad, sino la resultante de una organización cognitiva que opera con datos sensoriales.

El conocimiento cerebral es en principio una traducción de eventos físicos en mensajes interneuronales portadores de información, y después *vía* inter-retro-macro-computaciones, traduce estos mensajes en representaciones y, simultánea o sucesivamente, las actividades psíquicas traducen estas representaciones en palabras, ideas, a su vez organizadas en discursos y teorías, las cuales son construcciones noo-culturales tendentes a reconstruir de forma analógica o simulativa, las formas o estructuras de las realidades exteriores. (p. 227)

En últimas, el conocimiento humano traduce en su propio lenguaje una realidad sin lenguaje. Nuestra única realidad inmediata es nuestra representación de la realidad y nuestra única realidad concebida es nuestra concepción de la realidad. De allí que tenemos que estar

atentos al error y la ilusión que parasitan el conocimiento humano. El error de la racionalización: que confunde la realidad con lo pensado de ella, y el de la ilusión de la mitologización: que confunde lo creído e imaginado con la realidad.

En estas condiciones, la computación viviente nos permite concebir la emergencia simultánea, inseparable y distinta del sujeto y del objeto. Ni idealismo solipista que encierra el conocimiento en el sujeto, ni realismo ingenuo que excluye al sujeto constructor/traductor/conceptuador.

El conocimiento no tiene fundamentos, pero tiene fuentes que lo posibilitan, fuentes físicas, biológicas, socioculturales, organizacionales y principios de organización que le permiten concebir las paradojas del conocimiento, a saber:

El conocimiento objetivo se produce en la esfera subjetiva, la cual se sitúa en el mundo objetivo; el sujeto está presente en todos los objetos que conoce y los principios de la objetivación están presentes en el sujeto; nuestro espíritu siempre está presente en el mundo que conocemos, y el mundo está presente de alguna manera en nuestro espíritu. (Morin: 1988<sup>2</sup>, p. 228)

Antes de abordar el problema clave del conocimiento humano, que consiste en que la realidad será tanto menos cognoscible cuanto más real sea, Morin propone abordar un problema previo: el de la relación que podemos encontrar entre nuestro espíritu y el mundo de los fenómenos. Y esa relación la introduce Morin con Kant, pero para ir más allá de Kant.

Según Morin, Kant no ve más allá de la impronta organizacional del espíritu humano sobre los fenómenos, y de esta manera olvida que se puede dar una relación con los fenómenos porque los fenómenos se han independizado de su productor. Kant no ve la posibilidad del bucle recursivo/generativo entre la organización del conocimiento y la organización del mundo cognoscible. Kant pone el énfasis en que nuestro mundo es producido por el espíritu, pero olvida que el espíritu a su vez ha sido co-producido por el mundo. ¿De dónde proceden nuestras estructuras mentales? ¿De dónde procede nuestro espíritu, capaz de informar la experiencia? ¿No ha surgido del mundo natural? ¿No ha tenido una evolución natural/cultural que ha sido formadora del espíritu formador?

Kant olvida que hay una realidad profunda más allá o más acá del orden y de la organización espacio-temporal del mundo de los fenómenos y que si bien este mundo de los fenómenos, no puede constituir por ello la realidad o *Toda* realidad, constituye sin embargo *una* cierta realidad y *una* realidad cierta, y que el orden y la organización espacio-temporales constituyen caracteres intrínsecos de esa realidad. Por tanto, hay que presuponer una Realidad de la realidad.

### **6.3. La Realidad de la realidad**

La posición moriniana en torno al conocimiento se construye, como ya hemos visto, en dialogo con la filosofía crítica de Kant. Pero, se distancia de Kant en cuanto que para Morin el mundo en sí, no es posible. Pero, si el mundo en sí no es posible ¿cómo se puede fundamentar el conocimiento de un mundo objetivo, es decir distinto de mi percepción? ¿Es esto posible?

Para Morin, los seres humanos, -siguiendo el principio de recursividad-, hacemos parte de un mundo fenoménico que forma parte de nosotros. Por tanto, podemos concebir, es decir pensar, este mundo como estando fuera de y en el interior de nuestro espíritu. El mundo no es independiente de nosotros como nosotros no somos independientes del mundo, pero podemos concebir el mundo independientemente de nosotros, reconociéndole independencia y consistencia. De este modo, hemos descubierto que entre el conocimiento clara y lógicamente definido y lo inconcebible, hay una zona incierta, donde se da la prueba decisiva y última de los límites y las posibilidades del conocimiento.

Para Morin (1988<sup>2</sup>), las ciencias físicas detectan una realidad que no es igual a la realidad fenoménica, (cosa que Kant confirma) pero realidad que es detectable y abordable a partir del mundo fenoménico, y que se comunica con él mediante una zona de penumbra que le separa y le une a la vez (cosa que Kant infirma).

Más allá de esta penumbra, adivinamos en el abismo un real que, aunque reconocido por el pensamiento, excede lo pensable. En él no podemos establecer nuestras separaciones, nuestras

distinciones, nuestra lógica, y esta realidad adquiere el rostro de Caos (tropezones de contradicciones) antes de hundirse en el Vacío o la Nada. (p. 234)

A partir de ahí, ¿cómo llamar, si no es Caos, Nada o Vacío, a lo que ha generado y continúa generando nuestro mundo de los fenómenos, y del cual emergemos nosotros mismos? ¿Estamos unidos, exilados, separados de esta realidad indecible? ¿De qué manera? Morin no contesta a estas preguntas. Pero, nos advierte que están presentes en todo conocimiento humano como lo irracionalizable y constitutivo del mismo.

De este modo, los fenómenos de la banda media, que adquieren forma y sustancia en el encuentro colaborador entre nuestro espíritu y el mundo, son realidades organizadas, organizadoras y evenenciales que tienen su propia consistencia. Por ello, al mismo tiempo que relativizamos y limitamos la realidad de nuestra banda media, debemos reconocerle *su* realidad (aunque dependiente o interdependiente de otras escalas, esferas o abismos de realidad), y no debemos olvidar, además, que comporta plenamente nuestra realidad bio-antropo-social, es decir la virulencia y la intensidad de nuestras existencias, de nuestras actividades, de nuestras vidas.

Esto significa que el conocimiento humano no sólo se halla prisionero de sus condiciones biocerebrales de formación, sino también del mundo fenoménico. Pero esto también significa que esta prisión es su cuna, ya que sin ella no habría ni mundo ni conocimiento, al menos conocimiento y mundo concebibles según nuestro conocimiento. El mundo fenoménico es mucho más amplio, ya lo hemos dicho, que nuestra “banda media”. Y ésta es la razón de que nuestro conocimiento no esté encerrado en esta banda media. En la estela de la investigación científica, precediéndola incluso, puede computar o cogitar los fenómenos microfísicos y cosmo-físicos. Nuestro espíritu puede aventurarse en la zona de penumbra de lo Real, suputar, imaginar, soñar. (pp. 238)

Esto se hace más evidente cuando Morin entra en la comprensión de los fenómenos religiosos o mejor aún en la comprensión de las religiones al interior de los modos culturales de vida. Veámoslo.

## **7. El papel de la religión en la auto-constitución humana**

Para finalizar el horizonte sociológico de esta reflexión, quisiera llamar la atención de un aspecto específico de esa apuesta moriniana, muy poco trabajado en el ámbito de los análisis de su pensamiento y que constituye el meollo de nuestra dilucidación de la Humana

Conditio. Me refiero al papel que le asigna el pensador planetario a las religiones (manifestaciones histórico-culturales de las experiencias religiosas) o mejor aún la Religión en tanto estructura constitutiva y constituyente de lo humano en tanto que humano. ¿Qué papel cumple la religión en la constitución de la comunidad de destino planetario? ¿Cuál es su cuota para la metamorfosis de la “Humana Conditio” en la Era planetaria?

En realidad Morin se ha pronunciado muy poco sobre este tema, pero no porque le parezca un tema trivial, sino porque para el pensamiento complejo las religiones, -productos de un determinado momento histórico de la humanidad-, han de cumplir con unas tareas totalmente distintas a las que cumplieron en su origen. Morin comprende la religión desde fuera de la religión y desde este nuevo horizonte replantea su cometido. Esto para mí significa que la comprensión del fenómeno religioso no la hace desde el ámbito teológico, sino como decía en el capítulo primero, desde la dimensión teologal de la existencia, lo que hace a todas luces una comprensión diferente tanto de la religión como del conocimiento “religioso” de la realidad.

Aquí recogeré lo planteado por el pensador planetario en sus reflexiones en torno a la religión en dos textos fundamentales: el de su participación en la XVII semana de los intelectuales franceses (Morin, 1968), y el libro, escrito a dos manos con la periodista Anne Brigitte Kern (Morin & Kern, 1993). En estos dos textos, Morin nos da la clave para comprender su posición frente al problema de Dios y del fenómeno religioso.

Para Morin, el tema de Dios es un tema que le ha interesado en gran medida, pero, por la manera específica como él lo comprende, es un tema que no se ha desarrollado como muchos de sus lectores quisiéramos. Pese a ello, las respuestas ante dicha cuestión se sitúan sobre tres planos diferentes, a saber: En torno al Dios de los creyentes o religión de primer tipo 1); En torno al Dios de los filósofos o religión de segundo tipo 2); y en torno al reconocimiento del misterio que constituye nuestra existencia o religión de tercer tipo 3).

### **7.1. En relación al Dios de los creyentes o religión de primer tipo**

Morin asume como propias las críticas que se hicieron al Dios de las religiones desde el renacimiento humanista y que se centran fundamentalmente en torno a tres aspectos:

- a) El argumento relativista que partiendo de las críticas históricas sobre las fuentes y sobre la “prehistoria del cristianismo”, hace imposible -so pena de incurrir en dogmatismos-, que se establezca la superioridad del Dios de un pueblo y cultura sobre otra, y la superioridad de una religión sobre otra. Desde esta perspectiva, no se puede sostener, según Morin, ni la división entre religiones naturales y religiones reveladas y mucho menos, la superioridad de una religión que se considera “revelada”, sobre otras que se consideran “naturales”.
- b) Ateniéndose a la crítica científica sobre la explicación del universo, Morin sostiene que es imposible mantenerse en una posición creacionista. La interpretación creacionista del universo que se narra en varias de las religiones del mundo, obedece a una organización estrictamente socio-cultural y no puede, de manera acrítica, postularse como una verdad ahistórica, apodíctica e irrefutable. Y finalmente
- c) Morin apoyándose en la crítica moderna del mito-análisis, sostiene que la religión y la creencia en un Dios no hacen parte de una verdad revelada desde otros mundos, sino que obedecen a una expresión humana profunda.

Para Morin la Religión, con mayúscula, es una expresión de una necesidad profunda del hombre sin la cual el “homo” no podría ser comprendido en su originalidad. Es decir, no asume acríticamente la crítica ilustrada de la religión (desmitologización de lo divino), sino que propone una resignificación de la dimensión simbólico-mítico-mágica de la existencia.

Reuniendo estos tres aspectos, la posición de Morin en torno a la religión de primer tipo con dioses y creencias, apunta a señalar que el fenómeno religioso no es un fenómeno sobrenatural, originado por una revelación divina, sino que es un fenómeno de características profundamente humanas, necesarias para la comprensión compleja del hombre. Pero, que a su vez necesita ser transformada para responder a los retos de la sociedad contemporánea.

## 7.2. En relación al Dios de los filósofos o religión de segundo tipo

En cuanto al Dios de los filósofos, -para Morin el Dios de la Modernidad-, la posición de nuestro autor es muy particular. Por un lado, y ante quienes piensan que estamos ante una filosofía del inacabamiento y ante una racionalidad profundamente insuficiente para dar razón de sí misma y por tanto optan por el credo del Absurdo “*Credo quia absurdum*”, al estilo de Camus, Pascal y Kierkegaard, Morin se resiste a aceptar dicho planteamiento, pues aunque piensa que la filosofía es siempre inacabada y admite una racionalidad insuficiente, no cree que la humanidad tenga que arreglárselas con un credo que se ubica en lo i-rracional y en cuyo centro estaría el credo del absurdo (del Dios absurdo, según la fórmula pascaliana), en clara contraposición al Dios racional de los filósofos y eruditos.

Pero, por otro lado, y ante quienes sostienen desde la filosofía una visión acabada del mundo, es decir, para quienes sostienen una filosofía del absoluto, -que termina por identificar lo real con lo racional el estilo hegeliano-, Morin sostiene una dimensión mitológica en el ser humano que subyace a todo conocimiento racional, y esto no como lo irracional que habría que abandonar para ser racionales, sino como la presencia de lo inconcebible en el corazón mismo de la condición humana<sup>49</sup>.

Desde este punto de vista, Morin propone una remitización de la razón, es decir, propone encontrar la dimensión simbólico-mítico-mágica del pensamiento y de las realidades humanas, incluyendo en éstas, las dimensiones no-religiosas de la existencia. Con ello logra revitalizar la dimensión mitológica, al mismo tiempo que evita caer en la mitologización de lo real.

Morin nos previene de no reducir la dimensión mitológica de la existencia al fenómeno de la mistificación o mitologización, tal y como lo entendió el mito-análisis. Para él la

---

<sup>49</sup> En el ser humano, según Morin, conviven de manera concurrente, antagónica y complementaria, la dimensión simbólico-mítico-mágica y la dimensión empírico-lógico-racional. Para el desarrollo de lo simbólico-mítico-mágico, véase: Morin, E. (1974). *El paradigma perdido. Ensayo de Bioantropología*. Barcelona: Ed. Kairós; Morin, E. (1972) *Lo cómico y las estrellas*. Barcelona: Dopesa; Morin, E. (1966). *Las Estrellas de cine*. Buenos Aires: Editorial Eudeba; Morin, E. (1972). *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Seix Barral. Y para la dimensión empírico-lógico-racional, EL Método III y IV. Esta división es puramente metodológica, puesto que las dos dimensiones son inseparables en este autor.

mistificación o mitologización no es un simple procedimiento engañoso de los sacerdotes y de los poderosos para mantenerse en el poder, sino un fenómeno profundo que permite que el ser humano sea capaz de religarse con aquella dimensión de la existencia que siendo no-racional, tampoco es irracional, sino irracionalizable o supraracional, y que religa al ser humano con el misterio que lo constituye. A esta posición según la cual, la razón no puede convertirse en Diosa razón, pero al mismo tiempo la razón está impregnada de un componente mitológico, es decir, irracionalizable, Morin le llama posición neo-atea<sup>50</sup>.

El neo-ateísmo, quiere decir que nosotros sabemos que la necesidad religiosa traduce algo profundo y fundamental en el ser humano, es constitutiva y constituyente de nuestra condición humana, lo que significa que nosotros ya no encuadramos la dimensión religiosa en el plano de lo sobrenatural, sino que existe en el corazón de lo real y esto quiere decir que, a diferencia de los filósofos del siglo XVIII, no reducimos el mito a una mitologización; el neo-ateísmo significa, por lo mismo, que nosotros no pretendemos hablar como quien ostenta una realidad superior.

El neo-ateísmo moriniano no es una postura intelectual según la cual es razonable creer en una realidad superior y sobrenatural, sino que es una posición más sutil que reconoce una dimensión simbólico-mítico-mágica en la estructura misma de lo real y en el corazón de la existencia humana. La dimensión simbólico-mítico-mágica o simplemente religiosa, es una característica profunda de la estructura de lo real y del conocimiento humano que permite una religación de lo humano con aquella dimensión de la cual él hace parte, pero de la cual no es posible una elaboración teórico-conceptual.

Para Morin (1968), la dimensión simbólico-mítico-mágica es una dimensión humana profunda a la cual, por un lado, hoy no es posible acercarse desde una determinada creencia o credo religioso, y por otro, significa realidades consideradas como no-religiosas.

Para mí, (*nos dice Morin*), la necesidad religiosa es una realidad profunda del hombre, pero yo sería incapaz de seguir las formas particulares ligadas a tal o cual creencia, a tal o cual dogma a tal o cual iglesia. Creo que esta búsqueda debe interrogar la dimensión religiosa presente en

---

<sup>50</sup> Cfr. Solana, J. (2001). *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*. Granada: Editorial Comares. En la cuarta parte de este libro el autor muestra cómo la antropología moriniana tiene un aterrizaje sin precedentes en la dimensión ética (antropoética), en la dimensión política (antropolítica) y en la dimensión religiosa de la existencia (neo-ateísmo).

muchas actividades consideradas no religiosas; debe orientarse hacia esas regiones que permanecen subterráneas, pero sabiendo que toda luz jamás llegará a disolver la sombra, o mejor, que toda nueva luz aporta una nueva sombra. (pp. 35-36)<sup>51</sup>

En el fondo Morin asume una posición en la que se apuesta por la razón abierta que evita caer en racionalizaciones como en mitologizaciones; apuesta por una razón que no se cierra ni a la racionalidad, ni a lo irracionalizable. Y con esto ya estamos en el meollo del tercer tópico de su reflexión: el reconocimiento del misterio que nos envuelve o en la religión de profundidades.

### **7.3. En relación al reconocimiento del misterio que constituye nuestra existencia, religión de tercer tipo o religión de profundidades**

Morin hace un desplazamiento de la cuestión del Dios de los creyentes y del Dios de la filosofía a la cuestión de lo inexplicable y del misterio que permanece incrustado en nuestra Humana Conditio.

Morin lleva la experiencia religiosa hacia aquella dimensión profunda en la que nos religamos sin concederle un carácter ajeno o sobrenatural.

El rechazo de Dios por parte de los filósofos no le conduce a una concepción humanista y positivista del mundo. Piensa incluso, que si se prosigue de manera crítica, la crítica ilustrada de la religión se llega a criticar la noción de “hombre-Dios” del humanismo; es decir la concepción del hombre que debe convertirse en Dios, que debe llegar a ser, en efecto, el dueño y el rey del mundo.

Él acepta la contradicción y reconoce el misterio y lo inexplicable (Morin: 1968, p. 34). Según esto, Morin desplaza el acceso a Dios desde el Dios de los creyentes y el Dios de los filósofos hacia aquella dimensión de la estructura profunda de la realidad humana en la que el hombre se enfrenta con el misterio que es y le constituye, el cual es inexplicable, pero no por ello, irracional.

---

<sup>51</sup> El paréntesis es mío.

Este desplazamiento no es plausible para Morin, si al mismo tiempo no se tiene en consideración la transformación que ha vivido la humanidad hasta llegar a la Era planetaria. Para él lo más grave es haber considerado el fenómeno religioso de manera aislada a los procesos socio-antropológicos de auto-constitución. Por ello, distingue entre la religión como manifestación y adhesión a ciertos credos religiosos (religiones) o laicos (ideologías), de la religión como estructura profunda de la Humana Conditio, que adquiere diferentes manifestaciones según los modos socio-culturales de vida. Ello significa que la religión puede y debe ser entendida desde fuera de sus sistemas de explicación religiosa: las religiones. (En esto su reflexión es casi idéntica a Corbí).

Desde estas coordenadas y teniendo en cuenta las transformaciones socio-culturales de la humanidad, Morin nos propone las tres formas históricas de religión: las religiones de primer tipo, que funcionan con dioses y creencias; las religiones de segundo tipo, que funcionan con creencias seculares, es decir con ideologías, y la religión de tercer tipo o “religión de perdición” (Morin, 1993, pp. 205-219) que funciona con el sentimiento de religación universal entre los habitantes del planeta tierra y que nos lanza, como comunidad de destino planetario, a evitar la muerte prematura del planeta y el sufrimiento innecesario de la humanidad. Este último tipo de religión nos estimula a buscar una nueva solidaridad planetaria, como una nueva configuración histórica en la que sea posible la emergencia de la humanidad.

Efectivamente, la religión, en sentido ordinario del término, se define como una fe en dioses o en un Dios supremo, con cultos y ritos de veneración. La religión de salvación promete además, una vida gloriosa después de la muerte. De hecho la religión con dios(es) es una religión del primer tipo. La Europa moderna ha visto aparecer religiones sin dioses que se ignoraban como tales y que podemos considerar religiones de segundo tipo. Así el Estado-nación secretó por sí mismo su propia religión. Luego está la esfera laica, racional, científica que elabora religiones terrestres. Robespierre deseó una religión de la razón, Augusto Comte creyó fundar una religión de la humanidad, Marx creó una religión terrestre que se proclamó ciencia. Malraux, al anunciar que el siglo XXI sería religioso, no advirtió que el siglo XX era fanáticamente religioso, aunque inconsciente de la naturaleza religiosa de sus ideologías. Así, la palabra religión no puede limitarse ya a las religiones con dioses. Y si nos negamos a considerar una religión de segundo tipo ¿Por qué evocar la palabra religión? Porque necesitamos, para proseguir la humanización y civilizar la tierra de una fuerza vinculante y comulgante. Es necesario un impulso, en este sentido religioso, para llevar a cabo en nuestros espíritus la religación entre los humanos, que a su vez estimula la voluntad de vincular los problemas unos con otros. (Morin: 1993, pp. 217-218)

Se trata, en efecto, de una religión, pero de otro tipo que no cree en mundos supralunares, ni en dioses que nos esperan al final de nuestros días, sino en una nueva forma de vivir con otros y en total armonía con el mundo. “Sería, una religión que habría roto con las religiones de salvación celeste y con las religiones de salvación terrestre, tanto con las religiones con dioses como con las ideologías que ignoran su naturaleza religiosa” (Morin: 1993, pp. 217-218).

Sería una religión que no abdica de la racionalidad simbólico-mítico-mágica tan constitutiva como constituyente del “homo complexus”; una religión que retomaría el legado de las anteriores con el fin de llevar a cabo la humanización de la humanidad.

Sería una religión que podría comprender las demás religiones y ayudarlas a recuperar su fuente... sería una religión en el sentido mínimo del término. Un sentido mínimo que no es reducción a lo racional. Contiene algo de supra-racional: participación en lo que nos sobrepasa, abrir a lo que Pascal llamaba caridad y que también podemos llamar com-pasión. Comprende un sentimiento místico y sagrado. Sería una religión sin dios, pero en la que la ausencia de dios revelaría la onmi-presencia del misterio. Sería una religión sin revelación (como el budismo) una religión del amor (como el cristianismo) de conmiseración (como el hinduismo)... sería una religión de las profundidades: la comunidad de sufrimiento y de muerte. (Morin: 1993, pp. 217-218)

En último término sería una religión de unos hombres que perdidos en un planeta que a su vez es un suburbio de la vía láctea y un grano de polvo en medio de millones de galaxias, se asumen en su destino mundano y se unen para evitar el dolor y el sufrimiento, para liberarse de lo que los oprime y para dialogar con el misterio insondable que les constituye:

Sería una religión sin verdad primera ni verdad final...sería una religión sin providencia, pero con raíces: raíces en nuestras culturas, raíces en nuestra civilización, raíces en la historia planetaria, raíces en la especie humana, raíces en la vida, raíces en las estrellas que formaron los átomos que nos constituyen, raíces en el cosmos donde aparecieron las partículas que constituyen nuestros átomos. Sería una religión terrena, no supraterrrestre, ni tampoco de salvación terrestre. Pero, sería una religión de salvaguarda, de liberación, de salvamento, de fraternidad. Sería una religión, como cualquier religión, con fe, pero a diferencia de las demás religiones que rechazan la duda, reconocería en su seno la duda y dialogaría con ella. Sería una religión que asumiría la incertidumbre. Sería una religión abierta al abismo. (Morin, 1993, pp. 218-219)

Una religión que nos religa con las fuentes cósmicas que llevamos desde siempre, una religión que nos evita el dolor y la muerte prematura y que posibilita que convirtamos el planeta en una casa en la que podamos habitar todos los humanos.

El reconocimiento de la tierra-patria confluye en la religión de los mortales perdidos o más bien, desemboca en esta religión de perdición. No hay pues salvación si la salvación significa escapar a la perdición. Pero, si la salvación significa evitar lo peor, hallar lo mejor posible, entonces nuestra salvación personal está en la conciencia, en el amor, en la fraternidad; nuestra salvación colectiva está en evitar el desastre de una muerte prematura de la humanidad y convertir la tierra, perdida en el cosmos, en nuestro “puerto de salvación. (pp. 218-219)

En síntesis, la religión de tercer tipo o religión de profundidades será una religión que en sentido llano nos religa con el misterio indecible que somos y nos da el aliento para hacer de esta tierra-patria un lugar en donde habitar humanamente.

Según esto, no podemos edificar en la tierra el paraíso terrenal, pero si podemos intentar civilizar la tierra; no podemos instaurar el mejor de los mundos posibles, pero si aspirar a un mundo mejor.

Para Morin (1993), la hipótesis más probable no es ni la idea del cataclismo, ni la idea ingenua del futuro ideal, pero si la entrada de la humanidad en

Una edad media planetaria capaz de superar la cultura actual que corresponde a la prehistoria, presente todavía, en el espíritu humano, capaz de superar la civilización actual que corresponde a la edad de hierro planetaria. Esto significa que no estamos al final de la historia, sino en el comienzo del fin. (pp. 219-220)

Si nos atenemos tanto al diagnóstico como a las estrategias para enfrentar el desafío planetario, tenemos que la humanidad ha entrado en una fase de planetarización a medias, pero, planetarización al fin y al cabo. Desde esta situación la humanidad se ha convertido en una comunidad de destino que ha de determinar su propio porvenir. Éste puede ser la configuración de una sociedad-imperio liderada por los Estados Unidos y que llevará a su máxima expresión la lógica del dinero y el poder con la utilización de las ciencias y la tecnología para el provecho de algunos en detrimento del resto o puede ser también la configuración de una sociedad-mundo en la que los humanos podríamos vivir con las

necesarias diferencias culturales, pero garantizando que el planeta tierra se convierta en una casa para todos, en una tierra-patria.

En este contexto, juegan un papel insustituible las dialógicas del espíritu humano con sus posibilidades simbólico-mítico-mágicas y empírico-lógico-rationales. Se trata de un pensamiento complejo capaz de comprender la hipercomplejidad que somos y nos constituye y en donde habrá que estar muy atentos para no caer ni en procesos de mitologización que comprenden la realidad como separada de los procesos del conocimiento, ni en los procesos de racionalización que identifican lo real con lo racional.

El papel y la función de la religión, serán igualmente insustituibles en el proceso de transformación de la humanidad en la Era planetaria. Pero la religión no será comprendida ya ni como instancia sobrenatural y revelada con presencia de dioses, rituales y credos; ni como una instancia de salvación terrestre orientada y jalonada por ideologías que se asumieron al comienzo de la modernidad con la misma función de las religiones con dioses. La religión estará arraigada en el corazón mismo de la realidad y de la existencia humana en tanto expresión de la condición humana que se sabe humana delante de lo irracionalizable y del misterio que nos constituye.

Será entonces una religión de profundidades que posibilitará una religación de lo humano en el cosmos, de lo humano en la biología, de lo humano en las construcciones socio-culturales. Una religión que, recuperando el sentimiento místico de las religiones de primer tipo, posibilite una nueva solidaridad planetaria y mantenga la disposición para luchar por una nueva figura de la humanidad evitando el sufrimiento y el dolor innecesario. No nos dará el mejor de los mundos, pero nos motivará a que este no sea peor.

### **III. MARTIN HEIDEGGER: EL OLVIDO DEL SER, LA DESDIVINIZACIÓN O LA HUIDA DE LOS DIOSES Y EL SALTO AL OTRO PENSAR.**

El camino del pensar heideggeriano puede ser considerado como el camino del pensar lo no pensado en lo ya pensado por la tradición occidental. Este camino del pensar, está en concordancia con lo que en este trabajo de investigación hemos venido llamando conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad (Zubiri y

Corbí), y conocimiento no-conceptual o irracionalizable de la inmensidad de lo real (Morin). Es decir está en consonancia con un pensar y un hablar no-objetivadores y que le permitan la teología un nuevo acceso a la determinación de su pensar: la fe en tanto que conocimiento silencioso de la realidad.

Pensar lo no pensado en lo ya pensado, siguiendo las sendas heideggerianas, nos puede llevar hacia el camino de la experiencia del pensar o dicho de manera poética, nos puede llevar hacia al camino que nos lleva de “regreso a casa”. ¿Cómo se puede llegar al camino que nos lleva de “regreso a casa”? y ¿de qué “casa” estamos hablando? El camino es el del pensamiento y la casa, no es otra que la casa del ser.

El camino seguido por Heidegger es profundamente perturbador. Heidegger como buen filósofo se enraíza en la tradición filosófica occidental. Pero no va a la tradición filosófica, para él la metafísica, para justificarse desde ella, sino para con-frontarse con ella. Y en este con-frontarse realiza una *destruktion* (destrucción o deconstrucción) de la metafísica occidental. La *destruktion* heideggeriana no quiere acabar con nada, ni busca acabar con nadie, sino que busca más bien, encontrarse con aquello que ha quedado “oculto” para el pensar metafísico desde el comienzo mismo del filosofar hasta nuestros días, a saber: el conocimiento el ser en su relación con la esencia del hombre.

El pensar al ser en su relación con la esencia del hombre, en la perspectiva heideggeriana, nos ayudará a encontrar una nueva vía de acceso para la construcción de una teología *fundamental*. Heidegger, desde luego, no hace teo-logía aunque según parece toda su vida quiso hacer una teología. Sin embargo, desde su sitio de filósofo y pensador, invita o los teólogos, sobre todo a los teo-logos de la teo-logía escolar cristiana y católica en la que él se había formado, para que dando un “salto atrás” de la tradición metafísica, encausen su trabajo hacia la búsqueda del “objeto” propio de su empresa: la búsqueda del conocimiento que da la experiencia de fe en el resucitado, la búsqueda de la dilucidación de lo que él llama la “experiencia religiosa auténtica”.

A esta dimensión de la existencia, según Heidegger no se puede llegar desde la tradición metafísica occidental. Pero no sólo eso, sino que desde dicha tradición, tampoco es posible “llevar a palabra” lo que en esa experiencia se nos da. La metafísica nos habla, en términos representacionales, del ser en su relación con la esencia del hombre, y si la teo-logía se apoya en la metafísica para dar razón de la “experiencia de fe” el resultado será vano: pues ni hará una reflexión filosófica, ni podrá dar “razón” de esa experiencia. Según Heidegger, se tendrá que dar un “salto atrás” de la metafísica para “recuperar” la esencia humana, y para acceder a la experiencia religiosa auténtica desde un pensar y hablar que no sean objetivadores.

En este contexto, la muy conocida frase heideggeriana según la cual “la metafísica ha sido el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*)”, es la consecuencia lógica de haber jerarquizado invertidamente lo que es originario y lo que es derivado. Lo que es originario es la experiencia que tiene el hombre (el Dasein) del ser, desde su modo humano de ser. Y lo derivado, es lo que piensa el hombre del ser teniendo a “la mano” la manera como el ser se le da en los entes o mejor aún se le da ocultándose en los entes (las cosas). Esta forma representacional de pensar el ser en la dirección que se conocen los entes (las cosas), es lo que la filosofía en su modo de ser metafísico nos ha posibilitado y es a su vez, lo ha sobrevalorado el uso proposicional y enunciativo del lenguaje. Es decir, lo que ha hecho posible el surgimiento de un pensar y hablar objetivante y calculador.

De allí que querer comprender al ser en su relación con la esencia del hombre, de la misma manera como se conoce al ser en su relación con los entes, ha sido el gran “olvido” de la metafísica occidental y al mismo tiempo, la imposibilidad para comprender al hombre desde la experiencia que él tiene del ser desde su modo propio de ser, que desde luego no se expresa, ni se puede expresar a través de un pensar y hablar objetivante y representacional, sino desde un lenguaje no-enunciativo (sigético) que puede ser escuchado cuando se cultiva en el ser humano una actitud pensante o meditativa.

Por esta razón la metafísica, desde la constitución onto-teo-logía de la misma, no sólo ha dejado en el olvido lo digno de ser pensado: el ser en su relación con la esencia del hombre, sino también y por ello mismo ha posibilitado la desdivinización (*Entgotterung*) y la huida

de los dioses (*Fehl Gottes*). Según Heidegger, -y en esto siguiendo al poeta Hölderlin-, nos encontramos en la noche más oscura de la humanidad, en la noche en la que los dioses han huido y de ellos que no tenemos ni su resplandor.

En este contexto y de cara al acceso al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, el conocimiento del ser no es sin más el conocimiento de Dios, ni puede, según Heidegger, posibilitar un acceso al mismo. El encuentro con Dios (el Dios divino, como le llama Heidegger), no es, propiamente hablando, asunto del pensar, sino más bien de la fe. El pensar sólo puede crear la disposición afectiva para que los dioses y la divinidad hagan su aparición y nada más (Heidegger: 1996a, p. 72).

Heidegger, leyendo la experiencia originaria del cristianismo primitivo (Heidegger, 2005a) y la tradición mística cristiana del periodo medieval (Heidegger, 1997a), desde una perspectiva fenomenológica, descubre que no se puede acceder al Dios divino desde un pensar y hablar objetivadores. Por ello, si la teología quiere decir algo serio a los hombres de hoy sobre el acceso a Dios divino, tendrá que buscar un pensar y un hablar no-objetivadores. De lo contrario, no sólo alejará a los hombres de la divinidad, sino que deformará por completo la tarea de la teología.

Heidegger le apuesta a un otro inicio para el pensar. Un inicio diferente al de la metafísica occidental, y con él busca establecer un criterio epistemológico para alcanzar la determinación del asunto del pensar no sólo para la filosofía, sino también para la teología. Pero, no para una teo-logía filosófica o para una filosofía teo-lógica, sino para lo que él llama la teología de la fe que se ha de levantar en con-frontación con la filosofía teo-lógica (la onto-teo-logía) y con la teo-logía filosofía (sistema religioso tanto del cristianismo católico como del cristianismo protestante)<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Heidegger descubre en el joven Lutero, un nuevo acceso para la fe y una nueva interpretación del cristianismo primitivo. Pero, sostiene que con el tiempo Lutero se volvió tanto a más dogmático que los teó-logos del sistema del catolicismo. En este punto podemos encontrar el distanciamiento tanto de unos (católicos), como de otros (protestantes) respecto a Heidegger. Y quizá también, la búsqueda tanto de unos, como de otros hacia formas no convencionales de acercamiento al misterio que nos habita (Cfr. Heidegger, 1988; 1987, pp. 77-140).

En lo que sigue, haré una reconstrucción del camino del pensar heideggeriano con la intención de crear un nuevo horizonte filosófico que nos permita comprender el alcance y la validez de una nueva teología *fundamental*. No se trata de hacer una teología desde la perspectiva heideggeriana, sino de encontrar en dialogo con el pensar heideggeriano, el desde donde se puede hacer una nueva teología *fundamental*. Lo que busco es llevar a cabo una dilucidación del lugar existencial (topos) a partir del cual los humanos puedan acceder al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia, y por ende, puedan hallar un nuevo “lugar” desde el cual los “dioses” puedan volver a hacerles señas.

Para la reconstrucción del pensar heideggeriano seguiré los siguientes momentos: presentaré la tonalidad efectiva que la empresa heideggeriana supone 1); mostraré los dos grandes momentos del camino del pensar heideggeriano en relación con un nuevo inicio del pensar: el camino de *Ser y tiempo* (Heidegger: 2003a) y el camino de los *Aportes a la filosofía* (Heidegger: 2003b) 2). Mostraré la posición heideggeriana ante la teología teniendo en cuanto la distinción anterior 3) y concluiré presentando los aportes que el camino del pensar heideggeriano tienen tanto para el nuevo inicio del pensar, como para la construcción de una teología *fundamental*. Es decir, para una teología de la fe, tal y como ésta suena desde el pensar heideggeriano 4).

## **1. La tonalidad afectiva del pensar heideggeriano**

### **1.1. La desdivinización y la huida de los dioses como búsqueda de un pensar y hablar no objetivadores**

Martín Heidegger, en su monumental obra de 1927, nos hace caer en la cuenta que los hombres de la cotidianidad, el “uno”, el “impersonal” (Das man), se encuentran “caídos en la habladería” (Heidegger: 2003a, pp. 189-202). Ésta “habladería”, podemos decir hoy, no es sólo la del hombre de la cotidianidad, sino también y esto es lo más desconcertante, la “habladería” propia de los hombres de conocimiento.

Las disciplinas fragmentadas y desvinculadas de sus contextos vitales de aprendizaje, y el encapsulamiento del conocimiento en compartimentos-estanco, no saciarán nunca nuestra

ansiedad de más conocimientos y cada vez más se perderán, -y nos perderán-, en la acumulación descomunal de conocimientos fragmentados. A no ser que logremos ponernos a la escucha de lo digno de ser pensado, que correspondamos a ello desde un modo propio de ser, para que seamos capaces de manejar con la lucidez necesaria nuestros, cada vez más abundantes, conocimientos tecno-científicos a partir de los cuales nos hacemos viables.

El quehacer filosófico (y también el teo-lógico) debería acercarnos a dicha lucidez. Pero ateniéndonos a que desde el inicio del pensar occidental se ha dado un “olvido” de lo fundamental, estas actividades reflexivas tampoco lograrán alimentar nuestro espíritu, ni lograrán acercarnos a la comprensión profunda de la existencia, a no ser que dando un “salto atrás” del pensar representacional y nos ubiquemos en aquel lugar desde el cual podamos apropiarnos originaria y pensantemente nuestra existencia.

Según lo anterior, nos encontramos atrapados en una ya larga tradición que nos ha hecho pensar que la legitimidad de nuestros conocimientos ha de venir, de manera necesaria, del aumento descomunal de un pensar y hablar objetivante y representacional (Heidegger: 2009) y no de la “experiencia del pensar” (Heidegger: 2001c, pp. 128-132), aquella a la que desafortunadamente no se puede acceder desde la actitud objetivante propia del conocimiento metafísico y de la culminación del mismo en la racionalidad tecno-científica actual, sino desde una actitud pensante o meditativa.

En el contexto de esta irrefrenable carrera hacia el conocimiento objetivante y representacional de la realidad, tenemos que preguntarnos, muy sinceramente, si la filosofía (y también la teo-logía), puede atender a la determinación del asunto propio de su pensar desde un saber y un hablar no-objetivantes<sup>53</sup>. Dicho en terminología medieval: tenemos que preguntarnos si estamos en la disposición de reconocer un “tercer ojo” para el conocimiento

---

<sup>53</sup> Esta es la pregunta que hace Heidegger a un grupo de teólogos reunidos en un coloquio en la ciudad de Chicago en el año 1964. El texto apareció en español como Apéndice a la conferencia que se ha traducido como fenomenología y teología. (Heidegger: 2000b, pp. 66-73).

de tal manera que este conocimiento nos posibilite el acceso al misterio que somos y nos constituye<sup>54</sup>.

La situación de un conocimiento que no logra dilucidar la “aquello” que nos constituye en una sociedad de creación permanente de conocimientos, debería llevarnos a preguntar si para hallar la determinación del asunto mismo del pensar, se deben producir más y mejores conocimientos representacionales en una carrera sin descanso. O si por el contrario, se debe dar un “salto atrás” (*Schritt zurück*), de dicha manera de pensar, para buscar otro tipo de conocimiento desde la cual se pueda recuperar hondamente la existencia.

Siguiendo los caminos trasegados por el pensador de Friburgo, este trabajo ha optado por la segunda posibilidad y partiendo del supuesto según el cual el conocimiento tanto filosófico como teo-lógico, no nos llevarán -por la manera como ellos se han produciendo y se siguen produciendo-, hacia un encuentro con lo más profundo de nosotros mismos, apuesta por emprender un camino que nos lleve de “regreso a casa”, de regreso a aquel topos, -que sin ser un sitio-, nos pueda posibilitar una apropiación auténtica de nuestra existencia. Nos ubicamos entonces, como dice Heidegger, al final de la filosofía y en el comienzo de una nueva tarea para el pensar<sup>55</sup>.

Del profesor Heidegger hemos aprendido a dar un “salto atrás” del pensar representacional y hemos aceptado su invitación para ir a lo originario: al primer comienzo

---

<sup>54</sup> Resulta muy significativo que en la alta escolástica se hablara de tres ojos del conocimiento: uno para el conocimiento de la carne; otro para el conocimiento de la mente y uno más para el conocimiento del Espíritu. Este tercer ojo del conocimiento que no se da desde luego, sin los anteriores, es al que se refieren los medievales cuando hablan de un conocimiento místico de la realidad. Se trata de un conocimiento “otro” de la misma realidad o lo que aquí hemos venido relacionando con el acceso a la conocimiento de la dimensión última, absoluta y silenciosa de la realidad. Ken Wilber hace una excelente presentación del conocimiento del tercer ojo relacionándolo, por un lado, con la experiencia religiosa auténtica y contrastándolo, por otro, con la nueva “religiosidad a la carta” que se está ofreciendo en nuestras sociedades cada vez más ávidas por consumir todo tipo de productos, incluyendo aquellos que se empaican desde una envoltura religiosa y espiritual. Refiriéndose a la religiosidad que promueve el mercado para divinizar el capital y la seguridad que él provee, nos dice Wilber: “*Estos ‘nuevos paradigmas’, en suma, reemplazan el ojo de la contemplación por el ojo de la mente y el ojo de la carne, impidiendo así, la única posibilidad para la salvación*” (Cfr. Wilber: 1998, p. 53).

<sup>55</sup> Estoy jugando con el título de la conferencia que dio Heidegger en el año 1962: El final de la filosofía y la tarea del pensar”. (Cfr. Heidegger: 2003c, pp. 77-93).

del pensar, es decir a la filosofía, -entendida por Heidegger como metafísica-, para descubrir en ella las posibilidades inéditas para un “otro” inicio del pensar (Heidegger: 2007a).

Sólo allí, en los orígenes, podremos encontrar no tanto las fronteras que distancian los diferentes conocimientos de la realidad, cuanto los lugares para una mutua pertenencia (Heidegger: 1990, pp. 99-157); no tanto la separación entre la razón y la fe, sino sus interfecundaciones. En una palabra, un lugar existencial (topos) en donde el saber representacional sea éste filosófico, científico o teológico, descubra el “ruido de fondo” del asunto mismo del pensar y avance, sin descanso, hacia una comprensión meditativa o sigética de la existencia<sup>56</sup>.

El pensar que piensa dando un “salto atrás” de la metafísica hacia la esencia de la metafísica; que piensa dando un “salto atrás” de la ciencia y la técnica hacia la esencia de la técnica; que piensa dando un “salto atrás” del Dios de la onto-teo-logía hacia el Dios divino, no puede ser un pensar que se defina por ser ateo, y por las mismas razones, que se defina por ser teísta. Por ello lo llamaremos un pensar sigético (silencioso) y meditativo.

El pensar originario, sigético o meditativo, que pregunta por el ser en relación con la esencia del hombre, no es ni ateo, ni teísta, porque simplemente es anterior a la consideración del pensar que desde la pregunta conductora: ¿qué es el ser? Pregunta que ha guiado, hasta la fecha, al pensar (filosófico, teo-lógico y científico) en su perspectiva occidental. **Para** Heidegger se trata de volver a plantear la pregunta por la “experiencia del pensar”. Pero, ya no desde la pregunta conductora: ¿Qué es el ser? sino dese la pregunta fundamental: ¿quién es el ser en su relación con la esencia del hombre?

En este nuevo contexto ontológico y epistemológico, nos dice Heidegger en varias ocasiones, que comprender su camino del pensar como una posición atea o teísta obedece a una serie de equívocos que no hacen justicia con su pensar y que además lo mal interpreta.

---

<sup>56</sup> Heidegger en el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* hace una muy brillante exposición de su pensar en tanto pensar meditativo y sigético de la existencia en contraposición al pensar representacional de la metafísica y su culminación en el periodo actual: la cibernética. (Heidegger: 2000b, pp. 251-258).

Heidegger nos dice que su actitud intelectual, siendo profundamente religiosa, no es una postura teísta, pero tampoco es una postura atea.

Con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la 'existencia de Dios' o su 'no-ser', así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso, no sólo resulta prematuro, sino incluso erróneo en su procedimiento, afirmar que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de dicha esencia con la verdad del ser es ateísmo. (Heidegger: 2000b, p. 287)

Heidegger también manifiesta que la clasificación de su pensar entre un pensamiento teísta o ateo, además de ser prematura y errónea, se debe a una falta de atención en la lectura de su obra, no sólo de *Ser y tiempo* en donde el hombre se asume como ser-en-el-mundo, sino también de sus escritos posteriores a *Syt*, que se articulan de manera explícita en torno a la determinación del asunto mismo del pensar: la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre.

Esta clasificación arbitraria, revela además, una falta de atención en la lectura. A nadie parece interesarle que, desde 1929, en el escrito *Vom Wesen des Grundes* (p. 28, nota 1) se pueda leer lo siguiente: 'Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo todavía no se decide nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser en relación con Dios'. Sin embargo, mediante la explicación de la trascendencia se gana por vez primera un concepto suficiente del Dasein, ente en consideración al cual ya se puede preguntar qué ocurre con la relación del Dasein con Dios desde el punto de vista ontológico. (Heidegger: 2000b, p. 287)

En la perspectiva del pensar heideggeriano no se excluye la posible relación del ser en relación con Dios, pero sí se introduce un nuevo topos desde el cual dicha relación pueda adquirir una comprensión ontológica. Esto significa que en Heidegger no se da una postura a-religiosa, sino que se busca plantear la esencia de lo humano desde un lugar anterior a la onto-teo-logía. Esto se hace más claro cuando Heidegger reacciona ante quienes ven en su pensar una actitud antirreligiosa y/o nihilista, y les contesta diciendo que esas críticas desconocen por completo la tarea de un pensar que se encuentra cuando se da el "salto atrás" de la metafísica. Por tanto sostiene que dicha interpretación omite el alcance de su visión:

Ahora bien, si se sigue pensando con la habitual estrechez de miras, se replicará que esta filosofía no se decide ni a favor ni en contra de la existencia de Dios. Que permanece en la indiferencia y por tanto la cuestión religiosa le es indiferente. Y que una tal indiferencia no puede dejar de caer en el nihilismo. Pero ¿Enseña la citada observación la indiferencia? Entonces ¿Por qué razón se han puesto en cursiva algunas palabras muy concretas de la nota y no las dictadas

por el azar? Pues únicamente con el propósito de indicar que el pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica. (Heidegger: 2000b, p. 287)

Según esto, la pregunta por la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia, (la pregunta por Dios, desde un lenguaje teísta) no le es indiferente a nuestro pensador. Pero, la pregunta queda reubicada en un topos diferente al que se abre desde la pregunta metafísica por Dios. Heidegger no intenta hacer un renovado discurso onto-teo-lógico para comprender la “esencia” del hombre teniendo como referente el pensar onto-teo-lógico de la metafísica occidental, sino que busca ir más allá del planteamiento metafísico para abordar dicha cuestión.

Heidegger muestra cómo un pensar que se corresponde con la pregunta fundamental: “la verdad del ser en relación con la esencia del hombre” no se cierra a una dilucidación de la relación del hombre con Dios, sino que dicha relación tiene que ser buscada desde otro modo de ser, pues el actual ha creado la imposibilidad de preguntarse originariamente por el modo en el que el Dios puede hacerse presente en la vida de los hombres. Sólo así se entiende la siguiente afirmación:

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra ‘dios’. ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? y ¿Cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? (Heidegger: 2000b, p. 287)

La secuencia del texto es fundamental: sólo desde la *verdad del ser* se puede pensar lo sagrado, sólo desde *lo sagrado* se puede pensar lo divino, sólo desde *lo divino* se puede pensar lo que se puede nombrar con la palabra “dios”. Esto significa que cada momento es una dilucidación distinta de la comprensión ontológica del Dasein en relación a su esencia. Y que la palabra ‘dios’ si tiene algún significado, no podrá deducirse desde un pensar y hablar objetivante, sino desde un pensar que se corresponda con la determinación del asunto

del pensar: el ser. O dicho en terminología más heideggeriana del ser en su relación con la esencia del hombre.

Me parece que lo central del texto es el cuestionamiento con el que termina la secuenciación: ninguna de las anteriores posibilidades se puede llevar a cabo mientras los hombres no se adentren con su pensar en la única dimensión en la que puede hacerse la pregunta de si dios se acerca o se aleja de su existencia: la pregunta por la determinación del asunto del pensar.

Se trata, por tanto, de dejar en claro cuál es el nuevo topos desde el que puede efectuarse, con honestidad, la pregunta por la ultimidad de lo real. A la ultimidad de lo real no se puede acceder ni desde un preguntar metafísico, ni desde la ‘religiosidad’ desencadenada por aquél. Sólo se puede acceder si nos ponemos en correspondencia con la determinación del asunto mismo del pensar: la pregunta por el ser desde el único lugar en el que la pregunta puede hacerse: la esencia del hombre en su relación la verdad del ser.

Heidegger, en diálogo con el pensar poético, y de manera especial con el poeta de los poetas, para él Hölderlin, nos dirá que la situación del mundo moderno, se caracteriza por ser “la época de la noche del mundo”. La gran tragedia de la humanidad en la época actual, según Heidegger, consiste en la desdivinización de los dioses (*Entgotterung*) y en la huida, la falta o ausencia de los dioses (*Fehl Gottes*). Por esta razón, Heidegger interpretando a Hölderlin, nos dirá que los dioses han perdido su resplandor y que los hombres vivimos en un tiempo indigente: vivimos en la ausencia de Dios.

Por pérdida de dioses (*Fehl Gottes*) se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad (*christkicheit*) en una visión del mundo (*christentum*), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos” (Heidegger: 2000a, p. 63).

Pero la crítica a la cristiandad, al cristianismo convertido en una imagen de mundo, en una ideología religiosa que eleva a dios a valor absoluta desde el cual el mundo adquiere consistencia, no para allí. En “*la carta sobre el humanismo*” Heidegger saca la consecuencia

dramática que tiene esta manera de pensar (y de ser) para la experiencia religiosa. Allí nos dice:

La dimensión de lo sagrado, permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta Era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal. Pero con esta indicación, el pensar que remite a la verdad del ser en cuanto lo que hay que pensar no se ha decidido en absoluto por el teísmo. No puede ser teísta de la misma manera que no puede ser ateo. Pero no en razón de una actitud indiferente, sino por tomar en consideración los límites que se le plantean al pensar en cuanto tal pensar, concretamente los que le plantea eso que se le ofrece como lo que debe ser pensado, esto es, la verdad del ser. (Heidegger: 2000b, p. 287)

Heidegger no plantea explícitamente el acceso a Dios, en tanto que sostenga una actitud atea, nihilista o indiferente, si no que no plantea explícitamente la pregunta por Dios porque su pensar se ubica en un lugar anterior al de la metafísica, que es desde su inicio, un pensar onto-teo-lógico. Heidegger no dilucida, de manera explícita, la cuestión de Dios no porque represente una postura atea o antirreligiosa, sino más bien por consideración a los límites del pensar en cuanto pensar. Un pensar sigético o meditativo no puede llevar a cabo una fundamentación de Dios a la manera como se hace la fundamentación metafísica de los entes de este mundo, es decir, a la manera como lo hace la racionalidad onto-teo-lógica occidental.

Heidegger busca un lugar anterior al de la metafísica para plantear la cuestión de Dios, y por esta razón, plantea la cuestión de Dios no desde la pregunta conductora: ¿Qué es Dios? sino desde la pregunta fundamental: ¿Quién es Dios desde la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre?

Para Heidegger, la fundamentación metafísica de Dios, no es lo originario en el “otro inicio” del pensar, aunque esta sea la cuestión primera para el saber onto-teo-lógico o metafísico occidental. Por tanto, la teo-logía que procede al ritmo de la fundamentación metafísica de Dios, no se ha planteado, según Heidegger, de manera seria y consecuente el asunto de la determinación de su pensar. Y por ello ha dejado de lado, como veremos más adelante, el asunto que le es propio: la “*experiencia religiosa auténtica*”. (Heidegger: 2005a, p. 97)

La posición Heideggeriana en relación a la afirmación hölderliana, según la cual la Era mundial se ha cerrado a la dimensión de lo sagrado e incluso ha apagado la posibilidad para el resplandor de la divinidad, la podemos encontrar en la interpretación que éste hace de la poesía en conmemoración del 20 aniversario de la muerte del poeta Reinard Marie Rilke. Allí, Heidegger comienza su interpretación de la poesía rilkeriana tomando el poema *Pan y vino*, de Hölderlin, en la que Hölderlin se pregunta por la necesidad de poetas en tiempos de penuria:

Y ‘¿Para qué poetas en tiempos de penuria?’ pregunta la elegía ‘Pan y vino’. Hoy apenas si entendemos la pregunta. ¿Cómo podríamos entonces entender la respuesta de Hölderlin? ‘¿Para qué poetas en tiempos de penuria?’ La palabra ‘tiempos’ se refiere aquí a la Era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía. Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece. Desde que ‘aquellos tres’, Hércules, Dionisio y Cristo, abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La Era está determinada por la lejanía del Dios, por la ‘falta de Dios’. La falta de Dios experimentada por Hölderlin no niega sin embargo la permanencia de una relación cristiana con Dios en individuos singulares y en las iglesias y tampoco juzga peyorativamente tal relación con Dios. (Heidegger: 2000a, p. 199)

En este texto Heidegger, siguiendo a Hölderlin, asume que la noche del mundo está sellada por la ausencia del Dios cristiano: Cristo, y por la huida de los dioses: Hércules y Dionisio. Heidegger, siguiendo a Hölderlin, nos dice que la lejanía, ausencia o falta de los dioses y de la divinidad, no ha de significar, de manera necesaria, la ausencia de relación de los hombres para con Dios. Y esto de manera especial en el cristianismo en el que desde una religiosidad específica, la ausencia no se juzga como falta. Aunque también habría que precisar que la interpretación heideggeriana de la ausencia, falta o lejanía de los dioses, no sigue los mismos caminos que la interpretación Hölderliana. Esto se hace explícito cuando al final de la interpretación Hölderliana, nos dice Heidegger lo siguiente:

La falta de Dios sólo significa que ningún Dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de Dios como una falta (...) Con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda. (Heidegger: 2000a, p. 199)

Heidegger hace aquí un doble juego interpretativo: por un lado, interpreta a Hölderlin, pero por otro, manifiesta la posición que él mismo asume en relación al asunto de la divinidad que ya no es la posición de Hölderlin. Para Hölderlin la lejanía de los dioses y sobre todo de Dios no se experimenta aún como ausencia del Dios cristiano. Y por ello, la ausencia del Dios divino, según Heidegger no niega en Hölderlin la relación personal de los hombres con Dios en las iglesias. Pero sí significa que se ha entrado en otro momento del cristianismo. Ya no es posible el cristianismo en tanto que cristiandad (*Christentum*). Por ello dice que: “La falta de Dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella” (p 179). La ausencia de Dios, en Heidegger, sólo significa que la cristiandad, (en la que aún cree Hölderlin) ya no es posible.

Pero, por otro lado, la ausencia, falta o lejanía de los dioses y de la divinidad (el Dios cristiano para Hölderlin), significa para Heidegger a diferencia de Hölderlin, que el fundamento metafísico del mundo también ha cesado. Por ello, con la falta de Dios, el mundo actual queda privado de su fundamento y suspendido en el abismo, aunque los hombres no noten esa ausencia. Para Heidegger esta “miopía” que hace invisible la ausencia de Dios en tanto que fundamento de lo que es, será el mayor obstáculo para que los hombres se pongan en el lugar correcto para que la divinidad vuelva a hacerles señas.

Para Heidegger, sólo algunos de entre los mortales, los más arriesgados, los poetas, son los únicos capaces de vislumbrar una nueva Era, porque son los únicos capaces de habitar el mundo desde el abismo, desde el modo poético y no desde el modo metafísico de habitar el mundo. Esos pocos arriesgados son los únicos capaces de seguir, desde el abismo, el rastro de los dioses huidos y el resplandor de la divinidad.

En lo que sigue entenderemos sin embargo ese ‘Ab’ de la palabra abismo [Abgrund] como la ausencia total del fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. ¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado una morada? ¿Cómo podría nunca un lugar ser adecuado al dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de la divinidad en todo lo que

existe? Los dioses que ‘estuvieron antaño aquí’ sólo ‘retornan’ en el ‘momento adecuado’ esto es, sólo volverán cuando las cosas relativas a los hombres hayan cambiado en el lugar correcto y la manera correcta. Por eso dice Hölderlin en su Himno inacabado ‘Mnemosyne’, compuesto poco después de ‘Pan y vino’ (IV Hellingrath 225): No todo lo pueden los celestiales. Pues antes alcanzan el abismo los mortales. Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero’. (Heidegger: 2000a, p. 200)

La época de la noche del mundo, la época en la que los dioses han huido y la divinidad carece de resplandor, es para Heidegger la época en la que se ha perdido el fundamento. Pero eso no sólo hace de la época una época indigente, sino que también hace de la época de la noche del mundo una posibilidad única para vivir sin fundamento, para vivir desde el fondo del abismo. Sólo desde el abismo, los mortales podrán alcanzar su esencia y sólo desde la recuperación de su esencia en relación con la verdad el ser, los dioses huidos y el resplandor de la divinidad, podrán para Heidegger, volver a hacernos señas.

Heidegger apoyándose nuevamente en Hölderlin, dirá que la noche oscura del mundo puede ser transformada si los mortales alcanzan su propia esencia “No todo lo pueden los celestiales. Pues antes alcanzan el abismo los mortales. Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero”. Y más adelante nos dice Heidegger:

Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo... No se logrará nada mientras no se produzca un cambio en los mortales. Ahora bien, los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia. Esta reside en que alcancen el abismo antes que los celestiales. (Heidegger: 2000a, p. 200)

La interpretación heideggeriana de lo religioso desde la dilucidación de la poesía de Hölderlin es entonces clara: la época de la noche del mundo, la época en que atardece, no es sólo la época en que los dioses han huido y la divinidad no resplandece, sino también la época en que los mortales podrán, viviendo en el abismo, “experimentar” un nuevo resplandor de la divinidad. Pero, para ello, los mortales tendrán que reconocer su indigencia, tendrán que aprender a vivir en el abismo: sin fundamento. Dios no es fundamento de nada, pero eso no significa que no se le pueda corresponder.

Por esta razón, para Heidegger, sólo los más arriesgados podrán señalarnos, desde el abismo, el nuevo topos para el “reencuentro” con la divinidad. Sólo los poetas en la noche oscura del mundo, nos pueden llevar al lugar en donde el peligro se puede convertir en lo que salva. “Allí donde habita el peligro, habita también lo salvador”, nos dice Hölderlin en su *himno Patmos*. Sólo los poetas, y nadie más que los poetas, nos pueden volver a poner en el camino en el que los dioses huidos y la divinidad opacada pueden volver a hacernos señas.

Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada. (Heidegger: 2000a, p. 200)

El poeta, para Heidegger, dice en el lenguaje poético lo sagrado y por ello para el poeta la noche oscura del mundo es a un mismo tiempo la noche sagrada. Pero, el poeta no sólo muestra un nuevo lugar para decir, desde el lenguaje no objetivador, la “presencia” de los dioses y de la divinidad, sino que con ello, el poeta, introduce para los mortales un modo de acceder a la inmensidad de lo real desde un pensar y hablar no-objetivadores.

En el poeta, el pensador encuentra su refugio y su fuente viva, pero absteniéndose de no utilizar su poesía como cantera para la filosofía, sino teniéndola como la necesidad de experimentar lo no-dicho (y lo no-decible) en lo dicho por la poesía. (Heidegger: 2000a, p. 200)<sup>57</sup>

Con esto nos está diciendo Heidegger que el pensador vuelve a la poesía no para encontrar en su decir la cantera para la filosofía, sino para experimentar en la poesía lo no-dicho y todavía más, lo no-decible: aquello que se convierte para el pensar meditativo en el asunto de su pensar: la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre. Este lugar existencial (topos) al que apunta el poeta con su decir no-representacional, se puede convertir para la teología, en el lugar para acceder a la determinación del asunto que le es propio: “la experiencia religiosa auténtica”.

---

<sup>57</sup> El paréntesis es mío.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger nos recuerda que sólo los poetas convierten el abismo: lo no-decible, lo indecible, lo e-norme en el lugar para lo sagrado, en el camino hacia lo divino, en el nuevo topos para la relación con Dios.

Los poetas se encuentran en camino hacia la huella de lo sagrado, porque experimentan como tal la falta de salvación. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser. Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca lo sagrado. Lo sagrado vincula lo divino. Lo divino acerca a dios. Los más arriesgados llevan a los mortales las huellas de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, ‘poetas en tiempos de penuria’. (Heidegger: 2000b, p. 238)

Los poetas, tanto para Hölderlin como para Heidegger, son necesarios en tiempo de penuria. La noche del mundo es la noche en la que los dioses han huido y la divinidad ha dejado su resplandor. Pero es también el tiempo para que los mortales, en compañía de los poetas, puedan buscar un nuevo lugar para la salvación. Ese nuevo lugar no será el campo seguro de la metafísica: del “dios causa sui”, sino el abismo de la verdad del ser en el que los hombres pueden encontrar su esencia y pueden abrir un espacio en el que los dioses huidos y la divinidad pueden volver a hacerles señas.

Y sólo señas y nada más. Porque con un pensar y habar no-objetivadores, con un pensar y hablar poético no se enuncia nada, sino que tan solo se señala hacia aquel “lugar” al que el lenguaje no puede entrar. Ese es el abismo, ese es el lugar donde los dioses y la divinidad habitan. Pero, también el lugar al que los mortales de la noche oscura no pueden llegar. Sólo el a-bismo: lo in-decible, lo no-decible, lo e-norme en el lenguaje de los poetas, será para Heidegger el lugar para el nuevo comienzo del pensar, un nuevo topos en el que se puede decidir la esencia del hombre en su relación con la verdad del ser, y el nuevo espacio existencial (topos) en el que los dioses y la divinidad podrán volver a hacernos señas.

## **1.2. La experiencia religiosa auténtica como lugar de partida, no siempre considerado, del pensar heideggeriano**

*“Yo también tengo dos espinas clavadas: la controversia con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado, es decir tengo suficientes cosas de esas que habría que superar verdaderamente” Carta de Heidegger a Karl Jaspers.*

En un texto recientemente publicado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heidegger nos da un testimonio incuestionable de la herencia cristiana en su camino del pensar, que nos permite descubrir los motivos de las espinas que lleva clavadas en el corazón. Nos dice Heidegger:

Y quién querría desconocer, que en todo este camino hasta el presente, calladamente acompañaba la confrontación con el cristianismo. Una confrontación que no era, ni es “problema” alguno tomado al paso, sino salvaguarda de la más propia procedencia -de la casa paterna, de la patria y de la juventud-, y a la vez dolorosa separación de ello. (Heidegger: 2006, p. 346)

Como en todo su camino del pensar, la con-frontación con los orígenes está a la base de su dilucidación. En este caso, el cristianismo opera como “*salvaguarda de la más propia procedencia*” y al mismo tiempo como “*dolorosa separación*”. Y esto es así porque se ha partido de una tradición arraigada en el alma

Sólo quien estaba tan enraizado en un mundo católico realmente vivido, puede sospechar algo de las necesidades que actuaban en el camino de mí preguntar hasta el presente, como sacudidas sísmicas subterráneas. (Heidegger: 2006, p. 346)

Por tanto, el movimiento interior que ha producido su camino del pensar no sólo le produce el “*dolor de una separación*” de tener que abandonar lo aprehendido en el mundo circundante “*de la casa, de la patria, de la juventud*” sino que además se experimenta como “*sacudidas sísmicas subterráneas*”. Más descriptivo no puede ser.

Y a todo ello, habría que sumarse una decepción, la dogmatización del cristianismo protestante, es decir la recaída de la fe originaria en la comprensión dogmática de la existencia.

La época de Marburgo agregó la experiencia más cercana de un cristianismo protestante, pero todo ya como aquello que tiene que ser radicalmente superado, más no destruido. Y estas cuestiones, no giran en torno a cuestiones de la dogmática y artículos de fe, sino sólo en torno a una pregunta: si el dios está ante nosotros en huida o no, y si nosotros mismos experimentamos esto aun verdaderamente, es decir como hacedores. Pero tampoco se trata de un mero trasfondo ‘religioso’ de la filosofía, sino de la sola pregunta por la verdad del ser, que únicamente decide sobre el ‘tiempo’ y el ‘lugar’ que está puesto históricamente en medio de la historia de occidente y sus dioses. (Heidegger: 2006, p. 346)

De lo anterior podemos concluir que el origen del otro inicio del pensar, fue de manera especial, su cercanía/distanciamiento con la tradición de experiencias cristianas, y como veremos más adelante, la comprensión de lo que él mismo llama “*la experiencia religiosa auténtica*” (Heidegger: 2005a, p. 97) Cristianamente hablando, la fe en el Dios crucificado que dará origen a la también llamada por él teología de la fe -de la que nunca se distanció-, en clara con-frontación con la teología filosófica sea esta escolástica o especulativa (el “sistema del catolicismo) o la filosofía teo-lógica (onto-teo-logía) que terminó postulando a Dios en la perspectiva metafísica como fundamento de lo que es en tanto que es.

Recordemos que durante la década previa a *Ser y Tiempo*, Heidegger aspiraba a tener la cátedra de “Filosofía cristiana” (de la que después se distanciará por los mismos motivos que se distanciará de la teo-logía filosófica), lo cual nos indica que en estas épocas Heidegger no tenía suficiente claridad sobre la identidad y diferencia de la proveniencia de la determinación del asunto del pensar para la filosofía y para la teología. Pero, se inclinaba más por el asunto de la determinación del pensar en la teología: “la experiencia religiosa auténtica”. En una carta dirigida a Karl Löwith y como respuesta a ciertos interrogantes planteados por éste, Heidegger le responde:

Es un error fundamental que usted y Berker me midan (hipotéticamente o no) comparándome con Nietzsche, Kierkegaard (...) y algunos filósofos creativos. Esto no se puede prohibir, pero además hay que decir que no soy un filósofo y no tengo la presunción de hacer siquiera algo comparable... Soy un teólogo cristiano. (Heidegger, citado por Löwith, 2002, p. 153)

La afirmación muestra el talante con el que Heidegger quiere asumir su vida intelectual como joven profesor, y máxime si reparamos que durante este periodo de actividad docente, -que hoy empieza a ser más conocida por todos los lectores-, Heidegger ha estado dedicado al estudio del cristianismo primitivo (Heidegger: 2005a), del sistema doctrinal de la escolástica en el que ha sido formado, en la teológica especulativa que le ha introducido su maestro Karl Braig<sup>58</sup> y, en especial al estudio de la mística medieval (Heidegger: 1997a).

---

<sup>58</sup> En *Mi camino a la fenomenología*, nos dice Heidegger que “*Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa y, sobre todo, por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por vez primera noticia, en algunos paseos a los cuales pude*

Todos estos estudios en clara con-frontación con la lectura que entonces está haciendo de Aristóteles.

En este contexto, el pensador de Friburgo descubre en estas lecturas que hay algo que aún no ha sido pensado originariamente por la tradición teo-lógica y filosófica occidental. Esto aún no pensado o no pensado originariamente -y que es a lo que Heidegger se dedicará el resto de su vida-, lo descubre de la mano de Pablo de Tarso. Esto puede sonar rarísimo a los oídos de los no-heideggerianos, máxime cuando desde autores como Jean Paul Sartre, estamos acostumbrados a ver en Heidegger uno de los pensadores significativamente ateos de nuestro tiempo.

Sin embargo la lectura que hago de Heidegger es completamente distinta: Heidegger no es un pensador ateo, pero, por las mismas razones que no es ateo tampoco es un pensador teísta o deísta. Heidegger es un pensador originario que busca para el hombre actual la apropiación pensante de la existencia y para ello, se con-fronta con la tradición filosófica y también con la experiencia del cristianismo primitivo (*christlichkeit*).

Dicho de otra manera, y poniendo en mi boca las palabras de unos de sus discípulos, el profesor de Friburgo es un pensador que se enfrenta con la “ultimidad de lo real”, con el problema teologal de la existencia y esto de una manera radicalmente novedosa, aunque desde luego, no con la intención de hacer teo-logía, sino de encontrar otra manera de ser que se realizará dando un “salto atrás” de la metafísica.

¿Podemos relacionar esta ultimidad de lo real, con el modo fáctico de ser que descubre Heidegger en el San Pablo de la carta a los Gálatas y a los Tesalonicenses? (Heidegger: 2005a, pp. 95-154) ¿Con la pregunta que guio su pensamiento durante su camino del pensar, es decir, con la pregunta por la verdad del ser en su relación con el esencia del hombre? ¿Qué relación se puede establecer entre la pregunta por el ser en cuanto tal y el modo de acceso a

---

*acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica”.* (Heidegger: 2003c, p. 96).

la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad? Como ven, nos encontramos aquí en las profundidades de lo humano en las que se interfecundan el pensar meditativo u originario y el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Por el momento, digamos que en Heidegger el ser no es lo mismo que la ultimidad de lo real, y que a la ultimidad de lo real tampoco se llega desde el pensar del ser. El ser no es idéntico a Dios. Pero, una cosa es que el ser no sea identificado con Dios y otra muy distinta que entre el ser y Dios no se dé una relación originaria. Heidegger a propósito de la pregunta de uno de sus estudiantes sobre si el ser y Dios pueden ser identificados, responde de la siguiente manera:

Esta pregunta se me hace casi cada quince días, puesto que ella inquieta a los teólogos por razones bien comprensibles, y además porque está ligada al devenir europeo de la historia, que comienza ya en la edad media, por el hecho de que Aristóteles y Platón han invadido la teología, respectivamente el Nuevo Testamento... He preguntado a un jesuita que me designe bien los lugares en Santo Tomas de Aquino donde dice lo que quiere decir “esse” y lo que significa la afirmación “Deus est suum esse”. Hasta el presente, no he tenido respuesta. Pero, Dios y el ser no son idénticos. El ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaré pensar la esencia de Dios en medio del ser. Ciertamente saben posiblemente que provengo de la teología y que le he conservado un viejo amor, y que de ello comprendo un poco. Pero, si yo escribiera una teología, lo que estoy tentado a hacer, la expresión “ser” no debería figurar allí. La fe no tiene necesidad del pensamiento del ser. Cuando ella tiene necesidad de eso, ella no tiene ya más fe. Lutero ha comprendido eso. Pero de igual manera al interior de su iglesia, parece olvidarse. En lo que concierne a la aptitud del ser para pensar la esencia de Dios en forma teológica, mi propio pensamiento es muy modesto. Con el ser no hay nada que hacer aquí. Yo creo que el ser nunca puede ser pensado como esencia y fundamento de Dios, pienso al contrario, que la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida que esta viene al encuentro del hombre), se produce en la dimensión del ser. Lo que no significa nunca, que el ser pudiese valer como predicamento de Dios. Aquí tenemos necesidad de distinciones y delimitaciones totalmente nuevas (Dialogue avec M. Heidegger, 06 11 1951. Compté des conférences des étudiants de l'université de Zurich, 1952. Texto inédito citado por Kearly & O'learly, 1980. p. 333-334)

Por tanto, la relación que Heidegger establece entre la pregunta por el ser (por la verdad del ser) y el Dios divino, se halla al interior de su pensar originario. Pero, no a la manera como la ha pensado la metafísica occidental, sino a la inversa: a Dios no se puede acceder mediante el conocimiento del ser. Pero Dios sólo se hará posible para la experiencia humana cuando el hombre se haya dejado “tocar” por la verdad del ser. Sobre esto volveré en la

tercera parte de este apartado, cuando muestre cómo entra Dios en la filosofía y como a ese Dios Causa sui, no se le puede cantar, orar, ni caer de rodillas.

Finalmente, veamos dos textos del joven Heidegger que nos permiten descubrir su acercamiento-distanciamiento con el cristianismo primitivo del que tanto aprendió y al mismo tiempo lleva como una espina clavada en su alma.

El primero, lo encontramos en el curso del semestre de verano de 1923 en el que se advierte los “lugares” en los que Heidegger buceaba en aquel entonces: “Acompañante en mi búsqueda, fue el joven Lutero, el modelo fue Aristóteles, a quién aquél odiaba, impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los colocó Husserl” (Heidegger: 1999, p. 22).

El texto nos muestra que Heidegger no sólo está leyendo la religiosidad humana (“la experiencia religiosa auténtica” desde la tradición protestante, sino que además, la está relacionando con aquella tradición con la que la tradición protestante no pudo dialogar. Recordemos que Lutero no sólo odiaba a Aristóteles por ser Aristóteles, sino también y esto es lo más significativo, por haber servido al catolicismo medieval para justificar metafísicamente la experiencia del Dios bíblico que se había dado en el proto-cristianismo. Para Lutero las dos tradiciones no sólo son incompatibles, sino que no tienen en absoluto nada que ver: uno es el Dios de los filósofos y otro el Dios de la fe. Lutero optó por el segundo.

Desde Lutero, Heidegger hará un significativo giro. Para él no se trata de la confrontación entre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, (siguiendo la clasificación Pascaliana) y el dios de los filósofos, sino como decíamos anteriormente entre el Dios divino de la experiencia salvífica y el Dios Causa sui de la metafísica (onto-teo-logía) occidental. Por tanto, no se trata de una simple oposición entre el Dios de la fe y el Dios de la razón, sino que introduce una sutil diferenciación al interior de aquella, para buscar clarificar un tipo de conocimiento que se da en la vida y sirve para recuperar pensantemente la existencia, y un tipo de conocimiento que no tiene como punto de partida ni de llegada a la existencia. (Esta

racionalidad abstraída de la facticidad de la existencia es a la que Heidegger le hará un ejercicio de destrucción en todo su camino del pensar).

Heidegger fue siempre un estudioso (un Scholar) de la tradición no sólo cristiana, sino también filosófica occidental y por ello intenta ir a la raíz del conflicto. De esta manera se con-fronta directamente con Aristóteles y descubre la novedad de su “filosofía práctica”. Esta interpretación se verá reflejada en su obra de 1927 en que el acento no se pondrá en la perspectiva teórico-especulativa, sino en la perspectiva práctica: en el carácter comprensor que tiene el de Dasein en su modo fáctico y cotidiano en el que se juega se existencia<sup>59</sup>. La con-frontación entre la tradición de experiencias cristianas y el pensamiento de Aristóteles, la hace explícita el propio Heidegger en su obra de 1927, cuando dice:

El enfoque del cuidado que ha orientado la presente analítica existencial del Dasein, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana, es decir, greco-cristiana, en relación a los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles. (Heidegger: 2003a, p. 220)

En conclusión el joven Heidegger está releendo la experiencia cristiana desde la filosofía occidental, al mismo tiempo que está releendo la filosofía occidental desde las experiencias religiosas del cristianismo primitivo. A esto le llama Heidegger la fe de sus orígenes.

El otro texto que hay que mencionar para encontrar la experiencia religiosa como lugar de partida del pensar heideggeriano, lo encontramos en una carta escrita a su gran amigo de Marburgo Engelbert Krebs. Krebs no sólo había sido su maestro de teo-logía, sino que además había presidido su matrimonio con Elfride y también sería la persona que bautizaría al hijo mayor una vez Elfride hubiera discernido su paso al catolicismo. En la carta, Heidegger manifiesta que luego de dos largos años de esfuerzos por esclarecer sus principios en torno a su posición filosófica, había llegado a la conclusión de poner en tela de juicio lo

---

<sup>59</sup> Franco Volpi, antes de la publicación de la obra integral del pensador de Friburgo, había planteado que la obra “*Ser y Tiempo*” era la manera más novedosa de hacer presente la filosofía práctica de Aristóteles. Hoy, con mayor aparato crítico y con la publicación de textos inéditos para aquella fecha, tenemos que dar por justificada la interpretación del profesor Volpi. Agradezco al profesor Volpi sus múltiples aportes y sobre todo su generosidad para dialogar largamente conmigo sobre estos tópicos en sus visitas a la ciudad de Bogotá en el año 2006, 2007 y 2008. Franco Volpi murió en el 2009 al ser atropellado por un auto en la ciudad de Padua, Italia. Lamentable pérdida para la filosofía y profundo dolor para sus amigos.

que él llama el sistema del catolicismo aunque no el cristianismo y la metafísica tal como la tradición medieval se la había transmitido.

Los dos últimos años, durante los cuales dediqué mis esfuerzos para lograr un esclarecimiento de principios en torno a mi posición filosófica... me han conducido a resultados para los que yo, hallándome sujeto a vinculaciones extra filosóficas, no podría tener garantizada la libertad de persuasión y de doctrina. Puntos de vista teórico-cognitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido. (Heidegger, citado por Safranski, 2000, p. 139)

La carta no para allí. Heidegger no sólo comparte con Krebs su despedida del catolicismo y de la metafísica medieval con la que el cristianismo primitivo y el Nuevo Testamento ha quedado expresado, sino que de manera asombrosa dice que el rechazo lo debe hacer por la diferenciación que él encuentra entre el compromiso filosófico y el que-hacer científico.

Creo haber percibido sobremanera que la veracidad interior frente a sí mismo y frente a aquellos para los que se pretende ser maestro, exige sacrificio, renunciaciones y lucha, que permanecen siempre extraños al artesano científico. (Citado por Safranski, 2000, p. 139)

Nótese como Heidegger reivindica la tarea del pensar filosófico en contraposición a la tarea artesanal del científico. Ésta actitud no sólo la mantendrá hasta el final, sino que en años posteriores desarrollará de una manera brillante el pensar original por diferenciación con el conocimiento científico, agregando que el problema de la técnica no es un problema técnico, sino fundamental (Heidegger, 1997; 1998; 1994a; 2000a; 2000b). Es decir, que el pensar originario no tiene que ver con un “objeto” más del conocimiento, sino con algo que “es” propiamente no-objetivable: la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre.

Más sorprendente aún, resulta ser la manera como Heidegger interpreta su compromiso filosófico. Se trata de una interpretación estrictamente religiosa al mejor estilo luterano. Dice Heidegger:

Creo tener vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios. (Citado por Safranski, 2000, p. 139)

Heidegger confiesa tener vocación para la filosofía, y la comprende como un llamado a realizar “*el destino eterno del hombre interior de modo que así justifique su existencia y acción misma ante Dios*”. Aquí, sin lugar a dudas, están haciendo eco no sólo las clases de sus profesores de teo-logía, sus lecturas de Kierkegaard, (quien le dio el impulso), del Lutero joven, (acompañante de su búsqueda), sino también de las investigaciones que está realizando para comprender el fenómeno religioso por delegación de su maestro Husserl. Es decir, los esfuerzos por comprender la “experiencia religiosa auténtica”, acontecida en la vida fáctica del apóstol Pablo, tal como él la encuentra en sus Cartas a los Gálatas y a los Tesalonicenses (Heidegger: 2005a).

Se trata de una comprensión teologal de la existencia o de un acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Esta comprensión nunca desaparecerá en su camino del pensar, aunque también, y esto hay que decirlo, tampoco lo emprenderá desde un ejercicio estrictamente teológico.

### **1.3. El salto atrás del pensar representacional, objetivante y calculador**

Entiendo el camino del pensar heideggeriano como el intento por brindar a una sociedad científico-técnica, un camino que conduzca a los hombres y mujeres a “*la experiencia del pensar*” (Berciano: 2001 y 1990). Quizá, por esta razón, cuando en el año 1973 Heidegger decide llevar a cabo la edición integral de sus obras, él mismo puso el siguiente epígrafe para su edición: “*Wege -nicht werke*” (Caminos -no obras), pues le parecía inconcebible que la tarea de buscar un pensar originario, dando un “salto atrás” del pensar representacional, objetivante y calculador, los resultados del salto fueran a prevalecer, -como en la ciencia-, sobre el salto; le parecía inconcebible que lo meditado fuera a prevalecer sobre la meditación.

Heidegger consideró siempre el ejercicio del pensar como una posibilidad y por ello le gustaba comparar al pensar con el camino que se hace al andar: sólo al pensar se hace camino y el camino que se hace al andar, es el camino del pensar.

En una carta dirigida a un estudiante, Heidegger afirma que el pensar es un caminar, las más de las veces errático, y que para llegar a él hay que mantenerse siempre en camino:

El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría nueva. El camino es todo lo más una senda que atraviesa el campo, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu... Aquí todo es camino del corresponder que oye a modo de prueba. El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar. (Heidegger: 1994a, p. 160)

Un tiempo después, en la conferencia sobre *La técnica y el giro*, vuelve sobre esta idea y dice:

El preguntar es trabajar en un camino. Por ello, es conveniente prestar atención sobre todo al camino y no quedar enganchados en las proposiciones y títulos particulares. El camino es un camino del pensar. Todos los caminos del pensar (Denkwege) conducen, más o menos perceptiblemente, de un modo inhabitual, a través de lenguaje. (Heidegger: 2000f, p. 130)

En este texto, Heidegger hace explícito que el camino del pensar se hace a través del lenguaje, del uso que demos al lenguaje. Según sea el uso que hagamos del lenguaje, se configurará un tipo específico del pensar. Habrá, según Heidegger, un pensar científico-técnico, un pensar poético, un pensar sigético o meditativo y un pensar teológico.

Y en todo camino del pensar se tendrá que poner atención a los impedimentos que se dan para emprender dicho camino. Para Heidegger el peor enemigo del camino del pensar en la sociedad actual no viene de fuera, del mundo de la ignorancia, como podría parecer, sino que viene de dentro: de un modo de pensar que en lugar de corresponder a una escucha sigética a modo de prueba, se ha convertido en una ideología, en una cosmovisión del mundo o en voluntad de poder (Heidegger: 2005d); de un modo de pensar que ha petrificado el ser y ha convertido el conocimiento en una herramienta de dominación (2000b: pp. 93-108; 252-258; 299-312). Quizá por este motivo, en la dilucidación que lleva a cabo Heidegger "*La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'*", nos advierte que "El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar" (Heidegger: 2000a, p. 197).

En la década de los sesenta Heidegger ve el enemigo del camino del pensar en el desarrollo unilateral del conocimiento tecno-científico y sobre todo en la unilateralidad con el que aquel hace uso del lenguaje<sup>60</sup>. Acudiendo a lo retomado por Aristóteles en su *Metafísica*, nos dice Heidegger que el problema del mundo actual, consiste en una falta de educación en el pensar: en no saber cuándo un conocimiento necesita de una demostración y cuando no.

La exigencia que llama al pensar a retroceder “a las cosas mismas”, tiene recién entonces su sentido y un seguro indicio, si de antes se pregunta, ¿Cuál sea pues el asunto del pensar y de dónde reciba éste su determinación? La localización de esta pregunta permite entretanto experimentar en lo próximo que, todo pensar es finito. Su finitud descansa no solamente y no recién en la limitación de la capacidad humana, sino en la finitud del asunto del pensar. Experimentar esta finitud es del todo más difícil, que la precipitada inclusión de un absoluto. La dificultad descansa en una mala crianza del pensar, condicionada por su asunto y por ello no casual, que ya Aristóteles había indicado a su modo (*Metafísica IV, 4. 1006 a 6ss*). La frase dice: “Es, pues, falta de educación (en el pensar), no tener una mirada (puesta) en aquello, en vistas de lo cual es necesario buscar pruebas, así como también en vistas de lo cual no lo es” (Heidegger: 1992, p. 14)<sup>61</sup>.

Desde esta perspectiva, el “Mago de Meeskirch”, no reclama para sí ni un pensar teórico-representacional como el de la metafísica, ni un pensar calculador como el de las ciencias modernas herederas directas de aquella, ni una iluminación mística alejada de la experiencia del pensar, tal y como pensaron algunos de sus discípulos<sup>62</sup>, sino que busca pensar lo no

---

<sup>60</sup> En julio de 1962, a petición de su hijo que era el entonces Director de una Escuela de Formación Profesional, Heidegger pronuncia una conferencia para los profesores de ciencias de dicha escuela y allí pone de manifiesto el gran peligro que corre la existencia si se polariza la interpretación de la misma desde el punto de vista del lenguaje técnico: desde el lenguaje representacional. (Cfr. Heidegger, 1962). Esta conferencia, como veremos más adelante, tiene una conexión interna con el planteamiento de un pensar y hablar no-objetivadores para la teología actual que Heidegger presentó para un coloquio de teología sobre el tema en los Estados Unidos en el año 1964.

<sup>61</sup> La argumentación heideggeriana se repite en otros dos textos heideggerianos. Uno de ellos es *Tiempo y ser*, “*Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de su Metafísica (1006a ss.) ‘Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es’*” (Heidegger, 2003c, p.92). El otro texto es *Fenomenología y teología*, allí se lee: “*Por lo tanto debería ser un error seguir opinando que sólo le corresponde el ser aquello que se puede calcular y demostrar de modo técnico-científico como un objeto. Esta opinión errónea olvida una antigua sentencia, dicha ya hace mucho tiempo y recogida por Aristóteles (Metafísica, IV, 4 1006<sup>a</sup> 6ss) ‘Es carencia de formación no querer admitir de qué cosas es preciso buscar una demostración y en qué cosas no’*”. (Heidegger, 2000b, p. 73).

<sup>62</sup> Löwith, pensaba que el trabajo de Heidegger después de la Khere se aproximaba más a una meditación mística que a un pensamiento filosófico y por ello tomó distancia de su maestro. Cfr. Löwith, K. (1992). *Mi*

pensado, desde lo siempre pensando en la tradición, como experiencia del pensar. Esto es lo que se busca con el famoso “salto atrás” (*Schritt zurück*) del pensar metafísico-representacional.

Solo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar... El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad... esto significa que vamos a intentar dar el paso atrás... El paso atrás va desde la metafísica a la esencia de la metafísica... El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a la esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar. (Heidegger: 1990, 97, 113, 115 y 117)

Eso no pensado en la tradición, es como ya hemos dicho el ser en su relación con la esencia del hombre o más sencillamente el “entre” (la relación originaria, la mutua pertenencia, el acaecimiento apropiador) que es abordado y dilucidado a través de un esfuerzo pensante que tiene su punto de partida en *Ser y tiempo* y su punto de llegada en los *Aportes a la filosofía*.

## **2. La pregunta del ser (por la verdad del ser) en su relación con la esencia del hombre como determinación del asunto del pensar heideggeriano**

Martin Heidegger es un pensador que como los diamantes presenta muchas caras. Y ninguna de ellas se puede absolutizar como la verdadera cara del diamante. Las interpretaciones sobre su camino del pensar parecen ser irreconciliables. Las posturas interpretativas se podrían agrupar en dos grandes grupos: el de aquellos que piensan que Heidegger, después del giro (*Kehre*) abandona su proyecto fundamental, y la de aquellos que ven en el pensar heideggeriano o bien una acumulación de momentos dispersos o bien un abandono del segundo Heidegger sobre las cuestiones del primero o bien un retroceso del segundo Heidegger lo pensado en el primero<sup>63</sup>. Sobre este punto Heidegger mismo se pronunció a propósito de la clasificación del padre Richardson entre un Heidegger I y un

---

*vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducción de R. Zauner, Madrid: Editorial Antonio Machado.

<sup>63</sup> Aquí asumo lo dicho por Heidegger al Padre Richardson sobre la famosa distinción entre el Heidegger I y el Heidegger II. (Cfr. Heidegger 19664). Sobre éste asunto puede consultarse a: (Gadamer, 2002); (Pöggeler, 1986). (Kisiel, 1986; 1993).

Heidegger II. En la Carta-prólogo al libro “*Heidegger. Thought phenomenology to thought*”, de William Richardson, dice Heidegger:

La distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II. (Heidegger: 1984, p 11)

Ahora bien, desde la edición integral de las obras completas<sup>64</sup>, podemos hacer una interpretación diferente a las anteriormente manifestadas. Siguiendo en este punto al editor de las obras completas Friederich-Wilhelm von Hermann y a su discípulo, el mexicano Ángel Xolocotzi Yañez<sup>65</sup>, se puede sostener que en el camino del pensar Heideggeriano se da una profundización del único asunto del pensar: el ser (la verdad de ser) en relación con la esencia del hombre. Sólo que esta profundización se da mediante dos configuraciones diferentes: la que se da en la ontología fundamental o fenomenología hermenéutica, y la que se da en el pensar como Ereignis; la concreción de la primera es *Ser y Tiempo* de 1927 (Heidegger: 2003a); la concreción de la segunda es *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* de 1936-1938 (Heidegger: 2003b). Veamos cómo se da la pregunta por el ser en relación con la esencia del hombre en cada una de ellas.

### **2.1. El acceso a la pregunta por el ser, en *Ser y Tiempo* (incluyendo algunos cursos anteriores a dicha publicación)**

Primero una aclaración metodológica. *Ser y tiempo* (*Syt*) no es únicamente la obra que aparece en 1927, pero tampoco es posible comprenderlo sin ésta. ¿De qué se trata? Como ya sabemos, la edición de la obra obedece a requerimientos externos que fueron hechos a Heidegger para poder aplicar como profesor titular en la Universidad de Friburgo. Según eso, *Syt* es, *Stricto Sensu*, una obra compuesta por dos mitades. La primera mitad, trataba de “la interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”, y la segunda mitad, de “los rasgos fundamentales de

---

<sup>64</sup> Desde 1985 se viene llevando a cabo -bajo la dirección de Hermann Heidegger- la publicación de las obras completas de Martin Heidegger: “Edición integral-Gesamtausgabe, GA”. Se espera terminar la tarea en el año 2020 con un total de 120 tomos aproximadamente.

<sup>65</sup> Agradezco al profesor Xolocotzi no sólo el haberme puesto en contacto con sus escritos, algunos ya publicados y otros inéditos, sino adicionalmente el haberme platicado durante largo tiempo y de manera libre y generosa acerca de los presupuestos y alcances de su investigación en torno al pensador de Friburgo.

una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad” (Heidegger: 2003a, p. 62).

Ahora bien, lo que realmente se publicó en el libro *Syt* fue la primera mitad, pero no en su totalidad. La primera mitad se dividía según el mismo Heidegger en tres partes: “1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein; 2. Dasein y temporalidad; y 3. Tiempo y ser” (Heidegger: 2003a, p. 62). Lo que se editó corresponde a la primera y segunda parte de la primera mitad. Es decir, 1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein (primera sección) y 2. Dasein y temporalidad (segunda sección). La tercera parte (Tiempo y Ser) “nunca” se publicó<sup>66</sup>. Sabemos por el propio Heidegger, -según la correspondencia que sostuvo por aquellas fechas con su amigo Jaspers-, que él tenía la totalidad del texto antes de la edición, pero que por razones editoriales publicarlo en su totalidad resultaría muy fatigoso para el lector. Así que decidió pasar a la imprenta solamente lo que se acaba de mencionar.

En relación con la tercera parte (Tiempo y ser), se sabe, según el mismo Heidegger, que fue destruida por él en su primer borrador y que posteriormente elaboró un segundo texto corrigiendo algunas cosas del primer borrador. Este segundo texto -desde una interpretación generosa-, ha sido publicado con el título “*Los problemas fundamentales de la fenomenología*” (Heidegger: 2000c)<sup>67</sup>. Pero, si agudizamos la mirada y analizamos el contenido de lo que allí aparece, tenemos que decir que la temática propuesta no fue propiamente abordada. Esta, quizás es tematizada, pero desde la perspectiva del pensar onto-histórico en el texto *Tiempo y Ser* de 1962 (Heidegger: 2003c), y en *El seminario de la Thor* en el año 1959 (Heidegger: 1995b).

---

<sup>66</sup> En la séptima edición de *Ser y Tiempo*, según nos lo da a saber la traducción de Jorge Eduardo Rivera se lee en el contenido del literal a, del pie de página de la página 65 lo siguiente: “*Sobre esto (véase) el curso de semestre de 1927, dado en Marburg con el título Die Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas fundamentales de la fenomenología)*”. Y en una nota explicativa que hace Rivera sobre el literal a, se lee lo siguiente: “En nota del *hüttenexemplar* Heidegger dice claramente que el curso del semestre de verano de 1927 titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, publicado en la GA en el tomo 24, *equivale* a la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* que quedó sin publicar” (Heidegger, 2003a, pp.461-462).

<sup>67</sup> Allí en la introducción se dice: “*Este curso tiene como tarea plantear los Problemas fundamentales de la fenomenología, elaborarlos y, en alguna medida acercarlos a su solución*”. Y al pie de página escrito por el mismo Heidegger dice: “*Nueva elaboración de la tercera sección de Ser y Tiempo*”. (Ibíd., 2000c, p.25).

Lo que ciertamente no se publicó, tal y como estaba previsto, fue la segunda mitad de *Syt*: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la fenomenología. Pero no por eso podemos decir que Heidegger no abordara esta temática<sup>68</sup>. Más bien tendríamos que decir que *Syt* no es solamente la obra de 1927, sino el proyecto filosófico heideggeriano en su totalidad.

*Syt* desde la perspectiva de la obra de 1927, es como dijimos anteriormente, la configuración del abordaje de la determinación del asunto del pensar desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica. Esta obra no sólo se elaboró “a la sombra” de Edmundo Husserl, sino que además como lo reconoce el mismo Heidegger tanto en la dedicatoria de la primera edición, como en la nota del § 7, de la séptima edición, la obra no hubiera sido posible sin la valiosa amistad y tutoría de su maestro<sup>69</sup>.

Temáticamente, nos podemos preguntar ¿en qué consiste esta obra? y ¿cuál es su limitación vista desde el pensar onto-histórico del ser? El “Principio de los principios” de *Syt* es, en continuidad con la fenomenología inaugurada por Husserl al “*ir a las cosas mismas*”, y el gran presupuesto del camino filosófico Heideggeriano, que no se podría haber descubierto sin los aportes de la Rickert, Dilthey y Husserl (Xolocotzi: 2007), pero que al mismo tiempo no está contenido en ninguno de ellos, -y esta es mi tesis fundamental-, es que “las cosas mismas” no son la vivencia para la conciencia reflexiva, sino el existir fáctico del Dasein.

Con esto, Heidegger se mantiene en la fenomenología, pues va a las “cosas mismas”. Pero, a diferencia Husserl, las “cosas mismas” no se nos dan en la conciencia intencional,

---

<sup>68</sup> Digo que no se publicó tal y como estaba previsto en *Syt*, porque es evidente que Heidegger a través de sus textos posteriores a 1927 abordó lo prometido de muchas maneras.

<sup>69</sup> En la primera edición se lee en la dedicatoria “A Edmundo Husserl en señal de veneración y amistad. Todtnauberg, en la Selva Negra, 8 de abril de 1926” y en la séptima edición se lee: “Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de ‘las cosas mismas, el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Friburgo, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica”. (Heidegger, 2003a, pp.7 y 61 respectivamente).

sino en el modo de ser de Dasein que tiene como característica fundamental, el ser comprensor del ser en su modo a-teorético y fáctico de ex-sistir.

En este sentido, la originalidad de la fenomenología hermenéutica heideggeriana se muestra en que su modo de proceder no será originariamente reflexivo, es decir teorético, sino ex-sistencial, (pre-teorético), y su expresión conceptual no será el del logos reflexivo (las categorías), sino el del logos hermenéutico (los existenciaros). Con ello, Heidegger logra por primera vez en la historia de la tradición filosófica, un acceso pre-teórico de la vida humana, sin que dicho presupuesto sea considerado irracional.

Fenomenología significa el modo preteorético en que es interpretada la fenomenología. Hermenéutica en tanto que “hacer saber”, “comunicar”, nombra la forma expresa en la que es tematizado lo ateorético mediante el principio fenomenológico. Si la fenomenología da el logos al fenómeno, entonces logos para Heidegger no es sólo logos reflexivo, sino un logos que hace expreso lo ateorético, es decir, un logos hermenéutico. La fenomenología hermenéutica es pues, el modo determinado en que Heidegger procede a partir de la cosa preguntada. Y esto ocurre aun cuando el concepto “fenomenología hermenéutica” desaparezca. (Xolocotzi: 2004, pp. 199-200)

El que este acceso fenomenológico a la “cuestión del ser” permanezca en el segundo Heidegger aunque no se nombre de forma expresa, es muy importante porque nos permite comprender en qué sentido “la limitación a un único pensamiento” en el pensamiento heideggeriano, profundiza lo caminado en la “ontología fundamental” desde el pensar histórico del ser. De este modo, aunque Heidegger no hable en su segundo abordaje a la “cuestión del ser” de “fenomenología hermenéutica” es claro que allí se sigue dilucidando el asunto del pensar, pero ya no desde el horizonte trascendental de *Syt* (Ontología fundamental), sino desde el pensamiento del ser como acaecimiento-apropiador (Ereignis).

¿Qué es entonces lo que se “supera” de *Syt* y que provoca el giro heideggeriano al pensar onto-histórico? Lo que se supera de *Syt* es el horizonte trascendental a partir del cual la pregunta por el ser es explicitada. En este sentido, la nota preliminar de la séptima edición de *Syt* es muy iluminadora. Allí dice Heidegger (2003a):

El tratado Ser y Tiempo apareció en la primavera de 1927 en el *Janhrbuch für Philosophie und Phánomenologische Forschung*, editado por Edmundo Husserl y simultáneamente en un volumen aparte. “La presente reimpresión (realizada por la editorial Max Niemeyer de

Tubinga) no ha sufrido cambios en el texto (...) La especificación Primera mitad de las ediciones precedentes ha sido suprimida. Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que ésta recibiese una nueva exposición. (p. 21)

Esto nos comprueba lo que venimos diciendo y al mismo tiempo nuestra interpretación de la obra *Syt*. Heidegger desde muy pronto comprobó que el acceso a la pregunta por el ser en cuanto tal desde el análisis de un ente temático en la perspectiva del tiempo y éste desde un horizonte trascendental, no sólo no le llevaría a la “esencia” del tiempo, sino que además lo dejaría encerrado dentro de la manera metafísica de ir a las “cosas mismas”. (Lo dejaría encerrado en lo que Heidegger llamará “metafísica de la subjetividad: la forma en que la metafísica acontece en la modernidad).

Claro que esto no fue puesto al descubierto después de la obra *Syt*, sino que de alguna manera ya estaba previsto en los cursos anteriores a *Syt*. Estaba contemplado en la manera específica en que Heidegger entendía su camino del pensar. Esto queda manifestado en la obra de 1927. Cuando, por ejemplo, Heidegger en la introducción nos dice que: “Una cosa es hablar de forma narrativa sobre el ente y otra, captar el ente en su ser. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la ‘gramática’” (p. 61).

Según esto, el problema no consiste únicamente en el acceso teórico al mundo de la vida y su correspondiente utilización de un “logos reflexivo”, sino que éste es imposible de abandonar, si al mismo tiempo no se lleva a cabo una “destrucción fenomenológica del concepto de tiempo en la metafísica occidental”.

El tiempo como condición trascendental de nombrar a la “cosa misma” del pensar y el lenguaje reflexivo como la tematización de lo por nombrar en esa “misma cosa”, envían a Heidegger hacia un callejón sin salida y le llevan a profundizar en lo que en *Syt* aparecía como modo cotidiano de la cotidianidad (la temporeidad-zeitlichkeit), adentrándose en la esencia de la misma: la temporalidad (temporalität), para llegar finalmente al esenciarse de la misma: el tiempo como acontecimiento (Zeit) (Cfr. Berciano: 1992, pp. 13-50) .

Por ello, el concepto de tiempo como sucesión de ahora (concepción vulgar del tiempo) y la concepción del lenguaje como re-presentación de la “cosa misma”, serán dos aspectos en los que Heidegger trabajará para lograr su superación en el resto de su proyecto filosófico. Esto no significa o no ha de significar que lo a-teorético de la vida humana: el existir fáctico del Dasein no se conserve como presupuesto fundamental de su investigación. De hecho, así lo dice Heidegger en la finalización de la nota preliminar a la séptima edición que vengo comentando. Dice Heidegger “Sin embargo, su camino (es decir el pensar el ser desde la facticidad del Dasein), sigue siendo hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia” (Heidegger: 2003a, p. 21)<sup>70</sup>.

De los cursos previos a la obra *Syt* ¿qué elementos son significativos para la construcción de una fenomenología hermenéutica? Creo que valdría la pena subrayar dos de ellos: La delimitación de la filosofía del ideal de la ciencia, 1) y la destrucción fenomenológica como método para plantear el abordaje a la “cuestión del ser” 2).

### **2.1.1. Delimitación de la filosofía del ideal de la ciencia**

Heidegger, en el periodo comprendido entre 1916 al 1926 se encuentra trabajando en la reconstrucción de la manera teológico-medieval del abordar la pregunta por Dios (Heidegger: 2005a y 1997a)<sup>71</sup>. Pero, por la insatisfacción que le causa su abordaje y en respuesta al encargo que le hiciera su maestro Husserl, de abordar el tema desde la perspectiva fenomenológica, (con la insatisfacción que también la perspectiva husserliana le empieza a causar), Heidegger se ve directamente confrontado con los griegos y de manera especial con Aristóteles (Heidegger: 1999; 2001a; 2002; 2005c).

En la con-frontación que tiene con ellos, Heidegger va descubriendo que la filosofía no sólo ha olvidado la “cuestión del ser”, sino que la ha “olvidado” por haber entendido su tarea como una producción teórica. Es decir, por haberse salido de la determinación del asunto del pensar: la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre. Por ello Heidegger

---

<sup>70</sup> Los paréntesis son míos.

<sup>71</sup> El texto de 1997a, contiene la lección del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo* y una conferencia inédita titulada: *los fundamentos filosóficos de la mística medieval*.

buscará por todos los medios que tiene a su alcance, volver a plantearse la cuestión fundamental<sup>72</sup>: la pregunta por el ser en su relación con la esencia del hombre.

Este es el contexto desde el cual el joven Heidegger nos dice que: “Acompañante en mi búsqueda, fue el joven Lutero, y el modelo fue Aristóteles, a quién aquel odiaba, impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los colocó Husserl” (Heidegger: 1999, p. 22). El que Heidegger nos diga que sus ojos se los puso Husserl es algo profundamente iluminador, pues sólo con la fenomenología se puede centrar la mirada en “las cosas mismas”. Sólo que como ya sabemos la “cosa misma” no es para Heidegger de manera originaria la “las vivencias para la consciencia”, sino la realización de la vida fáctica. Y esto, sin lugar a dudas, se lo debe a quien fuera su “modelo” en la búsqueda: a Aristóteles (Volpi: 2003; 2002; 2000).

En esta forma de plantear los problemas de la filosofía podemos comprender la afirmación de sus alumnos, cuando decían que en Friburgo se habían encontrado con un nuevo “Rey de la Filosofía”, que se habían encontrado como solía decir Karl Löwith con “el pequeño mago de Meeskirch”. No era para menos, en medio de una situación desesperanzadora y de una profunda crisis socio-política, aparece Heidegger empeñado en dar un nuevo punto de partida al filosofar que no se quedaba únicamente en la re-petición escolar de la tradición, sino en una verdadera transformación.

Cuando Husserl da por encargo a Heidegger la tematización de la experiencia religiosa, Husserl estaba esperando que Heidegger fuera a las cosas mismas en ese ámbito de la vida, es decir que llevara a cabo una interpretación fenomenológica de las “vivencias religiosas” dentro de la perspectiva teórica-trascendental. Pero, Heidegger ya estaba en otra “longitud de onda”.

---

<sup>72</sup> Cfr. Heidegger, *Acerca de la determinación de la filosofía*, curso del semestre de emergencia a causa de la guerra en 1919. Este curso comprende tres textos: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo; fenomenología y filosofía trascendental del valor y sobre la esencia de la universidad y del estudio académico. En español contamos con *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Heidegger 2005b).

Para Heidegger la fenomenología en sentido radical no tenía que tratar con las vivencias que se dan en el campo intencional de la conciencia, sino de las vivencias que se dan en la vida fáctica y antes de ser vistas por la conciencia son vividas en tanto modos de ser del Dasein. Por esta razón, no se trataba de comprender las vivencias miradas, sino las vivencias vividas de manera ateorética. Esto, para la comprensión fenomenológica, implicaba un cambio en su manera de proceder. Heidegger lo expresa de la siguiente manera:

¿Cómo puede darse una comprensión propia de la filosofía?... El camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida. Pero parece como si la filosofía volviese a salir fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta las puertas de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía misma sólo se puede entender por un giro radial en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera transformación radical... ‘La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía’. (Heidegger: 2005a, pp. 45-46)

Y de manera mucho más radical en el curso de invierno del 1923-1924 Heidegger afirma lo siguiente: “Tengo la persuasión de que ha llegado el final de la filosofía. Tenemos ante nosotros tareas totalmente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía” (Heidegger: 2008a, p. 261).

Desde este punto de vista Heidegger, en los cursos anteriores a *Syt*, comprendía con bastante claridad que la filosofía, en tanto metafísica, había sido la responsable de alejar al hombre del pensar y que era necesario volver a plantear el “asunto de la determinación de la filosofía” (semestre de 1919). La fenomenología, para el entonces profesor de Friburgo, debía terminar en hermenéutica. Pero no una hermenéutica al estilo teo-lógico, que busca el significado de los textos Sagrados, ni una hermenéutica en tanto método de las ciencias del espíritu al estilo diltheyano, ni siquiera una hermenéutica en tanto forma filosófica de proceder. La hermenéutica no es para Heidegger originariamente filosofía. Así lo expresa en el curso de verano de 1923:

La hermenéutica misma no pasará de ser una trivialidad mientras el estar despierto para la facticidad, que es el que debe producirla, no este “aquí”; todo hablar sobre ella es un malentendido fundamental de lo que ella es. Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo enteramente

previo y provisional... La hermenéutica no es ella misma filosofía; lo que ella quisiera es someter a la “consideración bien dispuesta”, de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido. (Heidegger: 1999, p. 39)

La hermenéutica en este sentido no es filosofía, porque la filosofía no está interesada en la vida fáctica del Dasein y si acaso llega a estarlo, lo hace teniendo como presupuesto las “vivencias miradas” las vivencias para la conciencia. Y para Heidegger las “vivencias” han de ser originariamente vividas de manera atemática en tanto modo del ser del Dasein y sólo secundariamente pueden ser consideradas como asunto para la conciencia.

La filosofía puede tomar el “asunto de la hermenéutica” para congraciarse con sus contemporáneos destruyendo con ello la “cosa misma del pensar”, es decir la facticidad del Dasein. Que estas minucias pasen hoy inadvertidas es algo que a nadie debe sorprender en el gran negocio de la filosofía, en el que todo está enderezado, por supuesto, a no llegar demasiado tarde al -como se suele decir- “resurgimiento de la metafísica” que ahora comienza, en el que la única preocupación que se conoce es procurarse, por medio de una visión de esencias, una amistad directa, lo más barata y lo más cómoda posible y a la vez rentable, con el buen Dios. (Heidegger: 1999, p. 40)

Tremenda crítica heideggeriana tanto para los filósofos que han desviado para la filosofía el origen del pensar: la facticidad de la existencia, como para los teólogos que utilizando el método hermenéutico llegan demasiado rápido a la explicación metafísica del “buen Dios”. Es decir, al trato “renovado” de la metafísica para una sociedad cansada de espectáculos. La teología no puede, en este sentido, convertir el “metarrelato metafísico” en una amistad “*directa, barata y cómoda con el buen Dios*”.

La hermenéutica en Heidegger no es un método, sino una actividad compresora de la existencia fáctica del Dasein. La hermenéutica o mejor aún la “esencia” de la hermenéutica no es propiamente interpretación, sino actividad compresora y atemática del Dasein en su facticidad.

Tema de la investigación hermenéutica es cada ocasión el Dasein propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar su atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que es como del ser de ser-posible él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que éste “aquí” se denomine existencia. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en

el haber previo<sup>73</sup>, a partir del cual y la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominan ‘existenciaros’. (Heidegger: 1999, p. 34)

Ya está aquí en ciernes la primera sección, de la primera parte, de la primera mitad de *Syt*, “La etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” y sobre todo la manera de llevar esta condición comprensora del Dasein y su posible interpretación en los existenciaros. Es decir, los conceptos hermenéuticos a partir de los cuales se puede llevar a cabo la dilucidación ontológica de la estructura total del Dasein en tanto ser-en-el-mundo, poder-ser y temporalidad<sup>74</sup>.

Si los “existenciaros” son conceptos vividos (Modos de ser del Dasein) y no conceptos reflexivos (categorías para el entendimiento), esto sólo es posible si tenemos en cuenta que la esencia del Dasein es su temporeidad. En el curso de verano de 1925, Heidegger lleva a cabo un análisis pormenorizado de la “cuestión del ser” al hilo de la temporeidad que es el Dasein mismo y muestra cómo los conceptos de Dasein, mundo y tiempo, son los principales modos de nombrar el ser (Heidegger: 2007b). Esto, como sabemos, se repite en la primera parte, de la primera sección de *Syt*. Por ello no me detendré en el análisis.

Si hacemos un esfuerzo de síntesis sobre el trabajo realizado por Heidegger durante este periodo de docencia universitaria, podríamos concluir que estuvo marcado por una fuerte tendencia a dilucidar el “objeto” propio de la filosofía y su diferenciación con la manera de proceder de las ciencias. Para Heidegger el querer comprender la filosofía -y hoy diríamos también la teología-, desde los ideales científicos es un peligro del que hay que salirse cuanto

---

<sup>73</sup> El haber previo (*Vorhabe*), es un término creado por Heidegger para expresar el carácter comprensivo y atemático del Dasein que no es una arbitrariedad sino una manifestación de Dasein como poder-ser sí mismo. En esto consiste la imposibilidad de definir de una vez y para siempre lo que sea el ser-humano, pues éste siempre es un poder-ser que depende en cada caso de su temporeidad. Es muy llamativo aquí que para mostrar este haber previo o vivir viviendo siempre como poder-ser, Heidegger acuda en el texto en mención a quien le dio el impulso en su camino del pensar: a Kierkegaard. Dice Kierkegaard: “*La vida sólo se deja interpretar cuando se ha vivido, de modo semejante a como Cristo comenzó a explicar las escrituras y a mostrar como enseñaban de él -sólo después de haber resucitado-*”. (Kierkegaard, *Tagesbuch*, 15-IV-1838. Citado por Heidegger, 1999, p. 35)

<sup>74</sup> Este paso de los conceptos teóricos a los conceptos vividos o “existenciaros” es lo que marca la diferencia y también la separación entre la fenomenología hermenéutica del Martin Heidegger y por ejemplo el “método teológico transcendental” del gran teólogo católico Karl Rahner. Karl Rahner, teólogo jesuita es el creador -en compañía del Johan Batista Lotz, Max Müller, Gustav Siewert y posteriormente el paisano de Heidegger Bernhard Welte- de la así llamada Escuela Católica de Friburgo.

antes. La filosofía no tiene “objeto” de conocimiento como sí lo tienen las ciencias, la filosofía no es un trato teórico con los “objetos” de conocimiento, sino que es una manera particularísima de apropiarse de la vida en y desde el carácter fáctico de ser del Dasein.

Heidegger en este periodo tematiza esta posibilidad diciendo que la fenomenología es una “ciencia originaria”, que la fenomenología es un “saber preteórico de la vida fáctica”, que la filosofía es una “fenomenología hermenéutica” y finalmente, en *Syt* nos hablará de una “ontología fundamental”. Por ello, no hay que temer a que lo dicho por la filosofía -y también por la teo-logía- no sea expresado a través de conceptos teóricos. La filosofía -y la teo-logía también-, ha sido presa fácil de tal espejismo y en no pocas oportunidades ha querido validar su saber acudiendo a la racionalidad científica. Con ello, sólo ha logrado un alejamiento progresivo del asunto del pensar. En este sentido, el pensamiento científico, resuelve problemas que hay que resolver y este es su gran éxito, mientras la filosofía, nos da que pensar.

### **2.1.2. La deconstrucción (destruktio)n fenomenológica como método para plantear el abordaje a la cuestión del ser**

Para Heidegger, en la fenomenología como método se dan de manera sucesiva y simultánea tres momentos: la reducción, la construcción y la destrucción. Sin estos, la fenomenología no tendría posibilidades de ser. Heidegger va a dar una importancia decisiva a la destrucción, sobre todo en el periodo de docencia que estoy reseñando porque después no va a volver a hablar de ella, aunque nunca deje de practicarla. En su segundo abordaje a la “cuestión del ser”, Heidegger prefiere hablar de “superación (Verwindung) de la metafísica” (Heidegger: 1994a, pp. 63-90). “superación” en el sentido heideggeriana de “destruktio)n”, es decir, de ir a lo fundamental dejando de lado las envolturas.

¿Qué es entonces la destruktio)n? En el curso de 1920, Heidegger se encuentra profundamente comprometido con el método fenomenológico y aunque el título de las clases de ese semestre no hablaba de la destrucción, el objetivo era ese. Ya he indicado cómo Heidegger le da un giro a la fenomenología desde el asunto del pensar, llegando con ello a la fenomenología hermenéutica. Es decir, a la prioridad que tiene el modo fáctico de ser del Dasein sobre la teorización acerca del ser humano. Ahora va más allá, y va a sostener que

desde la destrucción fenomenológica, es toda la filosofía occidental la que se va a ver afectada. La filosofía griega, la filosofía cristiana y la filosofía moderna, la teo-logía cristiana (más tarde Heidegger incluirá la manera científica técnica de ver el mundo) han de ser destruida si se quiere volver al asunto mismo del pensar.

Esta nueva filosofía implica una previa destrucción de la filosofía precedente. La explicación radical de la problemática fenomenológica sabrá tomar un aspecto destructivo frente a la filosofía griega (Platón y Aristóteles) e igualmente frente a la filosofía moderna de Descartes; de tal manera que con ello prepare claramente la destrucción positiva de la filosofía y teología cristianas. (Heidegger: 2001, p. 113)

Para Heidegger la destrucción es necesaria como método fenomenológico y, además es necesaria dado el “olvido” del ser en la filosofía occidental, es decir, en la metafísica.

Recordemos que en Heidegger no se encuentra a la base de su filosofar la concepción según la cual la filosofía es una actividad eminentemente teórica que determina al ser humano como “*animale rationale*”, sino que la filosofía es la posibilidad de apropiarse pensantemente la existencia. Pero, teniendo en consideración que en dicha manera de pensar no se acude a categorías objetivantes, sino a conceptos existenciales. La apropiación es existencial, no metafísica. Si se tratara de conceptos reflexivos, entonces no se podría apropiarse la vida de manera singular, sino que se tendría una concepción de la vida a partir de ideas o de los valores que operan por encima de ella y que llevan al eclipsamiento de la misma.

Pues bien, para Heidegger esto es lo que ha pasado con la metafísica occidental y por ello, la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre ha quedado en el olvido. Hacer filosofía, es en este sentido, el llevar a cabo una conceptualización teórica de tipo general o universal que se pretende válida, independientemente de la situación histórica del Dasein. Los conceptos, en esta acepción, expresan una comprensión abstracta de las cosas, de la vida, de Dios, y entre más abstractos, más alejados de la facticidad de la existencia. La filosofía ha operado, según esto, de manera atemporal y el ser ha quedado en el olvido desde el descubrimiento del ente, desde la manifestación del ser como presencia. La filosofía es lo que ha quedado dicho en el lenguaje proposicional.

Con Descartes, según la lectura Heideggeriana, la filosofía pone como fundamento de todo conocimiento, la actividad subjetiva del “yo pienso”. Con Descartes la filosofía se centra en la conciencia del conocedor. Husserl mismo, tratando de ir a las “cosas mismas” no logró salirse de los presupuestos cartesianos del conocimiento, por ello no llegó a plantearse nunca el ser mismo de la conciencia.

Pienso que este desencubrimiento hecho por Heidegger, de que la filosofía es un saber teórico-especulativo alejado de la facticidad de la existencia, aclara muy bien la imagen que se tiene de los filósofos en tanto personas frías que viven en las nebulosas teóricas y sin contacto con la realidad vivida; aclara, también, la arrogancia con la que se presenta la filosofía sobre el conocimiento que tienen las demás ciencias particulares y de manera aún más clara la teología filosófica en cuando se delimita de las demás ciencias para referirse al ser por excelencia: Dios. Pero, éste siendo tratado como el ente más o como el más ente de todos los entes. Pero ente al fin y al cabo.

Heidegger, como veíamos, ubica el “objeto” de la filosofía no en el ámbito de lo general y atemporal, sino en el ámbito de lo singular e histórico: en el modo fáctico de ser del Dasein. En este sentido, la vida ha de ser conceptualizada, pero no desde la intencionalidad de la conciencia reflexiva, al estilo husserliano, sino desde el acontecer de las “vivencias vividas” en la mundaneidad del mundo. Es decir, desde el estado de éxtasis en el que se mueve el Dasein.

Para Heidegger, la reducción de la que parte la filosofía, no es la reducción trascendental, sino la “reducción” al modo cotidiano del estar el Dasein-en-el-mundo. A la reducción no se accede en actitud reflexiva del sujeto que piensa, sino que accede desde el modo comprensor y atemático que tiene el Dasein desde sus propias posibilidades de ser. Por ello, para Heidegger la “estructura comprensora del Dasein” constituye el primer nivel del método fenomenológico.

La diferencia entre Husserl y Heidegger es, en este punto, que el primero asienta la comprensión en el marco trascendental, mientras que segundo la asienta en la facticidad comprensora y pre-conceptual del Dasein. Cuando Heidegger habla del comprender como “primer nivel del método fenomenológico” no se está refiriendo al momento en el que las “cosas” se dan a la conciencia intencional, sino al punto de partida ateorético de todo filosofar.

El cómo de lo comprendido en la reducción, debe ser expuesto, manifestado, construido, y esto para Husserl constituiría el segundo nivel del conocimiento fenomenológico. Pues bien, Heidegger piensa que con la fenomenología hermenéutica también se da un momento de construcción, pero este no llega a la modificación comprensiva a través de conceptos reflexivos, sino a través de la interpretación de la estructura comprensora del Dasein. La interpretación es entonces una transformación del comprender. “El interpretar es un posible y destacado modo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es este modo de ser de la misma vida fáctica” (Heidegger: 1999, p. 15)<sup>75</sup>.

La destrucción (*destruktion*) opera en este caso haciendo que la interpretación no se haga por fuera o al margen del modo de vida fáctico del Dasein, sino al interior de él. “Dejar libre al Dasein en el camino de la destrucción (*abbauen*, *Destruktion*) sucede de tal manera que sean reconducidos los conceptos a su propio origen” (Heidegger: 1999, p. 16).

La destrucción heideggeriana no es algo negativo, que va buscando las debilidades de lo otro para destruirlo o aniquilarlo, sino que tiene un carácter positivo en tanto desmonte de lo que puede obstruir u obstaculizar la comprensión del Dasein en tanto que estructura fundamental de la vida fáctica.

Es evidente que el Dasein es histórico, es decir, está sujeto a la manera como él mismo se ha comprendido e interpretado y por tanto está determinado por una específica manera de vivir histórica. En este caso, la destrucción opera ya no al interior del comprender e

---

<sup>75</sup> Para ver el tratamiento que hace Heidegger de la estructura comprensora del Dasein y su posible interpretación, véase el capítulo quinto de la primera sección de *Syt.* (Heidegger, 2003a, pp.155-202).

interpretación del Dasein, sino del comprender y de la interpretación del comprender en el acontecer histórico que ha quedado expresado en la tradición filosófica. Es decir, la destrucción posibilita en Heidegger una “reconstrucción” crítica de los conceptos en los que ha quedado oculto el ser fáctico en la historia de la filosofía, al mismo tiempo que introduce la pregunta por la cuestión del ser en relación con la esencia del hombre.

El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el “cuidado”. Arrojado de este modo, el hombre está “en” la apertura del ser. “Mundo” es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El “ser-en-el-mundo” nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el “ex” de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el “mundo” es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella. El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto “sujeto”, ya se entienda éste como “yo” o como “nosotros”. Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese “entre” en cuyo interior puede llegar a “ser” una “relación” entre el sujeto y el objeto. (Heidegger: 2000b, p. 286)

Con ello, Heidegger puede llevar a cabo una destrucción (Destruction) de la metafísica con el fin de llevarla a su lugar de origen: la vida fáctica. La destrucción o mejor la tarea concreta de la destrucción se enfoca, pues, contra el carácter teórico y abstracto de los conceptos y del encubrimiento del ser en la tradición filosófica.

Si la interpretación “obvia” de la vida fáctica es llevada a cabo en forma teórica, entonces se revela el papel necesario de la destrucción en su acceder a la esfera originaria, pre-conceptual y ateorética de la vida. Esto es para Heidegger, la manera concreta de poner la filosofía de “Regreso a casa”.

Heidegger (2002) sintetiza brillantemente esta tarea de la destrucción fenomenológica en el curso del invierno de 1922-1923, cuando dice:

La destrucción es el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales de la experiencia (p. 51).

Esta misma idea la repite Heidegger en el párrafo § 6 de *Syt*, La tarea de una destrucción de la historia de la ontología, cuando nos dice lo siguiente:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. (p. 46)

En síntesis, Heidegger llega a *Syt* una vez que la destrucción fenomenológica se ha remontado a su lugar originario: el modo fáctico del ser del Dasein. Convertida de esta manera, la fenomenología será ahora una hermenéutica del Dasein en la que se hacen necesarias dos cosas: 1. Hacer una dilucidación del desde dónde poder hacer la pregunta por el ser (primera y segunda sección de *Ser y Tiempo*) y 2. Realizar una interpretación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser (tercera sección de *Syt*. La que no se publicó en su versión original).

En lo que sigue no voy a mostrar por qué no se llevó a cabo la tercera sección de *Syt*. Esto rebaza el propósito del apartado. Pero, si voy a mostrar cuál es la limitación que encuentra Heidegger en el abordaje a la cuestión del ser, desde la ontología fundamental que se condensa en esta obra.

### **2.1.3. La limitación de la pregunta por la cuestión del ser desde el horizonte trascendental de *Syt*. El “salto” al otro comienzo del pensar**

Responder a las preguntas que fueron planteadas es, en definitiva, tomar partido por una interpretación global del camino del pensar heideggeriano, que ameritaría el trabajo de varias tesis doctorales. Pero a riesgo de ser demasiado reductor, haré una línea de trabajo de lo que sería esa enorme tarea, con la intención de poner el horizonte de interpretación de lo que en este trabajo en particular se quiere hacer con el pensar heideggeriano: mostrar cómo un determinado tipo de racionalidad, que siendo secundaria, se ha presentado como original, desplazando con ello, el camino que nos lleva de regreso a casa: a la “experiencia del

pensar”. Dicho en el lenguaje de esta tesis doctoral, la posibilidad de un nuevo topos para la racionalidad humana, sea esta filosófica, teológica o científica.

Volvamos nuevamente a *Syt*. Decíamos que *Syt* puede ser considerado desde varios enfoques: 1) *Syt* es la obra publicada por Heidegger en la revista de filosofía de su maestro Husserl y posteriormente en la editorial Max Nimeyer; 2) *Syt* es un proyecto que abarca dos mitades y que la primera mitad si bien no fue publicada en su totalidad en la revista de Husserl, fue “complementada”, según el mismo Heidegger a través de dos escritos posteriores: el curso de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger: 2000c) y la conferencia de 1929, *De la esencia del fundamento* (Heidegger: 2000b, pp. 109-149), y 3) *Syt* es en el fondo el proyecto filosófico total de Martin Heidegger.

Si nos atenemos a la segunda y tercera comprensión, tenemos que averiguar qué fue lo que se ganó para la obra de 1927 con estos dos escritos y mirar, además, en qué sentido el giro, viraje o cambio (Khere), posibilita una ruptura o no con el proyecto filosófico total. Hay algo que los estudiosos hacen notar del curso de 1927: con él se introduce en la terminología heideggeriana la así llamada “diferencia ontológica”. Algunos hablan que esto es una novedad en el pensar heideggeriano, mientras otros dicen que esta formulación solamente explicita el abordaje de la “cuestión del ser” desde la búsqueda de una ontología fundamental.

Ahora bien, el discurso de 1929 muestra, de forma muy densa, la necesidad de llevar a cabo un giro. ¿Un giro de qué y hacia dónde? El giro que va de la esencia del Dasein hacia el fundamento de la esencia del Dasein. La obra *Syt* tiene como tarea “plantear de manera concreta la pregunta por el sentido del ser”, pero también tiene una meta provisional: “La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para la comprensión del ser en general” (Heidegger: 2003a, p. 23).

Si analizamos lo alcanzado en 1927, podemos comprender que el planteamiento concreto de la pregunta por el sentido del ser, fue llevado a cabo en la primera sección: la exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. La meta provisional comenzó a realizarse

en la segunda sección: Dasein y temporalidad y se esperaba que Heidegger la concluyera en la tercera sección: Tiempo y ser. Como ya he dicho, lo que Heidegger tenía escrito de esta sección lo destruyó y una segunda versión es lo contenido en el curso de 1927: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger: 2000c). Aquí ya se muestra cómo en la obra *Syt* se llevó a cabo una dilucidación en torno a la esencia del Dasein, es decir, logró mostrar cómo la esencia del Dasein es su existencia<sup>76</sup>. Pero no se logró llegar hasta el fundamento de dicha esencia. Este, desde luego tenía que ser el tiempo, ya no como la temporalidad del Dasein en su modo cotidiano de ser (Seitlichkeit), sino del tiempo en tanto “horizonte trascendental de la pregunta por el ser” (temporalität).

Heidegger escribe en *De la esencia del fundamento* que el fundamento para establecer la “diferencia ontológica” ha de ser buscado en el fundamento del poder ser existente (Heidegger: 2000b, p. 118). El Dasein en tanto comprensor de su modo propio de ser, en tanto comprensor de su poder-ser-propio, debe tener la raíz de su propia posibilidad de ser en el fundamento de su esencia. Pero, la raíz de la possibilitación no debe ser buscada en la existencia de la vida fáctica o Dasein, sino en el fundamento de la esencia del Dasein. En este sentido, Heidegger diferencia entre la esencia del Dasein y el fundamento de la esencia del Dasein. Lo primero, es llamado en el § 9 de *Syt* existencia, mientras que lo segundo, es caracterizado en *De la esencia del fundamento* como trascendencia<sup>77</sup> (Heidegger: 2000c, p. 88).

Veamos ahora el nexa de manera detallada. En el párrafo § 9 de *Syt* Heidegger escribe: “La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia” (Heidegger: 2003a, p. 67). En el párrafo anterior, en lugar de existencia, escribe tener-que-ser (zu-seyn). Que el Dasein tiene su esencia existencial en el tener-que-ser, debe ser visto en su doble estructura: en el proyecto o en la entregada relación de ser. En el § 4 de *Syt* ya se ha anticipado aquello que

---

<sup>76</sup> Heidegger en *Syt* habla de “esencia” del Dasein entre comillas. Y esto porque la “esencia” (esencia existencial) mienta un concepto formado únicamente en función de la existencia como un modo de ser del hombre, y no en virtud del concepto tradicional de esencia (*essentia*), el cual denota la coseidad categorial de las cosas. Por ello, al hablar de *esencia* en Heidegger, debe diferenciarse siempre del concepto de esencia categorial-esencial de la tradición metafísica occidental.

<sup>77</sup> Heidegger, en complemento de lo anterior, despliega un análisis muy iluminador de la trascendencia en el semestre de invierno de 1928/1929, *Introducción a la filosofía*, 2001b, particularmente en los párrafos 28,29, 36-38.

posteriormente será caracterizado como proyecto (Entwurf): “a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser” (Heidegger: 2003a, p. 34).

Que el Dasein tenga que ser (zu-sein), debe entenderse por un lado como esta relación con su ser, es decir, como proyecto. Pero que yo, en mí ser, tenga una relación de ser con mí ser no está determinado a partir de mí, sino que me encuentro puesto, colocado en esta relación de ser: estoy entregado, dado a mí ser en tanto que relación de ser. Dicho de otra forma: en tanto que soy, soy de tal manera en este yo-soy que debo comportarme en mi ser con mi ser en forma ejecutante. Y este tener que comportarme ejecutoriamente remite al otro sentido de tener-que-ser [zu-sein]: al estar yecto.

En mi tener-que-comportarme-en-mi-ser-con-mi-ser, es decir, en mi existencia, me comporto en mi ser de tal forma que mediante este comportamiento el ser, que comprendo en mi comprensión de ser, está abierto. Pero esta apertura de ser no es solamente la apertura de mi modo de ser, de mi existencia, sino a la vez del ser de los entes que no son existencia, con los cuales me comporto en mi comportamiento descubridor. Podemos entonces hablar de una doble apertura de ser: por un lado, de la apertura de mi existencia como una apertura extática-misma y por otro lado, de la apertura de ser de los entes que no son existencia como una apertura horizontal. Esta apertura integral se esconde en el término Dasein. En el “Da-” de ‘Dasein’ debe pensarse la apertura integral del ser en general, mientras que en “-sein” se muestra la existencia en tanto que apertura extática.

Como ya lo he indicado, en nuestro comportamiento cotidiano llevamos a cabo la diferencia entre esta doble apertura y el descubrimiento de los entes, a saber, la diferencia ontológica como poder diferenciar. También he anticipado que el preguntar de Heidegger se dirige al fundamento posibilitador de este poder diferenciar. De hecho, éste será encontrado en el fundamento de la esencia del Dasein: en la trascendencia en el sentido de sobrepasar.

Pues bien, el Dasein en su poder diferenciar, en su estructura comprensora de ser en cada caso mía, dirá Heidegger, es ya sobrepasador: sobrepasa al ente en dirección a la apertura de

ser y retorna desde esta apertura pro-yectada de ser a los entes en el descubrir pre-predicativo del ente. Sólo hasta que este movimiento trascendental se ha llevado a cabo en su totalidad, es que podemos encontrar al ente como ente, descubrirlo patentemente.

A partir de lo expuesto, podemos ver que para poder descubrir al ente como ente en mi modo de ser comprensor, requiero tanto de la apertura del ser de este ente, así como del movimiento sobrepasador del existir. Lo primero, lo hemos caracterizado como la apertura horizontal u horizonte, lo segundo como el movimiento trascendental o trascendencia. Por ello, trascendencia y horizonte son los conceptos con los cuales Heidegger piensa el fundamento de la esencia del Dasein en *Syt*. Dicho de otra forma: el horizonte trascendental es el fundamento ontológico-fundamental de la esencia del Dasein.

Desde el horizonte trascendental, Heidegger piensa la co-pertenencia ontológica fundamental de Dasein y ser: en el horizonte se muestra la relación de la verdad del ser con la existencia del Dasein, mientras que en la trascendencia se muestra el comportamiento esencial de la existencia con la verdad del ser. Si mantenemos a la vista la diferenciación entre la esencia del Dasein y el fundamento de la esencia del Dasein, podemos comprender en forma más clara el segundo abordaje de Heidegger en torno a la “cuestión” del ser en su relación con la esencia del hombre. En otras palabras, la diferenciación ontológica como recurso para observar de modo más cercano el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser como Ereignis.

Anteriormente, he hecho referencia a interpretaciones globales del camino filosófico de Heidegger, que establecen en él o bien rupturas o bien cambios en torno a la pregunta fundamental. En este contexto, algunos ven en el giro una ruptura, mientras otros vemos una profundización en lo “mismo”, pero por otros medios. Pues bien, como he sostenido, una interpretación integral del camino del pensar heideggeriano, exige no una simple lectura unilateral, sino una lectura en la que los dos abordajes se integren en torno a la “cosa del pensar”. Esta perspectiva, muestra que Heidegger no abandona ni rechaza la ontología fundamental en general, sino solamente la interpretación horizontal-trascendental de la comprensión de ser.

Dicho de otra manera, lo ganado en el abordaje desde una ontología fundamental acerca de la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre no se abandona, y de manera especial no se abandona el lugar ateorético de toda interpretación fenomenológico-hermenéutica. Pero, si se abandona el fundamento de la esencia del Dasein desde el horizonte trascendental.

Heidegger, en los *Aportes a la filosofía*, indica que lo que abandonó en el pensar histórico del ser, fue el horizonte trascendental y no lo ganado en *Syt*. Dice textualmente:

Puesto que el Da-sein como Da-sein sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del Da-sein; en el circuito de éste, planteo que la representación de “trascendencia” tiene que desaparecer en todo sentido. (Heidegger: 2003b, p. 180)

Las estructuras obtenidas del Dasein que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia, no desaparecen al abandonar el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser. Si en la ontología fundamental la esencia del Dasein tiene su fundamento en la trascendencia, en el pensar histórico del ser se devela su fundamento acontecedor. Se deja el horizonte de comprensión trascendental y se salta, gira o vira hacia el pensar histórico en tanto evento-apropiador. Heidegger caracteriza este tránsito como Kehre.

En conclusión, la vuelta de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, debe ser entendida sólo como el abandono del fundamento ontológico-fundamental, es decir, el horizonte trascendental y el “salto” al fundamento en tanto que acaecimiento-apropiador (Ereignis). Esto mismo lo confirma Heidegger en el año 1962, cuando afirma:

Dado pues que el fundamento de la ontología fundamental no es ningún fundamento sobre el que pudiera construirse, no es fundamentum inconcussum alguno, sino mucho más un fundamentum concussum; y dado asimismo que la reiteración de la analítica del estar humano es ya parte integrante del planteamiento básico de Ser y tiempo, mientras que la palabra “fundamento” contradice el carácter precursor de dicha analítica, de ahí que se haya abandonado el título “ontología fundamental. (Heidegger: 2003c, p. 51)

## 2.2. El acceso a la cuestión del ser en su relación con la esencia del hombre, desde los *Aportes a la filosofía*

*“Pensar es limitarse a un solo pensamiento, que, como una estrella, quedará alguna vez en el cielo del mundo”* M. Heidegger.

Martin Heidegger es el pensador que en la modernidad filosófica transformó la manera de hacer filosofía (el filosofar), y con ello, nos introdujo en una nueva manera de ser y de pensar: de acceder de una nueva manera a la ultimidad de lo real. Y todo ello, como una “experiencia del pensar” (Heidegger: 2001c, pp. 128-132).

Heidegger no es un pensador que hable de muchas cosas, sino que habla como él mismo decía: del pensar. *“Pensar es limitarse a un sólo pensamiento que, como una estrella, quedará alguna vez en el cielo del mundo”* (Heidegger: 2001, p. 128). Bellísima frase para recordarnos que no es posible alcanzar la altura humana a la que estamos destinados, sin que nos apropiemos de ella pensantemente.

Heidegger después del giro (Kehre) distingue la pregunta por el ser como pregunta conductora de la pregunta por la verdad del ser como pregunta fundamental. Y la pregunta es, en los dos casos, la formulación de aquello que se da a entender como lo digno de ser pensado y que adviene al hombre a través de lo preguntado.

En efecto, Heidegger después del giro, (y en esto consiste el giro) pasa de la pregunta por el ser, desde la pregunta conductora que interroga por el ser ¿Qué es el ente -sein-? a la pregunta por el ser (Seyn) desde la pregunta fundamental que interroga por la verdad del ser (Seyn). De esta manera, al pregunta que da que pensar desde el horizonte heideggeriana, es entonces, la pregunta por ¿Qué es el ser (Seyn), en cuanto tal? Y todavía más: ¿Quiénes somos nosotros en tanto que preguntamos? Y en tanto que somos transformados cuando escuchamos lo que nos dice el ser en lo preguntado.

Desde este punto de vista, las grandes figuras del pensar filosófico (las figuras de la metafísica) son, según Heidegger, lo más alto y lo más profunda que ha alcanzado el hombre en su experiencia acaecida. Las grandes formas del pensar filosófico, constituyen el punto de orientación y el círculo visual para rastrear pensantemente la autoconstitución humana, aunque esto desde luego, no lo alcancen a ver todos los humanos (Heidegger: 2003b: p. 147).

Según Heidegger, sólo algunos de los humanos, tienen la capacidad de acceder y de experimentar, a través del preguntar, la altura y profundidad que tiene el pensamiento metafísico. Él, (como heredero de la metafísica que va desde Platón hasta Nietzsche), ve la altura y profundidad del pensamiento metafísico y comprende su historia acaecida como una realización del pensar al interior de la pregunta conductora (Heidegger: 2003b, p. 147).

En el § 85 de *Los Aportes a la Filosofía*, titulado “La adjudicación originaria del primer comienzo”, nos dice que ir a la pregunta conductora es al mismo tiempo hacer pie en el otro inicio del pensar.

La originaria adjudicación del primer comienzo (es decir, de su historia) significa el poner pie en el otro comienzo -del pensar-. Ello se da en el tránsito de la pregunta conductora (¿Qué es el ente? pregunta por la entidad, ser) a la pregunta fundamental ¿Qué es la verdad del ser [Seyn]? (Ser [Sein] y ser [Seyn] son lo mismo y sin embargo radicalmente distintos). (Heidegger: 2003b, p. 147)<sup>78</sup>

Dicho de otra manera, la preocupación permanente del pensador de Friburgo, fue la pregunta por la “cuestión del ser” (*Seinsfrage*). Pero, en el Heidegger II la pregunta conductora da paso a la pregunta fundamental. Y la pregunta por el ser, se convierte de manera acentuada en la pregunta por la verdad del ser, y ésta en su relación con la esencia del hombre. Obviamente que aquí el hombre no será originariamente ni el “*animal rationale*” de la metafísica griega (Heidegger: 1999, p. 41-53), ni el “*sujeto*” que pone las condiciones de posibilidad de todo conocimiento tal y como lo hizo la metafísica de la subjetividad en la época moderna (Heidegger: 2000d II, pp. 31-207) sino, el hombre en su modo histórico de ser, el hombre en su facticidad, el hombre en su cómo finito y ateorético de estar-en-el-mundo. Es decir, aquello que Heidegger nombra bajo el título de *Dasein*.

---

<sup>78</sup> El entre-comillado es nuestro.

Facticidad -nos decía el joven Heidegger- es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente la expresión significa: ese existir en cada ocasión en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘aquí’ por lo que toca a su ser. ‘Estar aquí por lo que toca a su ser’ no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición o de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimiento, sino que quiere decir que ese existir está aquí, para sí mismo en el cómo de su ser más propio. (Heidegger: 1999a, p. 25-26)

“Ese existir para sí mismo en el cómo de su ser más propio”, es decir en su modo histórico de ser, en su facticidad, es la manera como Heidegger se acerca al hombre para despojarlo de connotaciones metafísicas y que va a llamar desde 1920 -aunque con muchos matices-, el Dasein (Berciano 1992, pp. 435-450). Por ello, la pregunta por el ser en su relación con la esencia del hombre, es según esto, el pivote de todo su ejercicio del pensar. Y esto no sólo para su pensar fenomenológico-hermenéutico (Heidegger I), sino también para su pensar originario, onto-histórico, sigético o meditativo (Heidegger II).

La pregunta por el ser en su relación con la esencia del hombre, es de este modo “*la estrella*” que guio al pensar heideggeriano, y será, según lo afirma el propio Heidegger, la estrella que “*quedará alguna vez en el cielo del mundo*”. Pero, hay que tener en cuenta que la pregunta por el ser, ya sea desde la pregunta conductora o desde la pregunta fundamental, no puede ser pensada como una relación lógica de causa-efecto o como una relación dialéctica entre inmanencia-trascendencia. No es una pregunta que nos ayuda a pensar la relación entre cosas ya establecidas, sino como una pregunta que pone al descubierto la “relación originaria” (*Verhältnis*) “entre” el hombre y su modo histórico de ser. Esto es lo que el Heidegger II suele llamar el pensamiento del Ereignis:

La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis<sup>79</sup>. La palabra Ereignis ha sido tomada de la

---

<sup>79</sup> En cita a pie de página del texto que estamos citando, el traductor de la obra que nos dice al respecto de la palabra Ereignis lo siguiente: “*Ereignis*” (“*ereignen*”), significa en el alemán actual “acontecimiento”, “suceso”, “evento”. Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de “*Er-äugnen*”, esto es “asir con la mirada”, y en efecto. “¿Que es el acontecimiento, sino algo que vemos, que asimos con los ojos? Pero, en “*Er-eignen*” también se encuentra incluido el verbo “*eignen*”: hacer propio, apropiar, de modo que combinando los dos sentidos tendríamos algo así como un “Apropiarse algo con la vista”. El sentido que le interesa a Heidegger es el de apropiación y no el de acontecimiento, o mejor dicho, lo único que “acontece”

lengua actual. Er-einen significa originariamente: asir con los ojos, esto es divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra Ereignis, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega Logos, o la china Tao. La palabra Ereignis ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. (Heidegger: 1990a, pp. 85-86)

Ereignis en tanto que “*singulare tantum*”, expresa aquí la mutua pertenencia sin la cual no sólo no habría ser, sino que tampoco habría hombre. Meditar esta mutua pertenencia, es lo mismo que pensar la esencia del hombre en el acaecimiento-apropiador de la verdad del ser o como ya he dicho pensar la verdad del ser en relación con la esencia del hombre.

Ahora bien, y esto es fundamental, el acaecimiento-apropiador no se podría dar en los humanos, sin la mediación del lenguaje. Pues sólo en el lenguaje se da el acaecimiento-apropiador. Por ello, nos dice Heidegger

Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación (acaecimiento-apropiador), significa trabajar en la construcción de ese ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues, el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida que nuestra esencia depende del lenguaje, habitamos en el Ereignis (p. 89-91)<sup>80</sup>

A este respecto nos dice Von Herrmann:

En lo que Heidegger llama acaecimiento-apropiador (Ereignis), piensa el todo del acontecimiento del esenciarse del ser en tanto que copertenencia a la verdad apropiadora del ser con el Da-sein apropiada del hombre. Lo que ha preguntado la historia de la metafísica en su pregunta conductora por el ser del ente, es el preludio en sí para el preguntar de la pregunta

---

(“*ereignit*” *sicht*, pág. 86), es una apropiación. Por ello, la hemos traducido como “acontecimiento de apropiación”. (Heidegger, 1990, pie de página 7, pp. 85-86). La palabra Ereignis que según Heidegger no se deja traducir, ha sido traducida de muchas maneras. Aquí seguiré la traducción que hace de la misma Friedrich Von Herrmann, y por tanto comprenderé el término Ereignis como Acaecimiento-apropiador, (con guion), para mostrar que lo que acaece es el acto de mutua apropiación: ser-hombre. Con ello ponemos el énfasis no tanto en lo que acontece ante los ojos, sino en el acto de la transpropiación recíproca en la que se da el ser apropiado en el hombre, y en el que se constituye el hombre apropiándose del ser en su modo histórico de ser.

<sup>80</sup> En *La carta sobre el humanismo* nos dice Heidegger que “*El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio (Acaecimiento-apropiador)\* del ser, pertenece al ser. (Pero), el pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser*”. (Heidegger, 2000b, p. 261). El paréntesis es mío.

\*En nota a pie de página, dice Heidegger: “*Ereignis es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar*”.

fundamental por la esencia del ser como acaecimiento-apropiador (Ereignis). (Von Hermann: 2006, p. 58)

Según esto, el paso de la pregunta conductora a la pregunta fundamental es lo que posibilita en Heidegger el giro de su pensamiento que en otros de sus textos lo nombra con la frase hegeliana de dar un “salto atrás” (*Schritt zurück*) de la metafísica, para ponerse en resonancia con el asunto mismo del pensar. O siguiendo la máxima de la fenomenología inaugurada por su maestro Edmund Husserl, es lo que lleva a “A las cosas mismas” (*Zur Sache selbst*). Pensar la mutua pertenencia ser-hombre, pensar esta “relación” originaria y esenciante (*Verhältnis*), fue lo que condujo a Heidegger a la “superación (*Überwindung*) de la metafísica” (Heidegger: 1994a, pp. 63-89; Berciano, 1981). Por esta razón, en los *Aportes a la filosofía* se lee “con la pregunta por el ser transformada en pregunta fundamental, la metafísica se hace recién ahora reconocible en su esencia” (Heidegger: 2003b, p. 147)<sup>81</sup>.

Esto nos permite comprender lo que quiere decir Heidegger cuando afirma que con su pensar se inaugura un “otro inicio” (comienzo) para el pensar, al mismo tiempo que se da el final de la filosofía en tanto que metafísica (Heidegger: 2003c, pp. 77-93). Con Heidegger se llega al final del señorío de la pregunta por el ser como pregunta conductora del pensar y se inaugura otro inicio para el pensar desde la pregunta fundamental: *¿Quién es el hombre en su relación con la verdad del ser?* Esta es la nueva pregunta que superando la pregunta conductora inaugura otro inicio del pensar.

Sin embargo, el final de la filosofía en tanto que pensar metafísica, no debe inducir a la opinión de que con el final de la filosofía se ha detenido el camino del pensar. Con el final de la filosofía ha finalizado un modo de pensar, el metafísico. Pero, no ha finalizado el pensar en cuanto tal. Éste, el pensar como actividad humana, continua. Pero, ahora desde un otro inicio del pensar.

---

<sup>81</sup> Desde esta interpretación, no comparto las críticas a Heidegger de quienes aseguran que en su pensar se da un abandono de lo pensado por la metafísica y un surgimiento de una gnosis nihilista. (Cfr. Sacchi: 1999, pp. 263-296).

En la conferencia de 1967 *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger dice que el pensar no es un acto de la voluntad, sino ante todo y de manera originaria un corresponder a aquello que a su vez nos determina. Y aquello que a su vez nos determina ha estado siempre en la filosofía en tanto metafísica. Pero, según Heidegger, siempre ha quedado en el olvido. Por ello, estamos en el tiempo propicio para que lo que ha permanecido en el olvido, se nos dé al pensamiento como lo siempre preguntado y al mismo tiempo como lo siempre por preguntar. Pero, solo en tanto que ese preguntar trae con la pregunta aquello que determina el pensar.

El que la pregunta por la determinación del asunto del pensar sea hecha y cómo lo sea, decide -a mi parecer- sobre el destino del pensar. La decisión que aquí se toma no la hemos tomado nosotros. En ella somos ante todo necesariamente sólo partícipes. Quien hable de esta decisión, supone que el pensar se encuentra respecto de la determinación de su asunto, en un estado de indecisión. ¿En qué consiste ésta? Presumiblemente en que el pensar, en su forma de largo ya tradicional, ha alcanzado su final. Si fuese éste el caso, entonces se habría decidido por cierto con su final el destino de la filosofía, más no el destino del pensar. Pues sigue siendo posible el que, al final de la filosofía, se oculte un otro inicio del pensar. Lo recién dicho podría tenerse por una serie de afirmaciones no demostradas. Pero son tan sólo preguntas. (Heidegger: 1999, p. 109)

Y es a este tipo de preguntas, que pertenece la pregunta poco común, que Heidegger no se cansa de plantear a lo largo y ancho de su pensar: ¿Qué relación hay (se da) entre el ser (la verdad del ser) y la esencia del hombre? Pero, sabiendo que a esta pregunta no se la pueda escuchar como se escucha la pregunta en el preguntar conductor, sino que ha de escucharse desde el lugar en que se formula la pregunta desde la pregunta fundamental: ¿Qué es el ser en su relación con la esencia del hombre?

Y teniendo en cuenta que al escuchar dicha relación, no se puede acudir a la relación que comúnmente se da en la relación entre cosas, sino que se ha de acudir a una relación originaria: la relación de mutua pertenencia: ser-hombre. Por tanto el fundamento de la pregunta no puede ser el fundamento metafísico: el fundamento inconcusso, sino otro tipo de fundamento que procede de manera diferente a la fundamento de la metafísica. Pensar el ser-fundamento al estilo de la metafísica y no al estilo del otro inicio del pensar, es según Heidegger, no haber comprendido en absoluto, en que consiste eso que llamamos pensar. Se

trata, como dice en otro de sus textos de un modo de proceder innecesario, así como de una falta de educación en el pensar (Heidegger: 2000b, pp. 66-73).

Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber que significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de la (*Metafísica* 1006a ss): “Es, en efecto, falta de educación (en el pensar), no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a que no lo es. Esta palabra exige una cuidadosa meditación, porque todavía no se ha resuelto de qué manera debe conocerse, para que pueda ser accesible al pensar lo que no necesita ninguna demostración... la tarea del pensar consistirá, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la “cosa” del pensar. (Heidegger: 2000c, 92-93)

Dicho de otra manera, la pregunta fundamental, y sobre todo el cómo de dicha pregunta decide para Heidegger el comienzo de un nuevo inicio del pensar. Y por tanto, determina el final de la filosofía en tanto que metafísica.

Si hablamos de un final, entonces decimos que algo no llega más allá, que ha cesado de ser. El final cuenta como algo deficiente y malvenido. Final -suena como incapacidad y caída-. Sin embargo, giros idiomáticos como: “de un extremo a otro” (von einem Ende zum andern: de cabo a rabo) y “en todos los fines y confines” (an allen Ecken und Enden) nos dan noticia de un significado distinto de la palabra “final”. Final dice tanto como lugar. Bajo “final” entendemos en lo que sigue: el lugar en donde algo se reúne en su última posibilidad, en donde algo acaba plenamente. En el final de la filosofía se cumple la indicación que el pensar filosófico sigue desde su comienzo, a lo largo del camino de su historia. Al final de la filosofía se sigue seriamente con la última posibilidad de su pensar. (Heidegger: 1999, p. 109)

La transformación del modo de pensar occidental, según Heidegger, consiste en hacer de la fenomenología (que con Husserl se ha vuelto un nuevo método para la filosofía), en la posibilidad misma del pensar (Heidegger: 2003c, pp. 77-93), de tal manera, que la pregunta metafísica se convierta ahora en una pregunta fenomenológica (Heidegger: 2000c; 2003c, pp. 95-103).

Esto significa que la pregunta conductora ¿Qué es el ser (Sein)? se convierte ahora en la pregunta fundamental ¿Quién es el hombre en su relación con el esenciarse de ser (con la verdad del ser)? Y esta pregunta no ha de responderse al modo metafísico, es decir desde un pensar representacional, sino al modo de un acaecimiento-apropiador del ser-hombre. Por tanto, pensar no es originariamente una re-presentación mental que puede expresarse mediante un uso del lenguaje proposicional, sino corresponder escuchando a aquello que nos

determina. Pensar es un corresponder escuchando aquello que nos determina y que se nos da en tanto que preguntamos. (Heidegger: 1994a, pp. 113-125).

En la trilogía de conferencias que llevan por título “*La esencia del habla*”, Heidegger nos dice que:

Toda pregunta acerca del asunto del pensar, todo inquirir acerca de su esencia, está llevado ya por el decir confiador de lo que viene en cuestión. El verdadero gesto del pensar, ahora necesario, es la escucha del decir confiador y no el preguntar. Pero, puesto que esta escucha es una escucha hacia la palabra que viene al encuentro, la escucha del decir confiador de lo que está por pensar se despliega siempre en un preguntar. (Heidegger: 1987, p. 161)

Desde esta perspectiva, la pregunta por la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre o simplemente la “cuestión del ser” es lo que ha quedado impensado desde el inicio de la filosofía al haber sido respondida al modo de la metafísica. Y también, lo que ha conducido a un pensar onto-teo-lógico, que queriendo responder a la pregunta por el ser en cuanto tal, se ha quedado en su antesala: en el ser del ente (Heidegger: 1990, pp. 99-157).

Dicho de una manera más poética, “la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental”, de la que la teo-logía tomara su fundamento epistemológico (Heidegger: 1990a, pp. 61-96) no ha sido capaz de plantear con la originalidad requerida, la pregunta por la determinación del asunto del pensar: la “cuestión del ser” y por ello con y en el pensar metafísico, -el pensar desde la pregunta conductora-, la pregunta por el ser en su relación con la esencia del hombre, ha quedado en el “olvido”.

La pregunta por el ser en relación con la esencia del hombre, tiene según el mismo Heidegger tres grades momentos: el momento del sentido -Sinn-, el momento de la verdad -Wahrheit-, y el momento del lugar -Topos- (Heidegger: 1995b)<sup>82</sup>. El tercer momento, que

---

<sup>82</sup> Para evitar el malentendido al que dio pie *Syt*, es decir el malentendido de comprender el pro-yecto, como una actividad del sujeto moderno, Heidegger después de la *Khere* va comienza a emplear la palabra Verdad del ser (“*wahrheit des sein*”) en lugar de la palabra sentido del ser (“*sinn des sein*”). Y para evitar que la verdad sea comprendida como contenido enunciativo del lenguaje proposicional, es decir como logos apofanticós, Heidegger empleará al final de su camino del pensar la palabra lugar del ser (“*örtscchaft des sein*”) para señalar el lugar existencial en donde se da el sentido y la verdad del ser (Heidegger, 1995b). Este giro, nos dice Heidegger, requiere de una comprensión de “verdad del ser” como “topología del ser”. (cfr. Heidegger 1995b, p.8; Berciano: 1991b, pp. 9-48). La búsqueda de un nuevo “topos” (lugar existencial) para la racionalidad

no es necesariamente cronológico, sino ontológico coincide con el comienzo del otro inicio del pensar heideggeriano, que recogeré a continuación teniendo como referente la identidad y diferencia entre el pensar calculador, el pensar poético y el pensar originario, sigético o meditativo.

### 2.2.1. Hacia el otro comienzo del pensar

*El pensar no es pasividad, sino, en sí mismo, la actividad que está en diálogo con el destino del mundo. Me parece que la distinción entre teoría y praxis, surgida de la metafísica, y la idea de una transmisión entre ambas cierra el camino a la clara visión de lo que yo entiendo por pensar. Tal vez deba mencionar aquí mi curso titulado ¿Qué significa pensar?, que apareció en 1954. Es tal vez un signo de nuestra época que sea precisamente éste el escrito menos leído de todas mis publicaciones” M. Heidegger la Autoafirmación de la Universidad Alemana.*

En un pequeño libro, para mí el mejor sobre una introducción al pensar heideggeriano desde el punto de vista coloquial, el entrevistado en el mismo, Jean Beaufret, a quien fue dirigida la famosa “*Carta Sobre el Humanismo*”, nos dice con una naturalidad extrema:

Uno de mis motivos de asombro es que nuestros compatriotas, encerrados en la universidad y en la academia, no hayan entendido aún que fueron los contemporáneos de uno de los pocos hombres que llevan a palabra una interpretación que invalida terminantemente todo cuanto se la pasan diciendo. (Beaufret: 1984. p. 81)

Esta afirmación, que pone de relieve la grandeza aún desconocida del pensador de Friburgo, es contrastada con otra, en la que respondiendo a la pregunta de si Heidegger es difícil de comprender por el lenguaje que utiliza o si la dificultad consiste en los asuntos que él enfrenta, el entrevistado responde:

Los problemas que enfrenta Heidegger son problemas inaparentes. A través de su lectura uno no logra ver la problemática que interviene realmente. Como él mismo dice, se ve precisado a utilizar el lenguaje de la filosofía, y cuando uno lo lee, a decir verdad, lo más difícil es lograr comprender exactamente de qué se trata a través de un lenguaje que él sigue

---

humana, y de manera indirecta para la teología, está en deuda con este modo del pensar heideggeriano en el que la pregunta por la verdad del ser no es posible sin el lugar desde el que puede ser elaborada la pregunta: el Dasein. La verdad del ser tiene entonces un lugar (un topos) y ese es el Dasein. Solo el Dasein, en tanto que modo comprensor e histórico de ser, tiene un modo de conocimiento que no es proposicional, sino esenciante. En la terminología utilizada en esta investigación, se trata de un conocimiento silencioso de la ultimidad de lo real, un conocimiento no-racionalizable de la realidad, un conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad que se convierte en el nuevo lugar (topos) para la racionalidad y desde luego para el conocimiento teológico de la existencia (cfr. Capítulo III).

utilizando y que, fatalmente, desvía la atención del lector hacia aquello que Heidegger supera. Esa es la dificultad fundamental. (p. 18)

Creo que los dos textos citados nos dan una “señal” de lo que deseo decir a propósito del inicio del “otro pensar” inaugurado por Martin Heidegger. El otro pensar, dicho en terminología poética, no busca ir en contra la corriente del río, sino ir río arriba hasta llegar a la fuente. Busca llegar a la fuente para encontrarse con un pensar y hablar no-objetivadores, y desde allí poder decir lo que hasta ahora no ha sido posible decir desde un lenguaje proposicional: la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre.

Por ello, el otro pensar no es una meta que hay que alcanzar, sino un camino que se hace al pensar. Heidegger es un pensador que podríamos caracterizar por aquella fórmula acuñada por Paul Valéry, según la cual “Los pensadores son gente que vuelve a pensar y piensa que cuanto fue pensado, nunca fue pensado lo suficiente” (Valéry: 1964, p. 767).

En este contexto, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Heidegger: 2003b), es el primer libro de Heidegger en el que se da un significativo “salto atrás” de *Syt* para acceder a un nuevo inicio para el pensar. Heidegger, desde las *Aportes*, piensa dando un “salto atrás”, lo que fue dicho en la filosofía occidental, para acercarse hacia lo no-dicho que se oculta en lo dicho, y para llevarlo a un pensar y hablar no-objetivadores.

Heidegger piensa lo no-pensado en el pensamiento occidental, pero a partir de lo ya pensado. En ese sentido, el “regreso a los griegos” no es un simple ejercicio nostálgico del Heidegger maduro y quizás romántico, sino una exigencia inherente del otro inicio del pensar. Hay que regresar a los griegos, no para quedarse en lo dicho por ellos, sino para indagar por aquello que allí no fue pensado originariamente. Por ello no es un simple ir a los griegos, sino al mismo tiempo un ir más allá de los griegos.

En el capítulo VI (“los futuros”) y en el capítulo VII (el “último Dios”) de los *Aportes a la filosofía*, Heidegger muestra la diferencia entre el pensar calculador de la ciencia (consumación moderna de la metafísica), el pensar poético, y el pensar originario o

meditativo. Por ello, pienso que en estos capítulos se puede encontrar de manera extraordinariamente lucida lo que está en juego con el comienzo de inicio para el pensar.

En este orden de ideas, “los futuros” y “el último dios” serán entendido por Heidegger como el “lugares” en los que es ser esencia en los hombres, y no necesariamente como la epifanía del “Dios divino”. Hölderlin, para Heidegger, es el poeta de la cercanía-lejanía de los dioses, es el poeta que recupera para los mortales la dimensión de lo sagrado, y es el poeta que le permite a Heidegger dar el “salto atrás” del pensar representacional a un pensar y hablar no-objetivadores, en el que “el último dios” puede hacerle nuevamente “señas” a los hombres.

El pensar originario, sigético o meditativo, inaugura en Heidegger un nuevo inicio del pensar. Con él y mediante él Heidegger nos deja instalados en un nuevo lugar existencial para pensar la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre. Esto es el pensar como Ereignis: el pensar como acaecimiento-apropiador.

Por ello, en los capítulos VI y VII no nos encontramos ni ante la cuestión de Dios en términos teo-lógicos, ni ante la cuestión de la ciencia en términos epistemológicos, sino ante la cuestión que ellas mismas se han encargado de “ocultar”: la cuestión de la verdad del ser en relación a la esencia del hombre. Querer ver en estos capítulos e incluso en el pensar heideggeriano un asunto teo-lógico es simplemente una mala comprensión de su modo de pensar, aunque obviamente no quede cerrada la posibilidad para una interpretación teologal de los mismos. Los Aportes están prácticamente “empapados” de la resonancia de lo sagrado, pero no por ello son un tratamiento del “Dios divino”. Es decir, no son un tratamiento teo-lógico de la dimensión última o absoluta de la realidad. Lo que si me atrevería a decir, es que en Los Aportes Heidegger está inaugurando el otro inicio del pensar. El otro inicio desde el cual es posible que los dioses huidos y la divinidad, puedan volver a hacernos señas.

### 2.2.2. Pensar calculador, pensar poético y pensar originario, sigético o meditativo

Pienso que estas tres formas de pensamiento nos conducen, por un lado, a un diálogo con la tradición occidental que nos constituye y, por otro lado, con el advenimiento del “otro inicio” del pensar inaugurado por Martin Heidegger.

La dilucidación del otro inicio del pensar, es abordada por Heidegger desde la necesaria e inevitable con-frontación con el pensar-lenguaje poético (Heidegger: 2000a, pp. 11-62, 199-238; 1992: pp. 125-148; 1994<sup>a</sup>: pp. 113-126, 163-178; 1954: pp. 20-25), en con-frontación con el pensar-lenguaje científico-técnico (Heidegger: 1999a, pp. 9-37, 39-62; 2000a: pp. 63-90) y en con-frontación con el pensar-lenguaje teo-lógico (Heidegger: 2000b, pp. 49-73; 2000a: pp. 157-198; 2003b). Es decir, con la manera del pensar acaecida hasta nuestros días en la tradición occidental.

En relación con el pensar poético y con el pensar teo-lógico, es muy pertinente abordar la novedad que estos capítulos de los *Aportes* suscitan para la comprensión del otro comienzo del pensar. Y pienso que estos capítulos se aclaran aún más cuando se los relaciona con lo manifestado por Heidegger en la entrevista a la revista *Der Spiegel* del año 1966. Ateniéndome a esta posible relación, realizaré una lectura en donde se entrecrucen lo afirmado en los capítulos VI y VII de los *Aportes a la filosofía* y lo dilucidado en la entrevista de 1966, de cara a una comprensión de la frase que se expresa en lenguaje teo-lógico, pero que no apunta al significado teológico, sino al “otro pensar”. La expresión dice: “*Sólo un dios puede aún salvarnos*”<sup>83</sup>.

Esta frase, sin el contexto de la entrevista, aparece como una declaración teo-lógica y no como una declaración que “sintetiza” el otro inicio del pensar. Analizada desde el “salto atrás” de la metafísica, la frase se podría juntar con la expresión Hölderliana: “*Allí donde habita el peligro, habita también lo salvador*” y juntas nos podrían acercar al nuevo inicio

---

<sup>83</sup> Heidegger: 1996a, p. 71.

del pensar. Ahora bien, ¿cómo caracteriza Heidegger esta etapa del camino de su pensar? ¿Cuál es su peligro? y ¿qué es lo salvador?

El peligro más extremo, es como ya lo había percibido el joven Heidegger, que el ser está amenazado por el ente. Es decir, nos encontramos ante el peligro de pensar el ser desde un pensar propio para pensar el ente, de tal forma que el ser mismo (Seyn) el ser en cuanto tal quede en el olvido. Olvido no significa aquí, falta de memoria, sino algo más originario: ocultamiento, incapacidad para un pensar originario (meditativo). Por ello, lo “salvador”, viene a ser el des-ocultamiento del ser en su ocultamiento, el esenciarse del ser (de la verdad del ser) que se encubre y al mismo tiempo se desencubre en un pensar y hablar no-objetivadores. No se trata de elaborar una abstracción (Seyn) desde otra abstracción (sein), sino de realizar algo totalmente distinto: comprender la mutua copertenencia ser-hombre desde una la experiencia del pensar, que requiere a su vez de un nuevo topos para su acaecimiento-apropiador.

Es decir, se trata de un pensar que no sea solamente un pensar representacional, metafísico o instrumental sino un pensar originario. Un pensar que piense al ser no como “sustantivación del ente”, ni como “objeto para la conciencia intencional”, sino un pensar que al mismo tiempo que piensa, nos posibilita en la “la experiencia del pensar”, la superación del pensar calculador y representacional y, nos posibilite la apropiación pensante de la existencia.

Desde este nuevo horizonte de comprensión podemos escuchar la expresión Heidegger de la entrevista en la revista *Der Spiegel*, y reencuadrar su contenido desde los capítulos Vi y VII de los *Aportes a la filosofía*. En la entrevista escuchamos lo siguiente:

Der Spiegel: ¿Por qué tenemos que estar tan fuertemente dominados por la técnica?  
Heidegger: Yo no digo dominados. Digo que aún no tenemos un camino que corresponda a la esencia de la técnica.

Spiegel: Sin embargo, se le podría objetar de manera completamente ingenua: ¿Qué es lo que está aquí dominado? Todo funciona.

Heidegger: Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la

tierra cada vez más y lo desarraiga [...] Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la tierra [...] René Char me decía, que el desarraigo del hombre, que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia [...]

Spiegel: Pero ahora se plantea la cuestión: ¿Puede el individuo influir aún en esa maraña de necesidades inevitables, o puede la filosofía, o ambas a la vez, en la medida en que la filosofía lleva a una determinada acción a uno o muchos individuos?

Heidegger: Con esta pregunta volvemos al comienzo de nuestra conversación. Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. *Sólo un Dios puede aún salvarnos*. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no “estiremos la pata”, sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.

Spiegel: ¿Hay una relación entre su pensamiento y la venida de ese dios? ¿Cree usted que podemos traer a dios con el pensamiento? [...]

Heidegger: Preparar esa disposición sería la primera ayuda [...] Esto guarda relación con lo que yo denomino “el ser”. El ser necesita del hombre, el ser no es ser sin que al hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración [...] El hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica, que aún no determina nuestra existencia. Precisamente en esta experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que lo domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado del ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede más. La filosofía ha llegado a su fin [...] El papel que la filosofía ha tenido hasta ahora lo han asumido las ciencias [...] La filosofía se disuelve en las ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología.

Spiegel: ¿Y quién ocupa ahora el puesto de la filosofía?

Heidegger: La cibernética

Spiegel: ¿O la devoción que se mantiene abierta?

Heidegger: Pero eso ya no es filosofía.

Spiegel: ¿Qué es entonces?

Heidegger: *Yo lo llamo el otro pensar*. (pp. 71-75)<sup>84</sup>

De una manera muy sucinta, digamos que la entrevista nos aclara el “tema” de los capítulos VI y VII: se trata del “salto al otro pensar” desde la confrontación de este “otro pensar” con la tradición occidental, que se ha articulado a través de un lenguaje onto-teológico (metafísico) y en un lenguaje tecno-científico (pensar calculador) (Heidegger: 2009a).

---

<sup>84</sup> Las cursivas son mías.

De manera más precisa, la ciencia y la técnica moderna han logrado consumir lo que la filosofía había comenzado: el olvido del ser.

Por ello la pregunta heideggeriana no será acerca de la técnica, sino acerca de aquello que permanece oculto en la técnica, pero que no es técnico: se trata de la pregunta por la esencia de la técnica (Heidegger: 1994a, pp. 9-37, 39-61). Si analizamos esta afirmación desde el horizonte amplio del pensar heideggeriano tendríamos que decir que la “esencia” del pensar no se encuentra originariamente en la metafísica, sino en la “esencia” de la metafísica; no está en el pensar teo-lógico, sino en el esencia de lo divino; no está en el pensar técnico, sino en la “esencia” de lo técnico; no está en el ente, sino en el ser del ente que esencia en el ente, pero que no se puede pensar como si fuera un ente.

La “esencia” de la técnica, que no es un problema técnico, no puede ser comprendida desde el pensamiento calculador. Debe ser comprendida desde el pensamiento meditativo o en palabras de *Aportes a la filosofía* desde el otro inicio del pensar. Ese otro inicio del pensar es lo que queda al descubierto de manera críptica en los capítulos VI: *Los futuros* (Pensar poético), y capítulo VII: *El último dios* (Pensar meditativo), que pasaré a dilucidar.

### **2.2.2.1. Pensar poético (Los futuros)**

¿Qué busca Heidegger con el capítulo VI: Los futuros, en los *Aportes a la filosofía*? Primero veamos quiénes son ‘los futuros’ y la manera como Heidegger los relaciona con el “más futuro”: Hölderlin.

Los futuros en la perspectiva heideggeriana, se encuentran al otro lado de ‘los que esperan’. ‘Los futuros’, son los poetas, que se encuentran al otro lado del pensar calculador, y que le muestran a Heidegger el otro inicio del pensar (Heidegger: 2000a, pp. 199-238). Este otro pensar, y sólo él, es capaz de experimentar las señas del “último dios”. Nos dice Heidegger:

Esos forasteros de igual corazón, igualmente decididos por la donación y el rehúso que se les destina. Los detentores de la verdad del ser (Seyn), en la que el ente se erige en simple dominio esencial de cada cosa y aliento. Los más serenos testigos de la calma más serena, en

la que un imperceptible empuje vuelve la verdad hacia su esencia desde la confusión de todas las correcciones calculadas: mantener oculto lo más oculto, el estremecimiento de la decisión de los dioses que pasa, el esenciarse del ser (Seyn). Los futuros: los fundadores de esa esencia de la verdad, despaciosos y de larga escucha. Los resistentes al choque del ser (Seyn). Los futuros son esos venideros a los que [...] adviene la seña y acometida del alejamiento y acercamiento del último dios. A estos futuros se trata de preparar. A tal preparación sirve el pensar inicial como silenciamiento del evento. Pero el pensar es sólo un modo en el que pocos dan el salto al ser (Seyn) [...] Hölderlin, su poeta venido de lejos y por ello al más futuro. Hölderlin es el más futuro porque procede de los más lejos y en esta vastedad recorre y transforma lo más grande. (Heidegger: 2003b, pp. 317 y 321)

Llama la atención que Heidegger diga que a esos ‘futuros’ haya que prepararlos desde el “choque con el ser” y que el pensar inicial ha de servir a su vez como preparación a dicho “choque”. Esto parece muy oscuro. Pero, si tenemos en cuenta que en la obra de arte es en donde se da la contienda (Heidegger: 2000a, pp. 11-62), podemos entonces comprender, que ‘los futuros’, es decir los poetas, son quienes nos abren el camino para un pensar no calculador en el que se nos da el esenciarse del ser. Obviamente que el pensar poético no es la única manera de dar el salto al ser (Seyn). Pero, es sin duda, para Heidegger, es un lugar privilegiado.

De otra parte, Heidegger habla de una “disposición fundamental” de la que ‘los futuros’ son los portadores iniciales. Aquí, Heidegger se remonta al segundo ensamble de los *Aportes*, *El pase*, para recordarnos que entre la filosofía, (el primer comienzo del pensar) y el otro inicio del pensar (el pensar meditativo), hay realmente un abismo que sólo puede ser superado mediante “*el salto*”<sup>85</sup>, y que dicho *salto* requiere por parte de los mortales la disposición fundamental de la retención.

Esta disposición fundamental no es tanto para describir como para obtener en el todo del pensar inicial. Más Apenas se la puede nombrar con *una* palabra, a no ser con el nombre de

---

<sup>85</sup> La estructura de los *Aportes a la Filosofía* es la siguiente: el libro comienza con una gran introducción denominada por Heidegger *Prospectiva*. Ésta se inicia con la siguiente afirmación: “*El título público: Aportes a la filosofía y el título esencial: Acerca del evento*” (La traductora, Dina Picotti, traduce Ereignis (acaecimiento-apropiador, como evento). Luego siguen seis (6) momentos, que en realidad no deben comprenderse ni de manera separada, ni como una secuencia cronológica de partes que integran un sistema lógico de pensamiento (la alusión es directa contra el idealismo alemán), sino como momentos fenomenológicos de un único ensamblaje. En total son seis: *II. La resonancia*, pp. 99-144; *III. El pase*, pp. 145-188; *IV. El salto*, pp. 189-238; *V. La fundación*, pp. 239-316; *VI. Los futuros*, pp. 317-324, *VII. El último dios*, pp. 325-336 y *VIII. El ser*, pp. 337- 402. En ese último, Heidegger hace una sorprendente dilucidación sobre el “único tópico” en torno al cual gira su pensar: el Ser (*Seyn*), ahora con una grafía distinta a la utilizada en *Syt*.

*retención*. Pero entonces esta palabra tiene que ser tomada en toda la plenitud originaria, que se encierra históricamente en su significado a partir del pensar [erdenken] el evento [...] *La disposición conductora de la resonancia es el espanto* en el desocultarse del abandono del ser (Seyn) y a la vez *el temor* ante el evento que resuena. Tan sólo espanto y temor juntos permiten realizar de modo pensante la resonancia. La consonancia originaria de las suposiciones conductoras es apenas plenamente entonada a través de la disposición fundamental. En ella están los futuros, y en tanto así dispuestos son de-terminados por el último dios. (Heidegger: 2003b: pp. 317-8)

‘Los futuros’ son para Heidegger ‘los insólitos’, los pocos en los cuales se puede apreciar la disposición fundamental para acceder a la resonancia del ser (Seyn). Los “futuros”, son aquellos que pueden corresponder al esenciarse del ser y por ello, son los únicos, que en la resonancia del ser, pueden escuchar las señas del último dios, especialmente del dios cristiano.

Los pocos futuros reúnen en su belleza interior el previo brillar del último dios y de nuevo obsequian en reflejo a los pocos e insólitos. Todos ellos fundan al ser-ahí. Ser-ahí: completo movimiento de todas las referencias de alejamiento y de cercanía (acceso) del último dios [...] Los futuros, los encarecidos del ánimo de la retención en el fundado ser-ahí, sólo a la cual se dirige el ser (salto) como evento, los acaece y autoriza al abrigo de su verdad. (Heidegger: 2003b: p. 321)

#### **2.2.2.2. Pensar originario, sigético o meditativo (El último Dios)**

El otro pensar no es otro en relación a la metafísica occidental, sino también a la consumación de la misma: el pensamiento calculador de la ciencia y de la técnica. En este sentido, el pensamiento calculador se constituirá en el más grande peligro para la manifestación del ser (Seyn), y al mismo tiempo la más grande posibilidad para acceder a lo salvador. Entendiendo aquí por ‘salvador’ la correspondencia con el acaecimiento-apropiador en donde se desoculta en su ocultamiento el ser. El acaecimiento-apropiador no es el ser, pero el ser no se puede “dar” sino es en el acontecimiento-apropiador.

El “último dios” no será entonces la manifestación del Dios divino -al que Heidegger dejó de mencionar desde los cursos de los años veinte cuando aún se autocomprendía como “teólogo cristiano”-, sino la fundación del ser-ahí en la verdad del ser:

Nosotros estamos en esta lucha por el último dios, es decir, por la fundación de la verdad del ser (Seyn) en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso (no por el dios mismo somos capaces de luchar), necesariamente en el ámbito del poder ser (Seyn) como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud el más agudo torbellino del viraje. (Heidegger: 2003b, p. 331)

Desde el V ensamble, *la fundación* el otro pensar -en confrontación con el pensar calculador, al que Heidegger juzga de “a-teo e inhumano calcular”-, se presenta como advenimiento del “último dios”, que no está en el orden de ‘lo último’ entendido como finalización, sino en el orden de ‘lo último’ en cuanto lo primero que ha quedado oculto desde su origen.

El último dios -desde esta perspectiva- no es un fin, sino el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehúso, puesto que lo inicial se sustrae a toda retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya como venidero ha sido capturado en él y entregado a su fuerza determinante. El fin está sólo donde el ente se ha arrancado de la verdad del ser (Seyn) y ha negado toda su cuestion-abilidad, es decir, toda distinción, para conducirse en interminables posibilidades de lo así desasido en tiempo interminable. El fin es el incesante al que lo último como lo más inicial se ha sustraído desde un comienzo y desde hace mucho tiempo. Por ello el fin no se ve nunca, se da por acabamiento y por ello estará lo menos dispuesto y preparado para esperar ni experimentar lo último. (p. 333)

Es decir, el “último dios” es para Heidegger el acontecimiento-apropiador del ser del hombre en la experiencia de pensar: del pensar meditativo o sigético, puesto que éste no es un pensar y hablar representacional, sino un pensar y hablar no-objetivadores. El pensar sigético o meditativo es un corresponder al esenciarse del ser en la esencia del hombre. El pensar sigético o meditativo es el único pensar capaz de llevar a la palabra la verdad del ser. Por ello, la verdad del ser no será la verdad de un logos enunciativo, sino la que se da en la determinación del hombre en la escucha esenciante del ser. El otro inicio del pensar se da en el hombre como Ereignis<sup>86</sup>.

La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser (Seyn), sólo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre [...] La máxima cercanía del

---

<sup>86</sup> Comparece esta forma de hablar de Heidegger con el concepto verdad y revelación en Corbí, y con la religión de profundidades de Morin, para comprender que aunque hablan desde diferentes perspectivas, se acercan al mismo tiempo a lo innombrable, a lo indecible, a lo inconcebible, a lo irracionalizable. En una palabra, al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad que somos y nos constituye. Para una profundización del pensar como Ereignis (acaecimiento-apropiador), véase Modesto Berciano, 1990 29-45, 69-84; 1991, 9-48; 1996, 199-217; 2002, 47-69.

último dios acaece, entonces, cuando el evento, como vacilante denegarse al ascenso, llega al rehusó. Éste es esencialmente otro que la mera ausencia. Rehusó como pertenencia al evento es sólo experimentable a partir de una esencia más originaria de ser (Seyn) como resplandece en el pensar del otro comienzo. (p. 330)

El paso del “último dios”, no se dará a través de una representación metafísica del ser, sino como *fundación* del ser sí mismo en la más asombrosa y temerosa proyección del hombre en el abismo: el ser (Seyn).

El rehusó como cercanía de lo in-eludible convierte al ser-ahí en superado, que quiere decir: no lo derriba, sino que lo arrebató a la fundación de su libertad [...] aquí no acaece ninguna red-ención, es decir en el fondo derribamiento del hombre, sino la inserción de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser (Seyn) mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser (Seyn) a través del dios, la confesión del dios que nada perdona así ni a su grandeza, de necesitar al ser (Seyn) [...] el ser (Seyn) como evento-apropiador se convierte en el origen de la contienda entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre. (p. 331)

Por todo lo anterior, el “último dios” no será lo último que aparece al final del tiempo histórico entendido como historiografía -propia del pensamiento calculador-, sino la fundación del “otro pensar”, que se sustrae a todo cálculo y dominación. El “último dios” no es un fin, sino el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehusó, “puesto que lo inicial se sustrae a la total retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya venidero ha sido capturado en él y entregado a su fuerza determinante” (p. 333).

Esto obviamente implica la superación del pensar metafísico que, queriendo decir el ser, ha quedado atrapado en el pensar el ente:

Procedentes de una posición determinada a través de la “metafísica” con respecto del ente, podremos sólo difícil y lentamente saber lo otro: que el dios todavía aparece no en “vivencia” personal, ni “masiva”, sino únicamente en el “espacio” abismoso del ser (Seyn) mismo. Los “cultos” e “iglesias” vigentes y cosas semejantes en general no pueden devenir preparación esencial entre dios y el hombre en medio del ser (Seyn). Pues primero tiene que ser fundada la verdad del mismo ser (Seyn) y para esto dado, todo hacer tomar otro comienzo. (p. 333)

En este párrafo Heidegger es muy explícito. Afirma que el último dios no será ya una revelación que se dará la final de los tiempos (comprensión escatológica del tiempo ordinario). Y por ello, ni las “vivencias personales”, ni la predicación de las iglesias, ni la

actualización cultural de su venida, podrán acercar al hombre el paso del último. Lo único que podría hacerse, según Heidegger, es como lo decía en la entrevista a la revista Spiegel, preparar con el pensamiento el paso del último dios. Es decir, lo único que se puede hacer es “fundar la verdad del mismo ser en el hombre: y esto requiere de un nuevo inicio del pensar

El otro inicio del pensar, implica, pues, la “fundación” de la mutua pertenencia ser-hombre que, como “instante histórico”, hará posible la determinación del hombre en la escucha del esenciarse del ser. Este “instante histórico” es el que, según Heidegger, se encuentra reservado para los poetas y para los pensadores.

Habrà una larga, muy reincidente y muy oculta historia hasta este incalculable instante, que tampoco puede ser nunca algo tan de primer plano como una “meta”. Sólo ya cada hora *los creadores* tienen que disponerse, en la retención del cuidado, a la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo. Y *la meditación pensante* sobre esto único: la verdad del ser (Seyn) sólo puede ser una senda sobre la que lo antes impensable es pensado, es decir, se comienza la transformación de la referencia del hombre a la verdad del ser (Seyn). (p. 332)<sup>87</sup>

Aquí se explicita de manera admirable lo que caracteriza la ‘vuelta o giro’ del pensar heideggeriano:

Este instante histórico es acaecimiento de ese viraje en el que la verdad del ser [Seyn] llega al ser [Seyn] de la verdad, porque el dios necesita al ser [Seyn] y el hombre en tanto ser-ahí, tiene que haber fundado la pertenencia al ser [Seyn]. Entonces, para este instante el ser (Seyn) es, como el más íntimo entre, igual a la nada; el dios predomina sobre el hombre y el hombre excede al dios, inmediatamente en cierto modo, y sin embargo ambos sólo en el evento, como el que la verdad del ser (Seyn) mismo es. (p. 332)

### **2.3. El otro inicio del pensar en tanto que correspondencia a aquello que a su vez nos determina**

Reflexionando acerca de la expresión nietzscheana “*El desierto crece*”, en tanto expresión eminentemente metafísica, Heidegger (Heidegger: 2005d) hace un comentario acerca del Zarathustra, que aclara lo que en Occidente todavía no hemos pensado de manera originaria:

---

<sup>87</sup> Las cursivas son mías.

la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre. A este respecto, el pensador afirma lo siguiente:

Ya en los esbozos para la Cuarta Parte y en la Conclusión de la obra de 1883, Nietzsche dice con claridad: “Zaratustra anuncia la doctrina del retorno”, “Desde la dicha del superhombre Zaratustra anuncia el misterio de que todo retorna” (Grossoktavausgabe, Kröner, Leipzig, 1984, s, t XII, 397, 399, 401). Zaratustra enseña de manera simultánea dos doctrinas, pues ambas en su esencia guardan una relación indisoluble. ¿Por qué guardan esa relación? No por ser estas doctrinas especiales, sino porque en ambas se piensa a la vez lo que inicialmente se pertenece con reciprocidad y por eso tiene que pensarse ineludiblemente junto, a saber, el ser del ente y su relación con la esencia del hombre... Esto, empero, a saber: la relación del ser con la esencia del hombre en cuanto relación de esta esencia con el ser, no ha sido pensado todavía con respecto a su esencia y el origen de la misma. (p.70)

Heidegger comienza su curso de 1951, *¿Qué significa pensar?* (del que se lamenta, como veíamos en el epígrafe de este numeral, que sea la menos leída de sus meditaciones) afirmando que, a pesar de tanta ciencia y tanto conocimiento juntos, persiste algo gravísimo en nuestro tiempo actual. Esto gravísimo consiste en que todavía y a pesar de tanta ciencia, aún no pensamos. Después de casi siglo y medio de desarrollo científico-técnico, Heidegger afirma sin corta pisas que aún seguimos sin pensar. ¿Qué significa pensar? O dicho de manera negativa ¿por qué a pesar de tanta ciencia, todavía permanecemos sin pensar? La respuesta heideggeriana no puede ser más contundente:

Lo que no hemos pensado todavía es “el ser del ente y su relación con la esencia del hombre”, y esta relación, desde el único horizonte que posibilita el que sean pensados: el tiempo. Esto, empero, a saber: la relación del ser con la esencia del hombre en cuanto relación de esta esencia con el ser, no ha sido pensada todavía con respecto a su esencia y el origen de la misma. (Heidegger: 2005d, p. 70)

El sentencia heideggeriana según la cual la metafísica es el olvido del ser, puede comprenderse ahora como la sentencia según la cual tanto el pensar metafísico, como en el pensar calculador, que es la consumación de aquel, ha dejado de lado, la correspondencia del ser, de la verdad del ser con la esencia del hombre, y esto desde el único lugar desde el que es posible pensarla: el tiempo. Pero, el tiempo, no desde el horizonte trascendental de *Syt*, sino el tiempo como acaecimiento-apropiador de la mutua pertenencia del ser-hombre. Solo esta mutua pertenencia determina lo que significa pensar; solo esta mutua pertenencia posibilita el otro inicio del pensar. Se hace necesario un tipo de pensamiento, que piense el

esenciarse del ser en la determinación del hombre y que experimenta la identidad humana como un corresponder a aquello que a su vez nos determina: el ser.

El otro inicio del pensar es entonces, la superación de los presupuestos metafísicos que se encontraban a la base de *Syt*, -cuando Heidegger intentaba pensar el tiempo desde el horizonte transcendental-, y que adquieren profundidad cuando se piensa el ser en su relación con la esencia del hombre.

Volviendo al texto de los *Aportes*, comprendemos por qué Heidegger insiste en la radicalidad de su pensar y critica fuertemente los presupuestos trascendentales que utilizaba en *Syt*, es decir, los presupuestos de la metafísica occidental. Los hombres, nos dirá Heidegger en los *Aportes*, siguen creyendo que es posible pensar, pensar originaria y meditativamente, sin que ellos mismos sean transformados por aquello que en el pensar nos determina: el ser. El gran peligro de nuestro tiempo, lo gravísimo de nuestro tiempo, está en que los hombres siguen creyendo que el Dios divino aparecerá en un pensar inesencial (onto-teo-lógico), y siguen esperando que el dios de la metafísica los salve sin atreverse aún a pensar. Es decir, sin atreverse a corresponder a aquello que a su vez nos determina.

¡Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser (Seyn) y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que, y habría de esperar al Dios. Y tal vez sea ésta la forma más capciosa del más profundo ateísmo y el aturdimiento de la impotencia para sufrir el acaecimiento de ese sobrevenir del ser (Seyn) que ofrece primero un sitio al estar del ente al interior de la verdad y le asigna el derecho de estar en la más vasta lejanía del paso del dios, derecho cuya asignación sólo acaece como historia: en la transformación del ente a la esencialidad de su determinación y a la liberación del abuso de las maquinaciones, que transformando todo agotan al ente en el usufructo. (Heidegger: 2003b, p. 334)

En este contexto, el subtítulo del VII ensamble de los *Aportes*: *El último Dios*, que lleva por subtítulo: “*El totalmente otro frente a los que han sido, sobre todo frente al cristiano*” (Heidegger: 2003b, p. 323), precisa, dilucida y concreta la más famosa y más controvertida afirmación de la entrevista en la revista *Spiegel*, “*Sólo un dios puede aún salvarnos*”. Pero, desde luego que esta frase no hace alusión a una declaración teo-lógica, sino que más bien pone en evidencia la intrascendencia de la misma de cara al paso del último Dios.

Para comprender de una mejor manera la crítica de Heidegger a la “constitución onto-teo-lógico de la metafísica occidental”, veamos la postura que este pensador tomo frente a la teo-logía.

Siguiendo a Heidegger, a la “experiencia religiosa auténtica”, a la experiencia del “Dios divino”, no se llega desde la contemplación eidética de las cosas en la perspectiva de un pensamiento fundamentador, sino dando un “salto atrás” del mismo. Querer llegar a Dios divino desde el carácter onto-teo-lógico de la metafísica occidental es un contrasentido. Esta es la crítica que hace Heidegger tanto a la Metafísica, como a la teo-logía escolar que ha toma prestado de la metafísica no solo su lenguaje sino su epistemología, creyendo que con eso se llega más pronto al Dios divino.

### **3. Heidegger y la teología**

Heidegger nos había dicho que por evidencias de tipo epistemológico y de conocimiento histórico, el “sistema del catolicismo”, el “sistema doctrinal de la escolástica”, pero no así el cristianismo (y la metafísica, aunque de otro modo) se le habían convertido en inaceptables. Esto va a ser vital para la tarea que reclama Heidegger tanto para el acceso al Dios divino, como para la tarea que reclama para la teología de la fe en clara contraposición con la teología filosófica y con la teo-logía escolar del cristianismo.

Heidegger reclama una relación originaria entre la teología y la “experiencia religiosa auténtica” en el ser humano. El lugar de esta experiencia se puede acotar mediante un análisis fenomenológico. Pero, para acceder al contenido de la experiencia misma, la fenomenología tendrá que aceptar su límite. Esta es la tarea que le queda, según Heidegger, a la teología de la fe.

El joven Heidegger, reclama una demarcación metodológica estricta entre la fenomenología y teología. Las dos han de llevar a la palabra tanto la experiencia del ser como la experiencia de Dios, teniendo en cuenta que Ser y Dios no son idénticos. Para Heidegger, el haber identificado al Ser con Dios, y estos dos con una forma el pensar y hablar proposicional, es lo que ha traído en occidente tanto el “olvido del ser” como la

“desdivinización de lo divino”. Por tanto, la tarea del pensar ha de consistir en indagar en un pensar y hablar que no sean proposicionales, y que al mismo tiempo y de manera diferenciada, nos permitan por un lado, el acceso al ser en su relación con la esencia del hombre, y por otro, el acceso a la ultimidad de lo real: al Dios divino, sin tener que recurrir a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental.

Por otro lado, Heidegger también reclama una diferenciación entre la experiencia de la fe y la teo-logía escolar o si se prefiere entre el sistema del catolicismo (el sistema doctrinal de la escolástica) y la experiencia de fe de la comunidad cristiana primitiva (proto-cristianismo). Para él, el “sistema doctrinal de la escolástica” y no el modo de vida proto-cristianismo, se encuentra profundamente contaminado por la manera metafísica de nombrar a Dios. Superar esta contaminación implica elaborar una manera de pensar que no esté sometida a los rendimientos de la metafísica, y de elaborar una teología que parta de su asunto propio: la experiencia de fe; implica un modo de pensar que distinga, sin tener que separar, la determinación del asunto del pensar para la filosofía y el asunto de pensar para la teología.

Los intérpretes de Heidegger se dividen al momento de acceder a su posición pensante ante Dios. Unos creen que este tema siempre estuvo presente en su camino del pensar; otros piensan que en sus obras, Dios está ausente<sup>88</sup>; otros ven en su pensar una actitud a-tea y otros lo valoran como un agnóstico ya sea cerrado o abierto.

---

<sup>88</sup> Algunos como De Waelhens piensan que en Heidegger nunca se podrá saber a ciencia cierta si el problema de Dios tenía o no algún sentido: “*Es demasiado pronto para preguntarnos cómo se plantea o cómo se elude el problema de dios es esta filosofía. No sabemos aún -e indudablemente no lo sabremos nunca- si para Heidegger este problema tiene sentido*” (De Waelhens: 1952, p. 107). Si tomamos esta afirmación en el contexto de Ser y Tiempo, *Syt*, la afirmación es descontextualizada. Si la tomamos desde la *Carta sobre el humanismo*, en donde Heidegger fija el sentido y el lugar de la pregunta por Dios en el camino del pensar, la afirmación es injusta. Allí dice Heidegger: “*El pensar que remite a la verdad del ser en cuanto lo que hay que pensar no se ha decidido en absoluto por el teísmo. No puede ser teísta de la misma manera que no puede ser ateo. Pero no en razón de una actitud indiferente, sino por tomar en consideración los límites que se le plantean al pensar en cuanto tal pensar, concretamente los que le plantea eso que se le ofrece como lo que debe ser pensado, esto es, la verdad del ser*” (Heidegger: 2000b, p. 287). Si tenemos en cuenta que a partir de los años 30 se da un giro en el modo de plantear la cuestión del ser en el pensamiento heideggeriano, entonces tendríamos que decir, que es en la verdad del ser en donde vuelve a adquirir sentido la pregunta por Dios o lo que es lo mismo por la ultimidad de lo real. Por ello, Heidegger dirá: “*Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser “es” él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El “ser” no es ni Dios ni un fundamento del mundo.*” (Heidegger: 2000b, p. 272). Por ello en virtud del giro, Dios que funcionó como principio fundamentador de lo que es en tanto que es, pasará a ser considerado como lo esenciante del pensar. Aquí, si Dios puede significar algo, no podrá hacerlo siendo en fundamento infundado de las cosas, y por tanto del hombre, sino que tendrá significado en relación con el pensar del desde lo Ereignis. “El ‘ser’ no es ni Dios

Una posición distinta y más integral es la llevada a cabo por Modesto Berciano y por María del Águila Sola Díaz, quienes consideran que tanto la pregunta por la divinidad como la tarea de la teología aparecen de diferente manera según el momento específico en su camino del pensar. Sostienen, -junto con Gadamer y Pöggeler<sup>89</sup>-, que todo el pensamiento heideggeriano gira en torno a dos grandes ejes inseparables y al mismo tiempo diferenciables: el metafísico, bajo la pregunta por el ser y el teológico, bajo la pregunta de qué puede nombrar la palabra Dios cuando se ha dado un “salto atrás” de la metafísica.

De estos últimos intérpretes rescatamos la interpretación no excluyente de la cuestión de Dios en el pensamiento heideggeriano y formulamos nuestra lectura de la siguiente manera: si la filosofía occidental, para Heidegger la metafísica, ha traído el “olvido del ser”: entronización del ente queriendo pensar el ser, la teo-logía escolar católica (el “sistema doctrinal de la escolástica” o simplemente el “sistema del catolicismo”), que se ha construido teniendo a la base la metafísica griega, no sólo no da con su asunto propio, sino que además impide al acceso al Dios divino. A éste, según Heidegger, sólo se puede acceder desde una “experiencia religiosa auténtica”, y ésta desde la perspectiva cristiana, sólo se puede encontrar en el modo de vida fáctico que se interpreta desde la óptica de la fe en el crucificado.

La tesis central del planteamiento heideggeriano es, entonces, que tanto la filosofía como la teo-logía escolar católica no se han determinado aún desde el asunto propio de su pensar: el ser en relación a la esencia del hombre y la ultimidad de lo real en relación con la “experiencia religiosa auténtica”. Esta es a nuestro juicio la interpretación heideggeriana de la cuestión de ser y la cuestión de Dios, o mejor aún, la cuestión de la dimensión pensante y de la dimensión última (religiosa) de la existencia. Dimensiones que se implican mutuamente, pero que se relacionan utilizando una metáfora heideggeriana, como dos

---

ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente, ya sea este una roca, una animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre (Heidegger: 2000b, p. 272).

<sup>89</sup> Cfr. (Pöggeler: 1986); (Gadamer: 1993).

grandes cimas separadas por un abismo, en tanto que se complementan, pero en su diferencia.

Heidegger no pensó a fondo la “experiencia religiosa auténtica”, tan sólo llegó a su puerta y en repetidas ocasiones y a lo largo de todo su camino del pensar, afirmó que la teo-logía, - para él la teología escolástica en la que había sido formado- no sólo no hacía justicia con la determinación del asunto mismo de su pensar teológico, sino que además imposibilitaba su acceso, lo encubría y desfiguraba. Lo dice claramente en la única referencia que hace sobre la teología en *Syr*:

La propia matemática, que es aparentemente la ciencia más rigurosa y más sólidamente construida, ha experimentado una “crisis de fundamentos”... La teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un “fundamento” que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura. (Heidegger: 2003a, p. 33)

En este contexto se entiende aún más la afirmación hecha por Heidegger en el curso de 1921, según la cual la tarea de la teología, de la verdadera teología o teología de la fe, consiste en llevar a concepto la “experiencia religiosa auténtica”. “*La verdadera teología consiste en llevar a “concepto” la genuina comprensión religiosa de la existencia*” (Heidegger: 2005a, p. 97). Pero, teniendo en cuenta que la delimitación de la comprensión de la experiencia es cuestión de la fenomenología, más no dar razón de su contenido. En relación a éste la fenomenología tiene que asumir sus límites, aunque por otra parte, sólo la fenomenología abre nuevos caminos para la teología.

Estas tesis es desarrollada por Heidegger en la conferencia de 1927: *Fenomenología y teología* y en el escrito de 1964: *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre ‘El problema de un pensar y hablar no objetivadores en la teología actual’*, enviadas por el autor a los organizadores del congreso Allí, Heidegger nuevamente afirma que la teo-logía se encuentra extraviada y quién sabe si se decidirá a dar un “salto atrás” para encontrarse con el asunto propio de su pensar: la “experiencia religiosa auténtica”.

En el camino del pensar Heideggeriano, llama mucho la atención que éste hable de la verdadera tarea de la teología en la misma dirección que habla de la verdadera tarea de la filosofía. Así, por ejemplo, en *Carta sobre el humanismo*, refiriéndose a la filosofía nos dice:

El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre, por eso los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales. Naturalmente sólo se las dicen al que se compromete a seguirles con el pensar y a repensarlos. (Heidegger: 2000b, p. 296)

Heidegger recién llegado de Marburgo nuevamente a Friburgo, después de la estancia profesoral en aquella Universidad, asistió a una conferencia de Thurneysen sobre teología. Allí, al finalizar la conferencia, y según nos cuenta Gadamer, Heidegger había afirmado que:

La verdadera tarea de la teología, a la que ésta tenía que volver, consistiría en encontrar la palabra que fuera capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe. (Gadamer: 2002, p. 39)

En lo que sigue voy a reconstruir la relación de Heidegger con la teología teniendo en cuenta los mismos dos momentos que tuvimos en consideración para la reconstrucción de camino pensante, es decir los escritos anteriores a *Syt* y los escritos después de la *Khere*.

En el primer intento la relación con la teología, se centra en la comprensión del hombre en relación a Dios. Pero, desde una perspectiva diferente a la desarrollada en la teología escolar. En el segundo momento, Heidegger retoma lo ganado en sus escritos anteriores e incrementa sus críticas a la teología escolar y a sus teólogos, desde un pensar no-representacional y un hablar no-objetivador. En síntesis, la búsqueda de un nuevo lugar para pensar teológicamente, ha de consistir en volver a la “*experiencia religiosa auténtica*” para que ésta pueda ser interpretada desde un pensar y hablar que no sean técnicos ni científico-naturales en la teología actual” (Heidegger: 2000b, p. 72)

### **3.1. La confrontación de Heidegger con la tradición antes de la *Kehre***

Si nos atenemos a dos de sus reconocidos discípulos, -Karl Löwith y George Gadamer-, la cuestión teológica en el pensamiento heideggeriano, se hace un poco más clara. En una

carta fechada el 13 de septiembre de 1920 y dirigida a Karl Löwith, Heidegger se auto-interpretaba como un teólogo cristiano: “yo no soy ningún filósofo... Yo soy un teólogo cristiano”. (Heidegger, citado por Löwith: 1992, p. 51).

Pablo Redondo en su análisis sobre “*La confrontación de Heidegger con la tradición*” nos dice que en el joven Heidegger, se podría hacer un paralelismo entre el hermeneuta de la vida fáctica, -que es el asunto del camino del pensar del joven Heidegger- y la teología de cruz de S. Pablo y Lutero, que en aquellos tiempos leía Heidegger en contraposición a la teología de la gloria. Es decir a la teo-logía católica de cuño metafísico en la que él había sido educado una vez había terminado sus estudios de bachillerato. Redondo, advierte que este paralelismo fue intuido por el propio Heidegger, tal y como él lo sostiene en la carta a Löwith y que Löwith cita en su libro, sin tener en cuenta la comillas heideggerianas. La carta de Heidegger, según Redondo, habla de la siguiente manera: “*A esta mi facticidad pertenece -lo que llamo brevemente- el hecho de que soy un 'teólogo cristiano'*”. (Heidegger, *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*”, p. 29. Citado por Redondo: 1999, p. 371.)

En síntesis, Heidegger sostiene, por aquella época, no sólo su cercana relación con la teología, sino también la influencia que ella ha tenido en su camino del pensar.

En el texto “*Mi camino a la fenomenología*”, nos dice Heidegger

Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa y, sobre todo, por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por vez primera noticia, en algunos paseos a los cuales pude acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica. (Heidegger: 2003c, p. 96)<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Según el estudio realizado por Ángel Xolocotzi en *Fenomenología de la vida fáctica. “Heidegger y su camino a ser y tiempo”*, México: Plaza y Valdes, 2004, pp. 207-208, sabemos cuáles fueron las materias teológicas y los profesores que tuvo Heidegger durante sus años de estudio formal de teología (1909-1911):

**“Semestre de invierno (SI) 1909-1910**

*Curso: Enciclopedia de las ciencias teológicas, Docente: J. Mayer, 2 horas semanales h/s.*

*Introducción a la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento, docente: Hoberg, 4 h/s.*

*Explicación de la carta de San Pablo a los Romanos, docente: Weber, 4 h/s.*

Otro de sus discípulos, George Gadamer, sostiene que Heidegger no fue un teólogo, y que tampoco quiso elaborar un discurso teológico en cuanto tal, -más adelante veremos por qué-. Pero, su modo de pensar siempre estuvo marcado desde el comienzo hasta el final por lo que pudiera significar la palabra Dios, cuando ésta está despojada del significado que puede aportar la concepción metafísica y la teorización científico-técnica del mismo.

Heidegger no fue teólogo cristiano: sentía no tener autorización para hablar de Dios. Pero la pregunta que lo impulsó y que le indicó el camino del pensar fue qué debía ser hablar de Dios y que era inadmisibile hablar de él como la ciencia habla de sus objetos. (Gadamer: 1993, p. 165)

Heidegger, por encargo de su maestro Husserl dictó varios cursos sobre fenomenología de la religión. En el semestre de invierno de 1919-1920 ofreció el curso sobre *mística medieval*, en el semestre de verano de 1920-1921 dictó el curso sobre *introducción a la fenomenología de la religión* (Heidegger: 2005a), y en el semestre de verano de 1921, dictó el curso sobre *Agustín y el neoplatonismo* (Heidegger, 1997).

---

*Historia General de la Iglesia. Primera parte: especial consideración al periodo postnicense, docente: Pfeilschifter, 4 h/s.*

*Teoría de la religión, docente: Straubinger, 3 h/s.*

*Lógica, docente: Uebinger, 4 h/s.*

**Semestre de verano (SV) 1910**

*Profecías mesiánicas, docente: Hoberg, 3 h/s.*

*Hermenéutica con historia de la exégesis, docente: Hoberg, 2 h/s.*

*Introducción a la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento, docente: Weber, 4 h/s.*

*Historia general de la Iglesia Segunda parte: especial consideración al siglo XVI, docente: Pfeilschifter, 6 h/s.*

*Teoría de la revelación y de la Iglesia, docente: Straubinger, 3 h/s.*

*Metafísica, docente: Uebinger, 4 h/s.*

**Semestre de invierno (SI) 1910/1911**

*Introducción a la dogmática católica: doctrina de Dios, docente: K. Braig, 4 h/s.*

*Explicación del Evangelio de San Juan, docente: Weber, 4 h/s.*

*Teología moral general. 1-3 partes, docente: J. Mayer, 3 h/s.*

*La Doctrina de la propiedad, docente J. Mayer, 1 h/s.*

*Derecho canónico católico. Primera parte: introducción, fuentes y constitución*

*Historia general de la Iglesia. Tercera parte: la época de la Ilustración, docente: Pfeilschifter, 1 h/s.*

*Historia de la constitución alemana del siglo XVI al presente, docente Von Below, 4 h/s.*

*Historia de la mística medieval, docente: Saber, 2 h/s.*

**Semestre de verano 1911**

*Cosmología teológica: creación, preservación, gobierno del mundo, docente: K. Braig, 4 h/s.*

*Teología moral especial. 1-2 partes, docente: J. Mayer, 4 h/s.*

*El arte cristiano del siglo XIX y del presente, docente: Saber, 1 h/s.*

*La época del Renacimiento (Historia de la Edad Media tardía), docente: Finke, 4 h/s”.*

En el curso de 1921 sobre “*Estudios sobre mística medieval*”, Heidegger retoma algunos apartes del legado del joven Lutero, -a quien por aquella época lee y admira-, y retoma de éste las tesis 19, 21 y 23 de la *Disputatio de Heidelberg*, para rechazar con vehemencia lo que Lutero llama la teología de la gloria.

En la *tesis 19*, Lutero rechaza casi que visceralmente la teo-logía que se precia de encontrar a Dios a través de las cosas creadas por él. Según Lutero, al Dios vivo de la fe, no se puede acceder por medio de una contemplación o investigación de las criaturas de éste mundo. Por tanto, quien procede de ese modo no debería ser llamado: teólogo:

*“Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit -No merece el nombre de teólogo el que vislumbra lo invisible de Dios a través de lo creado. El objeto de la teología no ha de buscarse por la vía de una consideración metafísica del mundo-. (Heidegger: 1997, p. 138)<sup>91</sup>.*

Esta afirmación se encuentra en íntima relación con la interpretación que hace Lutero de la carta a los Romanos, en la que de manera expresa, sostiene que no se pueda llegar al conocimiento del Dios revelado en Jesucristo a través de la contemplación teórica o metafísica de la realidad. (Lutero: 1998)

En la *tesis 21*, Lutero hace una contraposición entre el “teólogo” de la gloria (*theologus gloriae*), (para Heidegger el teó-logo del sistema doctrinal de la escolástica), y el teólogo de la cruz (*theologus crucis*). *Contraposición que le sirve a Heidegger para con-frontarse con la tradición teo-lógica católica. Según Heidegger, -siguiendo en esto a Lutero,- la teo-logía escolar católica ha estado contrahecha desde el comienzo por haber asumido a la filosofía griega como presupuesto epistemológico para hablar de lo que no puede ser dicho mediante ella: el misterio que se revela en el Dios crucificado. Dice Lutero:*

*“Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est. -Para el theologus gloriae, que se complace estéticamente en las maravillas del mundo, lo sensible nombra a Dios. El teólogo de la cruz dice como son las cosas. (Lutero: 1883 p. 354, citado por Heidegger: 1997, p. 138)*

---

<sup>91</sup> Heidegger cita a Lutero por la edición crítica de las obras publicada en Weimar en 1883, p. 354.

El teólogo de la cruz, al asumir la vida desde la facticidad de la existencia, evita caer en la necesidad especulativa y por ello no se vanagloria en las cosas de este mundo, sino que “*dice cómo son las cosas*”. Según Heidegger, la vida fáctica no se puede apropiarse desde una interpretación teórica, como si se tratara de un “objeto” metafísico o científico, sino que para interpretarla adecuadamente, es necesario apropiarla desde su contexto de ejecución, desde el modo histórico o fáctico en el que se da la dureza de su realización.

La comprensión luterana de la teología de la cruz, es la que encuentra Lutero en las epístolas paulinas y sobre todo en la Carta de Pablo a la comunidad cristiana de Corinto. Allí, se dice que a Dios no se le puede considerar como un “objeto” de conocimiento al estilo del conocimiento de las cosas, sino única y exclusivamente como una sabiduría misteriosa que se oculta en el sufrimiento de la cruz. Por esta precisa razón, la cruz, (la sabiduría divina que se oculta en el Dios crucificado), será un escándalo (locura) para los judíos que andan en pos de milagros y una estupidez (necedad) para los griegos que se hinchaban con el conocimiento de las cosas. Mientras que para los creyentes, -los que viven en su vida fáctica el misterio de la cruz-, será el poder y la sabiduría que viene de Dios. La sabiduría de la cruz, está llamada, según Lutero, a destruir la sabiduría de los sabios y la inteligencia de los inteligentes.

Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues, la predicación de la cruz, es una necesidad para los que se pierden; para los que se salvan, -para nosotros-, es fuerza de Dios. Porque dice la escritura: *‘destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría de este mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación. Así mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a Jesucristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y Sabiduría de Dios. Porque la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres. (I Cor, 1, 17-24. B. Jerusalén)*

La comprensión del misterio de la salvación que se oculta en el crucificado, no se puede entender desde las doctrinas que satisfacen la razón. A la sabiduría divina, no se llega mediante un acto de especulación racional, sino mediante un modo histórico de ser o dicho heideggerianamente mediante un modo de vida fáctico interpretado a la luz de la fe.

En este contexto Heidegger retoma la *tesis 23* de Lutero para decir, lo que volverá a decir en *Syt*, que la teología (en este caso la teología de la gloria) no sólo impide, sino que hincha, ciega y endurece el acceso al misterio de la salvación.

*"Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat –Vuestra sabiduría, que vislumbra lo invisible de Dios en las obras, hincha, ciega y endurece-".* (Lutero, *Werke*, I, p. 354, citado por Heidegger, 1997, p. 139)

Heidegger interpretando la tradición de experiencias cristianas originarias, desde San Pablo y San Agustín asumiendo una perspectiva fenomenológica e impactado por la óptica del joven Lutero, descubre que la vida humana en su facticidad es la clave para la determinación del asunto del pensar y que la vía fenomenológica es la única que puede acceder a dicho modo histórico de ser.

En la lección sobre la *“Introducción a la fenomenología de la religión”* (Heidegger: 2005a), Heidegger hace un acercamiento fenomenológico a las cartas de San Pablo a los Tesalonicenses, no con la intención de hacer una interpretación teológica de la experiencia de fe del apóstol, sino con la intención de mostrar en qué sentido la fenomenología posibilita un nuevo acceso (nuevo en relación a la reflexión teo-lógica escolar) al fenómeno religioso.

Heidegger, en aquél entonces, está interesado en realizar un acceso fenomenológico a la religión que no parta de los presupuestos metafísicos tal y como lo ha hecho la teo-logía escolar del catolicismo, sino que pueda llevar a feliz término una lectura realizativa (ejecutiva) de la vida fáctica. El alcance de estas indagaciones consiste en mostrar cómo la comprensión del fenómeno religioso originario, no está en contraposición con lo que él está trabajando sobre la vida fáctica, sino en continuidad con ello. Y en mostrar cómo la experiencia de fe en el resucitado ha quedado en el olvido desde la interpretación objetivante que ha realizado la reflexión teo-lógica escolar.

Si esto es así, entonces se puede mostrar que en el modo de vida fáctico del apóstol Pablo se conserva la *“experiencia religiosa auténtica”*. Allí, Dios no es concebido como un *“objeto”* de conocimiento que se conoce al estilo de los objetos físicos, sino que es experimentado en

la crudeza de la vida fáctica. Sólo en la vida fáctica, Dios puede ser experimentado como ultimidad de lo real. Pero, no como ultimidad metafísica, sino como ultimidad vivida a la que no se puede acceder desde la perspectiva teórica, sino realizativa.

La interpretación fenomenológica de la religión que Heidegger lleva a cabo de la Epístola del Apóstol Pablo a los Tesalonicenses, le indica cómo la aceptación y el tener presente a Dios en la vida del apóstol, se da mediante un modo de vida fáctico, que posibilita a su vez, el acceso al “contenido” existencial de la predicación. La experiencia de fe, desde el carácter ejecutivo del modo de vida fáctica, opera en la vida de los creyentes como un “haber llegado a ser en el Señor”. Y este “haber llegado a ser” es lo que origina el contenido mismo de la predicación. Por tanto, lo que hace cristianos a los cristianos, no es la aceptación de un mensaje doctrinal que se puede comunicar y fundamentar por la vía metafísica, sino un modo vida fáctico que se logra con el trato con el señor Jesús muerto y resucitado.

De esta manera, las experiencias cristianas de la naciente comunidad de fe, siguiendo la interpretación fenomenológica heideggeriana, manifiestan un modo de vida fáctico que se interpreta y se suscita desde una “experiencia religiosa auténtica”. Sólo la fenomenología puede dilucidar el acercamiento a dicho fenómeno, aunque ella no pueda “dar razón” del “contenido” transformador de dicha experiencia. Ante el “contenido” salvífico de la “experiencia religiosa auténtica”, la indicación formal de la fenomenología tiene que reconocer sus limitaciones.

Sólo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología. La indicación formal renuncia a la comprensión última, que sólo se puede dar en la experiencia religiosa auténtica. (Heidegger: 2005a, p. 97)

Según esto, en el curso de 1921, Heidegger desde luego no hace teo-logía. Y lo dice explícitamente:

En la que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética, ni tampoco un estudio histórico, ni una meditación religiosa, sino sólo una introducción a la comprensión fenomenológica... fuera de nuestras consideraciones cae el método teológico. (Heidegger: 2005a, p. 97)

Pero, desde el acercamiento fenomenológico a la “experiencia religiosa auténtica”, se puede comprender cómo la teo-logía escolar ha perdido el acceso al verdadero asunto de su pensar. Por ello,

Lo propio de la comprensión fenomenológica es la obtención de una vía originaria de acceso a la experiencia originaria de la vida. Aunque el anuncio formal renuncie a la comprensión última, que sólo puede darse en la experiencia religiosa auténtica. (p. 97)

La comprensión heideggeriana de la “experiencia religiosa auténtica” puede complementarse y aclararse si tenemos en cuenta los apuntes que realizó Heidegger para el curso sobre “*mística medieval*”, que éste ofreciera en el año 1919, pero que nunca dictó. Allí reflexionando sobre *los fundamentos filosóficos de la mística medieval* nos dice que la relación entre la fe y la razón, no se debe realizar desde el punto de vista gnoseológico, sino desde un “saber” originario previo a dicha diferenciación, es decir, desde el modo de vida fáctico. Por tanto, haber planteado la relación fe-razón desde la perspectiva gnoseológica (metafísica) ha sido una gran equivocación de la teo-logía escolar.

El problema entre fe y saber se mueve en una falsa esfera unilateralmente orientada en sentido gnoseológico... Hay que trazar una nítida línea de demarcaciones entre el problema de la teología (entendida aquí como especulación teórico-conceptual) y el de la religiosidad (entendida aquí como experiencia religiosa auténtica). A propósito de la teología, hay que poner en consideración su constante dependencia de la filosofía, y en general, de la correspondiente consciencia teórica. Hasta la fecha la teología no ha encontrado todavía una posición originaria básica correspondiente en orden teórico asumible como realmente acorde con la originalidad de su objeto... muy distinta cosa ocurre, sin embargo, en lo que afecta los nexos religiosos de sentido en el protocristianismo. (Heidegger: 1997a, p. 165)<sup>92</sup>

Aquí la con-frontación heideggeriana con la teo-logía escolar es clara. Pues, una cosa es la “*experiencia religiosa auténtica*” que Heidegger lee en el modo de vida factico del protocristianismo (*christlichkeit*), y de la que dice se puede tener un acceso “conceptual” originario (esto sería la teología de la fe). Y otra muy distinta, es la especulación teo-lógica que se encuentra todo el tiempo dependiente de la metafísica, y desde la que contradictoriamente se aspira a dar razón de la “experiencia religiosa auténtica”.

---

<sup>92</sup> Los paréntesis son míos.

Interpretando los *escritos de Schleiermacher*<sup>93</sup>, Heidegger sostiene

Que es necesario mantener una actitud fenomenológica respecto de la experiencia religiosa auténtica, porque situar a Dios en la esfera del saber cómo fundamento del conocer y de lo conocido, no es lo mismo que tenerlo y saber de él a la manera del piadoso, ‘*porque la medida del saber no es lo mismo que la medida de la piedad... lo que importa es ‘descender a la interioridad más sagrada de la vida’ (...)* lo que hay que hacer es desvelar un ámbito originario de vida y de rendimiento de la consciencia (del sentimiento), un ámbito en el que la religión y sólo ella, se realiza como forma determinada de experiencia (...) hacerlo todo *con* religión, no *por* religión. La religión tiene que acompañar como una música santa toda hacer de la vida. (Heidegger: 1997a, p. 174)

Según esta bella interpretación, Heidegger ve en Schleiermacher la clave para diferenciar entre el conocimiento teórico-especulativo de Dios, (la metafísica y la teo-logía escolar fundamentada en aquella), y el conocimiento piadoso o experiencial de Dios<sup>94</sup>. La religiosidad constitutiva y constituyente de la existencia humana. Aquella que ha de acompañar como música santa todo el que-hacer de nuestra vida.

Dicho de otra manera, una cosa es elaborar una comprensión especulativa de Dios, a eso Heidegger le llama en unos casos teología filosófica y en otros, filosofía teológica o simplemente teo-logía escolar. Y otra muy distinta, es el apropiarse de la existencia desde una perspectiva piadosa, según las palabras de Schleiermacher.

Desde esta perspectiva, lo importante no es elaborar un discurso acerca de Dios, sino “*descender a la interioridad sagrada de la existencia*”. A ese lugar al que no llegará nunca la teo-logía escolar porque su punto de partida, no ha sido “la interioridad sagrada de la existencia”, sino la perspectiva teórica, adecuada para el conocimiento de los entes. Es decir, de Dios en tanto que fundamento metafísico de la vivencia religiosa. Por ello, Heidegger concluye que “*todo debe hacerse con Religión (Christlichkeit), y no por religión*

---

<sup>93</sup> Heidegger está citando a Schleiermacher, en *Schleiermacherr's sämtliche Werke*, sección I, Vol. I, Berlín, 1843. Los paréntesis son míos.

<sup>94</sup> Diferencia que existe desde la alta escolástica entre el conocimiento como teorización (*cognitio in acto signato*) y el conocimiento como vivenciación (*cognitio in acto exercito*). Con el primero caso, se percibe la cosa conocida como si fuera algo diferente de mí (objeto). En el segundo caso, el conocimiento es una percepción directa de la inmediatez que aquello que se está conociendo. Heidegger habla en este caso del conocimiento que se tiene de sí, desde la realización ejecutiva de la existencia, es decir de la facticidad de la existencia, sin tener que recurrir para dicho conocimiento al carácter representativo del lenguaje proposicional.

(christentum)<sup>95</sup>. La Religión y sólo ella, se realiza como un modo de ser, “*que acompaña la existencia como una música santa*”.

La contraposición heideggeriana entre la vía especulativa y la vía fenomenológica para acceder a la “experiencia religiosa auténtica” (y que Heidegger después de la Kehre encontrará estudiando a Nietzsche), es tomada aquí de Lutero, quién a su vez hace una diferenciación entre el cristianismo primitivo (*Christlichkeit*): en el que se da la experiencia de fe en el Dios crucificado, y el régimen de cristiandad (*Christentum*), en el que la experiencia de fe se ha convertido en una cosmovisión religiosa. Con esta transformación ontológica de la religiosidad humana, la teología de la gloria se convierte en una doctrina apologética para fundamentar el régimen de cristiandad. Se convierte en una ideología religiosa. Heidegger la llamará una imagen del mundo<sup>96</sup>.

En la conferencia de 1927: “*Fenomenología y teología*” dedicada al gran teólogo protestante Rudolf Bultmann, Heidegger se opone de manera radical al reduccionismo que convierte la teología de la cruz a un principio universal o a priori religioso considerado desde una filosofía de la religión. Y al mismo tiempo, propone una relacionalidad *sui generis* entre la fenomenología (la filosofía) y la teología. La relacionalidad no se dará entre dos imágenes

---

<sup>95</sup> La R mayúscula es nuestra.

<sup>96</sup> (Cfr Heidegger: 2000a, pp. 63-90, 2000b, pp. 15-50). Raimon Panikkar, un buen amigo de Heidegger, nos puede ayudar a comprender la fascinación que Heidegger pudo tener por el cristianismo primitivo al llevar a cabo una diferenciación categorial entre el cristianismo primitivo (*Christlichkeit*), el cristianismo como religión del imperio o régimen de cristiandad (*Christentum*) y la actitud místico (experiencia de cristianía) en el horizonte de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Según Panikkar (Panikkar, 1999), el cristianismo (*Christlichkeit*), se remonta a la experiencia originaria de los primeros seguidores de Jesús a quien éstos confiesan como el Cristo (esta experiencia es la que Heidegger no deja de admirar); la cristiandad (*Christentum*) es la experiencia religiosa originaria convertida en un modo exclusivo y excluyente de religiosidad: la religiosidad del imperio. Esta religiosidad es la que puede relacionarse con la teo-logía escolar siempre apologética y dogmática, (De ésta actitud y ésta teo-logía es de la que Heidegger, -y también nosotros nos distanciamos radicalmente); y la cristianía, que es para Pannikar un tipo especial de conocimiento de la realidad y que él relaciona con una sabiduría profunda. Este conocimiento dicho en perspectiva budista es un conocimiento advaita -no dual de la realidad- y por tanto constituye la experiencia humana originaria de la que pueden y deben partir todas las religiones cuando se las mira desde una actitud transcultural (esta actitud no es reconocida explícitamente por Heidegger). Esta distinción panikkariana y su centramiento en el conocimiento advaita, no sólo tiene una profunda resonancia con la búsqueda del Dios divino de Heidegger, sino también con el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la existencia, tal y como la hemos venido desarrollando y como la vamos a desarrollar tanto en el capítulo III como en el curso de esta investigación. Por ello, la sabiduría entendida como conocimiento advaita (no-dual de la realidad), nos señala hacia el nuevo lugar existencial (topos) al que ha de remitirse la racionalidad humana, incluyendo desde luego, la racionalidad teo-lógica.

de mundo: una producto de la razón y la otra producto de la fe, sino entre dos ciencias: una que es la ciencia del ser (ontología) y la otra que es una ciencia óptica: que se entiende desde la apropiación de un determinado objeto de conocimiento: la teología. Desde este punto de vista *“la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía”* (Heidegger: 2000b, p. 52).

Desde el carácter científico, tanto la filosofía como la teología han de dar razón de la positividad de su “objeto”. Y aquí es donde Heidegger propone una relacionalidad especial: las dos ciencias deben mostrar en calidad de qué y cómo se les da su “objeto” de conocimiento. Para Heidegger el objeto de la teología no es un “objeto” en cuanto tal. De hecho el “objeto” de la teología ha de ser el cristianismo, que a su vez es la configuración misma del “objeto” de conocimiento. Por tanto la teología es una ciencia positiva *sui generis*. La teología es, según esto, una ciencia positiva cuyo tema de objetivación es el cristianismo.

Pero, como el cristianismo es un “objeto” que se construye en la experiencia de fe y sólo a partir de ella. Dicho “objeto” no se le puede captar desde un a priori trascendental, ni desde un sistema categorial predeterminado. En consecuencia la necesidad de la teología como ciencia positiva, no se puede deducir de un sistema de categorías proyectada de modo puramente racional. La teología no es entonces objetivación (conceptualización temática) de un objeto particular, ni la relación de un Dios en general con el hombre en general, es decir no es una ciencia de la religión a cuyo “objeto” se pueda llegar de manera especulativa. Sino que la *“teología es una ciencia positiva de la fe y no un conocimiento especulativo de Dios”* (p. 56).

La teología en sentido estricto es, “Una interpretación conceptual de la existencia cristiana, cuyo “objeto” de conocimiento es un modo de vida interpretada a la luz de la experiencia creyente” (p. 58). Esto, desde el punto de vista formal, significa que

La teología sólo apunta a la transparencia del acontecimiento cristiano revelado en la fe y delimitado por ello. Así, pues, la meta de esta ciencia es la propia existencia cristiana en su concreción y nunca un sistema de proposiciones teológicas sobre contenidos generales, válido en sí mismo, dentro de un ámbito del ser que se presenta entre otros. (p. 57)

Fenomenológicamente la teología (en tanto interpretación óptica del modo creyente de existir) necesita de la filosofía (interpretación ontológica o existencial) para que aquella pueda situar sus comprensiones desde un ámbito precristiano, es decir desde la facticidad humana originario que sólo la fenomenología puede delimitar. Por tanto,

La filosofía es un posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óptico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar prácticamente como dicho correctivo. (p. 65)

En consecuencia, la teología, si quiere dar un aporte a la científicidad del conocimiento, deberá fundamentarse en la experiencia fáctica de la vida creyente tal y como se hizo en la comunidad cristiana primitiva, que no tuvo necesidad de acudir a la filosofía para dar razón de su experiencia creyente.

En contraposición a una teología de la gloria que procede al estilo de una ciencia especulativa, la teología como ciencia de la fe ha de fundamentar la interpretación en la experiencia creyente en el Dios crucificado. La teología no necesita de la filosofía para justificar su fe. Fe que según Heidegger, “*es un existir –que comprende creyendo-, en la historia que se revela o acontece con el crucificado*”. (p. 56)<sup>97</sup>

Un texto del Heidegger maduro, muestra como en el carácter no-conceptual del pensamiento, se conserva mejor que en la teología de la gloria, el carácter de la teología en cuanto “ciencia” de la fe.

En el interior del pensamiento no acontece nada que pueda preparar o contribuir a determinar lo que llega con la fe y la gracia. Si la fe me interpelara de este modo, yo cerraría mi taller. Sin duda, en el interior de la fe se continúa pensando, pero el pensamiento como tal no tiene allí nada que hacer. La filosofía se ocupa únicamente de un pensamiento que el hombre puede producir por sus propios medios: allí donde el hombre es interpelado por la revelación, aquel pensamiento se para... La experiencia cristiana es algo tan radicalmente diferente que no precisa entrar en concurrencia con la filosofía. Cuando la teología mantiene

---

<sup>97</sup> Aquí la tesis de Birault según la cual la empresa heideggeriana es una especie de “teología fundamental”, es decir una teología a la medida del pensamiento del ser heideggeriano que implica una destrucción de la teología cristiana sin más al igual que de la metafísica, no deja de ser sugerente. Pero, pienso que la tesis de Birault va demasiado lejos al querer convertir a Heidegger en un teólogo. Cfr. Birault, H. De l’être, du Divin et des dieux chez Heidegger, En” *L’existence de Dieu*, Tournai-París, 1960.

que la filosofía es “locura”, el carácter misterioso de la revelación está mejor preservado. Por esta razón, los dos caminos se separan al nivel de la decisión última. (Heidegger: *Apuntes desde el taller*, Citado por E. Colomer, 1990, p. 630-631)

En el contexto de contraposición entre la actitud fenomenológica y la actitud especulativa, es que Heidegger presenta la estricta separación metodológica entre la fenomenología (filosofía) y la teología. La filosofía (en este caso la fenomenología) tendrá que partir para la comprensión de su asunto propio: la vida fáctica de la existencia, sin ninguna consideración creyente o ideológica previa, y tendrá que situar el fenómeno de la vida fáctica en su justo lugar. A su vez la teología no deberá hacer ninguna justificación metafísica de la experiencia creyente, de la misma manera que filosofía no ha de volverse cristiana. La posibilidad de una filosofía cristiana, es para Heidegger un exabrupto o dicho de una manera más metafórica, es como querer encontrar en hierro de madera. “Por tanto no existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es una pura quimera (*ein hölzernes Eisen*), es hierro de madera”. (Heidegger: 2000b, p. 65)

Esta misma posición es asumida por Heidegger en el curso del de 1987 “*Introducción a la metafísica*”, en el que vuelve a decir que una filosofía cristiana es una contradicción en los términos:

Una filosofía ‘cristiana’ es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experienciado como cristiano, es decir de la fe. Pero, esto es la teología. Sólo las épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento, gracias a una supuesta restauración con la ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria la filosofía es una necedad. (Heidegger, 2001, p 17)

Posteriormente Heidegger vuelve reiteradamente a esta idea y contrapone a la teo-logía con la fiesta del pensar. En el cristianismo no se da, *Stricto Sensu*, la fiesta del pensar, es decir, la apropiación pensante de la existencia.

Por ello, podemos agregar nosotros, en el cristianismo no se da nunca la fiesta del pensar, es decir, no hay una filosofía cristiana. No hay ninguna verdadera filosofía que pueda determinarse desde algún lado diferente de sí misma. Por ello, tampoco hay una filosofía pagana, especialmente si se tiene en cuenta que ‘lo pagano’ sigue siendo algo cristiano, lo

anticristiano. Difícilmente puede designarse como paganos a los pensadores y poetas griegos. (Heidegger: 2000d, pp. 21-22)

En último término la que Heidegger crítica a la teo-logía en este primer momento de su camino del pensar es el modo especulativo de comprender a Dios haber partido de la “experiencia religiosa auténtica”. Y aunque éste camino especulativo, aparentemente nos lleve a Dios (al Dios de la gloria), visto desde la interpretación fenomenológica de la existencia humana, aquel conocimiento teórico y especulativo no sólo es un modo de conocer derivado, sino que de cara al asunto propio del pensar teológico causa en quien así conoce un efecto de hinchazón, ceguera y endurecimiento.

### **3.2. Heidegger y la teo-logía después de la Kehre**

Para Heidegger nuestra época, es una época de penuria, una época en la que los dioses han huido (*Fehl Gottes*) y no se tiene ni siquiera consciencia de la ausencia del esplendor de la divinidad (*Entgotterung*). Pero, ello no significa o por lo pronto no ha de significar que el Dios divino, la deidad como le llama Heidegger, nos haya abandonado o que no podamos acceder a ella desde la plenitud de lo sido y desde la esenciante verdad del ser. Como afirma el teólogo Juan Bautista Metz, “la ausencia de Dios en Heidegger no significa inexistencia, vacío o nada, sino que la presencia ontologizada de Dios ya no permanece más como fundamento de una cosmovisión del mundo”. (Metz: 1986, p. 239)

Ahora bien, ¿Cómo caracteriza Heidegger la ausencia o la falta de Dios (*Fehl Gottes*) y el eclipsamiento de la divinidad (*Entgotterung*) en la época actual? Y todavía más ¿Cómo relaciona estos dos fenómenos con el cristianismo de la cristiandad (*Christentum*) y su teología? Esto es lo que se hace manifiesto en las dilucidaciones Heideggerianas después de la *Kehre*, en diálogo muy estrecho tanto con Hölderlin como con Nietzsche, y que a muchos les ha llevado a pensar que en el pensamiento Heideggeriano no hay espacio para un pensar y hablar de Dios.

Sobre este punto pienso todo lo contrario. Heidegger fue un “peregrino de Dios”. Su pensar siempre estuvo a la espera de Dios. Heidegger fue un pensador profundamente religioso. Pero, a condición de que lo religioso en el ser humano pueda plantearse con

independencia de la adhesión a un credo o a una tradición religiosa particular e incluso a una tradición espiritual concreta. Heidegger después de la *Kehre* hablará de la “diferencia teológica” para referirse a un problema inveterado en la metafísica, y posteriormente en la teo-logía escolar católica, a saber identificación del Ser con Dios. Haber igualado o peor aún confundido al Ser con Dios, según Heidegger, nos ha impedido pensar ontológicamente al ser, y simultáneamente pensar teologalmente a Dios.

Para Heidegger, tanto la onto-teo-logía occidental (para él la metafísica), y posteriormente la teo-logía escolar del cristianismo católico (para él es Sistema doctrinal de la escolástica), que se construyó sobre bases metafísicas, no sólo no diferencian al ser del ente (diferencia ontológica), sino que además tampoco diferencian Al ser de Dios (diferencia teológica). Con esto se pierde la posibilidad de un pensar al ser en relación con la esencia del hombre y a Dios en relación con el esenciarse del ser. Es decir, se pierde la posibilidad de comprender la realidad desde un pensar y un hablar que no sean técnicos, ni científico-naturales en la sociedad actual.

El planteamiento de esta dificultad es dilucidado por Heidegger en la conferencia de 1957: *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. (Heidegger: 1991a, pp. 99-157), y en los comentarios a los organizadores de un congreso de teología sobre un pensar y hablar no-objetivadores en la teología actual, celebrado en los Estados Unidos en el año 1964. Heidegger no asistió al congreso. Pero, envió unas recomendaciones que tendremos en cuenta para determinar la relación del Heidegger con la teología después de la *Kehre*.

### **3.2.1. El diagnóstico de nuestro tiempo, según las lecturas heideggerianas de Hölderlin y Nietzsche**

Heidegger en diálogo con la poesía de Hölderlin y del pensamiento de Nietzsche, realiza un diagnóstico de nuestro tiempo en el que explica en que consiste la actual crisis de la humanidad. En el texto *¿Y para qué poetas?* nos dice:

“¿y para qué poetas en tiempos de penuria?” La palabra ‘tiempos’ se refiere aquí a la era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía. Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece.

Desde que “aquellos tres”, Hércules, Dionisio y Cristo, abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del Dios, por la “falta de Dios” (*Fehl Gottes*). La falta de Dios experimentada por Hölderlin no niega sin embargo la permanencia de una relación cristiana con Dios en individuos singulares y en las iglesias y tampoco juzga peyorativamente tal relación con Dios. La falta de Dios sólo significa que ningún Dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta. (Heidegger: 2000a, p 199)

Pese a éste diagnóstico, y esto es muy diciente, la falta de Dios y el eclipsamiento del resplendor de la divinidad, no conduce a Heidegger a una posición nihilista, sino que más bien, le invita a encontrar la presencia de lo que hay que apropiarse en la ocultada plenitud de lo sido y de lo así esenciante. Por ello,

La falta de Dios y de lo divino es ausencia. Pero, la ausencia no se identifica con la nada sino que es precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la ocultada plenitud de lo sido y de lo así esenciante, de lo divino en el mundo griego, en las profecías judías, en la predicación de Jesús. (Heidegger: 1994a, p. 161)

De lo divino en el mundo griego, cuando la teología no era una doctrina de una iglesia, ni de ningún credo, sino un decir mítico-poético sobre los dioses; de lo divino en las profecías judías, cuando la teología no era un sistema de pensamiento acerca de Dios, sino un nombrar la liberación que experimentaba un pueblo; de lo divino en la predicación de Jesús, en donde la teología no es una culminación del conocimiento racional del mundo (teología de la gloria), sino un llevar a concepto el misterio de la salvación que se oculta en la cruz.

Por ello, para Heidegger si Dios permanece vivo o muerto no se decide ni por la religiosidad de los hombres (religiosidad propia de la religión-religional), ni por las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural, o de las especulaciones de la teo-logía escolar del catolicismo. Si Dios es Dios, solo se puede saber a partir de la constelación del ser y en la experiencia esenciante de su verdad. (Heidegger, 1990a, p. 161).

Según esto, en el Heidegger lector de Hölderlin, podemos haciendo uso estético del término Dios, acceder a un nuevo comienzo del pensar. En éste caso, se trata de un acontecimiento originario que se puede experimentar y también comunicar. Pero en ningún caso se puede representar y predicar al estilo del sistema doctrinal de la escolástica. Lo cual nos lleva a preguntarnos si hay acaso, un pensar y un hablar que no sean objetivadores y en el que se pueda dar un nuevo “comienzo del pensar” (Heidegger: 2005) y el paso del “último Dios”, según la expresión heideggeriana de los Aportes a la filosofía (Heidegger: 2003b, p. 403).

En caso que esto suceda, ese otro comienzo de pensar, es a un mismo tiempo un decir, que no es desde luego un decir enunciativo, proposicional, catafático, sino que es un decir sigético, silencioso, apofántico, capaz de nombrar lo divino y capaz de nombrar el ser. Será un pensar y un hablar al que no estamos preparados y no porque no tengamos las condiciones para hacerlo, sino porque por un larga tradición hemos considerado que la única forma de hablar y por tanto de pensar es la de el hablar y pensar representacional, sea éste el de la tradición occidental en su vertiente metafísica (onto-teo-lógica) o recientemente tecnocientífica. Por ello para Heidegger, necesitamos dar un “salto atrás” del lenguaje enunciativo y del pensar representacional, un “salto atrás de la metafísica, un “salto atrás” de la onto-teología.

En la conferencia “*La época de la imagen del mundo*”, Heidegger clasifica la falta de Dios y el eclipsamiento de la divinidad como uno de los cinco (5) fenómenos que caracterizan a la sociedad actual.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización (*Entgotterung*) o pérdida de dioses (*Fehl Gottes*). Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad (*christkicheit*) en una visión del mundo (*Christentum*), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. (Heidegger: 2000a, p. 64)

El texto no puede ser más explícito. La desdivinización y la falta o ausencia de Dios en la modernidad es un fenómeno propiamente cristiano. Con dichas expresiones se hace referencia a un mismo hecho que tiene una doble manifestación. Por un lado, la construcción

eidética -representacional- del mundo a través de un fundamento infinito, incondicionado, absoluto -“divino”- (lo que más tarde llamará Heidegger “constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental) se cristianiza. Y por otro lado, a la transformación del cristianismo primigenio (*christlkicheit*) en una visión del mundo cristianizado (*Christentum*) que apoyándose en la fundamentación metafísica de la realidad, se adapta a los tiempos modernos<sup>98</sup>.

Con ello, se tiene para Heidegger una doble pérdida: por un lado, la pérdida de la novedad cristiana en la historia. Es decir, del misterio de la salvación que se oculta en el crucificado, y por otro, la pérdida de un correlato conceptual que de “razón” de aquella novedad: la teología de la fe. Para Heidegger el cristianismo, -el de la cristiandad, desde luego-, es el responsable de que los dioses hayan huido y que su “presencia” haya sido reemplazada por las “vivencias religiosas”. Así lo dice en el texto que venimos citando:

La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito. (Heidegger: 2000a, p. 64)

Y para que no haya dudas de la profunda incomodidad que le causa a Heidegger esta situación de la pérdida de una religiosidad auténtica en el texto “*La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’*” el pensador arremeta en contra los responsables directos de esta falsa religiosidad:

El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe. (Heidegger: 2000a, p. 193)

---

<sup>98</sup> La diferenciación entre el cristianismo de la cristiandad (*Christentum*) y el cristianismo primigenio (*christlkicheit*), ya había sido expuesta en Nietzsche para quien el cristianismo de la cristiandad ha suplantado la experiencia del crucificado con una cosmovisión o imagen metafísica del mundo que se fundamenta en el Dios de la onto-teo-logía y cuyo correlato teórico (la teo-logía escolar católica) suplanta a su vez a la revelación bíblica del Dios cristiano con una explicación metafísica de la realidad.

Este texto es iluminador. El haber confundido el ser con el ente y el haber puesto al ente en la posición del ser supremo y por tanto el más grande valor según la corta medida del yo y sus necesidades de sobrevivencia, ha sido la causa del “más duro golpe contra el Dios divino”. Y según Heidegger, los autores de este magnicidio, no son propiamente los hombres y mujeres descreídos o a-religiosos de la sociedad actual, sino “los creyentes y sus teólogos”, que hablando metafísicamente del Dios divino no sólo lo desfiguran, sino que no caen en la cuenta que dicho modo “de pensar y de hablar”, vistos desde la fe, son la más grande blasfemia.

La con-frontación no puede ser más clara: la teo-logía a la que Heidegger en otros momento le llama “el sistema doctrinal de la escolástica”, “el sistema del catolicismo” o simplemente “la teología de la gloria” (Heidegger: 197, p. 138-139), ha tomado a lo ente como ser perfectísimo, y éste ha sido identificado con el Dios revelado en el crucificado. A partir de dicho procedimiento, no sólo se ha convertido a Dios en el valor supremo, sino que se ha convertido al modo de pensar y de hablar objetivadores, (el pensar y hablar metafísico), en el único modo de pensar y hablar de Dios. Por tanto, en el único modo de nombrar a Dios, sin caer en la cuenta que desde allí, todo se ha petrificado, los dioses han huido y se ha ocultado la manifestación de la divinidad.

Más adelante, Heidegger lector de Nietzsche, nos dirá que el loco de Zaratustra, es quien resulta más cuerdo y al mismo tiempo, el hombre que busca a Dios clamando por él. Mientras que los demás, es decir todos nosotros, seguimos sin entender y sin disponernos a la determinación del asunto mismo del pensar.

Frente a esto, el loco es manifiestamente desde las primeras frases, y para el que es capaz de escuchar aún más claramente según las últimas frases del texto, aquel que busca a Dios clamando por Dios. Tal vez un pensador ha clamado allí verdaderamente de profundis. ¿Y el oído de nuestro pensar? ¿No oye todavía el clamor? Seguirá sin oírlo durante tanto tiempo como no comience a pensar. (Heidegger: 2000a, p. 197)<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> En la carta sobre el humanismo, Heidegger hace alusión a la interpretación que se ha hecho de su lectura de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, y allí se queja de que algunos de manera acrítica lo tachan de a-teo por la sencilla razón de negar la ultimidad de la real al Dios de la metafísica: “Como se remite a la sentencia de Nietzsche sobre “la muerte de dios”, se declara tal hecho como ateísmo. Pues, en efecto, ¿qué más “lógico” que quien ha experimentado la muerte de dios sea un a-teo, un sin-dios? (Heidegger: 2000b, p. 284).

El loco es aquí el más sensato, el que en medio de la exorbitante palabrería del mundo y de una racionalidad instrumental, es capaz de clamar por lo verdaderamente esencial: por el Dios ausente. El loco de Nietzsche, según la interpretación heideggeriana, es el pensador y por tanto el único capaz de percibir escuchando, las señales del “último Dios”. Los demás, en tanto que no pensemos, seguiremos sin oír su clamor.

Otto Pöggeler interpretando este texto heideggeriano, afirma que con la muerte nietzscheana de Dios, Heidegger no afirma que quien muere sea el Dios divino, sino más bien el Dios entronizado en la cultura occidental por la metafísica como fundamento inconcusso de la realidad. Y citando los *Apuntes del taller (Aufzeichnungen aus der Werkstatt)* de Heidegger, nos hace caer en la cuenta de ello mismo

No olvidemos tan pronto la palabra de Nietzsche (WW, XIII, 75) del año 1886: ‘La refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado’. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es Dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad, entendida como lo esenciante, recibe su proveniencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia ‘es’ otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad está entonces más cerca del pensar que de la fe. (Heidegger: *Apuntes del taller*, citado por Pöggeler, 1986, p. 314)

Es bien sintomático que para Heidegger, y también para Nietzsche, el Dios que muere en la frase “*Dios ha muerto*” no sea el Dios de la cristianidad (*christlkicheit*), el Dios experimentado en la fe en el crucificado, sino el Dios de la cristiandad (*Christentum*), que ha asegurado su superioridad de un modo religioso de ser, al precio de una fundamentación metafísica al estilo griego. Por ello, y en este mismo sentido, si la fe, es una fe en el Dios de la metafísica, es decir en el Dios de la onto-teo-logía, el Dios divino (el Dios que se hace presente como deidad o como lo esenciante de la realidad), está más cerca al pensar originario que piensa sin Dios, que al Dios del “sistema doctrinal de la escolástica” que piensa a Dios desde categorías metafísicas. Es decir la deidad está más cerca del pensar (inaugurado por Heidegger) que de la fe.

Según esto, la crítica de Heidegger al Dios de la filosofía, es al mismo tiempo la crítica de Heidegger a la religión y a la teo-logía que se han edificado a partir de la fusión que se hizo de la experiencia de cristianía con el espíritu griego.

Con la metafísica moderna, la metafísica griega de la presencia se transforma en metafísica de la subjetividad. Y con esto la esencia de lo humano se explica partiendo del hombre y en función del hombre. Dicho de otra manera, la esencia del hombre se define desde el carácter de manipulabilidad. El hombre -el sujeto de la metafísica moderna- es el ente que en su modo de ser convierte las cosas en “objetos” para éstas tengan que rendirle cuentas ante él. Esta manipulabilidad, que ya estaba de alguna manera presente en la metafísica griega, hace que toda dimensión de la existencia humana, incluyendo la religiosa, sea susceptible de fundamentación racional. Dios no es sólo el Dios de la metafísica (de la onto-teo-logía), sino además, -por obra del pensamiento científico-, es el Dios que se hace disponible desde el ámbito de la manipulabilidad. A ese Dios disponible y a la mano, nos dice Heidegger, no se le puede ni rezar, ni cantar, ni caer de rodillas.

Para Heidegger, con la “Muerte de Dios” no muere el Dios divino (la deidad), sino el Dios de la onto-teo-logía. Y con ello se consuma la tesis Heideggeriana, según la cual, el “olvido de ser” en la metafísica, va aparejado con la “desdivinización de Dios” en la teo-logía (Sola Díaz: 2004, pp. 173-184; 2007, pp. 254-254). Estamos, según esto, ante un tipo de racionalidad que nos impide, con su mismo proceder, la apropiación pensante de existencia.

Según este diagnóstico heideggeriano, podemos hablar de Dios e incluso podemos hacer teo-logía, sin percatarnos de no haber entendido la precariedad del asunto. A la forma de acceder a Dios confundiéndolo con el ser y de interpretarlo como el valor supremo, es a la que Heidegger de manera sistemática encausa sus críticas, para mostrarles sus limitaciones desde el punto de vista de la teología de la fe.

A esta forma de comprender el acceso a la divinidad y de justificar racionalmente su valor, es que en este trabajo doctoral le hemos venido llamado teo-logía escolar. Y desde luego,

del que hemos tomado distancia tanto por las razones intrínsecas que Heidegger expone, como por las razones extrínsecas que hemos expuesto en los numerales I y II de este segundo capítulo, de la mano de Marià Corbí y de Edgar Morin respectivamente.

Con otro tipo de teologías, que en la tradición católica, por ejemplo, se han dado a lo largo y ancho del caminar histórico del cristianismo, no tenemos ninguna intención de polemizar. Aunque tengamos que advertir que ellas, -desde la teo-logía escolar- se encuentren prácticamente invisibilizadas y desalojadas de los centros de enseñanza teo-lógica. A propósito de esto último, Heidegger asumiendo el legado de sabiduría elaborado desde una teología no-escolar por el Maestro Eckhard, nos dice que del “Meister Eckhard, el viejo maestro de lecturas y de vida, todavía tenemos mucho que aprender porque sólo en lo no dicho en el lenguaje, Dios puede ser Dios”. (Heidegger: 2003d, p, 31)

### **3.2.2. Destruktion de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental y posibilidad de un pensar y hablar que no sean técnicos ni científico-naturales en la teología actual**

Desde 1927, después de la publicación de *Ser y tiempo* *Syt*, Heidegger anuncia lo que él llama la “Diferencia ontológica”. La diferencia ontológica busca establecer la diferencia, impensada para la metafísica, entre el ser y el ente. No hay ser sin ente, desde luego. Pero, el ente no es el ser. El ser encubriéndose en los entes deja que los entes sean entes. El ser no es lo que se hace presente, sino lo que hace venir a la presencia. Por tanto al ser no le puede conocer de la misma manera que se conoce a los entes.

Con lo dicho no tendríamos ninguna novedad con el pensamiento heideggeriana hasta *Syt* (Heidegger: 2003a). Sin embargo, la novedad aparece cuando Heidegger sostiene que la diferencia ontológica ha permanecido impensada para la metafísica. La metafísica, según Heidegger, no ha pensado nunca tal diferencia. De haberla pensado habría descubierto que la diferencia tiene sentido en relación al único “ente” en el que tal diferencia se hace posible: el Dasein (el hombre).

Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa al ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos (*vid. Von wesen des Grundes, 1929, p. 8; también Kant und das problem der Metaphisik, 1929, p 225, y Sein*

*und Zeit, p. 230*). La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto tal. (Heidegger: 2000b, p. 266)

Según esto, el olvido del ser en la metafísica occidental, consiste en último término, en no haber podido preguntar por la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre. El ser es siempre ser del ente. Pero, necesita del hombre para manifestarse. El hombre es el único “ente” en el que el ser se manifiesta, el hombre es el mediador entre el ser y el ente. La relación ser-ente pasa, necesariamente por la relación ser-hombre.

Decimos del ‘ser mismo’ demasiado poco, si al decir ‘el ser’ pasamos por alto su presencia respecto de la esencia del hombre y así desconocemos que esta misma esencia constituye conjuntamente ‘el ser’. Decimos también del hombre demasiado poco, si al decir ‘el ser’ ponemos al hombre aparte y sólo después lo ponemos en relación con ‘el ser’. (Heidegger *Zur Seinsfrage*: p. 407, citado por Colomer: 1990, p. 15)

Por tanto, el ser en Heidegger es un ser del ente que se manifiesta en el hombre. El Ser no es un ente más entre los demás entes. Ni siquiera un ente supremo. Por ello, identificar el ser en cuanto tal con el “*ipsum esse subsistens*” de Santo Tomás, según Heidegger, está condenado al fracaso.

Heidegger supera la concepción sustancialista del hombre, del ser y también de Dios y propone una concepción completamente nueva: una concepción relacional. Lo difícil de ésta relación consiste en que no se le puede pensar como una relación de miembros o de cosas ya constituidas, es decir, como una relación de causalidad. Por ello, el tipo de relación será un tipo de relación *sui generis* a la que Heidegger llama desde 1936, Ereignis (acaecimiento de apropiación).

Lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y es ser? El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional, ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada... la mutua *pertenencia* del hombre y el ser nos muestra que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este

juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*. (Heidegger: 1990a, p. 85 y 87)<sup>100</sup>

El pensar heideggeriano que piensa dando un “salto atrás” de lo impensado por la metafísica: la diferencia ontológica, tiene que volver a pensar al unísono dos cosas inseparables, pero a su vez diferenciables:

- a) La pregunta por el ser ¿Qué es el ser? Pero, ahora en su relación con la esencia del hombre, y
- b) La pregunta por Dios. ¿Quién es Dios? Pero, ahora en relación con la verdad del ser que se esencia en el hombre.

Se trata de averiguar que puede nombrar la palabra Dios en su relación con la esencia del hombre, una vez que se ha dado el “salto atrás” de lo que ha quedado impensado en la metafísica. ¿Esto significa o puede significar que el camino del pensar heideggeriano termina o puede terminar en un pensar en Dios? No y sí.

No, en tanto que Heidegger hizo su camino del pensar teniendo en consideración la verdad del ser en su relación con la esencia del hombre. Y, según él, más allá de esa relación, no es posible pensar. O mejor, pensar esa relación es lo que propiamente significa pensar, cuando se ha caído en la cuenta de los límites que advienen al pensar en la metafísica (Heidegger: 1991b; 2005d).

Sí, en tanto que más allá del pensar inaugurado por Heidegger, hay un modo de acceder a la ultimidad de lo real, (a lo que puede ser nombrado con la palabra Dios), cuando ésta no se pronuncia metafísicamente, sino religiosamente. Heidegger formula esta posibilidad cuando introduce como veremos a continuación la “diferencia teológica”. Es decir, la

---

<sup>100</sup> En nota pie de página el traductor, Arturo Leyte, nos hace caer en la cuenta que si bien *Ereignis* significa en el lenguaje alemán actual “acontecimiento”, “evento”, “suceso”, es decir lo que se puede asir con la vista, en Heidegger adquiere un significado propio que se refiere al “juego de propiación” en la que hombre y ser se apropian el uno al otro. Para hacer explícito este “acontecimiento de transpropiación”, el traductor prefiere traducirlo como *Er-eigen*, en donde el guion muestra la novedad del término.

diferencia entre el Ser y Dios, aunque ésta diferencia no haya sido dilucidada por el mismo Heidegger. Por ello nos preguntamos si esta tarea inconclusa no abre la posibilidad para desarrollar un pensar y un hablar que no sean técnicos, ni científico-naturales en la teología actual ¿Podríamos pensar que ésta puede ser la tarea que le señala Heidegger a la teología de la fe en contraposición a lo que él llama la teología filosófica y en contraposición a lo que él llama la teo-logía escolar derivada de aquella?

### 3.2.2.1. La diferencia teológica

La “diferencia teológica” estuvo siempre presente en el pensamiento Heideggeriano, no sólo en el joven Heidegger, sino también en el Heidegger maduro<sup>101</sup>. En las conferencias de Zúrich, un texto aún inédito, se lee lo siguiente ante la pregunta de un estudiante sobre si el Ser y Dios pueden ser identificados:

Esta pregunta se me ha hecho cada quince días, puesto que ella inquieta a los teólogos por razones bien comprensibles... he preguntado a un jesuita que me designe bien los lugares en Santo Tomás de Aquino donde se dice lo que quiere decir “esse” y lo que significa la afirmación: “*Deus est suum esse*”. Hasta el presente no he tenido respuesta. Sin embargo, Dios y el ser no son idénticos. El ser y Dios no son idénticos y nunca intentaría pensar la esencia de Dios en medio del ser. Si yo escribiera una teología, lo que estoy tentado a hacer, la expresión “ser” no debería figurar allí. La fe no tiene necesidad del pensamiento del ser. Cuando ella tiene necesidad de eso, ella no tiene ya más la fe. En lo que concierne a la aptitud del ser para

---

<sup>101</sup> Según nos cuenta Juan Carlos Scannone, Heidegger mismo le había dicho a su discípulo Max Müller, que “*El primer esbozo de Tiempo y ser, como debía llamarse la tercera sección de Ser y tiempo que Heidegger nunca llegó a escribir, era establecer una triple diferencia: 1) la diferencia trascendental u ontológica en sentido estricto, es decir entre el ente y su entidad, o mejor dicho su ‘seindidad’*. Esa diferencia es la que las dos primeras secciones de Ser y Tiempo elaboran fenomenológicamente respecto al Dasein; 2) la diferencia trascendental u ontológica en sentido amplio, es decir la que se da entre el ente y la seindidad y el ser. No se trata aquí de una diferencia distinta, sino que en esta manera distinta de experimentar la misma diferencia ontológica se traduce el viraje, vuelta o Khere expresada por el título ‘Tiempo y ser’ contrapuesta a ‘Ser y tiempo’. 3) la diferencia trascendente o teológica en sentido riguroso: es decir, la diferencia entre Dios y ser, seindidad y ente” (Cfr. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 66 y ss. Citado por Scannone: 1970, p. 68). Scannone, teniendo en cuenta esta situación se pregunta con Max Müller si no tendríamos que hablar de un tercer Heidegger en el que se daría la superación del pensamiento heideggeriano en relación a Dios cuando éste puede ser pensado desde la mediación de un logos amoroso, tal y como se hace en el cristianismo y al que Heidegger no es ajeno. Pero que tampoco se acerca, por las propias determinaciones que Heidegger puso a su pensar (Cfr. Scannone: 1968, pp. 15-21).

Por mi parte, no creo que sea necesario convertir a Heidegger en teólogo, más bien habría que mostrar cómo la dimensión mística de las tradiciones religiosas han estado presentes al interior de su pensar, y de manera especial la tradición mística del cristianismo medieval. Para éste último punto es muy sugerente el libro del teólogo español Mariano Álvarez Gómez, en el que se sostiene que en el pensamiento del segundo Heidegger permanece todo el tiempo, -aunque Heidegger no lo reconozca-, el modelo cristológico de la encarnación de Dios en la humanidad de Jesús (Fil. 2, versículos 6-11) para pensar su otro inicio del pensar. Cfr. Álvarez Gómez, Mariano, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Ediciones sígueme, 2004, pp. 404-414.

pensar la esencia de Dios de forma teológica, mi propio pensamiento es muy modesto. Con el ser no hay nada que hacer aquí. Yo creo que el ser nunca puede ser pensado como esencia y fundamento de Dios, sino al contrario, la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida en que esta viene al encuentro del hombre) se produce en la dimensión del Ser, lo que no significa nunca que el ser pudiese valer como predicado posible de Dios. Aquí tenemos necesidad de distinciones y delimitaciones totalmente nuevas (Heidegger, 1952 –Texto inédito de la conferencia con los estudiantes en la Universidad de Zúrich-, Citado en *Heidegger et la Question de Dieu*, pp. 333-334)

Esta forma tan absolutamente novedosa de delimitar el asunto propio del pensar desde la esenciación del Ser en el hombre, es contraria a la manera como se ha pensado a Dios tanto en la metafísica como en la teo-logía escolar; contraria a la manera como se ha pensado a Dios en las formas teístas, ateas y deístas; y contraria también a la interpretación que se hace de Dios al interior de las religiones confesionales cuando Dios es comprendido desde las “vivencias” subjetivas o colectivas que refuerzan el sentimiento del yo en lugar de abrirlo a la esenciación del ser.

El mismo Heidegger piensa que ninguna de las vías señaladas anteriormente, pueden hoy llevar a cabo la destinación de Dios y del hombre en la abismalidad del ser. Y por ello, estas vías y no otras, constituyen para él, la más profunda impiedad en el mundo actual. En una de sus últimas obras publicadas titulada *Aportes a la filosofía*, nos dice Heidegger lo siguiente:

¡Qué pocos saben que el Dios está esperando la fundación de la verdad del ser y con ello el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece como si el hombre tuviera que esperar a Dios. Y tal vez es esta la forma más capciosa del más profundo ateísmo y el aturdimiento propio de la impotencia de experimentar a fondo la apropiación de ese sobre-venir del ser, que ofrece primero un sitio al Dasein para su estancia dentro de la verdad y le otorga el privilegio de estar en la máxima lejanía respecto del paso de Dios. (Heidegger: 2003b, p. 417)

Cita que se puede complementar con esta otra cita de la misma obra:

¿De qué modo se hace entonces la senda del hombre venidero hacia el último dios? Antes por cierto los dioses devienen más difíciles e insólitos, pero a través de ello más cercanos en su lejanía esencial. Así en lo más lejano, en el apenas develado espacio-tiempo de la verdad del ser, está el *último Dios*. (p. 220)

En síntesis la interpretación heideggeriana da que pensar. No es el hombre quien está a la espera de Dios, sino que es Dios es que esta la espera del hombre. Dios, está la espera de que el hombre prepare con su pensar el único sitio (lugar existencial) en el que él puede “aparecer”, en la verdad esenciante del ser. Pero esto no significa, que Dios sea pensado como fundamento, ni que la verdad esenciante del ser, sea identificada con la “esencia” divina. Para comprender esta nueva relacionalidad, se necesita de “distinciones y delimitaciones, completamente nuevas”.

La dilucidación sobre la “diferencia ontológica”, no le vino a Heidegger única y exclusivamente desde su interpretación del cristianismo primitivo y de San Pablo, Kierkegaard, Pascal, Lutero joven y la poesía de Hölderlin y de la filosofía de Nietzsche, sino también, desde el pensamiento judío contemporáneo con el que él tuvo haberse cruzado durante se estancia en la Universidad de Marburgo. Y de manera especial la influencia del fundador de la Escuela de Marburgo, el filósofo Hermman Cohen<sup>102</sup>.

Recordemos brevemente que para el pensamiento hebraico, -y el pensamiento de Cohen no es una excepción-, Dios es diferente de los entes. Por tanto los entes, no nos pueden ni llevar a Dios, ni se pueden convertirse en el lugar de su manifestación. Para el pensamiento hebraico Dios es Dios en su absoluta diferenciación con los entes. De allí la prohibición de hacer cualquier representación de Dios. A Dios no se le puede ver, a Dios en el mejor de los casos, se le puede escuchar. Por ello, todo acceso a Dios desde el carácter especulativo de la razón es, epistemológicamente hablando, una reducción de Dios a nuestros esquemas mentales o es religiosamente hablando, una idolatría.

En la obra póstuma de Cohen a propósito de cómo entra Dios en la filosofía o de cómo la filosofía se convierte en panteísta, encontramos el siguiente párrafo:

---

<sup>102</sup> Heidegger nunca reconoció esta influencia, como tampoco reconoció otras más. Pero es claro que cuando estuvo en Marburgo tuvo que haber profundizado no sólo en la tradición del cristianismo primitivo al lado del teólogo protestante Rudolf Bultmann, sino también tuvo que haber leído los textos del fundador de la escuela de Marburgo, quién había muerto unos años antes de que Heidegger llegará a ejercer su docencia la Universidad en aquella ciudad. Valdría la pena profundizar la influencia no reconocida de Heidegger del pensamiento hebraico en él. Especialmente ver la influencia de los fundadores de la Escuela de Marburgo: Cohen, Rosenzweig y Levinas, entre otros. A este respecto puede consultarse la obra de Zarader, Marlene, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris: Ed. Seuil, 1990.

La interacción recíproca entre ser y unidad se apoya en la cooperación de un tercer concepto, el concepto de Dios, que en Jenófanes entra en escena con el de unidad: “Dirigiendo su mirada a la totalidad del cosmos, decía, este Uno es Dios”. Así, pues, también en el campo de la filosofía, el concepto de Dios siempre ha surgido de la conexión entre mundo y unidad. Pero la diferencia entre el concepto filosófico y el concepto religioso de Dios se vuelve aquí una potencia en la historia del espíritu. Y esto no encuentra su explicación en el hecho de que el cosmos sea concebido como unidad, ni tampoco en que Dios sea concebido como unidad, sino en que ambas unidades sean concebidas como una sola. Sin embargo, las dos representan el ser y ambas lo hacen un ser. Así es como en los albores de la filosofía griega aparece el panteísmo. (Cohen: 2004, p, 31)

No creo que sea una “pura coincidencia” el planteamiento de como entra el panteísmo en la filosofía griega desde la unidad del mundo, con el de querer pensar a Dios a partir del onto-teo-logía, lo cual como veremos a continuación, lleva en Heidegger a la entificación de Dios.

Esta “coincidencia” es captada por otro de los fundadores de la Escuela de Marburgo, el profesor Franz Rosenzweig, quien siguiendo el debate de Davos entre Heidegger y otro de los miembros de su Escuela, quizás el más afamado del momento, el profesor Ernst Cassirer en el año 1929, afirmaba en su lecho de muerte lo siguiente:

Por muy irónico que parezca, me siento más cerca de Heidegger que de Cassirer porque aquél y no éste representa el tenor del nuevo pensamiento que se sitúa totalmente en la línea que surge del “último” Cohen... descubro un aire de familia entre lo que dice Heidegger y lo que yo sé de Cohen y de su nuevo pensamiento (Rosenzweig: 1984, p. 236. Citado por Reyes Mate: 1998, p. 12)

Esta semejanza de posturas entre los dos filósofos, uno que busca purificar la idea de Dios y otro que busca volver a plantear lo que puede significar la palabra Dios cuando se ha dado un “salto atrás” de la metafísica, no es pura coincidencia, sino más bien la influencia no reconocida de uno (Cohen) en el otro (Heidegger), y que en nuestro caso nos ayuda a comprender el problema de la diferencia teológica. Pero, para ello avancemos en el texto clave de esta reflexión.

### 3.2.2.2. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental

En la conferencia de 1957: *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, Heidegger retomando lo trabajado por él en años anteriores sobre la filosofía de Hegel, -que según él es quien mejor muestra cómo la pregunta por el ser, es el único “motivo” para el filosofar-, se lanza a mostrarnos por qué dar un “salto atrás” de la onto-teo-logía es a un mismo tiempo un nuevo comienzo para el pensar, que mirado desde nuestra óptica bien podría redundar en un nuevo topos (lugar existencial) para el teologizar. Profundicemos en esto.

Hegel en su libro *La ciencia de la lógica*, en la primera sección que lleva por título “La doctrina del ser”, se pregunta por dónde debe comenzar la ciencia, ante lo cual responde que la ciencia ha de comenzar por donde ella termina, ya que el resultado es, especulativamente hablando, el comienzo.

El asunto del pensar es, para Hegel, el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí. Dándole una vuelta, no solo justificada, sino necesaria, la frase especulativa dice así acerca del comienzo: “el resultado es el comienzo”. En realidad hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.

Esto mismo es lo que se expresa, según Heidegger, en otro texto de Hegel, mediante el cual asevera que “Dos tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él” y si en el contexto que Hegel hace esta afirmación se está preguntando por cuál debe ser el comienzo de la ciencia, es de colegir, que será la ciencia que pregunta por Dios: la teología.

Esto expresa lo mismo que la observación introducida por Hegel (de modo pasajero, hacia el final, y entre paréntesis) en el fragmento sobre el comienzo (Laas., I, 63): (“y sería *Dios* el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él”). Según la pregunta que sirve de título al fragmento, se trata aquí del “comienzo de la ciencia”. Si tiene que comenzar por Dios, será la ciencia de Dios: la teología. Este nombre se emplea aquí con un significado tardío, según el cual, la teología es la expresión del pensar representativo acerca de Dios. Pero, “teología” significa en primer lugar el decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia. Y a reglón seguido, respondiendo la pregunta formulada por Fichte de ¿Por qué la metafísica es teología, responde desde el mismo autor diciendo que la ciencia es teología “porque la ciencia es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como saber”. (Heidegger: 1990a, p. 119-121)

Fíjense ustedes lo que está afirmando Heidegger de la teología, desde la interpretación idealista de la metafísica. La ciencia es el desarrollo sistemático del saber que se sabe saber. La metafísica es un saber sistemático del ser de lo ente, en tanto que saber que se sabe, por tanto es ciencia. Ahora bien, si el resultado es el comienzo, y el resultado desde el punto de vista del pensamiento especulativo es Dios. Y la ciencia de Dios es la teología. Entonces, la metafísica es a un mismo tiempo onto-logía y teo-logía.

El título escolar que surge en el tránsito de la edad media a la edad moderna para la ciencia del ser, esto es, de lo ente en cuanto tal en general, es ontosofía u ontología. Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su inicio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología... para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía. (p. 121)

Según esto, la teología no es un campo exclusivo de la religión cristiana, sino una reflexión que se da antes de la religión cristiana, en el mundo griego como metafísica=ontología; es un decir mítico-poética que se da antes de la reflexión metafísica, también en el mundo griego. Es la reflexión sobre la fe cristiana en el protocristianismo (a esta reflexión le llama Heidegger teología de la fe). Y es finalmente, y de forma derivada, una reflexión sobre la fe cristiana. Pero, haciendo uso del modo metafísico de pensar. (A este modo de hacer teología, le llama Heidegger teo-logía escolar, teología eclesiástica del cristianismo o simplemente el “sistema doctrinal de la escolástica”).

Desde estas diferenciaciones sutiles y necesarias, Heidegger afirma que

Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto al teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. (p. 121)

Esto significa que el silencio del pensar que concierne a Dios, no está proclamando en el pensamiento heideggeriano un ateísmo, tal y como piensan algunos intérpretes, sino más bien, la imposibilidad de captar al Dios divino desde la perspectiva metafísica. El silencio del pensar que concierne a Dios en Heidegger, abre la posibilidad para un pensar y para un hablar de Dios, sin tener que partir de una representación metafísica del mismo. Significa, también que el silencio del pensar que concierne a Dios, se da cuando el pensar parte no

desde el Dios de la onto-teo-logía, sino dando un “salto atrás” del carácter onto-teo-lógico de la metafísica occidental.

Esto le lleva a Heidegger a tener que dilucidar cuándo y de qué manera entra en la metafísica. Y a ello dedica el resto del texto que estamos comentando para terminar afirmando que el Dios de la onto-teo-logía, no se le puede cantar, ni reza, ni caer de rodillas. Veamos cómo llega Heidegger esta afirmación.

Según Heidegger, la metafísica concibe al ente o bien como ente en general y con ello se hace onto-logía, o bien en su carácter de ente supremo, Theos (Dios), y con ello se hace teo-logía. En ambos casos, lo que les es común, lo que las une, es el logos en el que se manifiesta el ser del ente como su fundamento: Dios. Por tanto, la metafísica es el logos del ser, y simultáneamente, el logos de Dios. La metafísica es onto-teo-lógica.

Aquí el ser se manifiesta en tanto que logos en el sentido de fundamento, del dejar (sub) yacer. El mismo logos es, como reunión, lo unificador, el *es*. Este *es* tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador en el sentido que es en todo lugar lo primero, y de ese modo lo más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando, el logos reúne todo dentro de lo general, y fundamentando, reúne todo a partir de lo único... Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo lo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero, cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica. (Heidegger: 1990a, p. 149)

Y si tenemos en cuenta que para la metafísica lo ente significa siempre y en todo caso, *lo ente del ser* y el ser significa siempre y en todas partes *el ser del ente*. Cuando se habla de *lo ente del ser* y del *ser de lo ente*, queda claro que se habla de lo diferente entre ambos. La metafísica ha pensado de esta manera lo diferente. Pero, -y esta es la afirmación fuerte de Heidegger, la metafísica no ha pensado nunca la identidad y la diferencia entre el ser y el ente. ¿Por qué? Porque en la metafísica

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento. El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión (Unterschied). La inter-cisión da lugar y mantiene separado lo que a su vez se separa y se une. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre

la sobrevenida y la llegada, es la resolución (Austrag) desencubridora y encubridora de ambas. La resolución da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y de la llegada... El ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre en el desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es, causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación... hablando desde el punto de vista de la diferencia, esto significa que la resolución es una rotación, es ese girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro... y en consecuencia, la metafísica es la lógica determinada por lo diferente de la diferencia... por tanto, en la metafísica el pensar permanece dentro de la diferencia, que se encuentra impensada como tal, y en virtud de la unidad unificadora de la resolución, la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología (p. 141)

Según esto, lo diferente de la diferencia se manifiesta en tanto que ser del ente, en general, y en tanto que ser del ente, en lo supremo, se implican el uno en el otro, y esa implicación es a un mismo tiempo la resolución a partir de la cual la metafísica es la ciencia del ser de lo ente. Por ello, el pensar que piensa metafísicamente permanece al interior de la diferencia, que deja, a su vez, impensada como tal la diferencia. Y en virtud de la unidad que se logra mediante la resolución, la metafísica es a un mismo tiempo onto-logía y teo-logía.

Así el modo de pensar metafísico, es decir filosófico, procede desde la diferencia impensada de lo diferente. Y su origen no se puede pensar desde las mismas categorías metafísicas. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica se da, entonces, por la diferencia que mantiene separados y al mismo tiempo correlacionados al ser en tanto que fundamento y a lo ente en tanto que fundamentado por aquel, todo ello dentro del procedimiento de la resolución.

El propio fundar aparece al interior de la resolución como lo que es, y que por tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, reclama la causación por medio de la causa suprema. En este sentido, la metafísica le corresponde al ser con el *logos*, y en consecuencia piensa al ser por la lógica que a su vez es determinada por lo diferente de la diferencia, sin poder pensar la diferencia en cuanto tal. En síntesis, la metafísica es onto-teo-lógica. De esta manera es ser aparece en la metafísica como el fundamento, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. De esta manera,

La mirada a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, muestra un posible camino para poder contestar, desde la esencia de la metafísica<sup>103</sup>, ¿cómo entra Dios en la filosofía? Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez necesita una apropiada fundamentación por él mismo. Es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. (p. 153)

Con el concepto resolución (*Austrag*) en tanto que lugar que creemos previo a la diferencia ontológica, la metafísica nombra al ser en tanto que fundamento del ente, que a su vez se fundamenta en una “apropiada fundamentación en él mismo”. Esto es, en Dios, en tanto que “Causa sui”. Así las cosas, la entificación de Dios consiste en haberlo considerado como lo más ente de lo ente, como principio y fundamento que para serlo, no necesita de su esencialización en el hombre y que al mismo tiempo, puede ser concebido como causa sui<sup>104</sup>.

El texto en mención puede ser considerado, sin lugar a dudas, como el texto más explícito para comprender el distanciamiento heideggeriano no sólo de la metafísica que conserva de manera impensada la diferencia ontológica, (y también como veremos la diferencia teológico), sino también de la teo-logía escolar católica que construida desde bases metafísicas, termina en el “sistema del catolicismo”, en el “sistema doctrinal de la escolástica” o simplemente en la “teología de la gloria”. Es decir que termina metafísicamente hablando en el Dios divino, desplazando con ello al “Dios divino”. A este tipo de reflexión onto-teo-lógica, le llama Heidegger desde su juventud: la teo-logía escolar del cristianismo católico.

Según esto la dimensión teo-lógica de la metafísica ya existía antes de que el cristianismo católico la asumiera como su correlato intelectual. La teo-logía existía no debido a la fuerza

---

<sup>103</sup> Dando el salto atrás del pensar metafísico.

<sup>104</sup> Scannone haciendo una reflexión sobre el Dios Causa sui en el pensamiento heideggeriano, nos dice que “La razón (*ratio*) en su voluntad de dominio y en su búsqueda de seguridad absoluta contra el riesgo de la historia, pone a priori al ens qua ens como fundamento trascendental de los entes, y a un Dios considerado en cuanto ente, y luego prueba lógicamente al Dios considerado en cuanto ente supremo, como fundamento trascendente del ens. En la circularidad de esta recíproca fundamentación está la explicación de cómo el Dios causa sui, es decir fundamento de sí mismo, viene a la filosofía”. (Scannone: 1969, p. 69)

justificativa de una religión concreta, sino debido a la manera como el ente es abierto y al mismo tiempo fundamentado desde el ser. Por ello, para Heidegger, la metafísica es aun mismo tiempo teología.

La esencia onto-teológica de la genuina filosofía ha de fundarse en el modo como el ente, precisamente en cuanto ente, se expone en lo abierto. Por tanto el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha desencubierto como ente. (Heidegger: 2000b, 309)

Pero, ¿Es esta manera de pensar la que se tiene que asumir para pensar al Dios divino, es decir al Dios que se revela fácticamente en el crucificado? Con sopesada razonabilidad, no. Y por ello, para Heidegger los teólogos han de dilucidar si además de este modo de pensar no habrá otro modo más acorde a la experiencia de la fe.

Este desocultamiento de lo ente fue lo que hizo posible que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega, quien sabe si para bien o para su perjuicio, cosa que deben decidir los teólogos desde su experiencia de lo cristiano, reflexionando sobre lo que escribió el apóstol Pablo en su primera Carta a los Corintios ‘¿Habrá permitido Dios que la sabiduría del mundo se convierta en locura?’... ¿Volverá la teología cristiana a tomarse en serio las palabras del apóstol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura? (Heidegger: 2000b, p. 309)

El catolicismo de la cristiandad y su correlato conceptual: la teo-logía escolar (la teología eclesiástica del cristianismo), así como la metafísica occidental, según Heidegger, no han indagado de manera radical sobre la manera como entra Dios en la filosofía y por ello pasan de largo la resolución que permanece impensada al interior del carácter onto-teológico de la metafísica. Es decir, no tienen en cuenta que el principio especulativo de inteligibilidad de todas las cosas, necesita ser pensado en tanto que principio, en lugar de ser utilizado como fundamento in-fundamentado de todo lo que es en tanto que es. Y esto, como principio especulativo puede ser plausible. Pero, después de la diferencia ontológica y de la diferencia teológica, carece de Plausibilidad.

Por ello, para Heidegger quien haya tenido conocimiento del Dios divino, del Dios al que no se llega a través de una especulación metafísica, cuando tiene que hablar de él, prefiere guardar silencio: prefiere callar. Pero no sólo eso, sino que además, como advierte

Heidegger, con el Dios “Causa sui” ningún hombre se puede relacionar piadosamente (religiosamente). Por ello,

A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante el Dios Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios (Heidegger: 190a, p. 153).

Por tanto, el pensar que piensa a Dios dando un “salto atrás” de la metafísica, es decir dando el “salto atrás” de la onto-teo-logía, se encuentra más cercano al Dios divino, que el Dios carente de libertad, que se manifiesta en la metafísica occidental.

En consecuencia, el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir. (p. 153)

En síntesis, la negación del Dios de la metafísica, del Dios de la onto-teo-logía no implica, en el pensamiento heideggeriano, la necesaria negación del Dios experimentado en la fe, sino que más bien implica realizar una negación de la negación del Dios silenciado en la representación metafísica de Dios. Es decir, del Dios Causa sui.

Por esta misma razón, el guardar silencio ante Dios, no significa cerrarse ante Dios, no afirma ninguna una posición a-tea, sino que más bien posibilita el abrirse a lo más verdadero de la realidad que no puede pensarse desde el modo metafísico de pensar: el modo representacional; ni puede ser nombrado desde el modo de nombrar las cosas: el modo enunciativo o proposicional propio del pensar representacional. Por ello,

El carácter onto-teo-lógico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica (Heidegger: 1990a, p. 121)

Por otro lado, hemos de decir que el silencio heideggeriano ante Dios no significa, tampoco la aparición de una teología negativa, porque está implica la existencia de un ente supremo que en su sublimidad se hace incognoscible. Tampoco implica una posición

agnóstica, porque ésta implica igualmente la incognoscibilidad de un ente supremo, fundamento de los entes.

Según el filósofo Manuel Olasagasti, la actitud silente de Heidegger ante Dios es “un gesto de insatisfacción ante esa concreta interpretación entificada de Dios y la aspiración a un Dios ‘más divino’ (*ein göttlicherer Gott*)” (Olasagasti: 1967, p. 194).

Al respecto el teólogo católico Juan Bautista Lotz, dice lo siguiente:

Heidegger habla del ser, en el cual está Dios silencioso, pero, al mismo tiempo, extiende ante los hombres el camino del ser, por medio del cual prepara su vuelta a Dios. De hecho Heidegger, junto con Hölderlin, está persuadido de que estamos en una edad de lejanía de Dios, vivimos una "ausencia de Dios", o Dios se aleja de la cultura contemporánea. Este diagnóstico es terriblemente verdadero. La trágica búsqueda de Dios en Heidegger refleja la radical situación de nuestro tiempo, en la cual el hombre no puede todavía dejar a un Dios de muchos modos falsificado, ni alcanzar tampoco al verdadero Dios (Lotz: 1986, p. 237 y 240).

El silencio que guarda Heidegger ante Dios, se asemeja a la actitud del “loco” de Zaratustra, que a su vez representa al hombre de nuestro tiempo. Un hombre que no ha logrado limpiar las imágenes metafísicas que encubren al Dios divino, pero que no encuentran las nuevas vías para acceder a él. Es el silencio del hombre actual que desde la intemperie de la existencia anda clamando a Dios.

Esta es la situación de una época que Heidegger caracteriza, siguiendo a Hölderlin, como época indigente, noche del mundo en la que los dioses han huido y el esplendor de la divinidad se ha eclipsado. Pero entendiendo que la falta o ausencia de Dios no significa vacío o nada, sino “que ningún Dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella” (Heidegger: 2000b, p. 64)<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Aquí es claro que Heidegger esta haciendo alusión al cristianismo de la cristiandad que poniendo a Dios como fundamento, convirtió al mundo en una imagen religiosa de Dios y en la que Dios actúa como fundamento. Fundamento en el sentido metafísico de Causa sui. Por ello en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que: “La última y peor de las confusiones consistiría en querer explicar la frase sobre la esencia existente del hombre como si fuera la aplicación secularizada y trasladada al hombre de una idea sobre Dios expresada por la teología cristiana (*Deus est ipsum esser*)” (Heidegger: 2000b, p. 269)

Hay en la sociedad actual una consecuencia aún más trágica que la “Ausencia” de Dios, y es que lo esenciante del Dios divino, que la deidad, como le llama Heidegger al esenciarse de Dios en la vida de los hombres, ya no se eche de menos. Esto se debe, según Heidegger, a la prepotencia de una racionalidad instrumental que nos hechiza (a unos más que a otros) con su infinita voluntad de poder. Al respecto dice Heidegger:

El hombre, cuando no está en la estela del aliento del camino de campo (es decir, de la comprensión silente de la existencia), en vano planifica e intenta imponer un orden en la tierra. Amenaza el peligro de que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos, que casi, tienen por la voz de Dios. (Heidegger: 1993, p. 37)<sup>106</sup>

Las consideraciones precedentes parecen indicar que Heidegger está abriendo un nuevo camino para el acceso a Dios: al Dios divino, al Dios no-metafísico, por supuesto. Cuando el hombre toma conciencia de la falta Dios en la prepotencia de la racionalidad instrumental, se puede estar abriendo a la ultimidad de lo real, a aquella dimensión en la que el “último Dios”, como le llama en la *Aportes* (Heidegger: 2003b, p. 323), podrá volver a hacerle señas a los hombres.

Lo que indicaría, también a su manera, que el hombre ya está en el camino que le lleva de regreso a casa, que le lleva hacia la pregunta por el ser en su relación con la esencia del hombre, primer paso para plantear adecuadamente lo que ha de ser nombrado con la palabra: Dios.

Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y del dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro, y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo (Heidegger: 2000b, p. 278)

Desde esta perspectiva se puede comprender mejor la sentencia heideggeriana según la cual

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra dios. ¿O acaso no

---

<sup>106</sup> El paréntesis es mío.

tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero esta es la dimensión de lo sagrado (*Heilig*), que permanece cerrada incluso como dimensión, si el espacio abierto del ser no está aclarado y en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo (*das Heil*) (p. 287)<sup>107</sup>

Como conclusión podemos decir que a la experiencia del “Dios divino” (a la “experiencia religiosa auténtica” -Heidegger, 1997, nn), no se llega, en la perspectiva heideggeriana, desde la contemplación eidética de las cosas teniendo a la base la constitución onto-teológica de la metafísica occidental, sino dando un “salto atrás” de la misma. Querer llegar a Dios divino desde el carácter onto-teo-lógico de la metafísica occidental es, heideggerianamente, un contrasentido.

Esta es la crítica que hace Heidegger, después de la *kehre*, tanto a la Metafísica, como a la teo-logía escolar católica que habiendo tomado en prestado de la metafísica, tanto su lenguaje, como su epistemología, cree erróneamente, estar más cerca al Dios divino.

Finalicemos esta reflexión trayendo a colación lo dicho por Heidegger a propósito de un Congreso de teología acerca de “*el problema de un pensar y un hablar no-objetivadores en la teología actual*”, celebrado en la Universidad de Drew-Madison, Estados Unidos en el año 1964, y al que Heidegger no asistió. Pero, en las notas que escribió para el mismo, se señala lo que la teología de la fe tendría que hacer en el mundo actual.

Heidegger advierte que ante el tema planteado por los organizadores del congreso, se ponen en cuestión tres grandes problemas:

1. “Lo primero que hay que hacer es determinar qué tiene que discutir la teología en cuanto modo de pensar y hablar. Y si se trata como debe ser, no puede ser de otra cosa que

---

<sup>107</sup> El traductor de la obra que estamos comentando (Arturo Leyte), hace caer en la cuenta la dificultad que encierra la traducción de los términos alemanes al castellano. Él traduce “Heilig” como sagrado y “das Heil” como salvo, que indica también lo incólume, lo integro, que incluso puede estar relacionado con los conceptos religiosos de “salvación”, “redención” o “gracia”. Categorías empleadas en la terminología de la teología de la fe cristiana.

de la fe cristiana y de lo creído en ella. Sólo cuando esto está claro, entonces la teología se tiene que preguntar: “Cómo tiene que ser el pensar y hablar -teológico-, para adecuarse al sentido y la exigencia de la fe, evitando que se introduzcan representaciones ajenas a la fe” (Heidegger, 2000b, pp. 66)<sup>108</sup>

Dicho de otra manera: cuando lo propio de la teología es lo que se nos da en la “experiencia religiosa auténtica”, entonces hay que preguntarse por ¿Cuáles son las categorías y la naturaleza del lenguaje que se debe usar para pensar desde su mismo asunto de tal manera que se evite pensar y hablar desde categorías y lenguajes que le son ajenos a dicha experiencia?

2. “Antes de entrar en debate sobre el pensar y hablar *no* objetivadores, es imprescindible aclarar a qué se alude con eso de pensar y hablar *objetivadores*. Y entonces surge la pregunta de si todo pensar, en cuanto pensar, y todo hablar, en cuanto hablar, ya son objetivadores o no” (p. 66)

Por este motivo, se ha de plantear, nos dice Heidegger, un tercer problema que es

3. En ¿Qué sentido un pensar y hablar no-objetivadores son un problema auténtico? Pues de mostrarse lo contrario, el coloquio debería aclararse a sí mismo y además debería aceptar que la formulación del problema no sólo no es correcta, sino que además produciría un alejamiento del asunto mismo de la teología y traería mayor confusión de la que ya existe en la teología. Y aunque esto podía sonar muy negativo a los organizadores del congreso, Heidegger insiste que con este esclarecimiento previo, se puede alcanzar el objetivo positivo de la teología.

Que no consiste en apoyarse en la filosofía y las ciencias para extraer de ellas las categorías de su pensar y la naturaleza de su lenguaje, sino en un hablar y pensar de modo conforme a su asunto: a partir de la fe y para ella misma. Si esta fe parte de la propia convicción interna de que alcanza al hombre en cuanto hombre en su esencia, entonces el auténtico pensar y hablar teológicos no necesitan armarse con ningún recurso especial para tocar al hombre y encontrar en él un oído atento. (p. 67)

---

<sup>108</sup> El texto entre guiones es mío.

Heidegger no desarrolla ni la primera, ni la tercera cuestión, pues le parecen los problemas propios de la teología, sólo desarrolla el tercero porque le parece que es el tema más filosófico, que desde luego puede tener consecuencias para un teologizar de acuerdo a su asunto.

Allí nos dice que Pensar y hablar son objetivadores, es decir ponen lo dado como objeto, sólo en campo del representar científico-técnico, en donde el conocimiento tiene que plantear de antemano su tema al modo de un objeto calculable y explicable causalmente. Pero, por fuera de dicho ámbito, pensar y hablar no son en absoluto objetivadores. Por tanto, existe para Heidegger, el peligro de que el modo de pensar científico-técnico se extienda a todos los ámbitos de la existencia, incluyendo de manera lamentable el ámbito de la teología.

Desde esta perspectiva, el pensar y hablar se encuentran completamente asediados por un pensar y hablar técnico que cuantifica la realidad y que la describe desde lo objetivable (cuantificable). En este pensar, el lenguaje se convierte en instrumento de comunicación y de información aptas para el cálculo y la manipulación, y con ello el decir pensante, tiene que adaptarse al modo de pensar representacional. De esta manera se deja en el olvido una vieja sentencia recogida por Aristóteles en la metafísica que reza de la siguiente manera:

Debería ser un error seguir opinando que sólo le corresponde el ser a aquello que se puede calcular y demostrar de modo técnico científico como un objeto. Esta opinión errónea olvida una antigua sentencia, dicha ya hace mucho tiempo y recogida por Aristóteles (Metafísica, IV, 4, 1006 a 6 ss) que reza: “Es, a saber, mala educación no comprender con respecto a qué es necesario buscar pruebas y con respecto a qué esto no es necesario”. (Heidegger: 2000b, p. 72)<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Este mismo pasaje lo encontramos en dos textos diferentes a los de la conferencia “*Fenomenología y teología*” y nos muestran la centralidad de un pensar y hablar no-objetivadores como lo propio del pensar. Lo encontramos en “*El final de la filosofía y la tarea del pensar: “Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de su Metafísica (1006a ss.) Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es”* (Heidegger: 2003c, pp. 77-92). Y finalmente lo encontramos en “*La determinación del asunto del pensar*”, allí se dice lo siguiente: “*La dificultad descansa en una mala crianza del pensar, condicionada por su asunto y por ello no casual, lo que ya Aristóteles había indicado a su modo (Metafísica IV, 4. 1006 a 6ss): “Es, pues, falta de educación (en el pensar), no tener una mirada (puesta) en aquello, en vistas de lo cual es necesario buscar pruebas, así como también en vistas de lo cual no lo es”*.” (Heidegger: 1992, 10)

Heidegger afirma que el problema al que apunta el coloquio, mirado desde esta nueva perspectiva, no es un auténtico problema. Y para que lo sea tendría que transformarse el planteamiento temático del congreso. En este caso, para la teología, el problema ha de ser: ¿qué tiene que pensar? y ¿cómo debe hablar? un pensar que se determina a partir de la fe cristiana y lo que en ella se cree. En la transformación del planteamiento del problema se esconde, según Heidegger, la tarea positiva de la teología que consiste en debatir si ella ha de aspirar o no a determinarse como una ciencia, es decir, al estilo de un pensar y hablar objetivadores o no. Ante lo cual Heidegger, se inclina a pensar que lo mejor sería que no fuera ciencia, ni debería aspira a serlo.

Teniendo en cuenta las indicaciones aportadas por Heidegger, el título del congreso no debería ser: “El problema de un pensar y hablar no objetivadores en la teología actual”, sino más bien “El problema de un pensar y hablar que no sean técnicos ni científicos-naturales en la teología actual”. (Heidegger: 2000b, p. 72)

Heidegger finaliza sus notas advirtiendo que la teología debiera aprender de la poesía a pensar y a hablar de manera no-representacional. En el decir poético no se pone ni se representa algo que está en frente como un objeto. En el decir poético no se encuentra nada que se encuentre fuera del decir. Con el decir poético “lo que está presente no necesita convertirse en eso que está enfrente. Lo que está enfrente no necesita ser percibido empíricamente como un objeto” (p. 73).

¿No podría proceder, *mutatis mutandi*, de forma semejante el pensar teológico actual?

#### **4. Lo que da que pensar en la propuesta heideggeriana**

##### **4.1. Una antropología sin sujeto y una ultimidad sin Dios**

Heidegger no es el comienzo de un nuevo inicio del pensar, sino un explorador que invita y exhorta para que nos pongamos en el camino del pensar, en lo digno de ser pensado, en el

asunto mismo del pensar, que es quizá lo único que nos pone en camino hacia aquello por pensar.

Heidegger, lector de Hölderlin, nos dirá que los humanos somos “*un signo por interpretar*” (Heidegger: 2005d, p. 21). Y, que dicha interpretación ha de ser pensante. Pensante significa aquí, que la comprensión de lo que somos, se debe hacer a partir de un pensar y hablar no-objetivadores. Pues, el pensar y hablar objetivadores, sólo es adecuado y posible cuando se habla de las cosas. Pero, no para pensar al ser en relación con la esencia del hombre. La metafísica ha consistido en pensar al ser desde lo ente, desde lo presente y la presencia, y no desde lo que hace venir a la presencia, sustrayéndose. El ser, sólo se da ocultándose y aquello que se oculta en el desocultamiento de lo ente, no puede ser percibido ni pensado de la misma manera como se piensa lo que quedado al descubierto. Esto es lo que, según Heidegger, no hemos pensado de manera originaria en Occidente y lo que él con todas sus fuerzas ha querido dilucidar.

Para Heidegger la filosofía toda, es decir, la metafísica que va desde Platón hasta Nietzsche, no ha sido más que el “olvido del ser”. Olvido comprendido no como falta de memoria, sino como comprensión del ser desde lo ente, dejando sin pensar lo que deja-ser a lo ente. Dicho de otra manera, comprender al Ser desde lo ente implica dejar en el “olvido” al Ser en cuanto tal y simultáneamente pasar de largo por el único “ente” que tiene experiencia del Ser: el Dasein.

El Dasein, para Heidegger el hombre, es el único “ente” que tiene experiencia pensante del ser. Heidegger desde *Syt*, y a partir del Dasein, -que desde luego no es el hombre de la tradición metafísica: el *homo rationalis*-, busca dando un “salto atrás” del pensar representacional, ponerse en contacto con aquello que está más allá de la tradición metafísica: el ser destinándose en el hombre y el hombre haciéndose hombre en ese destinarse del ser.

Esta comprensión queda muy bien descrita de la mano de Hölderlin cuando Heidegger nos dice que el hombre es un signo, sin interpretar. Y por tanto debemos aprender a pensar lo impensado, y quizás lo impensable.

Los hombres actuales sólo podemos aprender si a la vez desaprendemos; en el caso que nos afecta: sólo podemos aprender el pensamiento si desaprendemos desde la base su esencia anterior... Los hombres somos propensos a tomar la afección de lo real por realidad de lo que existe en nuestro mundo. Ahora bien, precisamente la afección por parte de lo real puede cerrar al hombre frente a lo que le afecta, si bien lo hace de una forma enigmática, de tal manera que se le escapa en cuanto se le sustrae. El evento de ese sustraerse podría ser lo más presente y así superar infinitamente la actualidad de todo lo actual. Lo que se nos sustrae precisamente nos arrastra consigo, cuando estamos bajo la corriente del sustraerse, nos hallamos en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándonos... el hombre es por primera vez hombre en cuanto llevado a lo que se sustrae, estando en camino hacia esto y, por ello, señalando a lo amagado. La raíz de su esencia está en ser ese indicador... a lo que en sí, por esencia, es indicador, lo llamamos signo. El camino es un signo en el camino hacia lo que se sustrae. Pero como este signo indica lo que se sustrae en cuanto se sustrae, no señala tanto lo que allí se sustrae, cuanto el sustraerse. Por tanto, el signo queda sin interpretación. Hölderlin lo dice en un esbozo de su himno: somos un signo por interpretar. (Heidegger: 2005d, p. 21)

## 4.2. Ereignis y serenidad (*Gelassenheit*)

Interpretando el pensar heideggeriano desde el diálogo con la tradición filosófica occidental podemos descubrir dos grandes criterios interpretativos de la experiencia pensante:

- 1) que la determinación del asunto del pensar es la verdad del ser en su relación con la esencia de lo humano (*Ereignis*), y
- 2) que la determinación de la tarea del pensar se vive como actitud de apertura al misterio que se nos da, ocultándose, en las cosas (*Gelassenheit*).

### 4.2.1. La determinación del asunto mismo del pensar: la verdad del ser en su relación con la esencia de lo humano

Nos cuenta Heidegger que en la época en que era asistente de su maestro Husserl, éste se encontraba muy molesto con él, pues aunque aquel ya había publicado una nueva obra que era la revelación para todos sus discípulos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (Husserl: 1980a). Heidegger se obstinaba en seguir enseñando su

primera obra, desde su segunda reimpresión realizada por petición de sus discípulos y con reticencia de Husserl: *Investigaciones Lógicas* (Husserl: 1999).

Según Husserl, Heidegger no había comprendido que esa etapa de su pensamiento ya estaba superada y que la filosofía tenía que beber su “contenido” en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, ¿Qué era lo que le detenía a Heidegger en las Investigaciones lógicas? Lo que le detenía, era exactamente la sexta meditación, que trata sobre “*La intuición categorial*”. Pero, ésta considerada a la luz del libro VI de *la Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Allí encontraba Heidegger algo que el mismo Husserl no lograba comprender y que se constituía en el alejamiento entre el discípulo y el maestro.

El gran descubrimiento de Heidegger, es que lo nuevo de las investigaciones: el manifestarse de los fenómenos a sí mismos para la conciencia, no era algo originario, sino por el contrario algo derivado. Lo originario, para Heidegger, era lo que había quedado “en el olvido”, lo que la tradición filosófica moderna no podía comprender, y lo que a la postre, era lo más constitutivo para dicha tradición: la comprensión de la verdad como Aletheia. Recordemos rápidamente la cuestión.

Husserl, en su meditación sexta encuentra en la "intuición categorial" una respuesta definitiva a un viejo problema filosófico. El ejemplo es ya conocido: la hoja de papel blanco. Cuando veo un papel blanco, desde el punto de vista sensible veo un papel blanco, pero, al mismo tiempo que veo el papel blanco, tengo una intuición categorial que no está de suyo en el papel blanco que veo con los sentidos. Capto entonces, de manera simultánea, lo que es un papel y lo que es la blancura. La “papeleidad” del papel y la blanqueidad del blanco, es decir lo que hace que la hoja sea un papel y además, que sea blanco, no las “veo” de la misma manera que veo el papel blanco, pero sin duda las veo con el papel blanco. El gran descubrimiento de Husserl, según Heidegger, ha sido el haber mostrado que la “papeleidad” del papel y la “blanqueidad” del blanco, aunque no aparecen ante los ojos como el papel, son los que hacen que la hoja de papel blanco aparezca como tal.

Con este descubrimiento, se abre para Heidegger la posibilidad de plantear de una manera radicalmente distinta la pregunta por el Ser. Pues, si en la intuición sensible estaría dado al mismo tiempo que lo sensible un elemento categorial, eso significaba que se podía pasar de la comprensión conceptual y abstracta del Ser a una comprensión de lo dado en esa “intuición categorial”. Lo categorial, en perspectiva fenomenológica, sería algo dado en una forma primaria, anterior al juicio. En la “intuición sensible” estaría siempre también dado un elemento categorial (“intuición categorial”) que no puede ser comprendida de la misma manera que la intuición sensible, pero que al mismo tiempo, la “intuición sensible” no se puede dar sin ella. Preguntarse por el Ser, significaba ahora para Heidegger, preguntarse por algo que nos es dado en la “intuición categorial” y que no se da al estilo de la “intuición sensible”. Por tanto, se trataba de encontrar, con los recursos propios de la fenomenología, aquello que nos es dado: el ser del ente.

En las investigaciones que simultáneamente estaba haciendo Heidegger por aquella época sobre Aristóteles, descubre en la *Ética a Nicómaco*, lo que le lleva a distanciarse definitivamente de su maestro. Se trata como lo podemos captar en *Las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Heidegger, 2002) de lo dado en la “intuición categorial”. Para Heidegger y desde una lectura amplia de la *Ética a Nicómaco*, la que se nos da en la “intuición categorial” es la verdad del ser. Pero, esta no como adecuación, sino como Aletheia. Según esto, la verdad puede ser comprendida como “algo” anterior a las propiedades de los juicios, es decir como lo anterior a la verdad objetual para la conciencia. A la verdad que en el mundo griego se apropió como adecuación (adecuatio: Homoiesis) y en el mundo medieval se formuló como (veritas).

Husserl, según Heidegger, siempre pensó que lo dado era un “objeto” puesto para la conciencia. Pero, esto ya no podía ser aceptado por Heidegger, pues para éste la objetualidad del objeto que es dado a la conciencia, no es más que un modo de la manera como el ser se oculta en su desocultamiento y que no puede ser identificado con la presencia en cuanto tal. Siguiendo a Aristóteles, Heidegger comprende entonces, que esto dado a la conciencia y que Husserl comprende como originario, no lo es. Lo originario de la verdad, para Heidegger siguiendo en esto a Aristóteles, no es la adecuatio, sino Aletheia. Lo originario y por ende lo

que da que pensar es, para Heidegger, el modo como el ser se da ocultándose: es el ocultamiento del ser en el desocultamiento de los entes.

De esta manera, Heidegger descubre un Aristóteles que no se encontraba en la fenomenología y una fenomenología originaria, anterior a la de su maestro Husserl. Desde entonces, Heidegger seguía a su maestro en la premisa fenomenológica: “ir a las cosas mismas” (*¡züruc zu den sachen selbts!*) (Husserl, 1999, p. 218)<sup>110</sup>. Pero, en un sentido diferente. Para Heidegger no se trata de volver a los fenómenos en la intencionalidad de la conciencia, sino de algo más originario: a la verdad del Ser que se nos da previamente a la consciencia. Se trata, entonces, de la comprensión a-temática que el Dasein tiene de sí en su modo fáctico de ser (Heidegger, 1999, p. 25).

Heidegger en el texto de 1963, nos cuenta cómo llegó a este descubrimiento esencial, con las siguientes palabras:

La preparación de ese seminario, -se refiere al seminario sobre las Investigaciones lógicas de Husserl-, resultaría fructífera sobre todo para mí. Allí es donde me percataría -llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa- de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como Aletheia, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su “desalbergarse”, su mostrar-se. (Heidegger: 2003c, p. 100)

Desde esta comprensión lo único esencial, lo más originario, el asunto (*Sache*) mismo del pensar, no es la verdad en cuanto el darse de los fenómenos a la conciencia (Husserl), no es la propiedad de los juicios acerca de las cosas (verdad como *adequatio*), sino aquello que hace acto de presencia, en su desalbergarse, en su mostrarse.

---

<sup>110</sup> “Queremos retroceder a las cosas mismas (*¡züruc zu den sachen selbts!*)... Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí... es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones” También en el § 19 de las *Ideas I* es expresada esta exigencia de la siguiente manera: “Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas”. (Husserl: 1980a, p. 49-85, aquí, 60)

El ser como lo que se hace presente, se da en la presencia, pero, a éste no se le puede identificar con ella. Debido a que en Occidente, se ha hecho siempre esta identificación, toda la filosofía desde Platón hasta Nietzsche, es decir la metafísica occidental constituye un verdadero “olvido del ser”, que se manifiesta una la “caída” en lo ente.

Heidegger, después de la Kehre<sup>111</sup>, hablará de “*La proposición de fundamento*” y de “*La esencia de la verdad*” (2000b), para referirse a un fundamento abismal y para referirse no tanto al ser del ente, sino a la “verdad del ser”. Inaugurando con ello, lo que se convertirá al final de su camino en el pensamiento del ser como pensamiento del Ereignis.

Lo que vale la pena resaltar aquí, es que para Heidegger, desde la lectura fenomenológica de Aristóteles, la fenomenología no aparece como una forma de hacer filosofía en la modernidad, sino como la actitud propia del pensar, que va tras “las cosas mismas” (*jzüruc zu den sachen selbts!*), pero, sin el primado de la consciencia. La fenomenología no es un método, sino el asunto (*Sache*) mismo del pensar.

En este sentido, Heidegger afirma que su camino del pensar es sin lugar a dudas fenomenológico, pero no por ello husserliano. La fenomenología, siguiendo a Heidegger, es mucho más que una dirección de la filosofía en el mundo moderno y mucho más que una moda, que al parecer de muchos de sus contemporáneos, ha comenzado a desaparecer.

¿Y ahora? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así

---

<sup>111</sup> El problema de giro en la filosofía Heideggeriana es muy complejo. Las posiciones van desde los que ven en ella una ruptura (Löwith, Kisiel), una continuidad armónica (M. Müller), un retorno (Gadamer), un desglose (Rosales, Grondin), un matiz (von Herrmann, Schweidler), una profundización e incluso una negación de la anterior (Sheehan, Thomä). En este gran espectro estoy totalmente de acuerdo con Xolocotzi y con Sheehan cuando comprenden la Kehre como profundización y radicalización de la ontología fundamental y no como cambio o negación de dicha perspectiva. Ver: Xolocotzi, A. (2005) *Fundamento, esencia y Ereignis*. A propósito de la interpretación Gadameriana de la Khere de Heidegger. *Éndoxa*: series filosóficas, No. 20, pp.733-744. Sheehan, T. (2000). *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*. London: New Haven 2000, pp.3-16 y 263-274.

experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio (Heidegger: 2003a, p. 102)<sup>112</sup>.

Pensar siguiendo la senda heideggeriana (Heidegger: 2005b; 1991b), significa entonces, asumir la realidad como posibilidad, co-rresponder a la cosa misma del pensar; pensar es un camino que hay que re-correr hasta hacerse digno de la cosa del pensar, cosa que para Heidegger será en su revelabilidad un misterio. ¿Misterio de qué? ¿Misterio cómo? y sobre todo ¿Cómo acceder al misterio?

#### **4.2.2. La actitud meditativa como actitud correspondiente con el asunto mismo del pensar**

El misterio de aquello que se oculta en el desocultamiento de los entes, constituye para Heidegger el meollo mismo de su pensar. Por ello, desde este modo de pensar no es extraño encontrar, por un lado, la predilección de Heidegger por la mística medieval, y por otro, la crítica que se puede llevar a cabo de la metafísica y de onto-teo-logía occidental que, tratando de nombrar al Ser, se han quedado atrapados en lo ente.

Desde esta perspectiva, ya se va viendo que la teo-logía y la filosofía no son distintas porque hablen de dos “objetos” diferentes: uno sobrenatural y otro natural, sino que son, y esto desde mucho antes que el periodo medieval, un mismo discurso representacional de lo que “es”, que no diferencia de manera originaria lo presente (lo ente) y de lo que hace venir a la presencia (El ser: Theos).

La superación del metafísica en la perspectiva Heideggeriana (Heidegger: 1994a, pp. 63-90), consiste en dar un salto a lo originario del pensar en el que el Ser se nos da ocultándose en los entes y en el que el ser ocultándose determina el modo de ser (esencia) del Dasein. Por ello, para Heidegger, el Dasein es el único “ente” que tiene una experiencia pensante del Ser que se oculta en el desocultamiento de los entes.

---

<sup>112</sup>Esta manera de presentar la fenomenología como la posibilidad misma del pensar nos recuerda el § 7 de *Syt* en el que Heidegger dice lo siguiente: “*Las aclaraciones que hemos hecho del término preliminar de fenomenología indican que lo esencial de ella no consiste en ser una “corriente” filosófica real*” (° es decir, no consiste en ser una corriente de la filosofía transcendental del idealismo crítico kantiano). *Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad*”. (Heidegger: 2003a, p. 61)

Desde este giro o salto del pensar heideggeriano hacia un “otro inicio del pensar”, Heidegger no colocará al “Dios de los filósofos” en oposición al “Dios divino”, sino que opondrá al Dios abstracto de la onto-teo-logía, al que no se le puede ni rezar, ni cantar, ni hacer sacrificios, ante el Dios vivo al que no se le puede ni siquiera nombrar.

Para Heidegger, y esto en “resonancia” con la tradición mística medieval y de manera especial con el Maestro Eckhard, al Dios vivo no se le puede nombrar: es un misterio indecible. Esta perspectiva, abre una puerta para pensar el misterio que se oculta en la cosas y en el hombre y que no puede ser apropiado mediante un pensar calculador e instrumental. Con ello, se hace posible un nuevo acceso a la revelabilidad del misterio que nos constituye y también para reivindicar, en la perspectiva heideggeriana, la teología de la fe, la que según él, nunca ha dejado de dialogar con lo indecible del misterio.

Interpretando al Heidegger, podemos afirmar que la teología y la filosofía son dos saberes distintos y que su diferencia radica en el acceso que se tiene a la revelabilidad de la ultimidad de lo real: una por la vía del pensar representacional y otra por la vía de la “experiencia religiosa auténtica”. En un texto que data de la década de los 50, Heidegger aborda esta cuestión desde la actitud existencial que hemos de tener para con el misterio que se nos da en la cosas y que al mismo tiempo nos constituye.

El texto es presentado por Heidegger en clara terminología medieval, y esto puede sorprender mucho más, pues, es bien sabido que el pensador de Friburgo, daba muy poco crédito a la forma del pensamiento medieval y más exactamente a la tergiversación que sufrió, según él, el pensar griego cuando este fue “trasvasado” a la lengua latina (Heidegger: 2000b, p. 309). Pese a ello, Heidegger (1988), como es costumbre en su proceder, da un “salto atrás” del lenguaje latino y descubre en él lo que ha quedado en el olvido:

Para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la reflexión. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte. (Heidegger: 2000b, p. 26)

Heidegger siendo muy consciente del hechizo que nos causan los artefactos tecnológicos, nos pondrá un ejemplo tecnológico para que pensemos lo que allí está en juego:

Hagamos la prueba. Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. (Heidegger: 1988, p. 26)

Lejos está Heidegger, de ser como dicen algunos, un tecnófobo. Heidegger no es un tecnófobo. Pero desde luego, tampoco es un tecnófilo. Éste se coloca frente al mundo tecnológico con una actitud honrada y descubre, desde dicha actitud, que los hombres, dado el hechizo que les producen los aparatos técnicos, pueden caer en una servidumbre con ellos. Pero, al mismo tiempo Heidegger descubre otra actitud:

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (loslassen) de ellos... Podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia... Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la serenidad (Gelassenheit) para con las cosas. (p. 27)

“Serenidad” para con las cosas es exactamente lo que los medievales llamaban desasimiento, abandono, desprendimiento y que Ignacio de Loyola llamaba con el término “indiferencia”. Pero, téngase en cuenta que para Heidegger no se trata de una actitud meramente ascética, sino de una actitud pensante para comprender el misterio que se revela en todas las cosas y en nosotros mismos.

Rige así, en todos los procesos técnicos, un sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humanas, un sentido no inventado ni hecho primeramente por el hombre. No sabemos qué significación atribuir al incremento inquietante del dominio de la técnica atómica. El sentido del mundo técnico se oculta. Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la

medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico, la apertura al misterio. (p. 28)

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio que las constituye, se pertenecen la una a la otra y nos hacen posible residir en el mundo científico-técnico de un modo distinto al simplemente instrumental. Nos prometen un nuevo suelo sobre el cual mantenernos y subsistir estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza.

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio que habita en ellas, nos posibilitan, según Heidegger, un nuevo arraigo en la tierra y una residencia en el mundo de un modo distinto. “Solo que la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso” (p. 29).

En conclusión, para Heidegger nos encontramos ante un gran peligro que no es desde luego producto de la técnica y su pensar representacional y calculador, sino en que el mundo técnico, nos lleve al abandono de un pensar meditativo. Si esto ocurre, -para Heidegger estaba ocurriendo-, entonces el hombre está en el más grave de los peligros: olvidar que él es un ser que reflexiona.

A estas alturas de la exposición bien podríamos preguntarnos si la salvación y liberación que busca el ser humano podrá venir única y exclusivamente de la mano de un pensar meditativo o si podremos ir más allá del pensar meditativo y acceder al misterio que nos habita desde un tipo de conocimiento, que desde luego no es representacional, sino sigético. ¿Es posible acceder a este tipo de conocimiento?

Las preguntas son fundamentales y apuntan a aquella dimensión de la realidad a la que podemos acceder desde un pensar no-instrumental, desde un conocimiento desegocentrado o silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Obviamente que este saber desegocentrado no se conoce sino en su “relación” con el saber egocentrado: pero, teniendo en mente que no es un saber egocentrado. Las ciencias, al igual que la filosofía y la

teo-logía, presuponen cada una a su manera, un ámbito de la realidad que se da más allá de los intereses de supervivencia, pero la suposición no es suficiente para acceder a “aquello” que se encuentra más allá. Se necesita una nueva manera de conocer en la que lo real sea “capturado” más allá de nuestros intereses depredadores, para que el hombre conozca completamente y a profundidad.

\*\*\*\*\*

Para los tres pensadores del presente diálogo, se hace necesario un cambio radical en nuestra manera de vivir y de pensar. Pero no sólo eso, sino que dicho cambio, que ha sido reconstruido en términos epistemológicos, no es únicamente epistemológico, sino que es al mismo tiempo, antropológico, sociológico, noológico y cultural. De no realizarse adecuadamente, la humanidad, como comunidad de destino planetario, se encontrará en serios problemas para continuar habitando sobre la faz de la tierra.

Para los tres pensadores del presente diálogo, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad es parte constitutiva de nuestra condición humana. Y según nuestra interpretación, tanto Morin como Heidegger nos conducen hasta ella, pero no logran penetrarla. Corbí, es quien más avanza en su búsqueda y nos deja instalados en ella, para avanzar desde una perspectiva teológico-teologal.

Esta situación, de cara al saber teológico-teologal, nos puede permitir una dilucidación con dos aspectos íntimamente relacionados. Por un lado, nos permitirá asombrarnos ante el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y ante el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitada por aquella. Y por otro lado, nos permite hacer una interpretación de lo que puede ser el que-hacer teología desde una perspectiva *fundamental* en medio de las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive actualmente la humanidad.

Por esta razón, en el capítulo que sigue se reubicará el que-hacer teológico desde lo ya ganado y se postulará lo que la teología puede y debe hacer hoy en el contexto de las sociedades en tránsito y de las sociedades de conocimiento.



*CAPÍTULO TERCERO*

**CUALIDAD HUMANA PROFUNDA Y CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA  
DIMENSIÓN ÚLTIMA, ABSOLUTA Y TEOLOGAL DE LA REALIDAD**

## **I. CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA DIMENSIÓN ABSOLUTA DE LA REALIDAD. NUEVO “TOPOS” PARA EL SABER CIENTÍFICO, FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO. APORTES E INSUFICIENCIAS DE LOS INTERLOCUTORES DE ESTE TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DOCTORAL**

El segundo capítulo ha realizado desde una perspectiva epistemológica, la reconstrucción de las aventuras del espíritu humano, que según un “teólogo” de fronteras (Marià Corbí), un sociólogo indisciplinado (Edgar Morin) y un filósofo radical (Martin Heidegger), se deben desarrollar para enfrenar los desafíos humanos en la Era que se ha convertido en planetaria.

De manera especial, la investigación ha mostrado cómo desde estos interlocutores se hace necesario un cambio de racionalidad para que los humanos no sólo nos hagamos viables, sino también humanos.

Morin ha postulado la emergencia de un pensamiento complejo capaz de comprender la hipercomplejidad humana que nos constituye. Ve como desafío humano, en “la edad de hierro de la Era planetaria”, el paso de una sociedad-imperio, en la que vivimos, a una sociedad-mundo en la que todas las naciones de la tierra, esta vez confederadas, se unirán para evitar la extinción de la especie humana sobre la faz de la tierra. Para ello, se requiere que la humanidad, como especie, desarrolle de manera amplia las posibilidades superiores del espíritu humano: no basta con el crecimiento de la racionalidad tecno-científica (complejidad restringida), sino que es necesario y urgente, desarrollar una racionalidad compleja (relacional) capaz de posibilitar en los humanos una nueva identidad como individuos, como sociedad y como especie.

Morin ve la necesidad de reconocer explícitamente, tanto a nivel individual como colectivo, el ámbito supraracional de la realidad. Señala un tipo de conocimiento que siendo racional (cognoscitivo), no es conceptual (cognitivo), y que puede enrutarnos hacia una nueva configuración de la condición humana (Humana Conditio). Pero ésta asumida a un mayor nivel de profundidad.

Morin piensa que la religación de la existencia humana con sus fuentes constitutivas: fuentes bio-antropo-cósmicas, harán posible el nacimiento de un nuevo modo histórico de ser

de la especie humana. Desde éste nuevo modo de ser, se podrá acceder racionalmente a la dimensión profunda de la existencia, a lo que él llama la dimensión irracionalizable del misterio que somos, sin tener que recurrir para ello a las religiones-religionales<sup>113</sup>. Con ello, se superan las religiones de primer y segundo grado y la humanidad desde una dimensión mística, en el sentido supraracional, se abrirá a una nueva experiencia de solidaridad, capaz de resistir la crueldad y la maldad del mundo.

De cara al fenómeno religioso, Morin nos ha dicho que hemos de pasar de una religión de primer tipo con dioses y creencias, propias de periodos agrarios, a una religión de tercer tipo o de profundidades desde la cual, la humanidad como comunidad de destino planetario, podrá unirse para resistir la maldad y crueldad del mundo y para posibilitar una nueva solidaridad y responsabilidad entre los hombres.

Desde la religión de profundidades, la humanidad podrá mantener una esperanza contra toda desesperanza y podrá encaminarse a hacia una nueva sostenibilidad planetaria. En este sentido, la propuesta moriniana no busca la construcción del mejor de los mundos posibles o el paso a un mundo inexistente que podría alcanzarse más allá de este, sino de algo menos pretencioso: busca que la humanidad no llegue al desastre. La religión de profundidades puede ayudar para que la humanidad conserve la esperanza en medio del desastre.

En esta Era que se ha convertido en planetaria, los humanos ya no cuentan con ninguna garantía externa para su propia realización, sino que la humanidad será lo que hagamos o dejemos de hacer por nosotros mismos. Por tanto, lo que podamos llegar-a-ser, queda a merced de las cualidades que podamos desarrollar en nosotros mismos y del cultivo que podamos hacer con nuestras competencias cognitivas (racionalidad restringida) y nuestras competencias cognoscitivas (racionalidad compleja).

Los hombres y mujeres de la de la Era planetaria, tendrán que asumir su condición humana desde una nueva y singular responsabilidad y solidaridad humana que brotará en tanto que

---

<sup>113</sup> Sobre las religiones-religionales, es decir sobre lo que nosotros en el lenguaje cotidiano llamamos sencillamente religión, véase más adelante 3.4. El aporte latinoamericano a la elaboración de una teología del pluralismo religioso.

cultivemos de manera explícita las actividades superiores del espíritu humano y en tanto que desarrollemos una religión de profundidades.

Sin lugar a dudas, los hombres y mujeres de la Era planetaria cultivando las cualidades superiores del espíritu humano y desarrollando una religión de profundidades, se harán mejores humanos y posiblemente lograrán la sostenibilidad. Pero, reubicar la función de la religión de profundidades de cara a solventar las necesidades humanas así sean estas las más sublimes de cara a la supervivencia, es decir, así sean éstas las de resistir la crueldad y la maldad del mundo, generando una esperanza solidaria y una actitud responsable a nivel interhumano le hacen perder, a nuestro juicio, la novedad y profundidad al planteamiento moriniano de cara al reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y al cultivo explícito del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Con la religión de profundidades, la humanidad, se hará más sensible a su humana condición (Humana Conditio), sin tener que evadirse de este mundo. Pero, con ello, no logrará el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y por tanto, tampoco logrará cultivar de manera explícita e incondicional el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado desde aquella.

Morin nos señala certeramente que el conocimiento humano no es sólo el conocimiento adquirido en la “banda media de la realidad”, sino que se abre a lo irracionalizable. Pero, no logra dilucidar la manera concreta como el homo complexus puede acceder a dicha dimensión supraracional. Tampoco queda claro de qué manera el conocimiento supraracional que nos da la religión de profundidades puede liberarnos de nuestra condición depredadora y egocentrada. En este sentido, la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) queda a medio camino y sin las condiciones antropológicas, sociológicas, psicológicas y socio-culturales para su cultivo en el ámbito individual, social y cultural.

La religión de profundidades nos abre epistemológicamente, al ámbito de lo irracionalizable, nos abre las puertas hacia una racionalidad más amplia que la que puede ofrecernos el paradigma de tecno-científico actual desde un paradigma de complejidad. En

este sentido, nos libera de una racionalidad restringida y nos invita a navegar desde las profundidades de una racionalidad abierta hacia las aventuras superiores del espíritu humano; nos posibilita un nuevo acceso a la religiosidad humana que ya no estará referida a dioses desde sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias, sino que se posibilitará una nueva condición humana religada a sus fuentes bio-antropo-cósmicas. Pero, esta religiosidad profunda no acaba de liberarnos de la más sutil de nuestras ataduras: no acaba de liberarnos de nosotros mismos. Por tanto el homo complexus de Morin, seguirá haciendo pie única y exclusivamente en el “yo”. Es decir, seguirá teniendo al “ego” como lugar de residencia y no podrá ni trascender, ni flexibilizar de forma adecuada el conocimiento de la dimensión relativa de la realidad.

La apuesta moriniana posibilita en el ser humano una nueva manera para vivir la experiencia de religación con el misterio que le constituye, sin tener que recurrir para ello a las mediaciones de las religiones-religiones tan propias de las sociedades agrarias. Esto, es conveniente para que los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, puedan acceder a la dimensión profunda de la existencia, sin tener que recurrir para ello, a los sistemas de programación cultural anclados en creencias. Y es conveniente para que los hombres y mujeres de las sociedades en tránsito puedan buscar dentro de sí lo que antes les venía dado desde una matriz cultural. Pero, no es suficiente para que los hombres y mujeres de conocimiento reconozcan su Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), ni es suficiente para que los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento cultiven de manera explícita e incondicional el acceso a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Morin recupera, sin lugar a dudas, la dimensión ética de la existencia. Pero, no logra llegar a la dimensión mística o espiritual de la misma.

Martin Heidegger hace una descomunal deconstrucción (destruktion) fenomenológico y onto-histórica de metafísica occidental para dilucidar la determinación del asunto del pensar: la cuestión de ser en su relación con la esencia del hombre, y también para intuir que el asunto mismo para el pensar en la teología, ha de ser el llevar a “concepto” la “experiencia religiosa auténtica”.

Determinar el asunto del pensar desde el horizonte del ser en su relación con la esencia de lo humano, será lo que lleve a este pensador a ser un hito dentro de la historia del pensamiento occidental. Pero, la posibilidad de llevar a un pensar y hablar no-objetivadores el asunto de “experiencia religiosa auténtica” (la fe de los orígenes, en Heidegger), quedó tan solo mencionado, y aunque en no pocas ocasiones Heidegger manifestó su gusto por la teología, -por lo que él llamaba la teología de la fe-, e incluso manifestó en no pocas ocasiones que le hubiera gustado hacer teología, nunca lo puso por obra.

Heidegger, es el pensador que explora con la mayor profundidad la dimensión no-conceptual del pensamiento desde una perspectiva filosófica, y con ello nos muestra la pertinencia de dar un “salto atrás” de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental, para inaugurar desde un “otro comienzo para el pensar”: un pensar originario, sigético o meditativo, este sí capaz de posibilitar en los humanos un modo auténtico de ser.

Heidegger vislumbra, como ningún otro pensador, nuevas estancias para la habitabilidad humana. Estancias que abren nuevamente la posibilidad para que los dioses huidos y la divinidad puedan volver a hacernos señas, es decir, puedan ser apropiadas desde la “experiencia del pensar”. Para Heidegger, los dioses, desde una existencia sin profundidad y por tanto sin la “experiencia del pensar”, no sólo tienen que huir, sino que además, la divinidad (aquello que nos “llama” a nuestra más auténtica realización humana) no le queda más remedio que “perder” el lugar existencial, perder su “resplandor”.

Heidegger, se acerca de manera descomunal a lo no-conceptual del pensamiento: al conocimiento sigético de la dimensión última y absoluta de la realidad. Se adentra en lo que Zubiri en diálogo con aquél, llama la dimensión teologal de la existencia. Y descubre que desde allí, se podría hallar un nuevo “topos” (lugar existencial), para rastrear el aporte de la religiosidad humana originaria en la realización humana, más allá de las formas religiosas (religión-religional). Es decir del “sistema del catolicismo”.

Heidegger, desde la tradición religiosa del cristianismo primigenio y desde la tradición mística del cristianismo medieval, cree poder encontrar para el ser humano un nuevo topos

para recuperar lo que él llama la “experiencia religiosa auténtica”. Muestra cómo desde una “experiencia religiosa auténtica”, se da una apropiación *Sui Generis* de la existencia humana. Se da un conocimiento no-conceptual, a-temático, pre-lingüístico de la realidad, a partir del cual la existencia humana se carga de sentido. Desde el conocimiento sigético, se dota a la existencia humana de una cualidad cognoscitiva especial, que no nos lo puede dar ni el conocimiento metafísico, ni el conocimiento científico-técnico, en tanto que éstos, proceden de manera objetivante y buscan un conocimiento teórico y representacional de la realidad.

Heidegger en sus estudios sobre fenomenología de la religión, afirma que desde el conocimiento fenomenológico se puede acotar, delimitar el lugar existencial en el que se nos da la “experiencia religiosa auténtica”. Pero, señala que dados los límites propios de la fenomenología, ella no puede llegar hasta la apropiación de existencial de lo allí “acontecido”. Al “contenido” existencial de la “experiencia religiosa auténtica”, sólo se puede llegar, según Heidegger, desde la “interioridad sagrada de la vida”. Es decir, desde aquella dimensión de la existencia que dicho metafóricamente, “debe acompañar como una música santa todo el hacer de nuestra vida”.

Dilucidar el lugar existencial (topos), desde el cual se puede acceder al contenido de la “experiencia religiosa auténtica”, ha de ser, según Heidegger, el asunto mismo de la teología, si ésta se decide a permanecer, y al mismo tiempo a alimentar la fe de la cual ella misma a partido, en lugar de andar a la deriva por encumbrados bosques especulativos que les son epistemológicamente ajenos. Pero, que desde el modo escolar de hacer teo-logía, se ha empecina en asumir como si fueran propios.

Para Heidegger la auténtica teología, es decir la teología que se apropia de la “experiencia religiosa auténtica”, la “teología de la fe” como él le llama, ha de proceder en clara contraposición con la teo-logía filosófica (onto-teo-logía), y con la doctrina eclesiástica del catolicismo (teo-logía escolar), que seducida por el modo de pensar metafísico, ha construido equivocadamente, lo que según ella deberían ser las bases epistemológicas para su que-hacer teo-lógico. A esta forma de comprender y de hacer teo-logía, es a lo que en este trabajo de investigación le hemos llamado teo-logía, (con guion), *teología* fundamental, y que ahora

para hacer más pertinente nuestra crítica y las posibilidades para una nueva manera de hacer teología, la vamos a contrastar con una teología *fundamental*.

Según esto, la “teología de la fe” (la teología a la que Heidegger se sintió seducido y que muchas veces quiso elaborar y que nunca hizo), ha de llevar a “concepto” el asunto mismo de su pensar: la “experiencia religiosa auténtica”. Pero, haciendo un uso adecuado de su propia racionalidad<sup>114</sup>. Para Heidegger el uso adecuado de la racionalidad teológica no se puede asimilar al uso adecuado de la racionalidad filosófica (metafísica) occidental. Ni al uso, derivado de aquella, llevada a sus más grandes desempeños en la racionalidad científico-técnica de la modernidad. Por ello, para Heidegger la teología no puede y lo más sensato es que no aspire jamás a ser un conocimiento científico de la “experiencia religiosa auténtica” en el concierto de la racionalidad representacional.

Querer convertir el saber teológico en un discurso justificativo de la fe, desde el estatuto epistemológico de la metafísica occidental o desde el estatuto epistemológico y ontológico de cientificidad actual es, según Heidegger, querer encontrar algo así como un “hierro de madera”. La racionalidad adecuada para la “teología de la fe” sólo se puede expresar a través de un pensar y de un hablar que sean no-enunciativos, es decir, que no sean proposicionales. Y por tanto, el que-hacer teológico, ha de proceder en clara diferenciación con la manera de proceder de la racionalidad filosófica (metafísica) y de la racionalidad científica actual.

El ejemplo paradigmático de un pensar y de un hablar no-enunciativos, no-proposicionales, no-objetivantes, lo encuentra Heidegger en la racionalidad poética. Y por ello exhorta a las teólogas y teólogos, a que siguiendo el ejemplo de los poetas, busquen para su que-hacer teológico un pensar y un hablar no-objetivadores, no-representacionales, de tal

---

<sup>114</sup> Algunos teólogos contemporáneos han hecho una interpretación teo-lógica de la fe cristiana asumiendo para ello el “camino del pensar heideggeriano” (Cfr. Berciano: 2005, pp. 95-123, 1976: pp. 445-473). Estas apuestas son muy sugerentes, sin duda, pero hacen justamente, lo que Heidegger quiso evitar: hablar de la “experiencia religiosa auténtica” con lenguajes de préstamo. La teología no se puede hacer desde las categorías o desde el modo de pensar heideggeriano. Aunque, desde luego, la teología de la fe: la teología *fundamental* (*que va a los fundamentos*), tampoco se podría hacer hoy, sin las críticas Heideggerianas tanto al pensar onto-teo-lógico occidental, como a la teo-logía escolar del cristianismo católico (*teología fundamental*).

forma que puedan llevar a cabo una dilucidación de su asunto propio: “la experiencia religiosa auténtica”.

Lamentablemente, por los límites epistemológicos y ontológicos que Heidegger mismo impuso a su camino del pensar, el acceso teológico-teologal a la “experiencia religiosa auténtica”, se quedó a medio camino. Heidegger no logró dar el paso requerido para acceder a esta dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Por tanto, Heidegger tampoco logra reconocer la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), ni tampoco logra proponer estrategias para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

En este punto, las críticas zubirianas al pensar heideggeriano son profundas y sugerentes y por ello las he tenido como indicación. Sin tener por ello, que asumir como propia, la postura zubiriana. A nuestro juicio Zubiri llega demasiado pronto al Dios cristiano achicando con ello la dimensión teologal de la existencia al plano de las experiencias religiosas cristianas.

Recordemos que según Zubiri, Heidegger no logra sobrepasar los límites de la metafísica que él mismo se impuso dejar atrás. No logra dar el “salto atrás” de la metafísica. Por ello, Heidegger en lugar de arribar a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, se quedó en la meditación ontológica del ser desde el espacio trascendental de la temporalidad. Y con ello no logra superar los tres límites inveterados de la metafísica occidental: la entificación de lo real, la logificación de la inteligencia y la objetivación de Dios.

Esta crítica zubiriana, en su formulación, puede ser válida para el Heidegger de *Syt* (Heidegger I). Pero, no lo es, desde luego, para el Heidegger del pensar onto-histórico (Heidegger II), que ha superado los límites impuestos al pensar desde el horizonte trascendental (en el que Zubiri, según nuestra interpretación, se sigue moviendo). Heidegger después de la *Kehre* da un “salto atrás” de la metafísica para llegar a un conocimiento originario, sigético o meditativo de la realidad y con ello le sale al paso, sin proponérselo a la crítica zubiriana.

Sin embargo, la crítica zubiriana sigue siendo válida en un punto que Heidegger no pudo superar: el de la metafísica de la subjetividad. Heidegger incluso en su modo onto-histórico, sigético o meditativo del pensar, no logró sobrepasar los límites impuestos al pensar por la metafísica de la subjetividad. Por esta razón, Heidegger no logra salir del conocimiento egocentrado de la realidad. Es decir, no logra acceder incondicionalmente al conocimiento sigético (silencioso) de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Dicho antropológicamente, no logra llegar hasta el conocimiento desegocentrado de la realidad que es el conocimiento auténticamente religioso de la existencia humana, como veremos en seguida.

Zubiri pensaba que la superación de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica occidental en la que había quedado anclado el pensamiento filosófico y teo-lógico desde el periodo griego hasta Heidegger, se debe superar desde una nueva noología (epistemología) a partir de la cual, no sólo se daría el “salto atrás” de la racionalidad representacional, sino que se llegaría a un tipo de religiosidad humana en la que el cristianismo (la religión de deiformidad, según Zubiri), mostraría su superioridad ante las demás religiones de la humanidad, por el carácter revelatorio de un Dios personal.

Por razones epistemológicas, que son a un mismo tiempo antropológicas, sociológicas, noológicas y culturales, -y que he mostrado a lo largo de esta investigación-, hoy no se puede arribar a la superioridad de la religión cristiana sobre las otras tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, argumentando la novedad revelatoria de un Dios personal. La revelación de un Dios personal es improcedente desde el conocimiento silencioso (desegocentrado) de la realidad. Por tanto la elaboración zubiriana de un Dios personal, desde un nuevo concepto de persona desarrollado por Zubiri, -que es bien distinta al de tradición que se remonta a la metafísica occidental-, no se hace ni necesario, ni plausible.

En este sentido, como lo afirmaba en su momento apoyándome en el filósofo Diego Gracia, Zubiri llega demasiado rápido a los dioses, y en concreto al Dios cristiano, y su posición teo-lógica, aunque se muestra altamente consecuente con sus posibilidades

noológicas, no logra dar un “salto atrás” de las pretensiones que se impuso el discurso teológico escolar.

Si asumimos otro camino, -el que ha tomado la presente investigación-, la teología no puede encargarse de mostrar la superioridad revelatoria de una tradición de experiencias religiosas sobre otras, o de una tradición espiritual sobre otra. Ni tendría como función disciplinar, la elaboración de un discurso explicativo de Dios considerado como realidad fundante (Discurso onto-teo-lógico), sino que tendría una labor bien distinta: la de guiar hacia el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y la de inducir en las sociedades actuales al cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta o teologal de la realidad posibilitada por aquella.

La razón de fondo para establecer una crítica a la teo-logía zubiriana, (y por este mismo camino a la teo-logía escolar; a la *teología* fundamental), se encuentra en que Dios, independientemente de la tradición de experiencias religiosas a las que nos queramos remontar para nombrarlo, no es, ni puede ser desde una visión crítica (desde una epistemología no-mítica), un “tú” que está frente a un “yo”, y con el que se puede establecer una relación interpersonal. Este es un lenguaje antropomórfico, válido desde luego desde el punto de vista de un conocimiento egocentrado. Pero, claramente insuficiente e inconveniente desde el punto de vista de un conocimiento desegocentrado de la realidad que somos y nos constituye.

Desde el punto de vista antro-po-lingüístico, no podemos identificar la realidad con aquello que podemos decir de ella desde el uso del lenguaje proposicional. Hoy con la emergencia de la epistemología no-mítica, no podemos confundir el lenguaje con la realidad, ni mucho menos hacer una fundamentación metafísica del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, como bien nos lo han hecho conocer, desde diferentes perspectivas, los tres interlocutores válidos del presente trabajo doctoral.

Desde una nueva epistemología, la epistemología no-mítica, comprendemos que Dios puede entrar y de hecho ha entrado siempre en las religiones-regionales como una re-

presentación mental de la ultimidad de lo real, cuando se accede al conocimiento de la realidad desde una perspectiva egocentrada. Allí y sólo allí, Dios es una entidad que se encuentra en-frente de nosotros, que nos “habla” y que nos “revela” algo. Pero, cuando se accede a esa misma realidad haciendo pie en la desegocentración, entonces el termino Dios, sólo puede ser considerado como una metáfora que señala hacia un tipo de conocimiento que es no-conocimiento; es una metáfora que señala hacia una dimensión de la realidad que es no-dual y por tanto es indecible e innombrable.

Aquí, Dios no puede ser un “tu” que se relaciona con un “yo”, sino justamente lo que no cabe es dicha representación. Y no cabe porque no es un conocimiento dual, sino un conocimiento no-dual (advaita como la llama la tradición hinduista), al que podemos acceder si aceptamos que tenemos un doble acceso a la realidad y por tanto una manera doble de acceder a ella. Este conocimiento desegocentrado de la realidad, es al que en esta investigación doctoral, desde los aportes de los interlocutores de la misma, le hemos llamado de manera metafórica conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Este es un conocimiento incondicional (en tanto que el “yo” no es quien pone las condiciones de posibilidad) y silencioso (en tanto que lo nombrado en él, no puede quedar atrapado en ninguna formulación lingüísticamente mediada). Aunque al mismo tiempo, podamos y tengamos que decir que todas las formulaciones lingüísticamente mediadas señalan hacia esta no-formulación. Desde este fondo común epistemológico y antropolingüístico hemos de poder leer el aporte de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, y hemos de elaborar el aporte de una teología *fundamental*, sin que para ello tengamos que vivir y creer como vivieron y creyeron quienes elaboraron dichas tradiciones.

Dios, lingüísticamente hablando, tiene el carácter de una metáfora que señala hacia aquella dimensión de la realidad de la cual “yo” mismo hago parte. Pero, de la cual “yo” mismo no puedo nombrar. Todos los teísmos, interpretados críticamente, saben que Dios es una antropomorfización de la dimensión innombrable e indecible de la realidad de la que se hace lingüísticamente una imagen, pero que la imagen no re-presenta la realidad, sino que la

distorsiona y la encubre. Quizás por ello, como dice Heidegger, quien conoce de esta situación cuando tiene que hablar de Dios, prefiere callar, porque sólo con el silenciamiento de la comprensión lingüísticamente mediada de la realidad, se nos puede “revelar” aquello que reconocidamente el lenguaje decididamente no nos puede dar.

El lenguaje, en tanto que recurso bio-cultural del animal que habla, nombra la realidad. Pero, única y exclusivamente, desde la perspectiva egocentrada. El lenguaje, digámoslo una vez más, no dice lo que sea la realidad, no describe la realidad, únicamente la modela y la modela con la intención de hacer viable al animal que habla. Esto es lo que se hace evidente con la finalización de la epistemología mítica, que es, como ya se ha mostrado, un uso del lenguaje y una ontología que creía que la realidad era tal y como el lenguaje la nombraba. Y que además, desde el punto de vista teo-lógico, tenía una garantía externa: una garantía divina.

Dios, desde una epistemología no-mítica, no puede ser lo que el lenguaje nombra, porque en el mejor de los casos y desde el punto de vista antro-po-lingüístico, Dios es una metáfora para hablar de lo que no se puede nombrar. O dicho de otra manera, es la expresión metafórica para nombrar la ultimidad de lo real desde una perspectiva egocentrada. Y la comprensión o conocimiento egocentrado de la realidad no dice las cosas tal y como ellas sean, sino que las reduce a sus medidas para que el viviente que habla pueda hacerse viable.

Por tanto, todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, leídas desde una epistemología no-mítica y desde una comprensión desegocentrada de la realidad, nos dicen que el mayor peligro epistemológico y ontológico está en identificar a Dios (el término lingüístico) con la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. La tradición budista (aunque no sólo la tradición budista), nos dice algo a todas luces fundamental: que si en algún momento de nuestra existencia nos llegáramos a encontrar con Dios, tendríamos que matarlo, porque Dios no puede ser la imagen que hacemos desde nuestras necesidades de sobrevivencia. Dios no puede quedar recudido a los estrechos límites de nuestra condición necesitada.

No podemos confundir la realidad que somos y nos constituye, ni con el sentimiento que acompaña nuestra re-presentación mental de la realidad (vivencia religiosa); ni con la representación mental que podemos y tenemos que hacer de la realidad para hacernos viables invocando una fundamentación última (conocimiento onto-teo-lógico de la realidad).

Como nos advertía Morin, tenemos que ser muy conscientes de los dos peligros que parasitan el conocimiento humano; el error conceptual de reducir la realidad a la imagen que hacemos de ella desde el punto de vista de nuestras necesidades (lo que Morin llama la racionalización); y la ilusión de querer reducir la realidad a lo que creemos de ella (lo que Morin llama la mitificación). Desde la comprensión compleja del conocimiento humano, Dios, no puede ser ni la manera como calificamos emocionalmente nuestra relación con la ultimidad de lo real. Es decir nuestra relación míticamente creyente con la realidad. Ni puede ser la representación mental que tenemos que hacer para movernos en la inmensidad de lo real. En los dos casos, Dios no es Dios: lo innombrable e indecible, el misterio que nos cobija y que crece en la medida que lo conocemos, como diría Rahner, sino que es una metaforización necesaria y útil que tenemos que hacer desde nuestra condición de seres necesitadas para sobrevivir.

En este punto la pregunta heideggeriana de qué pueda significar la palabra Dios más allá de lo que pueda ser nombrado desde el lenguaje enunciativo y desde el pensamiento representacional, es la mejor y más pertinente pregunta que se puede hacer, no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también desde el punto de vista teológico, para señalar la orientación que debe tomar la teología dando un “salto atrás” de una justificación concipiente de un Dios personal hacia un pensar y un hablar no-objetivadores de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Hacer teología hoy, en la línea abierta por los pensadores de esta investigación significa adentrarse, con el pensamiento, en un nuevo lugar existencial (topos) a partir del cual podemos conocer la realidad reconociendo, por un lado, los límites del conocimiento egocentrado y representacional de la misma. Pero, por otro lado, dilucidando las posibilidades, antropológicas, sociológicas, Noológicas y culturales de un tipo conocimiento:

el conocimiento silencioso, que en la especie humana y sólo en la especie humana, nos señala aquella dimensión de la realidad que no puede ser nombrada.

En síntesis, tanto Morin como Heidegger, señalan hacia un conocimiento no-conceptual de la realidad, desde el cual los hombres pueden recuperar profunda y auténticamente la existencia; hablan de la dimensión irracionalizable de la existencia que en un caso se vive como religación con las fuentes primarias de nuestra constitución humana (Morin), y en otra caso, como “experiencia religiosa auténtica” que funda una actitud piadosa de vivir la existencia (Heidegger). Pero, en los dos casos, el camino del pensar no logra adentrarse de manera explícita e incondicional en el conocimiento último, absoluto y teologal de la realidad.

Tanto Morin como Heidegger, no logran sumergirse incondicionalmente en el conocimiento desegocentrado de la realidad. Morin se admira ante el misterio que nos constituye, pero no logra poner su residencia en ese misterio. Heidegger se arrodilla piadosamente ante la condición religional (abismal) de la existencia. Pero, desde la espina que tiene clavada en su corazón con la fe de los orígenes, tampoco logra acceder de manera adecuada a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

En este sentido, las aventuras del espíritu humano quedan restringidas al campo de la racionalidad egocentrada y representacional, y no logran acceder de manera explícita al conocimiento desegocentrado de la realidad. Epistemológicamente hablando, tanto Morin como Heidegger descubren los límites de la epistemología mítica y de la racionalidad representacional, aunque no lo digan con estos términos. Pero, no logran avanzar en el reconocimiento explícito de la Cualidad Humana Profunda, ni en el cultivo incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

Marià Corbí, nuestro “teólogo” de fronteras, prefiere hablar un lenguaje totalmente ajeno al de la teo-logía escolar (e incluso al de la teología que estamos tratando de elaborar)<sup>115</sup>, y

---

<sup>115</sup> A Corbí no le gusta que lo identifiquen como teó-logo. Pues esta función implica que todavía hoy, en pleno siglo XXI, se puede vivir desde el paradigma religioso-religional. Esta posibilidad para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, es epistemológica, sociológica y antropológicamente imposible. Podría

asumiendo el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, en el contexto de una transformación sin precedentes en la formas socio-laborales y culturales de hacernos viables, propone un doble juego para salir de la crisis societal que vivimos: por un lado, nos pide adentrarnos en un nuevo tipo de sostenibilidad, construida desde las poderosísimas tecno-ciencias, y por otro lado, nos conduce al reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y del cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella.

Según Corbí, el doble reto que tiene la humanidad en las sociedades de conocimiento, (que son a su vez sociedades desmanteladas axiológicamente), consiste en gestionar la creación continua de ciencias y tecnologías, la innovación de productos y de servicios para poder hacernos viables. Y, al mismo tiempo, abrir una puerta para recuperar el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sin tener que ser nosotros mismos religiosos y creyentes.

Su gran aporte ha sido el llevar a cabo una dilucidación de un tipo de epistemología: la epistemología no-mítica a través de la cual los hombres y mujeres de las sociedades actuales puedan reconocer su Cualidad Humana específica, y en buscar en diálogo con las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, los recursos para el acceso explícito e incondicional al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Sólo mediante el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitada por aquella,

---

pensarse que para los pobladores de los terceros mundos, y sobre todo para cierta población que a aún vive y se interpreta desde el paradigma religioso, dicha situación es hoy posible. Sin embargo, como lo he mostrado a la largo de este trabajo, para estos pobladores dicha posibilidad también carece de fundamento. Pese a ello, y para que el teólogo, aunque en otro sentido, no se extinga con el agotamiento de la religión-religional, es necesario que se descubra tanto para los hombres y mujeres de las sociedades en tránsito, como para los hombres y mujeres de las sociedades mixtas, las nuevas posibilidades que se abren con la emergencia de las sociedades de conocimiento. Desde estas nuevas condiciones epistemológicas de posibilidad, que son simultáneamente, antropológicas, sociológicas, noológicas y culturales, al teólogo le queda hoy una impostergable tarea: la de discernir el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, para el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. Esto es lo que a continuación intentaré mostrar yendo más allá de lo logrado en el diálogo reconstructivo con los interlocutores válidos de este trabajo de investigación doctoral.

los animales que hablan en las nuevas lógicas del desarrollo cultural de la humanidad, podrán orientar y direccionar los avances tecno-científicos, con una flexibilidad y una libertad que la racionalidad tecno-científica definitivamente no les puede dar.

Según Corbí, hoy no es posible el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad desde una epistemología mítica, que fue el soporte racional para un conocimiento profundo en los modos preindustriales de vida, y también el caldo de cultivo para la elaboración de una teo-logía escolar. En el contexto de las sociedades de conocimiento (que viven de la producción permanente de conocimientos tecno-científicos), la epistemología inherente al paradigma religioso (epistemología mítica), no sólo no es viable, sino que además, de seguirse implementando, obstaculizará grandemente el acceso explícito e incondicional al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad. Y ocasionará una incapacidad para que los hombres de las sociedades de conocimiento puedan heredar el legado de sabiduría que se encuentra encubierto en las mediaciones mítico-simbólicas que se construyeron al interior de las sociedades preindustriales para cultivar nuestro doble acceso a la realidad.

Los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento no pueden hacerse viables mediante la adhesión y sometimiento a sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sean estas religiosas (religiones), o laicas (ideologías). Ni pueden, so pena de caer en ideologizaciones, llevar a cabo una justificación racional (teo-lógica) para demostrar que dicha formas de vida, son las formas queridas por Dios.

Para hacerse humanamente viables, los hombres y mujeres de las sociedades actuales tendrán que aprender a cultivar el doble acceso a la realidad, y de manera explícita el acceso a la dimensión absoluta de la misma, sin tener que recurrir para ello a las ayudas que en otrora tiempo les prestaron las religiones-regionales y la justificación intelectual de las mismas: las *teologías* fundamentales. Hoy a los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, el acceso a la dimensión relativa de la realidad, les hará hombres y mujeres de conocimiento y el acceso explícito e incondicional a la dimensión absoluta, les hará hombres y mujeres sabios(as).

En este contexto, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, no solo vale por la flexibilidad que aporta al conocimiento relativo, sino por el valor que tiene en sí mismo al abrirnos de manera incondicional a la inmensidad de lo real. Para poder cultivar de manera explícita e incondicional el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, Corbí reivindica el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, pero, asumidas sin el ropaje mítico que las constituye y la epistemología mítica que las interpreta.

Lo que tendríamos que hacer hoy, según Corbí, es aprender a reconocer nuestra Cualidad Humana Profunda y a cultivar de manera explícita e incondicional el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitada por aquella, desde una epistemología no-mítica que asume como propios, y desde un paradigma posreligional, el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Corbí es el único de los tres interlocutores de este diálogo, que da cuenta de un tipo de epistemología: la epistemología no-mítica, desde la cual las sociedades de conocimiento podrán cultivar el acceso a la dimensión absoluta de la realidad y al mismo tiempo, heredar el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad sin que para ello tengan que asumir la epistemología mítica para su interpretación. Es decir, sin que tengan que adherirse y someterse a sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias.

Esto es plausible por una doble razón: primera, porque los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, ya no son necesarios para que las sociedades de conocimiento se hagan viables. Y segundo, porque las sociedades de conocimiento se hacen viables abandonando los sistemas axiológicos de programación cultural haciendo que las tecno-ciencias a partir de la innovación constante suplan lo necesario para subsistir. En este sentido, se hace necesaria una nueva estrategia cognoscitiva para que los hombres y mujeres de conocimiento, puedan acceder de manera libre y creativa al conocimiento incondicional de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Éste ha de ser el horizonte de comprensión para abordar, en las sociedades de conocimiento, el desafío que ha de asumir una teología *fundamental* a la altura de los tiempos. Dicho desafío tendrá que asumirse diferenciadamente al interior de las dos grandes configuraciones socio-culturales de las sociedades actuales: las de las sociedades en tránsito: sociedades industriales que se convierten por el uso de las tecno-ciencias en sociedades de conocimiento (que no significa sociedades sabias, pues de hecho son bastante estúpidas), y el de las sociedades mixtas, que también están en tránsito, pero un tránsito diferente: el de pasar de ser sociedades preindustriales a sociedades industriales, con una novedad que no existió en los primeros mundos cuando estos cambiaron de ser sociedades preindustriales a sociedades de conocimiento, a saber, la colonización cada vez más agresiva y despiadada de los imperativos tecno-lógicos.

Esto significa que las sociedades mixtas no tendrán que pasar, de manera estrictamente necesaria, por un periodo industrial para luego llegar al periodo posindustrial (lo que implicaría el tener que asumir una evolución lineal y ascendente de la historia), sino que podrán convertirse en sociedades de conocimiento (que se hacen viables desde los desarrollos tecno-científicos) sin tener que haberse convertido en sociedades industriales<sup>116</sup>.

El planteamiento corbiniano, nos deja ante dos grandes desafíos:

Primero ¿Cuáles han de ser las tareas de una teología *fundamental* en las sociedades mixtas, que por un lado, son sociedades mayoritariamente industriales, pero que por otro, se están transformando vertiginosamente al ritmo de la racionalidad tecno-científica en sociedades de conocimiento, que desplazan, y ello de manera irremediable los sistemas de programación cultural anclados en creencias laicas: las ideologías?

Segundo ¿Cuáles han de ser las tareas de una teología *fundamental* en sociedades en tránsito, que por un lado, son mayoritariamente preindustriales, pero que por otro, con la colonización de la racionalidad tecno-científica pierden, y ello de manera irremediable, la

---

<sup>116</sup> Esto es lo que han hecho países enteros en Asia y de manera especial Singapur, que paso de ser una sociedad preindustriales a ser una sociedad de conocimiento, sin tener que haber pasado por la industrialización. Esto, desde el punto de vista sociológico trae innumerables dificultades. Pero, sobre ello no me detendré ahora.

posibilidad de programarse culturalmente mediante sistemas axiológicos de programación enraizados en creencias religiosas: religiones-religionales y en creencias laicas: ideologías? Lo único que les espera es, como viene sucediendo con las sociedades de conocimiento, el desmantelamiento axiológico de las mismas? ¿Hay otra opción?

## **II. CUALIDAD HUMANA PROFUNDA (ANTIGUA ESPIRITUALIDAD) Y EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO DE LA DIMENSIÓN ÚLTIMA, ABSOLUTA Y TEOLOGAL DE LA REALIDAD. NUEVO PUNTO DE PARTIDA PARA LA ELABORACIÓN DE UNA TEOLOGÍA *FUNDAMENTAL***

El presente trabajo haciendo una reconstrucción y una apropiación teórico-experiencial de las tareas del pensar a la luz de algunos interlocutores, ha hecho una relectura de aquello que hasta hace unas décadas habíamos nombrado bajo el término espiritualidad para postular que el conocimiento que allí se alberga es epistemológica, antropológica, sociológica, noológica y culturalmente imposible para la sociedad actual, si la espiritualidad se sigue interpretando desde la religión-religional y desde la epistemología mítica que la sostiene y legitima.

En su lugar y a la luz de una epistemología no-mítica que emerge al interior de las sociedades de conocimiento, hemos sostenido que la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad) y el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella, puede convertirse en el nuevo lugar existencial (topos) para que el animal que habla, haciendo uso del legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, pueda hacerse humanamente viable y al mismo tiempo sabio.

En el contexto de las sociedades de conocimiento, la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), no puede ser un privilegio que cultiven y desarrollen algunos hombres y mujeres bendecidos por los dioses y a quienes los dioses han escogido para ser sus mensajeros, sino que ha de ser la posibilidad humana, sin más, accesible a todo viviente cultural por el simple hecho de serlo.

Si hoy no reconocemos nuestra Cualidad Humana Profunda y cultivamos de manera explícita e incondicional el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella, entonces los vivientes culturales que somos, no podremos vivir desde nuestras más auténticas posibilidades de ser.<sup>117</sup>

Con una apuesta como esta, no se está destruyendo, aniquilando o descalificando, el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas cristianas, ni el legado de la teo-logía escolar (*teología* fundamental). Pero, si se las está interpretando desde un lugar existencial previo, para que la sabiduría que ellas quieren comunicar, pueda ser acogida por los hombres y mujeres de las sociedades actuales.

Las sociedades actuales que son posreligionales y descreídas, no son así, porque en ellas se haya incrementado el pecado de la humanidad o porque la humanidad se haya vuelto más impía que antes, sino porque desde la aparición de la sociedad industrial y de manera muy específica, desde la aparición de las sociedades de conocimiento, se ha iniciado un giro epistemológico que hace posible la superación de la comprensión dual de la existencia y la superación de una epistemología mítica desde la que aquella era interpretada.

Con las sociedades de conocimiento y su transformación epistemológica, antropológica, sociológica, noológica y cultural, se supera ciertamente la epistemología mítica. Pero, se abren las puertas para dilucidar nuestro doble acceso a la realidad y de manera especial nuestro acceso a la ultimidad de lo real, sin tener que pasar, de manera estrictamente necesaria, por la medicación de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias; se supera la interpretación de la ultimidad de lo real desde las posibilidades metafísicas y mítico-religiosos, pero, se abre un camino para el conocimiento silencioso de “aquello” a lo ellas apuntaban; se superan, sin duda, las doctrinas que encapsulaban la fe en

---

<sup>117</sup> O sobreviviremos, -si es que lo logramos-, sometidos, (como lo dice la tradición budista, hinduista, islámica y vedanta advaita), a una “ignorancia cognoscitiva” que creemos equivocadamente nos constituye. Según las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, si el hombre sólo se hace viable desde el conocimiento de la dimensión relativa de la realidad, (desde a ignorancia de lo que es), nunca podrá reconocerse como lo que es y “vivirá” ignorando su modo originario o propio de ser.

dogmas y creencias. Es decir, en determinadas “copas” socio-culturales. Pero, se abren nuevas posibilidades para beber el “vino de la salvación” en odres completamente nuevos.

El “vino de la salvación”-para utilizar la bella metáfora del lenguaje teísta-, ha de ser bebido hoy, en la copa que consideramos es nuestra Cualidad Humana Profunda en medio de modos socio-culturales de vida dinámicos, para los cuales ningún sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias puede hacer posible el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Y, sin embargo, interpretando estas fuentes como expresiones de sabiduría, como métodos y procedimientos para el conocimiento de la ultimidad de la real, se nos abren otras “vías” para que los hombres y mujeres de las sociedades actuales puedan indagar y verificar por sí mismos lo que se decía míticamente a través de aquellas copas.

Por lo anterior, el gran problema y al mismo tiempo el gran reto para una teología *fundamental*, en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales de la humanidad, que ahora se ha convertido en planetaria, consiste en dar un “salto atrás” de la teo-logía escolar (*teología fundamental*), hacia la Cualidad Humana Profunda y hacia el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

La elaboración de una teología *fundamental*, así concebida, no sólo es pertinente, sino necesaria e incluso obligatoria, si queremos colocar el que-hacer teológico al interior de la lógica evolutiva de las culturas.

Por esta razón, el que-hacer teológico *fundamental* no va a partir de la inteligibilidad del mensaje revelado al interior del sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias, sino de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella.

Con esto, evitamos caer en la distinción metafísica entre las dos esferas de comprensión de lo realidad ya clásicas en la comprensión teológica al interior de la teo-logía escolar, a saber la esfera de lo natural y la esfera de lo sobrenatural. En lugar de aceptar la existencia

de estas dos naturalezas en la condición humana, postulamos un doble acceso a la realidad que somos y nos constituye, como nuevo lugar existencial (topos) para el que-hacer teológico desde una teología *fundamental*.

En este sentido, podemos afirmar que partimos desde “antropología” sin hombre. Es decir, partimos de una comprensión de lo humano que no se hace partiendo de una previa comprensión onto-teo-lógica de la condición humana, sino desde lo que la condición humana nos autoriza en su esfuerzo por sobrevivir. Partimos también desde una “teología” sin Dios. Es decir, desde un tipo de conocimiento que no identifica el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad con una formulación lingüística, y mucho menos identifica este conocimiento silencioso, con un conocimiento sobrenatural de la realidad que hace referencia a un ente superior que nunca pierde sus características onto-teo-lógicas.

La teología *fundamental* que aquí se propone, tampoco busca ser una prolongación, por otros medios, del conocimiento de Dios desde la “analogía entis”. La teología *fundamental*, debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. La teología *fundamental* debe buscarse allí donde la interpretación onto-teo-lógica y la interpretación científica ya no encuentra nada porque sobrepasa su horizonte racional de comprensión.

Lo que ha de quedar claro, es que hoy nos encontramos ante una nueva figura del pensar que no interpreta al hombre desde lo ya dado, que no interpreta a Dios desde lo ya revelado, sino al hombre y a Dios de manera indivisible, desde la Cualidad Humana Profunda y desde el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitado por aquella; nos encontramos más allá de la constitución onto-teo-lógica del pensar occidental, que según Heidegger y también Zubiri, ha caracterizado y sigue caracterizando tanto al discurso filosófico como al quehacer teo-lógico en su registro escolar y que asume como presupuestos de su pensar, las categorías y los marcos de comprensión de la metafísica occidental, en lugar de remontarse a su asunto propio: la experiencia de fe. De la fe en tanto que fe-conocimiento y no en tanto que fe-creencia.

Desde la fe-conocimiento se abre la posibilidad para realizar una dilucidación de la existencia humana que no contrapone lo natural a lo sobrenatural, lo profano a lo sagrado, lo humano a lo divino, sino que piensa la condición humana desde un “topos” anterior a esas diferenciaciones y re-interpreta de una nueva manera lo que hasta la fecha se nos ha enseñado desde una perspectiva religioso-religional.

La fe-conocimiento puede, sin lugar a dudas, ser interpretada, como lo hacen Heidegger y Zubiri a luz de las experiencias cristianas primigenias y desde una perspectiva epistemológica en cada caso propia. Pero, también puede ser interpretada “más allá” del paradigma religioso-religional y con ello, nos aproximamos a la interpretación de la fe no sólo al interior de una tradición de experiencias religiosas cristianas que se expresan a través de sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sino de la fe en tanto que conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Con ello, damos el “salto atrás” de la fe-creencia a la fe-conocimiento, de espiritualidad religioso-religional a la espiritualidad de conocimiento que puede ser comprendida desde el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y desde el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

Esta propuesta, dista en su forma y en su contenido de los desafíos que se ha planteado la teo-logía en la tradición religiosa cristiana (*teología* fundamental) y busca recuperar lo que con ella también se ha dejado de lado: la comprensión originaria de la fe en tanto que fe-conocimiento. En este orden de ideas, las preguntas que guiarán el camino de mí pensar en este último tramo de esta investigación serán las siguientes:

¿Se puede establecer una relación originaria entre la *teología fundamental* y la dilucidación de la Cualidad Humana Profunda y del cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella?

¿Podemos encontrar en alguna de las escuelas de teología no-escolar, por ejemplo en la tradición mística cristiana, un ejemplo paradigmático, para pensar el asunto de la fe no como fe-creencia, sino como fe-conocimiento?

¿Podemos encontrar en los nuevos derroteros abiertos por la nueva *teología* fundamental cristiano-católica y por las orientaciones del Concilio Vaticano II, algunos elementos renovadoras del que-hacer teológico que nos lleven hacia una *teología fundamental*?

¿Qué cambios se operarían en la comprensión religiosa de la existencia y en la comprensión intelectual de la fe, si no se comprenden desde la fe-creencia, sino desde la fe-conocimiento?

Si la religión-religional o de creencias se transforma según la lógica evolutiva de las culturas, es un hecho que el fenómeno constitutivo de la religión: la fe-creencia, también lo haga. Por tanto, la religión puede sacralizar un tipo de conocimiento para que la humanidad sobreviva. Pero, puede también invitarnos a salir de sí mismos y hacer pie en un tipo de conocimiento que silenciando el conocimiento que hemos tenido que hacer para sobrevivir, nos da la altura típicamente humana.

En este sentido, la religión puede darnos o bien una creencias, -como lo ha hecho hasta ahora desde el surgimiento de las sociedades preindustriales (en las que se originó la religión-religional) hasta el comienzo de las sociedades de segunda industrialización (en las que la religión-religional entra en crisis de viabilidad), o bien puede darnos una fe-conocimiento que transforme radicalmente nuestra modo histórico de ser.

De la misma manera, el que-hacer teológico que ha de acompañar intelectivamente esta transformación existencial, podrá seguir desarrollándose desde una perspectiva dogmática y apologético de lo revelado en la fe-creencia. Pero, también podrá dar un “salto atrás” de la fe-creencia y desplazarse hacia el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y hacia el cultivo explícito e incondicional de la fe-conocimiento, contando para ello, con la ayuda que le pueden brindar todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Si esto es posible y además necesario, -y para quien ha desarrollado esta investigación lo es-, entonces, las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad nos pueden permitir un acceso *sui generis* a todo lo que nos rodea y a nosotros mismos, de manera similar a como la creación poética nos adentra en una comprensión de la realidad diferente a la que nos brindan las ciencias, la filosofía y la teo-logía cuando ésta se interpreta desde un conocimiento objetivante y representacional.

Para desarrollar una apuesta como esta, en lo que sigue haré la siguiente exposición:

En primer lugar, presentaré los postulados epistemológicos que sustentan la plausibilidad de una teología *fundamental*. Aquí partiré de la cualidad humana específica: del doble acceso a la realidad y del doble conocimiento que podemos tener de la misma. Seguidamente realizaré una descripción fenomenológica del conocimiento humano en cuanto tal, y mostraré la manera como éste procede. Posteriormente describiré la lógica interna del conocimiento silencioso de la realidad postulando los peligros que la asechan en sociedades como las nuestras y las actitudes que podemos asumir para su cultivo. A todo esto le llamaré el postulado epistemológico para la elaboración de una teología *fundamental*.

En segundo lugar, mostraré como el conocimiento silencioso entendido como conocimiento desegocentrado de la realidad, se puede convertir en el postulado antro-po-social para la elaboración de una teología *fundamental*.

En tercer lugar, y teniendo a la base los postulados epistemológicos y antro-po-lingüísticos, haré una interpretación teológico-teologal de la tradición mística cristiana para señalar el camino que nos pueden llevar hacia una teología *fundamental*. La tradición mística cristiana, contradictoriamente a lo que se nos ha enseñada a pensar, resulta ser la más cercana a una teología que piensa desde la fe-conocimiento en lugar de pensar desde la fe-creencia. En este apartado, también tendré en consideración los aportes de las teo-logías europeas de nuevo cuño y teo-logías latinoamericanas de la liberación y del pluralismo religioso y las interpretaré como trazos para la elaboración de una teología *fundamental*.

Finalizaré el trabajo haciendo un giro hacia el capítulo primero, señalando el paso de una espiritualidad anclada en creencias hacia una “espiritualidad” del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

### **1. Postulado epistemológico. El doble acceso y el doble conocimiento de la realidad**

Recordemos que la estructura antro-po-lingüística del ser humano crea la experiencia mental y sensitiva según la cual se da una distancia epistemológica entre la inmensidad de lo real que está ahí, independiente de la significación que puedan tener para nosotros, y la realidad en cuanto interpretación de esa inmensidad desde nuestros intereses, expectativas, deseos y necesidades. Es decir desde nuestro “yo” como núcleo de necesidades.

A esta situación le hemos llamado el doble acceso antro-po-lingüístico a la realidad: uno regido por la necesidad, el deseo, las expectativas e intereses de sobrevivencia; y otro regido por el silenciamiento de lo todo lo anterior. El conocimiento relativo y el conocimiento absoluto de la realidad no son producto de una especulación metafísica, sino que son datos provenientes de la estructura antro-po-lingüística del animal que habla.

El conocimiento que no está determinado por la construcción egocentrada de la realidad y por tanto el conocimiento que no puede ser expresado en el uso enunciativo, proposicional y objetivante del lenguaje, es un tipo de conocimiento que posibilita en el viviente cultural una experiencia de liberación de toda determinación y es el conocimiento que nos da una flexibilidad para determinarnos cómo y cuando queramos, sin tener que esperar, como lo hacen el resto de animales, a una transformación de nuestras condiciones morfo-genéticas.

Hoy, desde una epistemología no-mítica, sabemos que más allá de toda modelación que tenemos que hacer de la realidad para hacernos viables, está el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad que no puede ser objetivado, pero que se nos da en nuestra condición de vivientes y nosotros lo podemos verificar. No se trata, por tanto, de una realidad aparte, de una realidad que se encuentra en otro mundo o de una dimensión

sobrenatural, sino de una realidad que existe y de la cual hacemos parte, y que se nos “revela” cuando hacemos un uso sutilizado de nuestras competencias cognitivas.

Los humanos en tanto que animales que hablan, en tanto que vivientes culturales, pueden acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad sin tener que identificar la realidad con la significación lingüística que han de hacer de cara a la sobrevivencia. Pueden reconocer de manera explícita y consciente “Eso absoluta que hay ahí” (como dicen los budistas), más allá del modelamiento que se hacen de la realidad de cara a la sobrevivencia.

La Cualidad Humana específica, es decir, la cualidad de tener un doble acceso a la realidad que somos, nos posibilita a un mismo tiempo un conocimiento modelado por la necesidad y por tanto objetivo, lingüísticamente mediado, representacional, y un conocimiento que se da silenciando esa objetivación y modelación. Este tipo de conocimiento al que podemos acceder en tanto que vivientes culturales, fue el núcleo generador de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, y fue también, el núcleo generador de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Y será a su vez, el nuevo punto de partida para la elaboración de una teología *fundamental*.

En las sociedades que se hicieron viables mediante un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias: las sociedades pre-industriales o estáticas, el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad apenas podía ser reconocido. Por ello, el conocimiento silencioso en estas sociedades, se vivió en algunos pocos (los místicos o maestros espirituales) como anonadamiento, como vaciamiento o como sumisión. Pero, en las en las sociedades de conocimiento, en las que ha emergido una epistemología no-mítica, el conocimiento silencioso de la realidad es nuestra gran posibilidad y también nuestro gran recurso. Por tanto debe ser cultivado por todos y cada uno, sin excepción.

Dadas las coordenadas socio-labores y culturales de la humanidad en la era que se ha convertido en planetaria, el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad no es un privilegio de algunos hombres escogidos por los dioses para darnos su

mensaje de salvación, sino la manera como la vida se vuelve sobre sí misma para vibrar con lo que ella es haciendo pie más allá de nuestro “yo” como núcleo de necesidades.

Desde una interpretación antro-po-lingüística, nuestras capacidades cognoscitivas no son una propiedad de nuestro “espíritu”, separado de nuestro “cuerpo”, sino una cualidad de nuestra condición de hablantes y de nuestra condición de vivientes culturales que se han de cultivar de manera explícita e incondicional para alcanzar nuestra altura humana.

Desde una interpretación antro-po-lingüística, hay “dos” modos interfecundados y relacionados de conocimiento de lo que somos y nos constituye: uno que consiste en hacernos una re-presentación de la realidad que está “a la mano” y que necesitamos manejar y disponer de cara a nuestra supervivencia; y otro, que consiste en el re-conocimiento de las “cosas mismas”, de aquello “que hay ahí”, sin tener que filtrarlas y desfigurarlas desde nuestras necesidades, temores, deseos y expectativas de supervivencia.

La primera forma de conocimiento, es sin lugar a dudas el tipo de conocimiento que hemos desarrollado en occidente, no sólo desde la constitución onto-teo-lógica inaugurada por Platón y Aristóteles, (y que fuera asumida como propia por la teo-logía escolar para hacer una justificación intelectual de su fe), sino desde la continuidad de la misma en la racionalidad tecno-científica que exalta y glorifica los desarrollos de una forma de conocimiento que radicaliza como nunca antes lo habíamos hecho, la perspectiva del conocimiento egocentrado de la realidad. Pero, el cultivo unidimensional de esta forma de conocimiento, apto para sobrevivir, no sólo ha colonizado con su lógica depredadora nuestras formas de vida no egocentradas, sino que además, ha logrado transformar nuestro entorno el algo realmente inhabitable.

Por tanto es urgente y necesario cultivar de manera explícita e incondicional el conocimiento absoluto de la realidad, el conocimiento gratuito, amoroso, desegocentrado de las cosas y de las personas. De lo contrario y de manera harto contradictoria, no sólo nos negaremos en nuestra condición humana, sino que pondremos en peligro nuestra propia supervivencia.

El conocimiento silencioso de la realidad, tan poco o nada cultivado en nuestra cultura occidental, y del que hablan, sin excepción, todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, es un modo de conocimiento que no es representacional, ni siquiera conocimiento complejo o fenomenológico-hermenéutico, sino que es un conocimiento inmediato de la realidad, un conocimiento que es, propiamente hablando, re-conocimiento, con-moción, noticia, de lo que es, más allá de nuestros intereses egocentrados.

Se trata de un conocimiento de la persona toda y no de una actividad de un sujeto racional que conoce re-presentacionalmente una realidad-objeto, tal y como entiende la tradición onto-teo-lógica y científica occidental.

Se trata del conocimiento humano, que bien podemos rastrear desde el término latino de *cognitio*, que a su vez procede del término griego *gignóskein*, y que no se refiere sólo o exclusivamente al conocimiento teórico, obtenido a través del logos enunciativo, sino a una experiencia primaria y radical con las cosas, de los otros y de nosotros mismos desde una perspectiva incondicional y absoluta.

Desde las anteriores consideraciones, bien podemos repensar la distinción de la alta escolástica entre el conocimiento como *actu exercito* y el conocimiento como *actu signato* de la realidad. Los escolásticos, referían el conocimiento como *actu exercito* al conocimiento que se tiene en el acto mismo de conocer, como cuando se conoce lo que es nadar, nadando o lo que es amar, amando. En esta forma de conocimiento no existe la mediación de un logos enunciativo y proposicional, ni la tematización que pone la cosa como un “objeto” frente a un “sujeto” que la conoce. La *cognitio in actu exercito* es una especie de transparencia del acto de conocer para sí mismo.

Por contraste, *la cognitio in actu signato* conoce lo por ella conocido en un acto diferente del conocer, que termina en el “objeto” conocido y en este sentido lo “con-forma”: le da la forma para que lo podamos aprehender. Es por tanto, un conocimiento temático, objetivo, teórico y proposicional. En la *cognitio in acto signato* el acto de conocer está

intencionalmente volcado sobre lo otro y el conocimiento consiste en ese mismo volcamiento<sup>118</sup>.

En síntesis, los vivientes culturales que somos, tenemos un doble conocimiento de la realidad, que es muy distinto a decir que tenemos conocimiento de una realidad dual: una material y otra espiritual, una natural y otra sobrenatural, una humana y otra divina.

Los animales que hablan, los vivientes culturales que somos, tenemos un doble conocimiento de la realidad: uno que re-presenta la realidad desde la lógica de la necesidad y otro que sencillamente re-conoce y testifica las cosas y las personas sin el filtro de nuestras necesidades. A este modo conocimiento específicamente humano, que se tiene con todo el ser, y que no es un conocimiento guiado por la necesidad, es el conocimiento al que en esta tesis doctoral le hemos llamado conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Cuando se quiere acceder a este tipo de conocimiento que no es una re-presentación, se debe aprender a interesarse al máximo e incondicionalmente por la realidad sin la deformación que hace nuestro “yo” en cuanto núcleo de necesidades. Por ello, es un re-conocer y testificar sin más. Re-conocer totalmente y testificar verdaderamente lo que hay ahí. Según los maestros espirituales de todos los tiempos, este es el verdadero conocimiento y es un modo de conocimiento al que está destinada la humanidad. Sólo tenemos una tarea que cumplir: vivir para re-conocer toda la maravilla que somos y que nos rodea. Re-conocer es testificar lo que “hemos visto y oído”. Re-conocer es decirle a todo y a todos que hemos advertido su presencia, que hemos visto su esplendor, su belleza, su inmensidad y que nos hemos maravillado de su existencia y que la hemos amado.

---

<sup>118</sup> Estoy de acuerdo con el profesor Jorge Eduardo Rivera, cuando afirma que Heidegger en su camino del pensar, estaba tras la *congnitio in acto exercito* cuando intentaba dilucidar el otro comienzo del pensar en relación al modo de conocimiento representacional o metafísico (*cognitio in actu signato*), constitutivo de la filosofía occidental desde Platón hasta Ser y Tiempo. Cfr. Rivera, J. (2000). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile.

## 1.1. Comprensión fenomenológica del conocimiento humano

Hemos visto cómo desde nuestra condición antro-po-lingüística tenemos un doble acceso a la realidad y un doble conocimiento de la misma. Ahora, veamos cómo opera el conocimiento humano cuando se lo interpreta desde un punto de vista fenomenológico.

Fenomenológicamente podemos hablar de momentos en la constitución de nuestra actividad cognoscitiva. En un primer momento, tanto el sentir como el conocer se nos dan de manera indiferenciada; en un segundo momento, al entrar en relación simbiótica el sentir como el conocer con las formas culturales de vida, éstos adquieren una cierta diferenciación; y, finalmente, en un tercer momento se da una nueva indiferenciación del sentir y del conocer. Pero aquí, la indiferenciación es producida por la utilización de nuestras estrategias cognoscitivas. En este tercer momento fenomenológico nos encontramos con el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, que como ya se ha indicado es un reconocer y un testificar.

Estos tres momentos fenomenológicos de la cognición humana, los podemos caracterizar como un momento biológico, prelingüístico, inconsciente y pulsional, como un momento de estructuración socio-lingüística y como un momento sutil en el que se da un conocimiento no-dual de aquello que somos y nos constituye.

### 1.1.1. Momentos en el sentir

En el sentir, podemos encontrar estos tres momentos que actúan desde una unidad fenomenológica indescomponible, pero que descomponemos para apropiarnos más conscientemente de ellos. El sentir en general, está relacionado con nuestra capacidad de conmoción sensitiva y está directamente relacionado con nuestra condición corporal.

El sentir, a *nivel biológico*, se manifiesta como una pulsión, como un sistema de señales en función de un viviente necesitado y cuyos voceros son nuestros deseos y temores. Este sentir es un sentir inconsciente en el sentido de no haber pasado aún de manera formal por

la objetivación de la lengua. Aquí el sentir carece de mediación lingüística, por ello, se da de una manera prelingüística e inconsciente.

En el nivel *cultural del sentir* se da una concreción de la pulsión que funciona como un sistema de señales. Aquí el habla funciona como catalizador de la pulsión y la pulsión se puede expresar en el seno de un sistema específico de programación cultural. La interretroacción entre el nivel biológico y el nivel cultural del sentir que es una unidad indiscernible, en términos prácticos, es lo que llamamos: sentimientos. Y esto, hace que las pulsiones se muevan en el nivel cultural como sistemas de señales de socialización de los individuos y de la colectividad. Según lo anterior, los sentimientos sólo se dan en el ámbito de lo objetivado por el lenguaje y no se pueden dar sin la tematización lingüística del impulso.

El tercer nivel del sentir, bien podríamos llamarlo en consonancia con esta tesis: *el sentir silencioso de la realidad*. Se trata del re-conocimiento de la noticia sensitiva de la dimensión absoluta de la realidad. Esta noticia tiene en el ser humano un doble efecto. Por un lado y de forma originaria, cumple una función biológica posibilitando en el viviente cultural el poder programarse sin alterar su fisiología o su determinación genética; constituye el carácter flexibilizador de los modos socio-culturales de vida humana. Pero, por otro lado, al permitir el reconocimiento de la noticia sensible de la dimensión absoluta de la realidad, le da al viviente cultural una ventaja competitiva frente a los demás vivientes.

El viviente cultural es el único entre los vivientes que puede tener noticia sensitiva de la dimensión absoluta de la realidad. Esta noticia es al mismo tiempo una noticia gratuita. ¿Qué significa esto? Que esta noticia no es una construcción lingüísticamente mediada de la realidad, sino que es una noticia que supera las posibilidades objetivadoras que cumple la lengua en la comprensión humana. Si esta noticia fuera objetivable, el ser humano perdería su capacidad competitiva y su flexibilidad para construir sus modos culturales de vida, cuando quiera y donde quiera, y quedaría como los animales no-humanos fijados a una forma de vida determinada genético-morfológicamente.

En este nivel sutil, el sentir está más allá de las posibilidades formalizadoras de la lengua, está al nivel de la noticia inmediata de la realidad. El sentir es aquí una con-moción con lo que es. La conmoción que tiene que ver con la noticia sensitiva de la dimensión absoluta de la realidad, no le podemos llamar en sentido estricto, sentimiento, pues éste está en función de la concreción y objetivación lingüística de lo real, mientras que la conmoción está en relación con la noticia de lo absoluto, de “eso que hay ahí”. Por esto a este nivel del sentir, le podemos dar el nombre de *sentir silencioso de la realidad*.

En este sentir silencioso de la realidad se funden nuevamente el sentir y el conocer de tal forma que la conmoción es a un mismo tiempo conocimiento silencioso y el conocimiento es conmoción silenciosa. Este es el nivel no-dual de nuestro conocer, es el nivel del que nos hablan los maestros espirituales de todas las tradiciones de sabiduría de la humanidad en todos los tiempos mediante recursos muy distintos desde el punto de vista cultural, pero muy igual, desde el punto de vista antro-po-lingüístico.

### **1.2.1. Momentos en el conocer**

En el orden del conocer, también podemos señalar tres momentos claramente diferenciables desde el punto de vista fenomenológico, pero indiferenciables desde el punto de vista práctico.

A *nivel biológico*, la pulsión y el conocer no son indiferenciables, pero se pueden distinguir por sus funciones propias. Mientras la pulsión sensitiva da noticia de algo que tiene que ver con los instintos de sobrevivencia, el conocer apuntaría al desciframiento de aquello a lo que la pulsión tiende. A nivel biológico, tanto el sentir como el conocer están insuficientemente formalizados y requieren del programa cultural que construye la lengua para que el ser humano se haga consciente de ellos y pueda actuar de cara a la sobrevivencia.

El *nivel cultural del conocimiento*, concreta la función de sobrevivencia mediante la construcción lingüísticamente mediada de los diferentes sistemas de programación cultural: los mitos, los símbolos y rituales en las sociedades preindustriales; las ideologías en las

sociedades de la primera industrialización y los postulados y proyectos axiológicos en las sociedades de la segunda industrialización o sociedades de conocimiento.

El nivel cultural de la cognición, concreta la función de conocer que se enraíza y fundamenta en los niveles pulsionales, objetiva el medio y a sí mismo, así como el modo de actuar convenientemente y la manera de organizar colectivamente la existencia según un modelo de vida cultural.

La diferencia entre los modos de vida preindustriales, los modos de vida de la primera revolución industrial y los modos de vida de la segunda revolución industrial, está en que los primeros modelaban la realidad desde una epistemología mítica y por ello programaban axiológicamente sus formas de vida. Mientras que en las sociedades de la segunda revolución industrial (sociedades de conocimiento), los hombres y mujeres se han dado cuenta que el lenguaje no sirve para describir la realidad, sino que simplemente la modela en función de las necesidades de sobrevivencia. En las sociedades de conocimiento el acceso a la dimensión absoluta de la realidad no puede expresarse en los sistemas axiológicos de programación cultural y esto hace que la dimensión axiológica de la existencia tenga que vivirse de una manera completamente diferente a como los humanos la vivieron en los anteriores modos socio-culturales de vida estática y en los que la religión (y la teo-logía) interpretaban los sistema de programación cultural como modos de vida que se vivían en concordancia con los antepasados o en concordancia con el proyecto de vida deseado por los dioses.

Por tanto, los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, no pueden programar axiológicamente los cómo de su existencia y tienen que postular los valores axiológicos y los proyectos de vida a partir de los cuales quisieran vivir. En las sociedades de conocimiento la programación axiológica de la existencia no viene dado por los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino que al igual que los conocimiento científico-técnicos, los horizontes axiológicos se tienen que construir. Y tendrán que construirse al ritmo frenético de las estrategias cognitivas. Esta es una situación completamente nueva para la especie humana, y quien sabe si la pueda manejar.

El tercer momento la cognición humana, bien podemos llamarlo en consonancia con esta tesis: *el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad*. Se trata del reconocimiento de la noticia cognoscitiva de la dimensión absoluta de la realidad, que no es formalizable, ni decible a nivel metafórico, simbólico o conceptual en tanto que sobrepasa las posibilidades objetivadoras del lenguaje.

Al igual que en el sentir absoluto, la noticia de la dimensión absoluta de la realidad tiene primariamente una función biológica, porque es el fundamento de la flexibilidad de nuestra especie, flexibilidad que es nuestra ventaja competitiva. Pero además de esa función biológica, es noticia de la pura gratuidad, del carácter ab-soluto del existir. Este reconocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, abre las puertas para la dimensión honda de la religión, para el “toque” de lo absoluto. En una palabra, para el conocimiento místico o espiritual de la realidad.

Hay, pues, un paralelismo entre los momentos fenomenológicos del sentir y del conocer. En la base no se diferencian, aunque tienen la raíz de una posible diferenciación, y en la cumbre vuelven a no diferenciarse de forma que como ya hemos indicado, el conocer silencioso es sentir silencioso y el sentir silencioso es conocer silencioso, sin diferenciación, pero también sin separación.

Este tipo de conocimiento, sutil, demasiado muy sutil para un viviente que necesita siempre acotar y objetivar, es la raíz última de la Cualidad Humana Profunda. Este tipo de conocimiento, que es un sentir y conocer sutil de la realidad de la que el hombre mismo hace parte, es lo que los maestros de sabiduría de la humanidad han llamado: Espiritualidad, Religión, Fe-conocimiento.

A este sentir y conocer sutil y silencioso, los místicos cristianos del periodo medieval le han dado varias formulaciones: “conocer no-conocer”, “luz tenebrosa”, “Nube del no-saber”, “conocer de esencia a esencia”, “conocimiento vacío de la dualidad”, “toque” absoluto de la realidad. Todas estas expresiones indican que estamos frente a una noticia no-objetivable, no-formulable, no-representable, que se ubica más allá de las posibilidades dualizadoras de

nuestro lenguaje, más allá de la relación sujeto-objeto, más allá del conocimiento relativo o egocentrado de la realidad.

En el conocimiento sutil y silencioso se da un tipo de conocimiento que es no-dual, no-dos, in-nombrable, in-decible. Pero que es el conocimiento verdaderamente humano y será el conocimiento que habrá que heredar de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y será el conocimiento al que tendrá volver la teo-logía para convertirse en una teología *fundamental*.

Por todo lo anterior, nuestra cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad, es la raíz de nuestra Cualidad Humana y de nuestra Cualidad Humana Profunda. La Cualidad Humana Profunda, fue interpretada en las sociedades estáticas como fundamento de un modo de vida que provenía de los dioses, como proyecto de vida que se le revelaba al hombre a través de mito, símbolos y rituales. Por ello, la epistemología mítica no sólo modelaba la inmensidad de lo real, sino que además y al mismo tiempo conectaba a algunos hombres (los elegidos por los dioses) con la dimensión inobjetivable que se revelaba justamente en lo objetivable de la realidad.

A diferencia de las sociedades pre-industriales, estáticas o religiocéntricas los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, tendremos que aprender a leer lo que las sociedades estáticas en concordancia con una epistemología mítica nos decían era una revelación divina, como expresiones y métodos de silenciamiento que pueden ayudarnos para el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella.

### **1.2. La lógica interna del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad**

Hemos llegado a la parte más sutil de la presente investigación: aquella en la que se comprende lo que se nos da mediante el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Lo que antes se nos daba como una revelación divina al interior de una epistemología mítica puede ser ahora interpretado a la luz de una epistemología no-mítica como el “contenido” del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad. Ahora, aquello que metafóricamente habíamos tenido como “*el tesoro escondido*”, por el cual se deja todo lo que se tiene y se es, se comprende como “*lo que es*”, como “*eso que hay ahí*”, como *conocimiento silencioso* de lo indecible, de lo innombrable, de lo insondable de la realidad.

Adentrarse en la lógica del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad es adentrarse en la Cualidad Humana Profunda, o, dicho de otra manera, es acceder a la inmensidad de lo real independientemente de los intereses egocentros y de las posibles significaciones que teníamos (y tenemos) que hacer para hacernos viables.

“*Eso que hay ahí*”, cuando lo considero desde un interés incondicional por ello mismo, se afirma claramente como lo absoluto. Pero, no en el sentido metafísico (ab-solutus), sino en el sentido de estar desligado de todas mis interpretaciones, desligado de todos los significados que lingüísticamente puedo atribuirle y de los múltiples usos que pueda hacer de él, para asegurar mi sobrevivencia.

“*Eso que hay ahí*”, cuando verdaderamente es “*lo que es*”, funciona a la manera de un agujero negro, que se traga todo mi interés de una forma tal, que ya no queda interés por otra cosa. Y si queda interés por otra cosa, es porque eso absoluto no es todavía “*lo que es*”. Eso “absoluto” “eso que hay ahí” es el desfondamiento de todas las realidades que un “yo” como núcleo de necesidades ha tenido que construir para poder sobrevivir. Eso “absoluto” que se traga toda la realidad representada hasta que ya no queda más que “Él”, (para decirlo con la tradición teísta islámica) se traga toda la realidad significada, y con ello todo el interés egocéntrico que polarizaba las posibilidades humanas para la sobrevivencia.

Dado que toda la realidad significada queda absorbida por eso absoluto “que hay ahí”, se produce en quien conoce una profunda metanoia que se manifiesta en la desabsolutización de los deseos, temores, recuerdos, expectativas e intereses egocéntricos y en el distanciamiento de la realidad que se había interpretada lingüísticamente. El conocimiento de “*eso que hay ahí*”, así como el distanciamiento de los intereses egocéntricos de supervivencia y el silenciamiento de toda interpretación lingüísticamente mediada de la realidad, son dos caras de una misma realidad, fruto de la “noticia” de eso “absoluto” que se presenta y nos devora.

Eso “absoluto”, que se traga como un agujero negro todo lo que hasta ahora habíamos considerando como realidad y como valioso para nuestra sobrevivencia, produce en la cabeza (conocer) y en el corazón (sentir) del animal que habla, el más completo silenciamiento de toda interpretación, de toda representación, de toda imagen, de toda percepción. Y posibilita una acción incondicional hacia todas las personas y las cosas que están a nuestro alrededor. Y de manera especial hacia aquello que ha sido vulnerado por la acción depredadora del animal inmisericorde que somos.

Cuando eso “absoluto” se presenta, sólo queda la lucidez completa de mente y corazón, sólo queda la conmoción con “lo que es”, y todo lo que antes se aparecía como real adquiere una nueva connotación. A esa lucidez le acompaña una certeza completa y total. Pero, no es la certeza que acompaña de la representación mental que debemos hacer de la realidad para sobrevivir, sino una certeza de eso “absoluto” que no puede ser ni representado, ni mucho menos expresado de forma lingüística y que nos lanza de vuelta a todo lo que nos rodea y que parecía ser algo desde nuestra construcción y que ahora “es” sin la manifestación lingüísticamente mediada de la realidad.

De esta manera, eso “absoluto” en primer lugar vacía el significado de la realidad que habíamos tomado por real, y en segundo lugar, llena ese vacío de manera total con su “presencia” silenciosa. Lo llena de tal manera que ya nada es lo que parecía ser, sino que todo es “lo que es”. Por tanto, comprendemos que no somos lo que creíamos ser, ni lo que habíamos representado, sino que somos realmente “eso que hay ahí” y nada más.

Esta es la Cualidad Humana Profunda que podemos y debemos reconocer, si queremos seguir haciéndonos humanamente viables. Esto es lo que se nos “revela” desde el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad a la que hoy podemos acceder desde nuestra condición de vivientes culturales.

Este es el conocimiento que hoy podemos adquirir, si queremos cultivar de manera explícita e incondicional aquel conocimiento que los hombres y mujeres de las tradiciones religiosas y de las tradiciones espirituales de la humanidad, nombraron con el nombre de Espiritualidad. Según esto, la espiritualidad (la Cualidad Humana Profunda), es el nombre que se dio al conocimiento sutilizado de nuestras competencias cognoscitivas desde una comprensión dual de la existencia a partir de una epistemología mítica. La espiritualidad es el conocimiento humano por excelencia que, dada nuestra condición egocentrada, aparece como “un ruido de fondo”, más o menos intenso, más o menos consciente, según personas, los lugares y momentos.

Para acceder al conocimiento sutilizado de nuestras competencias cognoscitivas, para reconocer nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), tenemos que aprender a superar el peligro de las polarizaciones unilaterales en las que puede y de hecho cae el conocimiento humano.

### **1.3. El peligro de las polarizaciones unilaterales en el conocimiento humano**

Insistamos nuevamente en que no se trata de ser hombres y mujeres de conocimiento en combate a muerte con los hombres y mujeres sabios(as), sino más bien de aprender a ser de manera diferenciada, antagónica y complementaria, hombres y mujeres sabios(as) al mismo tiempo que hombres y mujeres de conocimiento. No hay lugar para extrapolaciones unilaterales. Y las que hemos hecho en la historia de la humanidad las debemos superar.

Tenemos que ser conscientes que el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda, se hace tanto más difícil de reconocer en cuanto absoluticemos unilateralmente el

conocimiento representacional, lingüísticamente mediado de la realidad en detrimento o desconocimiento del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la misma, o bien en cuanto que absoluticemos el conocimiento absoluto de la realidad en desconocimiento del conocimiento representacional, necesario para nuestra sobrevivencia.

En los modos socio-culturales de vida estática que sobrevivieron fundamentalmente de hacer siempre lo mismo, no se reconoció el carácter modélico de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, y de manera inconsciente se identificó el acceso utilitario a la realidad con el acceso último, absoluto y teologal de la misma.

En las sociedades de conocimiento que se hacen viables a partir de la creación permanente de sus estrategias cognitivas, se ha perdido el doble acceso a la realidad, y por tanto, no se reconoce, de manera explícita e incondicional, el acceso a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Por ello, en las sociedades de conocimiento nos acecha un peligro contrario al de las sociedades preindustriales: la extrapolación unilateral de la epistemología no-mítica quedando todo reducido a una modelación sin término.

Si esto sucede, y si de manera especial en nuestra sociedad occidentalizada es lo que nos está pasando, entonces nuestra capacidad cognitiva de representar la realidad de acuerdo a nuestra condición necesitada, se nos puede convertir en el mayor peligro para acceder a aquello otro mismo de la realidad que nos constituye y que la sabiduría ha escogido para hacer su morada, para residir, para habitarnos. Si esta extrapolación unilateral ocurre, “triunfamos” en tanto seres racionales, en tanto hombres y mujeres de conocimiento. Pero, fracasamos en cuanto hombres y mujeres sabios(as).

Ser hombres y mujeres de conocimiento, no sólo es constitutivo de nuestra condición humana, sino que además, es la “vía” más inteligente que hemos desarrollado para hacernos viables. Pero, la absolutización de esta racionalidad egocentrada asumida como la mejor o la única forma de conocimiento, nos puede llevar a nuestra propia destrucción y dentro de poco -si no penetramos en la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad-, a nuestra extinción como vivientes culturales sobre la faz de la tierra.

Vivir absolutizando nuestro conocimiento relativo de la realidad es, al mismo tiempo, “desconocer”, “olvidar” o “negar” la Cualidad Humana Profunda, el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. Y es también, arruinar la posibilidad humana de conocer, sentir y actuar desde una perspectiva sutil y desegocentrada, desde una perspectiva que se interesa al máximo por las cosas y las personas y cuyo conocimiento no puede quedar expresado en el uso representacional y enunciativo de nuestro lenguaje proposicional.

Pero, por otro lado, puede suceder que nos interpretemos desde otra extrapolación igualmente unilateral: la de comprendernos desde un conocimiento absoluto de la realidad al estilo metafísico, sin ninguna relación con el conocimiento lingüísticamente mediado, sin ninguna relación con nuestra condición de animales necesitados. Caemos así en el extremo opuesto, el de un conocimiento de “lo que es” al margen o por encima del conocimiento representacional.

Esta situación puede ser la de muchos hombres y mejeres de ciencia, la de muchas(os) filósofas(os) y teó-logas(os) que ven en los revivals religiosos de la sociedad actual, una nueva “vuelta a lo sagrado”. Pese a esta posibilidad, personalmente pienso que la “vuelta a lo sagrado”, así considerada, no va al fondo mismo del asunto y confunde en las actuales sociedades de conocimiento, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad con una vuelta acrítica a lo dicho míticamente en las religiones-religionales. Y como ahora las narraciones mítico-simbólicas no pueden ser asumidas como un lenguaje de revelación religioso-religional, entonces, esta remitologización del conocimiento absoluto de la realidad, se interpreta como una vuelta directa al “Dios personal” que se revela en la intimidad de la consciencia sin ninguna mediación socio-cultural.

Los revivals religiosos no muestran de manera necesaria, un acceso al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, sino que más bien dejan al descubierto una defensa acrítica de una religión-religional y de una interpretación mítico-religiosa de la realidad, que no hace frente ni a la colonización despiadada de los imperativos de una racionalidad tecno-científica, ni puede ayudar al reconocimiento de la Cualidad

Humana Profunda, ni al cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitada por aquella.

#### **1.4. Actitudes ante el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta (teologal) de la realidad**

Supuesto que tenemos un doble acceso a la realidad y de manera especial un acceso incondicional al conocimiento silencioso a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, caben tres actitudes existenciales para su cultivo.

La primera posibilidad, es la de vivir completamente inmersos en la dimensión relativa a nuestras necesidades. Esto es vivir completamente identificados con nuestras necesidades, deseos, temores y expectativas de supervivencia. Esto es vivir egocentradamente nuestra existencia. Vivir así, comporta una muy baja calidad humana y corre el peligro de acercarse al modo de vida de los animales no-humanos. Es decir, a una manera puramente depredadora. Desafortunadamente, la mayoría de las personas -ya sea por falta de cultivo o por la dureza que representa la lucha por la existencia en una sociedad tan dramáticamente injusta-, viven sus vidas, las más de las veces, desde esta actitud.

La segunda posibilidad, es vivir en la lucha por la supervivencia, pero con un grado más o menos consciente del reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, posibilitada por aquella. Vivir así, permite a la persona, interesarse por la realidad misma, y no sólo desde el provecho que puede sacar de ella. Permite a la personas, distanciarse de alguna manera de sus propios intereses y desapegarse de algunas personas, objetos o circunstancias. Permite silenciar en algún grado las propias interpretaciones y significaciones de la realidad, para acercarse a “eso que hay ahí”. Las personas que se sitúan en esta posibilidad, poseen una calidad humana en un grado más elevado que les permite vivir como depredadores, desde luego, pero depredadores moderados.

La tercera posibilidad, consiste en vivir de la consciencia que surge de la noticia de “eso absoluto que hay ahí” que a la manera de un agujero negro se traga toda nuestra capacidad cognoscitiva. Quien se sitúa en esta posibilidad no hace pie en la certeza que da el ego, sino en eso no-dual que todo lo es. El sentir, el conocer y el actuar de la persona que vive esta posibilidad, no se aferra a lo que dice su ego, sino que lo toma como lo que es: como una función para la supervivencia.

La actuación de una persona que se desapega y flexibiliza toda comprensión lingüísticamente mediada de la realidad, porque sabe que es tan sólo una modelación necesaria para hacerse viable, no ha de ser la de un depredador inmisericorde, sino la de un amante. Sus actuaciones no se apoyan en el interés egocéntrico, sino en un amor incondicional por las cosas y las personas.

Los hombres y mujeres que se sitúan en esta posibilidad poseen una cualidad humana en el grado que hemos llamado Cualidad Humana Profunda o si queremos, -haciendo un uso del lenguaje mítico-, poseen la sabiduría del espíritu. Estas personas acceden al conocimiento sutil de la realidad, acceden de manera explícita e incondicional al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Adentrarse en esa posibilidad, es adentrarse en lo que nuestros antepasados, llamaron desde una epistemología mítica, conocimiento místico de la realidad, que hoy no es un privilegio de algunos, sino una condición de posibilidad para alcanzar la altura humana a la que estamos “destinados” desde nuestra condición de ser vivientes culturales.

## **2. Postulado antro-po-social: el conocimiento desegocentrado de la realidad**

Los hombres y mujeres que vivimos en este momento histórico y en este espacio cultural, gracias a nuestra condición de vivientes culturales, ya somos seres libres de toda forma fijada con anterioridad, porque podemos construirnos nuevas formas y nuevos proyectos a través del dispositivo bio-cultural del habla. Sin embargo, nuestra condición egocentrada, es decir nuestra condición de tener que hacer un mundo para la satisfacción de nuestros deseos, temores, expectativas y necesidades, nos puede hacer pensar que más allá de nuestras propias construcciones no hay nada o que todo no es más que una modelación sin fin.

Por este motivo, los vivientes culturales que somos, podemos quedarnos encerrados en los constructos socio-culturales que se han tenido que construir con el objetivo de hacernos viables. Pero, también podemos usar nuestros constructos socio-culturales, no sólo para hacernos viables, sino también para desde ellos reconocer nuestra Cualidad Humana Profunda. Esta segunda posibilidad, no vendrá dada por nuestro conocimiento egocentrado, tan necesario para

la sobrevivencia, sino por un conocimiento desegocentrado producto del reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y del cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la realidad posibilitado por aquella.

Sólo el conocimiento desegocentrado de la realidad, nos puede dar la flexibilidad plena para construir nuestros modos socio-culturales de vida, sin absolutizarlos; nos puede posibilitar el distanciamiento de tenemos que hacer de nosotros mismos y finalmente nos puede brindar el silenciamiento de las interpretaciones lingüísticamente mediadas de la realidad que hemos tenido que construir, para hacernos viables.

Hoy hemos tomado consciencia que nuestro gran recurso humano consiste en trasladar nuestro lugar de residencia de un pensar, sentir y actuar centrado en el “yo” en tanto núcleo de necesidades, a un lugar de residencia que se encuentra más allá de nuestra egocentración. La modelación de la realidad que hemos tenido que construir para sobrevivir, y que está en nuestra mente y en nuestro sentir, no es distinta de “lo que es”. Sólo que es “lo que es” desde el tamaño de nuestras necesidades, desde el patrón de nuestro ego.

Cuando descubrimos que “lo que es” no es la modelación que hemos tenido que hacer para sobrevivir, sino lo que se nos da cuando nos distanciamos de nuestras necesidades egocentradas, cuando silenciamos su interpretación lingüísticamente mediada, entonces ya no hacemos pie en nuestro ego, sino en la noticia de “eso que es”, y “eso que es” produce en nuestro interior una con-moción y una certeza de nada pero que está en todo, que nos hace cambiar nuestro modo humano de ser.

Al comprender esto, nuestro “yo” como núcleo de necesidades no desaparece. No podemos dejar de ser animales. Pero, queda totalmente transformado. El “yo” continúa funcionando, ya no como una entidad venida a este mundo, sino como una función de nuestro cerebro que busca mantener y conservar la vida. El viviente cultural que somos, continúa sintiendo, pensando, actuando como como si él ego no existiera. Todo ocurre desde el no-sujeto y dado que no hay sujeto, tampoco hay objeto que se le oponga. Todo se da desde la

no-dualidad, desde el no-dos, y este no-dos, esta no-dualidad que está en todo y que se da en todo es, sin más, “lo que es” incluyéndonos a nosotros mismos.

Por tanto, tenemos que aprender a vivir desde el conocimiento desegocentrado de la realidad, sin tener que salirnos de este mundo, sino viviéndolo con la mayor intensidad posible. Sólo eso y nada más, hará que los hombres y mujeres de conocimiento, sin dejar de serlo, sean a un mismo tiempo hombres y mujeres que viven la existencia de manera sabia.

La sabiduría, en este sentido, no nos dará soluciones ante los problemas y desafíos propios de nuestra sobrevivencia; no nos dará proyectos de vida, ni determinará nuestras formas de sobrevivencia. Pero, nos dará una libertad tal, que nos posibilitará una entrega incondicional hacia todos y hacia todo. Nos proporciona una flexibilidad tal que nos habilita para poder construir cuando queramos y como queramos diferentes modos de vida, y nos dotará con la capacidad para postular los valores y fines que humanamente podamos aceptar con el objetivo de hacernos viables.

En síntesis, el reconcimiento de la Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitada por aquella, y que antropológicamente podemos llamar, sin más, conocimiento desegocentrado de la realidad, posibilitan que el viviente cultural que somos, deje de hacer pie en su condición egocentrada para poner su lugar de residencia en “eso que es”, viviendo de manera libre y amorosa consigo mismo y con los demás.

Desde esta perspectiva, el verdadero y más importante aporte de las tradiciones religiosas y de las tradiciones espirituales de la humanidad, no será el ponernos en comunicación con los dioses y sus proyectos de vida a través de los sistemas de programación cultural anclados en creencias, no será el descubrimiento de la existencia de un espíritu que opera al margen o en contraposición de un cuerpo y que adquiere su inmortalidad después de la muerte, sino el manifestarnos y el mostrarnos la posibilidad de llevar una vida desegocentrada.

En este punto las investigaciones realizadas por el profesor Ernst Tugendadt, son muy iluminadoras. Según Tugendadt, en sus estudios sobre la desegocentración en la mística India

y China, le llevaron a concluir que el conocimiento místico, es en efecto, un camino de desegocentración. Según esto la posibilidad de una mística sin religión (sin religión-religional o religión de creencias, desde luego) no está en la posibilidad de construirnos una idea de Dios a la medida de nuestras necesidades de sobrevivencia, sino en la de mostrarnos que podemos (y si podemos debemos) acceder a un tipo de conocimiento que se da cuando se han “desplazado” dichas necesidades egocentradas. (Tugendadt: 2008, 2004).

La religión, según Tugendadt es un tipo especial de conocimiento que parte de la estructura predicativa de nuestro lenguaje, pero que al mismo tiempo lo trasciende. La estructura predicativa del lenguaje humano consiste en la capacidad para enunciar un “yo” y al mismo tiempo en la paradoja de poder descubrirse desde más allá de la estructura predicativa o egocentrada. Esa posibilidad es la que nos ofrece el conocimiento místico sin la mediación de una religión-religional.

La palabra mística se usa de diversas maneras. Algunas la asocian con alguna peculiar iluminación intuitiva, pero este sentido es más bien marginal. Más relevante es la difundida concepción según la cual la mística consiste en un sentimiento de unidad sujeto-objeto: el místico se vería de alguna forma “en unión” con Dios, con el ser, con todas las cosas. Esto da cuenta de un aspecto clave de la mayoría de las concepciones místicas de oriente y occidente; sin embargo, en mi opinión, el motivo central de toda mística es liberarnos de la preocupación por sí mismo o de mitigar dicha preocupación. Donde la mística consiste en el recién mencionado sentimiento de unificación, este sentimiento se basa en la necesidad de romper con el aislamiento de ser sí mismo humano y distanciarse del modo peculiar en que los seres humanos se dan importancia y se preocupan por sí mismos, incluso cuando se preocupan de otra cosa. En otras palabras, la mística consiste en trascender o relativizar la propia egocentricidad, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen “yo” (Tugendhat, 2004, p. 10)

En síntesis si las tradiciones religiosas (religiones con Dios) y las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), no nos liberan de nosotros mismos y de las representaciones mentales que debemos hacer para lograr la supervivencia, dichas tradiciones no cumplirán su objetivo *fundamental*, y por tanto lejos de liberarnos, nos llenarán de prótesis yoicas que dan, sin lugar a dudas, la seguridad psicológica que requieren nuestras construcciones yoicas. Pero, al mismo tiempo nos quitarán la posibilidad de discernir cuando estamos haciendo pie en el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad y cuando confundimos o identificamos esta realidad con el conocimiento egocentrado que debemos hacer para hacernos viables. Esta será, como

veremos, una de las tareas fundamentales de una teología *fundamental* tanto en las sociedades mixtas como en las sociedades de tránsito.

Las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, hoy nos pueden comunicar el espíritu de discernimiento para hacernos a sí mismos(as) sabios(as) o nos pueden infantilizar haciendo que nuestras vidas queden en el marco de la egocentración. Es decir nos pueden ayudar a liberarnos de nosotros mismos o nos pueden impedir el hacer residencia en “eso absoluto que hay ahí” y que nos constituye.

### **Digresión**

Dado que algunos términos que se utilizan en la teo-logía escolar (*teología fundamental*) son interpretados de manera diversa en la teología *fundamental* que estamos prooniendo, y pueden causar demasiado ruido para la comprensión de lo que se busca, a continuación y para evitar ulteriores confusiones, diré el significado con el que dichos términos van a ser utilizados.

#### La verdad

La verdad no es una representación mental que se hace de la realidad, y que aspira a tener cada vez una mayor adecuación entre lo que se describe con los descriptores. No puede ser ni una representación simbólico-mítica, ni una representación conceptual. La verdad es la noticia cierta, pero inobjetivable del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Es una noticia clara para la sensibilidad y para la mente, real, verificable, aunque no pueda quedar encerrada en fórmulas.

¿Cómo y cuándo se presenta esta verdad?

Cuando somos capaces de descubrir que todo nuestro conocimiento relativo, sea éste simbólico y/o conceptual es tan sólo una modelación de la inmensidad de lo real desde nuestras necesidades de sobrevivencia, desde nuestra percepción egocentrada. Sólo cuando

esto sucede, entonces nos hacemos conscientes de que hay que buscar la verdad más allá de los contenidos de conciencia; que la verdad no es un contenido de conciencia y que se encuentra más allá de las modelaciones. Las tecno-ciencias buscan y hacen un modelamiento lingüísticamente mediado, formal de la realidad, pero no indagan en la verdad sin forma. Quizás la intuyen o la presienten como un “ruido de fondo de la realidad”. Por ello, el conocimiento tecno-científica jamás podrá llevarnos al conocimiento sin-forma, al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

La verdad sin-forma está más allá de toda posible y necesaria modelación. La verdad sin forma, es inconcebible. No se puede llamar verdad a las representaciones simbólicas o conceptuales lingüísticamente mediadas de la realidad, porque estas son tan sólo modelaciones de la inmensidad de lo real desde nuestras necesidades de sobrevivencia y no son ciertas o verdaderas, sino útiles o menos útiles de cara a nuestra supervivencia. Toda representación simbólica o conceptual lingüísticamente mediada de la realidad, no es más que la inmensidad de lo real adaptada, acomodada y tergiversada a nuestra propia medida.

La verdad, como nos dice la tradición vedanta advaita, es un conocimiento muy peculiar: un conocimiento sin dualidad (ad-vaita). La verdad no es una realidad que se encuentre frente de nadie, la verdad es la no-dualidad. La verdad se conoce cuando se es uno con ella, cuando no hay nada que conocer y nadie que conozca. Nuestra existencia desnuda, sin amarres, sin modelaciones, sin representaciones, eso la verdad. Permanecer en la verdad es permanecer en esta naturaleza no-naturaleza, en este conocimiento no-conocimiento.

Los humanos, somos como nos dice Hölderlin, “*un signo indescifrable*”. No somos ni esto, ni aquello. Somos sin forma y sin nombre, aunque desde una forma y desde un nombre. Por ello, la verdad no puede quedar atrapada en ninguna fórmula, ni siquiera en aquellas que en las sociedades agrarias adquirieron un significado sagrado: Dios, Alá, Yahvé. Dios, Alá, Yahvé son las formas para hablar de aquello que no tiene forma, del sin-forma, del no-dos desde nuestros conocimientos egocentros. Por ello, la verdad no hace referencia a una entidad que se puede describir, sino de una dimensión de la realidad que no

se dirá nunca en ninguna forma, aunque las utilice todas para una vez llegados al final del camino, aquellas desaparezcan.

Nuestra verdadera y única patria, nuestra verdadera y única morada, nuestra verdadera y única casa es habitar en el desfondamiento de toda existencia individual vivida como sustancialidad, concebida como algo o alguien venido a este mundo. Nuestra verdadera patria no es nada que se pueda designar a través de fórmulas, preceptos, imágenes, conceptos, modelaciones o representaciones, sino habitar, residir en el no-dos.

Las afirmaciones de los místicos de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, apuntan hacia esta verdad sin forma. El “*morir a sí mismo*” de la tradición cristiana; el “*morir antes de morir*” de la tradición musulmana, “*el vacío de toda realidad*” de la tradición hindú y budista, son expresiones que apuntan todas ellas, aunque de manera bien distinta, hacia aquella verdad sin forma que nos habita. Por ello, no habrá que tomarlas como descripciones de la realidad, sino como indicaciones que nos señalan hacia el sin-forma.

La verdad es simple y está al alcance de cualquiera, porque lo incluye todo, lo acepta todo. La verdad es lo que está más allá de todas nuestras dualizaciones, objetivaciones, subjetivaciones, individuaciones y representaciones, más allá del sentimiento de ego; lo que queda cuando excluimos todo esto, eso es la verdad, eso es lo que somos. Evidentemente, con estos rasgos de la verdad, la verdad no es ninguna ventaja, ningún poder sobre otros, no sirve para nada; quien desea formular la verdad, la niega, porque las palabras no pueden contenerla; quien quiera separar, juzgar, condenar en nombre de la verdad, la oculta y, si fuera posible, la destruiría. (Corbí & Osorio: 2013, p. 109)

### Revelación

La verdad comprendida como el “toque” de lo absoluto, como la “noticia” inobjetivable de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad que nos constituye, eso es la revelación.

La revelación no es una verdad proposicional, no es un proyecto de vida, no es un imperativo moral, no es un sistema axiológico de programación cultural enviado por los dioses o sus emisarios para que vivamos de acuerdo a su santísima voluntad. La revelación no está ligada a ninguna formulación, por sagrada que esta sea. Las formulaciones

lingüísticamente mediadas tan sólo bordean el abismo de lo revelado. Pero, no pueden entrar en él.

La revelación al igual que la verdad que se da en ella es sigética, no tiene como decirse a través de ninguna fórmula. Y esta libertad de la verdad en relación con las palabras, es lo que le da la más completa y real universalidad a la verdad. La revelación como verdad sin forma, es la más pura e inhóspita intemperie de la existencia.

En las nuevas condiciones culturales, la verdad confirma sin decir una palabra, sin hacer un solo gesto, guía sin señalar caminos, pacífica sin dar soluciones, da respuestas sin proporcionar fórmulas, es acogedora sin ofrecer un hogar, es suelo donde poner los pies, sin ser un cercado, viste su desnudez con mil atuendos, pero cuando uno se fija en ella, está absolutamente desnuda... Solo, cuando uno aprende a tener el valor de quedarse en la total intemperie, solo, cuando con los años uno aprende a no esperar que la verdad tenga un rostro delimitable, próximo; solo, cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar de mil maneras salvarse, solo, entonces, la verdad es inhóspita pero profundamente hospitalaria; despiadada, como la inmensidad, pero acogedora como una amante; vacía como un abismo, pero haciéndose sentir como una presencia plena y cálida. La implacable verdad desnuda, sin forma, que nadie puede apropiarse. La que desmantela como un tornado toda la cerca, la que es silencio, y por ello, indomable, esa misma, es tierna, cálida, piadosa, acogedora, protectora y guía; sólo ella es como una presencia íntima que engendra una certeza libre de forma, pero recia y fuerte como ninguna otra, y capaz de reunirlo todo. Ese es el único fundamento que nos queda de Cualidad Humana. (Corbí & Osorio: 2013, p. 111)

### Religión

La religión es la peculiar manera de programar la existencia en los modos de vida preindustriales o estáticas que se hacen viable la vida evitando el cambio. Las sociedades preindustriales, agrarias o estáticas, son entonces el caldo de cultivo para el surgimiento de las religiones. En dichas sociedades, la religión además de organizar los modos de vida mediante sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias, sirven además, para posibilitar el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad a través de los sistemas de creencias.

Los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, tendremos que aprender a cultivar el conocimiento a la dimensión absoluta de la realidad, sin el apoyo que en otrora tiempo les brindaban las religiones y sus dioses mediante los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Este es un reto inédito para las tradiciones

religiosas y espirituales de la humanidad, y de no asumirlo con creatividad e inteligencia, el legado de sabiduría que las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad pueden brindar a los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento se pondrá seriamente en peligro.

En la actualidad, todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad están a nuestro alcance, y ante ellas, tenemos dos opciones: asumirlas desde la epistemología mítica como grandes metarrelatos de hombres que ya no existen, para hombres que no entienden dicho lenguaje. O de asumirlas como largos y profundos poemas que expresan y hacen presente la verdad, sin que podamos cogerla con las manos.

En esta posibilidad se juega también la gran oportunidad para la elaboración de una teología *fundamental* que esté a la altura de los tiempos, aunque quizás, sería más prudente considerar que el nombre para esta empresa no tuviera que ser el de teología.

Con lo dicho hasta aquí, ya podemos comprender la necesidad de asumir las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad como expresiones y como procedimientos de sabiduría que se estructuran desde una epistemología mítica, para hacernos, de ser posible, nosotros mismos sabios.

Repensar la religión-religional o de creencias desde la epistemología de las sociedades de conocimiento, implica en primer lugar, reconocer nuestra Calidad Humana específica. Implica en segundo lugar, establecer una diferencia analítica entre el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad desde nuestra Calidad Humana Profunda, y, las diferentes maneras culturales en las que se ha dado el acceso a dicho conocimiento desde los sistemas de programación cultural anclados en creencias. E implica en tercer lugar, aprender a discernir cuando nos encontramos en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad ante el conocimiento relativo y cuando nos encontramos en el conocimiento absoluto de la realidad.

Hoy el término religión, lo que hemos conocido hasta ahora por religión, ha de poder interpretarse como una forma peculiar de conocimiento humano por medio del cual, los

hombres expresan el acceso a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Lo importante de la religión no es el modo de decir las cosas, sino el hacia dónde nos conducen. Lo fundamental no es la forma relativa de decir las cosas, sino lo que se revela a través de los modos relativos de decir las cosas. Por ello, las tradiciones religiosas (religiones con Dios: judaísmo, cristianismo, islam) y las tradiciones espirituales de la humanidad (Religiones sin Dios: budismo, hinduismo, taoísmo) nombran lo innombrable, dicen lo insondable, señalan hacia aquello que no se puede nombrar. Que no es comprensible desde ningún lenguaje proposicional. Pero, que paradójicamente se nos da en lo que él encubre.

Lo que podemos comprender hoy por religión, no es un proyecto de vida revelado por los dioses, sino un tipo específico de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. Un conocimiento que dados los nuevos modos socio-laborales y las nuevas condiciones culturales e históricas en las que vivimos, por primera vez en la historia de la humanidad logra diferenciarse, -no separarse-, de los sistemas simbólico-míticos y lógico-conceptuales a través de los cuales modelamos la realidad para hacernos viables.

La religión, así entendida, recoge aquello que en una sociedad preindustrial se vivió como valor absoluto de la realidad y se interpretó, -desde una epistemología mítica-, no como una programación o modelamiento lingüísticamente mediado de la dimensión absoluta de la realidad, sino como la realidad misma, como voluntad sagrada, como proyecto divino, como designio salvador, como hierofanía, y también como espiritualidad.

Esto significa que si hoy volvemos a las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, no es para encontrar en ellas un proyecto de vida revelado por los dioses, sino para encontrar expresiones y procedimientos válidos para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad o para un conocimiento desegocentrado de la realidad, que es lo que es lo mismo cuando se lo interpreta antropológicamente.

Hoy podemos comprender que todas las religiones y las tradiciones de espirituales de la humanidad nos han hecho siempre una invitación: la de salirnos de nuestra condición de

depredadores inmisericordes, de sujetos de necesidades en un campo de caza donde satisfacemos nuestras necesidades, para llevarnos a pensar y sentir no como depredadores sin piedad, sino como amantes incondicionales.

### Creencias

Las creencias son el núcleo duro de los sistemas axiológicos de programación cultural en las sociedades preindustriales, agrarias, estáticas y en las sociedades de la primera industrialización. Con el surgimiento de la religión, (de las religiones) las creencias que son sistemas axiológicos de programación cultural se convierten en formulaciones sagradas e intocables. Sagradas porque mediante ellas se recibe la voluntad de los antepasados o de los dioses, e intocables porque sólo ellas revelan a los hombres el proyecto de vida que los dioses y los antepasados tienen reservados para los hombres.

Creencias, *Stricto Sensu*, sólo pueden darse en las sociedades preindustriales o de primera industrialización que programan axiológicamente la existencia a través de lenguajes mítico-religiosos y mítico-simbólicos con fuerte carga axiológica. En las sociedades donde los sistemas de programación cultural han dejado de viabilizarse a través de lenguajes mítico-religiosos y mítico-simbólicos, las creencias como mecanismo axiológicos de programación cultural, sencillamente desaparecen, de ellas no quedan ni sus sombras.

Esto significa que las sociedades de segunda industrialización o sociedades de conocimiento están llenas de supuestos acrílicos, pero éstos no son sin más creencias. Los supuestos acrílicos sean del tipo que sean: psicológicos, sociológicos, culturales, políticos, ideológicos, religiosos... no son creencias y tampoco pueden cumplir con la función que cumplieron las creencias en las sociedades preindustriales y en las sociedades de la primera industrialización.

Por tanto, debemos diferenciar las creencias en tanto núcleos duros de programación axiológica en las sociedades preindustriales y de primera industrialización y que funcionan cargadas de aliento divino y por tanto de intocabilidad, de los innumerables supuestos acrílicos que pululan por todas partes en las sociedades de conocimiento.

### Espiritualidad

En las sociedades preindustriales, agrarias o estáticas que viven de evitar el cambio e incluso en sociedades de primera industrialización que evitan el cambio en ciertos aspectos de la existencia, la espiritualidad es la noticia cierta aunque irrepresentable que se tiene de la dimensión absoluta de la realidad.

En las sociedades preindustriales y en las sociedades de primera industrialización la espiritualidad no se puede dar sin la religión, aunque ellas, en el fondo, saben que religión y espiritualidad no son lo mismo. La espiritualidad en las sociedades preindustriales en las que surge la religión no puede darse, sin el apoyo de las creencias y por esta razón las sociedades preindustriales, agrarias, estáticas e incluso las sociedades de la primera industrialización son, sin excepción, sociedades religiocéntricas. Pero no son, de manera necesaria, sociedades espirituales.

La espiritualidad al interior de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias aporta a las creencias su carácter sagrado y, por este motivo, las carga de intocabilidad. La espiritualidad, en las sociedades de conocimiento, aporta el acceso a la dimensión última, absoluta (teologal) de la realidad. Pero, para ello, tiene que desarraigarse de los sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias; tiene que deslindarse de la religión de creencias o religión-religional. Los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento tendrán que aprender a cultivar la espiritualidad. Pero, sin que para ellos se tenga que acudir a los sistemas de programación cultural anclados en creencias.

### Cualidad Humana Profunda

La Cualidad Humana Profunda CHP es el abismo en el que somos y existimos. Sólo cuando la verdad es una presencia íntima, pero desnuda de toda forma, cuando nadie puede apropiársela, porque es silenciosa e indomable, cuando es capaz de estar en todo sin que al mismo tiempo sea el todo, sólo entonces la verdad, la revelación así entendida, es el fundamento sin-fundamentado de la Cualidad Humana Profunda.

Desde el reconocimiento de esta Cualidad Humana Profunda despojada de creencias, de religiones-regionales y de dioses; desde el reconocimiento explícito de esta intemperie, y que nos posibilita el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, la humanidad como comunidad de destino planetario podrá hacerse a sí misma sabia.

Sólo desde el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad), y del cultivo explícito e incondicional del conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella, los habitantes de una humanidad que se ha convertido en planetaria podrán elaborar los postulados axiológicos y los proyectos de vida que sean compatibles con los cambiantes conocimientos tecno-científicos.

Sin el reconocimiento y cultivo explícito e incondicional, tanto en lo personal como en lo colectivo, de esta Cualidad Humana Profunda y del conocimiento silencioso posibilitado por aquella, los vivientes culturales continuaremos siendo unos superdepredadores que acabaremos, más temprano que tarde, con todo lo que esté a nuestro alcance y con nosotros mismos, quizás, sin darnos plenamente cuenta de ello. Esto es lo que nos está pasando y es ese nuestro gran peligro. Sólo que, y nuevamente con Hölderlin “allí donde habita el peligro, habita también la salvación”.

### **3. Trazos de una *teología fundamental* a una *teología fundamental***

Cuando en las sociedades de conocimiento se hace evidente la diferenciación entre la fe-creencia y la fe-conocimiento, entonces la fe-conocimiento puede ser comprendida como expresión del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad. La fe puede ser comprendida como un tipo de conocimiento que nos hace capaces de salir de nuestra condición egocentrada para residir en “eso absoluto que hay ahí” y que transforma nuestra condición de depredadora en una condición humana capaz de interesarse incondicionalmente por todos y por todo. Sólo con la fe-conocimiento, los vivientes culturales que somos podremos liberarnos de nosotros mismos y habitar en el misterio insondable que somos y nos constituye.

En las sociedades preindustriales, en las que nacen las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, la fe: la noticia de “eso absoluto” estaba indisociablemente unida a las creencias. No era posible la fe sin las creencias. Es más, la fe era una adhesión y un sometimiento incondicional al sistema colectivo de programación cultural anclados de creencias. Por tanto a través de la adhesión incondicional a los sistemas de creencias, los humanos de las sociedades estáticas no sólo se hicieron viables, sino que al mismo tiempo y de manera indiferenciada, (pues no había hecho su aparición una epistemología no-mítica) accedieron al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

La identidad cultural entre la fe y la creencia al interior de las sociedades preindustriales o estáticas, hizo imperceptible, por lo menos para la gran mayoría de la población, que tanto la fe como la creencia procedían desde una lógica antagónica e incluso contradictoria. Hoy con el advenimiento de las sociedades de conocimiento y de la epistemología no-mítica, la diferenciación entre la lógica de la fe y la lógica de la creencia se hace clara y nos permite descubrir que la fe no necesita de la creencia y que la creencia, en las nuevas condiciones culturales, obstaculiza seriamente la fe-conocimiento.

Si en las sociedades de conocimiento no diferenciamos analíticamente la fe como creencia de la fe en tanto que conocimiento, el rechazo que los hombres y mujeres de conocimiento han de hacer de los sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias, para hacerse viables, se puede convertir simultáneamente en el rechazo de la fe-conocimiento. Y ello sería una pérdida lamentable para el proceso de autoconstitución de la especie humana.

Por tanto, la teología *fundamental* al interior en las sociedades de conocimiento, que se hacen viables desde una epistemología no-mítica, debe ayudar a desidentificar la fe de las creencias, y debe mostrar la novedad cognoscitiva de la fe-conocimiento en su diferenciación con la fe-creencia.

### **3.1. El conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, como fe-conocimiento. El aporte de la tradición mística cristiana**

Desde tradición mística cristian, la fe es un conocimiento *sui generis*, que no es un conocimiento conceptual. Pero, tampoco es un conocimiento simbólico. Y sin embargo, es conocimiento. La fe es la forma más sutil de conocimiento que no sirviendo para nada práctico, sirve para la unirnos con “eso absoluto que hay ahí” y que de manra maravilosa nos constituye.

Para San Juan de la Cruz (1542-1591), por ejemplo, “La fe sirve en la noche espiritual del alma a la divina y substancial unión con Dios... La fe es una noticia oscura, amorosa que sirve en la vida para la divina unión con Dios” (San Juan de Cruz: 1999, pp. 4 y 23). Nótese que en las dos expresiones se habla desde una metáfora muy utilizada en la tradición mística: la metáfora de la noche. La fe es un conocimiento nocturno, se da en la “*noche espiritual*”, se presenta como “*noticia oscura y amorosa*”.

La fe es un conocimiento que genera certeza, pero una certeza que nos resulta siempre oscura porque nuestros modos de conocimiento ponen a la certeza en la claridad del conocimiento relativo, representacional, egocentrado y el conocimiento de la fe no es un conocimiento egocentrado. Por tanto, resulta siempre oscuro para la capacidad de conocimiento representacional, para el conocimiento lingüísticamente mediado de la realidad.

Para San Juan de la Cruz, la fe es “noticia” de Dios, ES EL “toque” del Absoluto, aunque nos llegue a través de una formulación<sup>119</sup>. Pero, no es ni la formulación ni el símbolo lo que genera certeza, sino, el “toque” del absoluto que no es el toque de una cosa particular o de la cosa más universal, sino la “*divina unión con Dios*”. Ese “*toque*” no sólo renueva el alma, sino que la limpia de toda impureza. Dicho en el lenguaje que estamos utilizando, la “*Divina unión con Dios*”, nos saca de la egocentración.

---

<sup>119</sup> La dedicatoria que hace San Juan de la Cruz en su tratado sobre el *Cántico Espiritual* a una monja que no es especialista en nada, sobre el no haber hablado en vano a lo puro del espíritu, se extiende hasta nosotros cuando dice: “*Por tanto, no repares en parte y en todo lo que tus potencias pueden comprender. Quiero decir que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de él; y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres de él o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de él; que eso es, como habemos dicho, buscarle en la fe. Qué, pues es Dios inaccesible y escondido, como también hemos dicho, aunque más te parezca que le hayas y sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido*” (Cfr. Peñalver: 1997 pp. 2, 12.)

Meister Eckhart (1260-1328)<sup>120</sup>, otro gran místico de la tradición cristiana nos dirá que la fe es un hecho de conocimiento, pero al mismo tiempo es un don, una noticia de “lo que Es”, que no es ni conceptual, ni simbólica sino un conocimiento “*de esencia a esencia*” (Eckhart, 1988, p. 140). Es decir, es un conocimiento que no está mediado por la comprensión dual propia del conocimiento egocentrado, sino por una “relación” no dual del conocimiento.

Para Eckhart, en este conocimiento no hay cabida para la dualidad y esto no podría ser de otra manera si entendemos que a Dios no se le puede conocer de la misma manera como se conocen las cosas. El conocimiento de Dios no puede ser un conocimiento que se dé al estilo del conocimiento que tenemos de las cosas. El conocimiento de Dios no es de la misma naturaleza que el conocimiento por el cual conocemos las cosas. Siguiendo al maestro Eckhart a Dios no se le puede comprender, ni siquiera analógicamente con el conocimiento que tenemos las cosas. Desde el conocimiento que tenemos de las cosas. Por ello, el conocimiento de Dios será siempre un conocimiento que es un no-conocimiento. El conocimiento de Dios es un conocimiento de “*esencia a esencia*”.

En esta misma corriente de pensamiento, el autor en el que la tradición mística cristiana ha bebido desde siempre, Pseudo Dionisio el Areopaguita, nos hablará de la fe como un “*rayo de tinieblas*”, como “*misteriosas tinieblas del no-saber*”, como “*luminosa oscuridad*” (Dionisio: 1990, p. 280). La fe es un rayo que no es de luz, sino de tinieblas, y

---

<sup>120</sup> Es muy lamentable que en nuestro país tengamos tan poco conocimiento de este gran místico alemán, pero también hemos de decir que el desconocimiento se debe en gran parte a la dificultad de acceder a su obra en el lenguaje original. Según el presbítero de la iglesia católica, el dominico Amando Robles, especialista en este autor: “*Entre nosotros, sólo una parte de ésta obra es conocida y accesible, la escrita en alemán, resultado de la predicación que dirigió a un público no académico, y no toda, pues las pocas traducciones existentes de la misma en castellano son incompletas. Su obra latina, dirigida a un público académico, y que él concibió y planeó como una ambiciosa y original obra en tres partes -Opus tripartitum: Opus propositionum, Opus quaestionum y Opus expositionum-, pero que apenas pudo realizar muy parcialmente y quedó truncada, es sólo conocida de los especialistas e inaccesible al gran público de habla castellana*”. Robles José Amando, “El Maestro Eckhart. Maestro de la realización humana plena”, *Cuadernos de la Diáspora*, No. 21, diciembre (2009), pp. 1-30. Sobre la bibliografía del Maestro Eckhart véase: El Maestro Eckhart, *Obras alemanas*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983; El Maestro Eckhart, *Obras escogidas*. Traducción Violeta García Morales y Herman S. Stein, Barcelona: Edicomunicación, 1998; El Maestro Eckhart, *El fruto de la nada. Y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Ezquerra, Madrid: Ediciones Siruela, 1999. Para una presentación del Maestro Eckhart desde la perspectiva epistemológica que estamos desarrollando en este trabajo véase: Robles, J.A. *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2011.

esto es así porque para nuestros hábitos de conocimiento, -nuevamente del conocimiento egocentrado-, lo que no sea conocimiento representacional, objetivado, proposicional, enunciativo, es considerado como algo oscuro, ambiguo, carente de valor.

Dicho desde una epistemología no-mítica y desde una perspectiva no-teísta: la fe es un conocimiento desegocentrado, un conocimiento que libera al hombre de su egocentración. Es un conocimiento que está “más allá” de todo conocimiento lingüísticamente mediado. De todo conocimiento relativo a nuestras necesidades, útil, pragmático, representacional. En la fe se tiene “noticia” cierta de la verdad. Pero, la verdad a la que se accede desde el conocimiento místico es muy diferente de la verdad proposicional, de la verdad enunciativa, de la verdad que hemos aprendido a conocer como identificación entre el lenguaje y la realidad.

La fe es un conocimiento tal que su “contenido” no queda referido al significado lingüísticamente mediado, sino que se refiere a “aquello” que no puede ser dicho por el poder representacional de nuestro lenguaje. Es un conocimiento en el cual lo conocido no es un “objeto” y quien conoce tampoco es un “sujeto”. La fe es un conocimiento en que sujeto-objeto quedan silenciados y en el que la “noticia” de la dimensión absoluta de la realidad no puede quedar re-presentada mediante ninguna formulación. Por ello, podemos llamarle conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

En las sociedades actuales, la fe es posible porque es un conocimiento que nos libera de nosotros mismos. Pero, la fe-conocimiento no será posible como creencia, puesto que la creencia somete.

Para las sociedades de conocimiento, la fe es posible y necesaria. Es el gran recurso con el que cuenta la humanidad para ser humana. Pero, la fe es impertinente, contraproducente e innecesaria si se la sigue comprendiendo como fe-creencia. La fe-conocimiento trasciende las formas de conocimiento sometidas a fórmulas, trasciende las formas categoriales del conocimiento dual: sujeto-objeto. La fe es el conocimiento que silencia el mundo de la dualidad para acceder a lo que se nos “revela” más allá de la dualidad cognoscitiva. La

creencia, por el contrario es la adhesión incondicional a formas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo.

En las sociedades pre-industriales, la fe-conocimiento, la fe como el “toque” de lo absoluto, tenía que vivirse al interior de la religión-religional, como fe-creencia. De allí que la fe no podía ser comprendida si no como adhesión incondicional a un sistema colectivo de creencias. Pero, en las sociedades de conocimiento que viven de la innovación y del cambio permanente de sus estrategias cognitivas y de manera especial de la racionalidad tecnocientífica, la fe no puede ser transmitida como fe-creencias. Puede ser reconocida y vivida. Pero, como fe-conocimiento.

Para las sociedades de conocimiento, la fe no puede consistir en la adhesión incondicional a un sistema colectivo de creencia que estructuran una determinada tradición de experiencias religiosas (religión-religional), sino un modo de conocimiento que nos posibilita la desegocentración. Un modo de conocimiento que no es ni conceptual, ni simbólico, pero que no está separada ni de lo conceptual ni de lo simbólico.

Para las sociedades preindustriales, la fe, la espiritualidad, la religión, se articuló desde el sistema colectivo de creencias que daban soporte sagrado a los modos socio-culturales de vida. Pero la espiritualidad, el “toque” de lo absoluto, el fenómeno constitutivo de la religión no consiste en adherirse a ningún sistema de creencias, sino en trascenderlas. Por tanto, en las sociedades de conocimiento, que viven del cambio permanente en sus estrategias cognitivas, la espiritualidad no podrá vivirse articulada a los sistemas de creencias porque las creencias someten e impiden el cambio. Pero, si podrá vivirse como fe-conocimiento, como un modo de conocimiento que estando en toda fórmula no se identifica ni se somete a ninguna fórmula.

La fe-conocimiento interpretada en clave mística, es un conocimiento de “*esencia a esencia*”. Se trata de un conocimiento que metafóricamente se hace presente como un “*rayo de tinieblas*” y no porque sea efectivamente oscuro o porque carezca de luz, sino porque al no poder ser expresado desde nuestra capacidad representacional, aparece a nuestro

conocimiento como “algo” que no vemos, pero de lo cual tenemos noticia cierta; es una “*noticia oscura*” como nos dice San Juan de la Cruz. Pero, sabiendo que la “*noticia oscura*” es un conocimiento que no se nos da por la certeza de la representación conceptual o simbólica, sino por el silenciamiento que podemos hacer de dicha representación.

Se trata de una “*noticia*” de un “*toque*” que no puede ser representado, pero que es vivido como “*unión*” con aquella ultimidad de lo real que a lo largo y ancho de las tradiciones religiosas ha sido nombrado con el término “Dios”. Término que se fue llenando de significado según el sistema colectivo de creencias construido por un determinado grupo humano. Y que hoy podemos relacionar no con un “contenido” creyente, sino con un conocimiento vaciado de toda fórmula aunque comunicado a través de muchas fórmulas. La fe es una verdad que manifestándose en toda forma las trasciende para hacer presente al sin-forma.

El conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad en las sociedades de conocimiento, es un conocimiento no-representacional, es un conocimiento que no está sometido a la comprensión dual de la existencia en la que el lenguaje siempre expresará la comprensión significativa de la realidad acorde con nuestras necesidades de sobrevivencia. Es un conocimiento, sin duda. Pero, un conocimiento desegocentrado de la realidad. Por ello, en el conocimiento silencioso o desegocentrado de la realidad, el actor no es un “sujeto” de necesidades. Pero, tampoco será “Dios”. Y ello es así, porque “Dios” como idea o “Dios” como símbolo, es la imagen de una realidad construida egocéntricamente para señalar hacia una realidad que adviene en silencio de la desegocentración.

El conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad es un conocimiento no-dual (advaita) en el que no hay ni “sujeto”, ni “objeto” y por ende, no puede ser dicho en ningún lenguaje. Pero, que puede ser comprendido como si el “yo” fuera el actor. A este conocimiento silenciado de toda forma y por tanto silencioso, es al que Nicolás de Cusa (1401-1464), siguiendo en esto a Pseudo Dionisio Areopaguita, le llama la

noticia del “no-dos”, del “no-otro”, del “único”. Le llama “*La docta ignorancia*” (De Cusa, 2007).

Si tomamos la fe no como adhesión a un sistema colectivo de creencias, sino como conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, el ofrecimiento que las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad le hacen al hombre de hoy, es el ofrecimiento de una verdad que estando en toda forma es una verdad que no es ni conceptual, ni simbólica; es una verdad que no pertenece a ninguna fórmula y por eso es la verdad del sin-forma. Esta verdad sin forma, aunque se diga en todas las formas posibles, es la fe-conocimiento, es el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

### **3.2. El aporte de las teologías europeas para la elaboración de una teología fundamental**

Si nos ubicamos en la tradición de experiencias religiosas del cristianismo primitivo, es decir en las experiencias religiosas de los seguidores del camino abierto por Jesús a quien aquellos confiesan como el Cristo, encontramos que éstos seguidores, tuvieron que dar razón de la validez y el significado de su fe y de su esperanza en un ambiente hostil a sus convicciones. Esto les llevó a hacer una reflexión sobre su experiencia de fe que es justamente lo que queda plasmado en la teología del así llamado del Nuevo Testamento.

San Pablo, el primer gran predicador de este nuevo camino de vida espiritual, les dice a sus compañeros de camino que aunque experimenten la persecución, deben estar dispuestos a dar con dulzura y respeto razón de su esperanza:

Aunque sufieras a causa de la justicia, dichosos de vosotros. Al contrario dad culto al Señor Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y con respeto. (1Pe. 3,15-16)<sup>121</sup>

Lucas, por su parte, al comienzo de su evangelio, le dice a Teófilo, su destinatario:

---

<sup>121</sup> *Biblia de Jerusalén*. (1995). Madrid: Desclee de Brouwer. Edición totalmente revisada y actualizada.

*He decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde el origen, escribírtelo todo en orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido. (Lc 1,4)<sup>122</sup>*

Y al final de su evangelio, el evangelista Juan, aclara que los signos hechos por Jesús, son por él expuestos “*Para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre*” (Jun. 20, 31)<sup>123</sup>.

Si nos asomamos un poco más acá de este testimonio originario, nos encontramos que los Padres de la Iglesia quienes en el ambiente de la cultura y la filosofía greco-latina, hicieron una defensa apologética de la experiencia de fe, que pervive hasta el día de hoy, con dos grandes matices: el que podemos llamar de convergencia o conciliación: que busca relacionar el mensaje revelado en las Sagradas Escrituras con las demandas del hombre en la explicación del misterio que le constituye; y el que podemos denominar de divergencia o exclusión, que ve una extrapolación entre el mensaje revelado, y la comprensión racional que demandan los hombres del mismo.

Este último enfoque se acentúa en el cristianismo medieval, cuando **Santo Tomás**, acudiendo a la filosofía aristotélica como herramienta para la elaboración conceptual de la fe: la teología, hace la extrapolación, epistemológicamente válida en aquel momento, entre lo conocido por la razón –de origen natural, y lo revelado en la fe –de origen sobrenatural.

Esta extrapolación epistemológica se hace extrapolación cultural cuando, con la reforma, se pierde el carácter unívoco de la fe, y se hace necesario revisar el fundamento de la misma. Con Lutero se hará énfasis en la condición experiencial de la fe: esa es la intencionalidad de la famosa expresión “*Sola fe, sola scriptura*”. Mientras, la tradición católica hará énfasis en el carácter histórico de la fe, poniendo como criterios para su interpretación, la Autoridad y la Tradición. La reacción de la iglesia católica para dar razón apologética y dogmática del cristianismo en tanto que religión revelada, -y por tanto como religión superior a las demás formas religiosas y espirituales de la humanidad-, es lo que en este trabajo de investigación hemos llamado de la mano de Heidegger, teo-logía escolar y que en lo que sigue vamos a

<sup>122</sup> *Biblia de Jerusalén*. (1995). Madrid: Desclee de Brouwer. Edición totalmente revisada y actualizada.

<sup>123</sup> *Biblia de Jerusalén*. (1995). Madrid: Desclee de Brouwer. Edición totalmente revisada y actualizada.

caracterizar con el nombre de *teología* fundamental. Una teo-logía que queriendo actualizar la comprensión teológico-teologal de la existencia, pese a sus intenciones no lo pudo lograr. Y la razón de ello, está en que no criticó con la radicalidad que se debía, los presupuestos onto-teo-lógicos que operaban como axiomas de su que-hacer teo-lógico.

Esta forma del que-hacer teo-lógico, con el giro antropológico de la filosofía moderna, entra en crisis y lleva a que la iglesia católica nuevamente lleve a cabo una defensa apologética, aunque en otro sentido, de la experiencia de fe-creencia.

Cinco grandes sucesos son fundamentales para comprender el motivo de la crisis, a saber:

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

Ante estas transformaciones culturales, la teo-logía escolar católica dio una nueva respuesta apologética planteando tres niveles de justificación creyente de la existencia que, de manera defensiva, buscaron salvar a la iglesia (depositaria de la revelación divina) de los

ataques provenientes de todos los frentes. El teólogo católico Andrés Torres Queiruga nos dice al respecto que:

1) Frente a la negación atea, se elaboró la *demonstratio religiosa*, que buscaba demostrar la existencia de Dios y la legitimidad de la religión (elaborando al detalle las distintas pruebas de la existencia de Dios y subrayando el carácter obligatorio de la religión). 2) Frente a la nivelación racional del deísmo, se elaboró la *demonstratio christiana*, con el fin de demostrar la realidad histórica de la revelación cristiana (existencia real de Cristo, verdad de su pretensión y su mensaje como legado divino, apoyándose sobre todo en las profecías, los milagros y la resurrección), y 3) Frente a la pretensión protestante, se elaboró la *demonstratio catholica*, para demostrar no sólo que Cristo fundó una Iglesia, sino que la fundó con unas notas tales que únicamente se dan en la católica; esta, al estar dotada de infalibilidad, garantiza la verdad de todo lo que en ella se enseña. (y haciendo un juicio valorativo de esta manera teológica de proceder nos dice el teólogo que): Esta respuesta resultó una construcción típicamente neoescolástica, con sus cualidades y sus defectos. Cuyo defecto principal está en que se situó fuera del tiempo y aun contra él: es como una gran fortaleza anacrónica (Torres Queiruga: 2010, p. 8)<sup>124</sup>.

Según esto, la comprensión racional de la fe, es decir la teo-logía concebida desde el carácter defensivo de una iglesia que se encontraba atacada por todos los frentes, adquiere tres grandes características, difícilmente asimilables para el hombre moderno: el carácter sobrenatural, que comprende la fe como verdad revelada distinta de la verdad alcanzada por la razón humana; el carácter extrínsecista de la fe, que pone la validez de las verdades reveladas en la infalibilidad de la revelación y de la institución que las transmitía; y el carácter autoritario, que imponía estas verdades como interpretaciones verdaderamente racionales defendidas por la iglesia oficial.

Pese a lo anterior, y asumiendo el carácter paradójico de la autoconstitución humana, con la modernidad también surge otro tipo de reflexión teológica, que busca dar respuestas razonables a una sociedad que se las exige, sin tener que recurrir para ello, a una actitud defensiva y apologética hegemónica al interior de la iglesia. Este nuevo ejercicio teo-lógico llamado *Nouvelle Théologie*, también busco dar razón de la fe-creencia, pero desde un nuevo sabor apologético, elaborando sus especulaciones desde nuevos lugares filosóficos inaugurados por el giro antropológico de la modernidad.

---

<sup>124</sup> En este artículo Torres Queiruga desarrolla, con fines de divulgación, el tema del libro titulado: *Repensar la revelación. La revelación de Dios en la realización humana*, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Visto retrospectivamente la *Nouvelle Théologie* introdujo nuevos recursos argumentativos para dar razón de la fe-creencia en las nuevas condiciones intelectuales. Pero lo hizo acudiendo únicamente a la tradición onto-teo-lógica occidental sin ser plenamente conscientes de ello<sup>125</sup>. A pesar de ello, con la *Nouvelle Théologie*, la teo-logía se renovó al interior del catolicismo y mostró algunos caminos para la superación neo-escolástica de la reflexión teológica.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la reflexión teológica cristiana y católica cambia significativamente su estilo apologético y comienza, en diálogo con la filosofía moderna, a percibirse como una reflexión fundamental. En la encíclica “*Fidei et ratio*”, del Papa Juan Pablo II, se dice al respecto:

La teología fundamental, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica... La teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma (Encíclica *Fidei et ratio*, 1998, No. 67).

Aquí la *teología* fundamental tiene, desde luego un carácter apologético. Pero éste es disimulado mediante el uso de las categorías y de la lógica argumentativa de la filosofía moderna.

En el Concilio Vaticano II, la reunión más importante de los jefes de la iglesia cristiana católica en el siglo XX, no se utilizó en ninguno de los documentos el término *teología* fundamental, pero sin lugar a dudas, lo que allí se estaba reflexionando le dio legitimidad a los propósitos de dicha reunión. Esto lo podemos corroborar en dos de sus cuatro Constituciones: en la Constitución Dogmática sobre la Sagrada Escritura (*Dei*

---

<sup>125</sup> Sobre esto punto vale la pena volver a las críticas tanto de Heidegger como de Zubiri al carácter onto-teo-lógico de la reflexión teo-lógica al interior del cristianismo católico.

*Verbum*), y en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudim et Spec*)<sup>126</sup>. En este contexto, la *teología* fundamental queda caracterizada por dos polos recíprocamente convergentes: el de la validez y significatividad de la fe en la realización humana, y el del carácter liberador de la fe al interior de la lógica evolutiva de las culturas.

Los nuevos presupuestos para pensar el estatuto epistemológico de la teología se encuentra en la nueva comprensión que tiene el hombre de sí mismo y de la nueva comprensión epistemológica de su racionalidad. El hombre descubre que es el único animal que no se agota en la lucha por la sobrevivencia, sino que se hace sí mismo en la medida que descubre y realiza sus propias posibilidades históricas de realización a partir de la fe, regalo de Dios.

El hombre descubre que su modo propio de ser, no le viene dado de una vez y para siempre, sino que se le abre a la manera de un tanteo, en las posibilidades históricas y socio-culturales en las que él mismo realiza su existencia. De ahí que la *fundamentación* filosófica de la existencia, resulte clave para la nueva comprensión teológica de la existencia: se trata de examinar, criticar y asegurar, para sí mismo, los cimientos en los que el hombre es y se realiza como hombre desde la fe.

En este nuevo contexto, lo prioritario y fundamental para la persona creyente –y tanto más para el teólogo que quiere fundamentar conceptualmente el conocimiento de la fe-, consiste en mostrar que la fe en la que él se apoya y vive, le puede ayudar en la comprensión de su modo humano de ser, y le puede encaminar a un modo de realización plena. La teología deja entonces su carácter defensivo, dogmático y apologético, para dar lugar a un carácter reflexivo sobre lo fundamental: sobre los conceptos fundamentales con los que opera, y sobre la validez y significado de la fe en las nuevas condiciones culturales. Esta nueva teo-

---

<sup>126</sup> La primera asume el estatuto de la crítica bíblica e invita a elaborar con carácter de necesidad la nueva teología a partir de sus resultados; la segunda, apela a un nuevo estilo de la teología para dialogar con el mundo moderno.

logía o *teología* fundamental, tiene como tarea primaria, el poner al descubierto los motivos auténticos de la fe en la realización histórica y cultural de la humanidad<sup>127</sup>.

La *teología* fundamental, es pues, es un saber que no puede considerarse, ni clarificado en su estatuto epistemológico, ni agotado en sus funciones y alcances. Pero, es un saber que quiere llevar a cabo una justificación intelectual de la experiencia de fe cristiana. Vista a la luz del Concilio Vaticano II, es una reflexión acerca de la inteligibilidad de la fe desde un nuevo concepto de Revelación y de Religión, puesta al descubierto por la crítica bíblica y en diálogo permanente con las nuevas condiciones socio-culturales en las que el hombre realiza o malogra su existencia.

El Vaticano II, en su Constitución pastoral *Gaudium et Spec*, analiza la situación de la época actual como signo que puede ser interpretado desde una perspectiva histórico pastoral y dice que

Es deber permanente de la Iglesia escutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio... Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS, No. 5).

Y después analizando lo anterior desde una perspectiva histórico-teologal dice que:

El Pueblo de Dios, movido por la fe... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y... orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutaban la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. (GS, No. p. 5)

---

<sup>127</sup> Cfr. Schillebeeckx, Eduard, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca: Editorial Sígueme, 1994; id, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981; id, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973; González, Faus, José Ignacio, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2007; id, *Calidad Cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2006. Osorio García, Sergio Néstor, *La experiencia de Dios en Eduard Schillebeeckx. Una epistemología de la fe hermenéuticamente crítica*, Trabajo Summa Cum Laude para optar por el título de licenciatura en teología, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996.

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

Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo... Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería. Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación. (DV, No 11)<sup>128</sup>

Si lo anterior se considera como cierto, y para a la iglesia católica ciertamente lo es, entonces el principio epistemológico para la interpretación de las Sagradas Escrituras también cambiará. Por ello, en la misma Constitución se lee más adelante lo siguiente:

Habiendo, pues, hablando Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigarse con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a "los géneros literarios", puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. (DV, No 11)

Las consecuencias de esta nueva comprensión teo-lógica de las sagradas escrituras saltan a la vista: ante todo, se ponen los criterios epistemológicos para superar el intelectualismo, el extrinsecismo y el autoritarismo que lastraba a la concepción teo-lógica escolástica y neo-escolástica. Ahora lo revelado se puede poner en el primer plano. Lo revelado no se impone porque la autoridad dice que Dios lo ha dicho, sino que se ofrece como una verdad verificable por cada quien. Es el contenido de lo revelado, adecuadamente interpretado, el que ayuda a la comprensión humana en su sentido último dentro de los nuevos contextos culturales.

Pero no solo eso. Con la nueva crítica bíblica, la revelación no queda endosada única y exclusivamente en las Sagradas Escrituras, sino que se extiende a todas las religiones de la

---

<sup>128</sup> Concilio Vaticano II. Declaración Dogmática sobre la Divina Revelación, Dei Verbum, No. 11. Tomado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)

tierra, que pueden ser comprendidas también como reveladas. Todas las religiones son por tanto reveladas, aunque también haya que decir que no todas tienen igual precisión. Pues al darse la revelación junto con la recepción histórica de sus destinatarios culturales, habrá formas, niveles y grados que dependen de la sutilidad que hayan alcanzado sus destinatarios.

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

La Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas... Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón... Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero... Y por eso mismo, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen. (Declaración NA, No. 1)<sup>129</sup>

Esta apertura y reconocimiento del valor de las demás religiones como válidas para la realización humana, vuelve a ratificarse cuando el Concilio habla sobre la formación sacerdotal de sus miembros, que han de ser quienes promuevan la cultura del diálogo y la inclusión. Allí se dice que se ha de introducir

A los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, para que puedan conocer mejor lo que por disposición de Dios, tienen de bueno y de verdadero para que aprendan a refutar los errores y puedan comunicar la luz plena de la verdad a los que carecen de ella. (Declaración OT, No. 16)<sup>130</sup>

Dado que todas las religiones son expresión de la verdad revelada y de la manera histórico-cultural como el hombre accede a dicha verdad, el carácter revelador de Dios, podrá contar con el aporte de todas las religiones. Con esto, la religión cristiana y católica

---

<sup>129</sup> Concilio Vaticano II. Declaración sobre las religiones NA, 2. Tomado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html).

<sup>130</sup> Concilio Vaticano II. Decreto sobre la Formación Sacerdotal, OT, 16. Tomado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html).

en dialogo “*dulce y respetuoso*” con las demás religiones, puede encontrar lo propio de sí misma y su aporte a los demás; al mismo tiempo que las demás religiones encontrarán el aporte de sí mismas y el aporte a las demás en el diálogo abierto con la religión cristiana.

Por ello, lo descubierto en nuestra religión pertenece con idéntico derecho a las demás, y debemos aprovechar lo descubierto por las demás para completar nuestro acercamiento al Deus Semper Maior. Sólo al final, cuando “Dios sea todo en todas las cosas” (1 Cor. 15,28), habrá unidad plena y transparente. Mientras tanto, la rivalidad es soberbia, y únicamente tiene sentido la comunicación fraternal. (Torres Queiruga: 2010, p. 22)

Esto significa que la iglesia acepta la autonomía de los distintos ámbitos de la cultura. La cultura se “independiza” de la religión. Se da no solo la autonomía de lo científico, lo político y lo económico de la religión (primera secularización), sino también la autonomía de lo psicológico, lo moral y lo espiritual (segunda secularización). Pero esto no deba significar que con la secularización de la cultura, se muera el aporte de las religiones, y en concreto, en concreto el aporte de la religión cristiana.

Para el Vaticano II, esto ha de significar, que el aporte de las religiones a la realización humana será totalmente otro, y el aporte reflexivo para captar dicho aporte: la teología, también lo será.

En este nuevo contexto, se tendrán que evitar dos posturas extremas: aquella según la cual con la secularización de la cultura cesa el significado Dios para los hombres: Dios, según dice Sir Laplace a Napoleón “*No es una hipótesis necesaria*”; y esta otra, según la cual la secularización de la cultura implica un permanente ataque por parte de los creyentes a los avances culturales, por ser estos interpretados como la presencia –no querida, ni deseada-, del demonio en el mundo.

La nueva tarea de reflexión teológica, desde la emergencia de una *teología* fundamental, ha de ponerse a medio camino entre estas dos posiciones extremas: la que niega a Dios desde la autonomía del mundo y la que niega todo avance científico, para salvar a Dios. Y mostrar que la autonomía del mundo no implica, de manera necesaria, la negación de Dios y que hay que situar a Dios en la realización humana. De esta manera, Dios seguirá presente en la

historia de los hombres, pero su presencia será percibida de un modo totalmente distinto a como la habíamos percibido con anterioridad.

Esta situación se deja sentir no solo en la sensibilidad del hombre actual –que va comprendiendo que Dios no es el tapagujeros que interviene de manera sobrenatural en los dinamismos naturales o a merced de nuestras necesidades de sobrevivencia-, sino también, en la actitud reflexiva de los teólogos que empiezan a hacer suyas, no sólo las nuevas derroteros de la teología bíblica, sino también las críticas heideggeriana y zubiriana a la onto-teo-logía occidental. Es decir, se hace más aguda la crítica que convierte a Dios en un gran ente, en un súper ente, pero sin dejar de concebirlo como un ente más, con lo que se pierde por completo el acceso a la ultimidad de la real desde la religiosidad constitutiva y constituyente de la condición humana.

### **3.3. La aporte de la *teo-logía* latinoamericana de la liberación. La *teología* más allá de la onto-teo-logía, pero todavía anclada en la fe-creencia**

Quienes hemos seguido de cerca el surgimiento y desarrollo de las teologías latinoamericanas de la liberación, sabemos y reconocemos que dos de sus grandes aportes, de los que se ha escrito mucho, han sido la “opción preferencial no-excluyente del lugar de los pobres” como lugar teológico por excelencia y el “método” de una reflexión creyente, que como un acto segundo, es decir, reflejo de un acto primero, cual es el seguimiento histórico de Jesús, se presenta como experiencia humana de liberación.

Sin embargo, de lo que casi no se habla, cuando se lee o se estudia la *teología* de la liberación, es su entronque autocrítico con la tradición onto-teo-lógica de la cultura occidental. Para mostrar de una manera simplemente introductoria, pero lo suficientemente ilustrativa, me acogeré en este punto a las reflexiones que el teólogo brasilero Carlos Palacio, hace al respecto. No voy a referirme a su amplia producción teológica, sino tan sólo a uno de sus escritos que por solicitud expresa para una revista especializada tuvo el teólogo el honor de escribir.

Allí aparece lo que a juicio de un amplio número de teólogos, tanto del tercer como del primer mundo, aceptan hoy sin reparos, como un nuevo horizonte epistemológico de comprensión para el que-hacer teológico en el mundo actual. El título sugerido para el ensayo por la revista fue: *“Incidencias de los nuevos paradigmas en la teología sistemática”*. Pero, como era de esperarse el título ya hablaba de aquello que debía ser superado en el que-hacer teológico actual, por ello, la reflexión se desarrolló bajo un título diferente: *“¿Nuevos paradigmas o fin de la era teológica?”*<sup>131</sup>

Nuestro autor sostiene la tesis según la cual la historia de la teología, siendo tan distinta y tan distante por las circunstancias históricas desde las que se hace dicho acto reflexivo, conserva sin embargo un hilo conductor: el diálogo ininterrumpido con la racionalidad occidental y el encuentro dos veces milenario con su cultura, nuevamente occidental. Y resulta que “ese mundo” y “esa razón” son propiamente los que han entrado en crisis en la época actual. Por ello para Palacio, la crisis actual no es simplemente una crisis de paradigmas, sino una crisis de la manera como los hombres se han autocomprendido desde una determinada epistemología y cosmovisión: la occidental.

En este sentido la proposición *“Incidencias de los nuevos paradigmas en la teología sistemática”*, oculta y desconoce lo que está sucediendo en el mundo occidentalizado. Oculta lo otro de occidente que ha hecho emergencia en la manera histórica de ser de la especie humana; y desconoce las implicaciones, harto negativas, de la asunción de los presupuestos paradigmáticos de una racionalidad suficientemente achatada: la racionalidad onto-teológica, para comprender el acto primero de la teología escolar: la experiencia de fe en el cristianismo primigenio.

Según Palacio, el termino paradigma aplicado al que-hacer teológico, no sólo oculta lo propio y específico de dicho saber, sino que además coloca a la teología, en tanto acto segundo, en la posición equivocada de tener que pedir prestados “otros lenguajes” hoy en día llamados “paradigmas”, sean estos de la filosofía o de las ciencias para poder decir una

---

<sup>131</sup> El ensayo es traducido del portugués al castellano por Vincenzo Paglione y José Kowalska. Tomado de <http://servicioskoinonia.org/relat/227.htm> Todas las notas que en lo que sigue tiene como referente esta fuente.

“palabra” sobre aquello que definitivamente no puede ser dicho en las articulaciones lingüísticas de esas disciplinas del conocimiento.

Es suficiente conocer un poco la historia de la teología para poder constatar su profunda evolución a través de los siglos. No sólo por lo que concierne a la matriz de su reflexión sino por lo que respecta a las categorías utilizadas en los ejes que han estructurado el pensamiento teológico de cada época. La primera es la de la teología patristica y la otra, bien diversa, es la de la teología escolástica. Sin por ello hablar de los rumbos seguidos por la teología en la época moderna. Pero desde una macroperspectiva histórica no sería exagerado afirmar que, a pesar de las innegables diferencias, la teología nunca salió del ámbito de la razón occidental, sea el de la “razón antigua” (desde los primeros siglos hasta llegar a la síntesis de Santo Tomás), sea el de la “razón moderna” -desde el siglo XVI hasta hoy-. (Pág. 3)

La *teología* fundamental, si tiene que hacer algo hoy, es reclamar para sí su propia especificidad en la pluralidad de los lenguajes y volver a sus fuentes, en lugar de estar usurpando indebidamente lo que otros lenguajes, para otros fines bien distintos, dicen. En síntesis, la crisis de occidente, que empieza a ser vista como la crisis de una manera histórica de ser, es al mismo tiempo y visto ahora desde la teología, una crisis de la “razón teológica”. No se trata, de una simple crisis de paradigmas, que entre otras tantas cosas, -hace alusión a la epistemología del conocimiento científico-, sino una crisis en la manera de habitar la tierra y de comprendernos reflexivamente dentro de ella.

No estamos en una simple “época de cambios” sino en algo más radical en un “cambio de época”, como nos recuerdan el conjunto de autores de los que ha bebido esta reflexión doctoral.

Ahora bien, si lo anteriormente expuesto es cierto, veamos la manera como éste teó-logo aborda el problema.

Palacio hace su reflexión en tres momentos: en el primero, muestra la diferencia entre paradigma y cambio de época, en el segundo muestra la crisis de la razón moderna y su ocaso, pero mostrando al mismo tiempo como dicha crisis es o puede ser comprendida como el final de la “era teológica”, es decir, de la era en que la teo-logía tiene como referente único a la razón y cultura occidental y tercero, se pregunta la manera como una reflexión teológica,

desde su propia especificidad y lenguaje, puede contribuir al surgimiento de una nueva manera histórica de ser.

### **3.3.1. De una época de cambios a un cambio de época**

El cambio de época puede ser comprendido analógicamente con la emergencia del “tiempo axial” de Karl Jaspers. Pero, haciéndonos conscientes del uso de la capacidad metafórica del lenguaje para nombrar algo. En realidad hoy no estamos única y exclusivamente en un cambio histórico, sino en una mutación o metamorfosis de la manera histórica de vivir ese cambio<sup>132</sup>. Ahora bien, ¿Cuáles fueron los cambios que se produjeron en la humanidad con el “tiempo axial” y que experimentan una nueva mutación en nuestro tiempo actual?

El tiempo-axial es el tiempo que abarca aproximadamente unos 500 años, entre el 800 y el 200 antes de Cristo, y que introduce en la conciencia humana una ruptura radical, a partir de la cual se operó una profunda inflexión en el curso de la historia y de la civilización tales como las conocemos hasta hoy. Simplificando un poco las cosas, esta mutación se podría resumir en los siguientes dos aspectos: una nueva autocomprensión de la existencia humana la cual estaba inseparablemente unida a una nueva manera de relacionarse con la trascendencia. Las repercusiones de esta mutación se han hecho sentir tanto en el ámbito socio-cultural cuanto en el religioso. El tránsito de una conciencia arcaica, cósmica y mítica hacia el de una conciencia abstracta y reflexiva que hizo posible el surgimiento de la conciencia individual y, junto con ella, la afirmación de la persona frente a la colectividad y sus condicionamientos (p. 6).

Situaciones que a todas lueces han impactada hasta nuestro días la cosmovisión del mundo occidental u occidentalizado en el que vivimos. Visto desde el punto de vista religioso, dicho cambio radica en la toma de conciencia del destino personal y de la búsqueda de salvación que se hallan presentes en el origen de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, que como hoy podemos constatar, surgen en un mismo eje temporo-espacial.

Es precisamente en el área geográfico-cultural del tiempo-eje (China, el actual Irán, en oriente; Grecia e Israel en el mediterráneo) donde tuvo lugar una profunda depuración de la idea de trascendencia: en el ámbito de las religiones orientales (sobre todo del budismo), en el ámbito profético del monoteísmo o aun en el ámbito de la crítica racional que la filosofía griega lanzó contra la mitología religiosa. (p. 6)

---

<sup>132</sup> Véase el capítulo segundo de esta investigación.

En síntesis, la depuración de la idea de trascendencia que se produjo tanto en las religiones orientales, así como en el monoteísmo y en el nacimiento de la filosofía griega, plantean una nueva relación con la “ultimidad de lo real” y con las “causas primeras” a partir de las cuales se explica la realidad. Dicho en otro lenguaje, efectúan la introducción del carácter onto-teo-lógico de la racionalidad occidental, que es necesario deconstruir en el contexto de las sociedades de conocimiento.

Desde este cambio de época, es plausible comprender como, lo que está en juego con la crisis actual, no es una interpretación paradigmática de la realidad, sino la cosmovisión hasta ahora dominante en Occidente en la que los viejos problemas vuelven a aparecer pero planetarizados. Por ejemplo, la cuestión del mundo, la cuestión del hombre y desde luego la cuestión de la ultimidad de lo real, aquello que hemos comprendido bajo el vocablo: Dios. Palacio lo dice de una manera metafóricamente bella:

La exaltación de la utopía individualista, -el hombre- la depredación de la naturaleza en nombre de un desarrollo sin límites, -el mundo- y el regreso sorprendente hacia una forma de religiosidad bajo muchos aspectos salvaje, -Dios-, son algunas de las manifestaciones de lo que puede ser esa absoluta afirmación del ser humano curvado sobre sí mismo, ese “homo clausus” que parece haber emigrado definitivamente desde la “ágora” griega hacia los modernos “condominios enclaustrados. (p. 9)<sup>133</sup>.

Problemas acuciantes que para quienes permanecemos en el campo de la reflexión teológica nos deben hacer pensar.

En este contexto podríamos preguntarnos, por ejemplo, si este nuevo tiempo-eje no está íntimamente unido con la manera en que la teo-logía ha procedido a lo largo de la historia occidental. ¿El nuevo tiempo-eje no es, -utilizando un lenguaje de moda- la emergencia de una “nueva era”? Independientemente de la valoración que tengamos de dicho movimiento, es un hecho que lo que ésta situación muestra es la aproximación, que se comienza a dar, por primera vez en al historia, entre las culturas y las religiones que coinciden, en parte, con las áreas geográficas afectadas por aquella primera mutación.

---

<sup>133</sup> Las palabras entre guiones, son más.

Por ello, en este contexto no es descabellado preguntar ¿Si nuevamente el encuentro entre las grandes religiones del mundo no nos aproxima a un nuevo tiempo-eje? En todo caso, es en este nuevo contexto cultural en el cual se da la fusión de los horizontes religiosos y se manifiesta el reencuentro de universos simbólicos de comprensión que pueden ayudar a comprender lo que los científicos sociales han llamado el reencantamiento del mundo o el regreso de los dioses ¿Cuál es el aporte de la teo-logía latinoamericana de la liberación en este contexto? Con esta pregunta pasamos al segundo punto de su exposición de Palacio.

### 3.3.2. De la evolución paradigmática al fin de la era teo-lógica

Posiblemente y si nos atenemos a los títulos del artículo que estamos comentando, nos estemos aproximando a una revolución paradigmática<sup>134</sup> más que al fin la era teológica. Pero, si nos atenemos a lo contenido en la reflexión, podríamos llegar a la afirmación contraria: efectivamente no encontramos ante el final de la era teo-lógica. ¿Cómo es posible que podamos interpretar, desde un cambio de época, la finalización del saber teológico? ¿Cuál sería, en este nuevo horizonte, el futuro del saber teológico? En éste lugar de la reflexión, es donde Palacio presenta, con mayor riqueza, uno de los más significativos aportes de la *teología* latinoamericana de la liberación: su distanciamiento con los presupuestos onto-teológicos de la tradición occidental.

Lo primero que hay que reconocer es que la *teología*, como todo saber humano, es un saber contextualizado en un tiempo histórico y en un espacio cultural. Por tanto no es un saber que procede al estilo del conocimiento medieval, ni un saber que procede al estilo de las ciencias establecidas en occidente después de la revolución científica. Ubicar la reflexión *teológica* como la reina o emperatriz de las demás “ciencias”, como la “universitas scientiarum” medieval, es tan impertinente como colocarla dentro del estatuto epistemológico de las ciencias de la modernidad. Pues ella no es ni lo uno, ni lo otro; aunque no se puede dar sin lo uno y sin lo otro.

---

<sup>134</sup> Para una dilucidación epistemológica del término paradigma véase mis textos: El pensamiento complejo: paradigmología en Edgar Morin, En *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: UMNG-Prontopriner Ltda, 2008, pp. 98-120. Id., Aproximaciones a un nuevo paradigma en el pensamiento científico, en *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*, Quito: UNESCO-ICFES-COMPLEXUS, 2003, pp. 59-94; Id, De la teoría crítica de Jürgen Habermas a la paradigmología de Edgar Morin, En: *Complejidad. Revolución Científica y Teorías*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009, pp. 144-176.

El que la teología no haya endio el suficiente distanciamiento crítico de las culturas en las que necesariamente surge y de las racionalidades con las que necesariamente ha dialogado, dialoga y deberá dialogar, ha sido, según Palacio, parte de la ceguera de la *teología* cristiana. De la *teología* que se ha servido de otros discursos para la universalización e inteligibilidad de su acto primero: la experiencia de fe. Y si la teo-logía no toma la debida consciencia crítica frente a las culturas y frente a las racionalidades que se dan al interior de dichas culturas, corre el riesgo de perder su propia especificidad y con ello, el riesgo de endosar lo más propio, lo más precioso su que-hacer a las mediaciones o relaciones que establece con otras racionalidades. ¿Cómo se muestra esto en el contexto del paradigma de la racionalidad científico-moderna?

Por otro lado el cristianismo, según Palacio, no ha dialogado hasta el presente sino con un solo paradigma: el de la razón occidental, y con una sola cultura: la occidental. Sólo hasta hoy, parece tener que dialogar con las civilizaciones no-occidentales. Este es el origen del diálogo interreligioso y de la teología pluralista de las religiones que tantas amenazas le están causando a la cosmovisión occidentalizada del ver el mundo. Pero también hay que decirlo, las inimaginables posibilidades para que el cristianismo pueda comprenderse de otro modo.

Por tanto, para éste teo-logo, no es extraño que de manera casi directa la crisis de la cultura occidental y de su racionalidad sea al mismo tiempo la crisis de la teo-logía y ello en dos aspectos específicos: la depauperación del conocimiento como saber de la totalidad de lo real y la desaparición de Dios de su registro significativo.

En relación a lo primero, las criticas contemporáneas a la modernidad son varias y de toda índole, pero parecen apuntar hacia una tendencia al consenso en torno a la denuncia del carácter unilateral, fragmentado e instrumental del conocimiento científico en tanto prototipo del conocimiento humano sin más. La racionalidad tecno-científica esta dejando de ser el único paradigma epistemológico y además está dejando de ser el modelo para los demás formas del saber. En este sentido es muy significativo, que cuando la racionalidad científico-tecnológica empieza a dejar de ser el paradigma del conocimiento humano en cuanto tal,

algunas corrientes *teológicas* se obstinen en pensar que la teo-logía tenga que ser reconocida como una ciencia al estilo de la racionalidad científico-tecnológica.

La racionalidad tecno-científica, según a Palacio, no puede aprehender la experiencia humana en su profundidad, y por tanto, tampoco se puede convertir en el presupuesto de la racionalidad teológica. La racionalidad tecno-científica, es para Palacio, es su absolutización unilateral de un tipo de racionalidad, amenaza con abortar lo más precioso del ser humano: la sabiduría que le constituye. Aunque la ciencia, también haga parte de esa sabiduría.

El conocimiento no constituye ya fuente de sabiduría. Es el triunfo del “interés” del conocimiento de lo inmediato, de lo verificable, de lo útil, de las causas “primeras”, sin capacidad para remontarse hasta las “últimas” causas. La crisis del conocimiento es una crisis antropológica. (p. 9)

Si la crisis de la racionalidad moderna no es sólo crisis epistemológica, sino también una crisis antropológica, entonces la crisis comenzó en el mismo momento en que la concepción de lo humano se absolutizó y se curvo sobre sí misma dando “razón autorreferencial” de su posibilidad de ser. Con la subjetividad moderna, se produce para Palacio una inversión del orden intelectual del mundo cristiano-medieval transformando la armonía en separación; la síntesis en ruptura; la totalidad en fragmentación, cuyo resultado final es la precariedad del *homo debilis* actual.

Pero cuidado, con estas afirmaciones no se está afirmando que todo tiempo pasado haya sido mejor, ni que la solución sea volver a unos tiempos premodernos, ni que haya que abandonar la ciencia, ni que haya que asumir la fragilidad posmoderna como horizonte de rehabilitación para el mensaje cristiano<sup>135</sup>. Eso para Palacio es inviable. Los avances científicos son irreversibles. Lo que se hace necesario es re-pensar la religión desde las nuevas condiciones socio-culturales.

---

<sup>135</sup> Esta es la tesis de Gianni Vattimo, para quien la racionalidad débil de la posmodernidad es el mejor contexto para recuperar el mensaje religioso de la salvación cristiana. Ciertamente podemos y debemos dialogar con el contexto socio-cultural para hacer teología, pero una vez más diferenciando la especificidad de los lenguajes. Cfr. Vattimo Gianni, *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, en Andrés Ortíz-Osés-Pratxi Ianceros (Eds), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona: Anthropos, 2006.

Lo que afirma Palacio es que con la modernidad y el tipo de sujeto lógico que puso como centro y fundamento de todo conocimiento en tanto conocimiento, la identidad humana y la experiencia humana de la realidad en la que se encuentra inmerso el hombre se desintegró en pedazos y ningún fragmento de racionalidad científica podrá volverle la unidad al hombre. La fragmentación del conocimiento humano en disciplinas experimentales no sólo es empobrecedora para el conocimiento científico, sino también para el conocimiento humano en cuanto tal.

Esto tampoco significa que nos deshagamos del conocimiento como aquello que trae la desgracia. Simplemente significa que hay que ser críticos con lo que el conocimiento científico puede dar y lo que definitivamente nos puede cercenar, si se lo considera como la única forma de conocimiento humano. Por tanto, no se trata de pasarnos de una racionalidad fragmentada a una justificación fundamentalista de la realidad. Quizás la teología, vista de una nueva manera, podría poner a funcionar, según Palacio, como un diálogo entre racionalidades<sup>136</sup>.

La razón moderna fragmentada cada vez más en especializaciones y subespecializaciones del conocimiento experimental, que pierde su referencia del lugar que ocupaba al interior de un conocimiento mayor, no es capaz de ubicarse en un todo mayor a su propios límites epistemológicos y no puede situarse con relación al mundo (problema ecológico), en relación a los otros (problema de injusticia y exclusión) y en relación a lo que trascendencia su intereses cognitivos (el problema de Dios). Por ello, la cuestión de Dios no puede hacer parte de sus reflexiones: Dios ha muerto para la cultura tecno-científica.

Desde un punto de vista antropológico aquel fue el punto de partida para una concepción del ser humano como “naturaleza pura”, o sea, al margen de cualquier referencia con la visión de la fe. En la medida que esa forma de pensar se fue extendiendo hacia todas las dimensiones de la experiencia humana, la razón moderna desembocó en una de las más trágicas rupturas del pensamiento occidental: la concepción del hombre “natural” en oposición al hombre “cristiano”. Y la teología no está exenta de culpa por el uso que hizo del concepto de naturaleza. Uno de los símbolos de esa nueva estructura mental es el mito de la “doble verdad”

---

<sup>136</sup> Aunque Palacio no lo reconozca en este punto de su reflexión está poniendo para la teo-logía la función que Jürgen Habermas pone para la filosofía. Cfr. Habermas: 1991, *La filosofía como lugarteniente e intérprete*, pp. 15-27.

-la verdad de la razón (natural) y la verdad de la fe (sobrenatural)- que marcó el carácter antagónico y cada vez más agresivo del pensamiento moderno contra la fe y la teología y que asumió progresivamente la forma de una afirmación del ser humano (natural) contra Dios (sobrenatural). La negación de la teología como ciencia, el problema del acceso a Dios por medio de la razón, la oposición entre razón y fe, etc. son sólo algunos de los aspectos de la nueva situación del conocimiento. (p. 10)

En relación con el segundo punto: la desaparición de Dios del universo racional en la racionalidad moderna, nos dice Palacio, que en el contexto de una racionalidad achatada, la cuestión de Dios no puede ser llevada al discurso racional y por tanto, debe expresarse de una manera salvaje.

La prueba más evidente es que en la actualidad se presenta bajo la forma de “regreso a lo sagrado”, o bien la “revancha de Dios”. Lo religioso ha vuelto por la puerta trasera y de forma nada convencional, antes anarquista, heterogénea y hasta salvaje. (p. 13)

De esta manera, el resurgimiento de todo “tipo” de expresiones religiosas y sagradas se relaciona en la actualidad mucho más con la concepción de lo sagrado en tanto misterio de lo numinoso e irracional que hace su aparición después de la “muerte de Dios”, que con lo “sagrado” en términos bíblicos que hace referencia a la existencia del misterio amoroso que nos abarca: del misterio de la salvación.

El “misterio”, así entendido, es un síntoma más de un problema “resultado” en la peor de sus formas, y no la aparición o el regreso de lo divino. Por ello, la relación del ser humano con la transcendencia continúa siendo vivida y buscada, en la cultura actual, pero de manera errada. Y ello es así, porque la conciencia religiosa del hombre moderno podría caracterizarse como una vaga consciencia de lo divino. “Vaga, porque los trazos de eso "divino" son muy difusos y están más próximos a lo sagrado descrito por R. Otto, misterioso, tremendo y fascinante de lo que a una transcendencia personal”. (p. 13)

Esta crítica a lo sagrado como lo numinoso y abstracto en la teología latinoamericana de la liberación es muy pertinente. Pero, no acaba de superar el supuesto de la conciencia moderna como lugar de partida de la racionalidad humana. Palacio sigue relacionando lo vago con la ausencia de conocimiento conceptual. Es decir, con la ausencia de una “construcción racional de sentido” que es lo propio, para Palacio, de la racionalidad teológica. Por ello continúa su análisis diciéndonos que:

Conciencia, no obstante, y por tanto necesidad de ese referencial para la construcción del sentido. Mas para eso es indispensable que la manera de vivir y de tematizar esa referencia a lo divino no esté basada en una regresión imposible a lo premoderno. (p. 14)

Habría que decirle a Palacio -y en esto continuamos nosotros-, no sólo a lo premoderno, sino al presupuesto mismo de la modernidad: al sujeto en tanto conciencia de sí. ¿Qué pasaría si lo originario no es el ser para la conciencia, sino el modo fáctico de ser en cada caso mío? ¿Qué pasaría si la ultimidad de lo real no es “Dios” que devienen en las comprensiones religiosas de la humanidad, sino “aquello” a lo que el término apunta? Que la comprensión auténtica de la existencia, no es originariamente racional, (conciencia de sí), y sin embargo no es irracional (fuera de sí), es como lo hemos mostrado en esta investigación de la mano de Morin, es supraracional. Entendiendo por racional, la manera egocentrada de proceder del sujeto moderno, desde luego.

Pienso que la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad, es más radical y nos da más a pensar a los teólogos que la diferenciación, también importante aunque secundaria, entre lo sagrado como tremendo y fascinante y lo divino como la manifestación del misterio amoroso que nos cobija. Esta diferenciación es una conciencia ganada desde la reflexión bíblica, pero no es un dato de nuestra forma socio-cultural de vida a partir del cual la *teología*, acorde con el método de la liberación, ha de partir.

En este contexto, Palacio propone a la teo-logía una función reconstructora de sentido inherente a las relaciones entre el ser humano y Dios. Pues,

La "sabiduría cristiana", en efecto, parte de la afirmación del acto de existir y por tanto de la aceptación serena de lo contingente, de lo que no es Dios. La idea cristiana de creación como separación es precisamente la que da consistencia a la realidad humana delante de Dios. No es preciso "perdersé" en lo divino para existir con sentido. En términos cristianos el ser humano existe de modo personal delante de Dios, es un "tú" en diálogo, es una existencia nombrada y reconocida. Abrirse a la transcendencia, por tanto, no significa negar la condición limitada de la existencia humana, sino acogerla como don. (p. 20)

Las *teologías* de la secularización fueron, sin duda una respuesta ante este hecho histórico sin precedentes en el que se ha dislocado lo religioso de los horizontes culturales. Para dicha postura teo-lógica, se trataría sólo de la justa autonomía del mundo creado. Sin embargo, las

transformaciones de la sociedad desde la lógica evolutiva de las cultural muestra que la lectura de la realidad realizada por las *teologías* de la secularización han pecaba por exceso de optimismo.

Las sociedades actuales, no se dejan cristianizar tan fácilmente y esto porque hay una ruptura entre la religión-religional y la cultura. El drama de nuestro tiempo, visto con estos lentes, consiste en que la fe cristiana no constituye ya el núcleo axiológico de los sistemas de programación cultural anclados en creencias. Y Palacio, sigue creyendo en una “nueva evangelización” en la que los valores “cristianos” permeen la cultura aunque de una manera distinta a como se hizo en la cristiandad.

Esta postura me parece muy poco acertada, pues hoy el dato con el que se ha de contar para dialogo religioso al interior de las culturas, es que éstas no son religiocéntricas, y por ello el aporte de la tradición cristiana no ha de venir por el lado de una evangelización de la cultura. El cristianismo no podrá ser el cristianismo de la cristiandad, sino tal vez el de la cristianía, en palabras de Panikkar. La religión-religional, desde la cosmovisión cristiana del mundo, es sencillamente inviable en la sociedad actual, tal y como lo hemos mostrado en esta investigación doctoral. Por esta razón, desde nuestro punto de vista Palacio sigue preso aún en la absolutización de la “forma cristiana” de comprender la realidad o mejor aún sigue pensando el cristianismo como una cosmovisión.

Hay otra manera de entender la crisis religiosa sin tener que lamentarse de la pérdida del horizonte cristiano de la sociedad y cultura modernas. Pero ello requiere, tener el valor de reconocer que la *teología*, tal y como la hemos elaborado, tiene gran responsabilidad en el achatamiento de la racionalidad y por tanto, en el achatamiento en la manera de presentar el problema de Dios como problema del hombre. Palacio mismo lo reconoce al decirnos que:

La teología no está exenta de culpa. Identificada con la razón moderna sin una suficiente posición crítica, ella fue incapaz de presentarle a ésta un anuncio cristiano que fuese apto para abrirle esa reclusión en la inmanencia de la historia en que se encontraba y llevarla hacia la auténtica trascendencia cristiana. Desorientada, la teología se aventuró en la búsqueda desesperada de la legitimación. Es lo que explicaría las recurrencias acríticas a los llamados “lenguajes de préstamo”. Fenómeno que se repite, bajo otra forma, en el actual apego a la teoría de los “nuevos paradigmas”. Habiendo perdido su propio objeto, la teología termina por

tomar prestados no sólo el lenguaje, sino también la temática de las demás ciencias humanas, descaracterizándose y perdiendo su especificidad. (p. 14)

En este sentido la *teología* fundamental no cumplirá su misión mimetizándose con el lenguaje científico, ni asumiendo como propio el lenguaje filosófico, sino confrontándose críticamente con ellos y haciendo una profunda autocrítica de su manera de proceder, pues de la manera como está procediendo no podrá hacer una “escucha teológica” de la realidad.

### **3.3.3. Recuperar el asunto propio de la teología y su lenguaje específico**

En esta tercera parte de la exposición, Palacio se propone dismantelar los presupuestos antropológicos de la racionalidad moderna y confrontarlos con la antropología que es posible encontrar en Jesús de Nazareth, tal y como puede ser interpretada justamente desde el giro antropológico de la modernidad. En este sentido nuestro teólogo valora el poner en contacto la reflexión *teológica* con las experiencias de los hombre de carne y hueso, pero al mismo tiempo -y esta es nuestra lectura-, no acaba de ser suficientemente crítico con los presupuestos de los que él mismo advierte debe separarse el “Theos” y el “logos” cristiano en relación con la racionalidad moderna.

Dado nuestra diferencia epistemológica con Palacio, en adelante seguiré comentando su exposición como si estuviera asumiendo sus presupuestos, pero al final mostraré en que tendríamos que ser más radicales. Aquí desde luego, voy a proceder con los presupuestos de la crítica de Heidegger a la modernidad, crítica que en gran parte asume Palacio, aunque a decir verdad, él está mucho más influido por pensamiento de gran teólogo católico Karl Rahner, que del pensador de Friburgo. En el fondo de su planteamiento persisten algunos visos de fundamentación trascendental, que nos parecen muy difíciles de asumir en el momento actual<sup>137</sup>.

La tesis fundamental de Palacio, consiste en aplicarle al saber teo-lógico la crítica que puede hacersele a la racionalidad moderna, de tal manera que, la crítica se convierta en

---

<sup>137</sup> En el capítulo II, haciendo una reconstrucción del modo de pensar heideggeriano, he mostrado porque se debe “superar” el horizonte trascendental de la existencia para lograr una comprensión originaria del ser-humano.

autocrítica de la misma reflexión teológica. Se trata de mostrar que la crítica a la racionalidad moderna es simultáneamente una crítica a la teo-logía, de suerte que, si después de la crítica, nos abrimos a otro “tipo” de racionalidad y reconocemos valientemente la impotencia, -que para la teología ha traído dicha autocomprensión-, entonces podemos decir que nos encontramos ante el final de la era teo-lógica y ante la emergencia de una nueva teología.

Desde esta nueva comprensión crítica de la racionalidad moderna, la *teología* tendrá como tarea mostrar, en el concierto de la nueva racionalidad, lo propio y específico de su saber y el aporte que puede hacer a una racionalidad autocomprendida de modo diverso.

Por eso, la crítica de los límites de la razón moderna debe ser, al mismo tiempo, una autocrítica de la teología. Su palabra sólo será tomada en serio si es capaz de mostrar lo que posee de nuevo, de diferente, de irreducible. Saber específico, pero no absoluto. Y mucho menos totalitario. La teología si quiere ser creíble tendrá que recuperar su especificidad como saber y tendrá que mostrar lo que posee de nuevo, de diferente, de irreducible. Dicho con otras palabras, la "ratio theologica" debe mostrar que es "ratio" y que es "theologica", o sea, que es un saber sensato (y por tanto racionalidad, no puro sentimiento, ni experiencia ciega) sobre la experiencia común de la vida humana. Por eso puede interesar a otros. Más saber específico, a partir de la perspectiva particular que es la fe (y por tanto irreducible a otros saberes, aunque no opuesto a ellos). La relevancia social de la teología brota de lo que ella es o estará condenada a ser un discurso mimético y repetitivo de lenguajes ya conocidos. Apuntar en qué dirección puede ser prolongada esta reflexión, teniendo en cuenta las lecciones sacadas de la crisis de la razón moderna, es lo que trataré de hacer ahora a modo de conclusión. (p. 15)

Desde esta perspectiva autocrítica, Palacio nos dice que la *teología* ha sido una interlocutora ingenua con la racionalidad occidental: con los griegos se hizo griega, con los medievales se hizo medieval y con los modernos de hizo moderna y esto no tiene dificultad por cuanto la *teología* necesariamente surge y dialoga con los contextos socio-culturales en los que debe llevar “su” palabra. Pero, una cosa es dialogar en los contextos culturales y otra asumir acríticamente los presupuestos históricos y epistemológicos que tienen los modelos de cognoscibilidad según las épocas. En este sentido el gran problema de la *teología*, según Palacio, es que ella no toma la suficiente distancia crítica para dejar ver con suficiente claridad lo propio de su especificidad.

Acepto con gusto el registro crítico que Palacio toma de la modernidad. Pero, nuevamente, y *mutatis mutandi*, una cosa es que con la modernidad advenga un talante

explícitamente crítico y otra muy distinta, que en períodos anteriores, más metafísicos, no se pudiera hacer la diferenciación entre el saber teo-lógico y los demás saberes.

En el caso de la relacionalidad del saber teológico con la razón moderna, Palacio denuncia que dicho saber por querer ser científico, al estilo científico de la modernidad, olvido que su “theos” sólo podía ser constituido desde el criterio definitivo de la encarnación y que su “logos”, no es ni primaria, ni necesariamente apofántico (enunciativo), sino simbólico.

De esta manera, la teo-logía en tanto que ciencia va a conservar para sí dos de las características fundamentales de la racionalidad moderna: la fragmentación de saber en disciplinas y el distanciamiento del saber del mundo de la vida desde los que se emergen dichas disciplinas. De allí, que la consecuencia más nefasta sea la construcción de un ser humano absolutizado y curvado sobre sí mismo que tiene la “razón”, pero carece de sentido, que tiene *teología*, pero en ausencia de Dios.

Contemplando el último extremo de ese arco histórico, la razón teológica presenta muchas de las características de la razón occidental: unilateral, fragmentada y sin raíces en la experiencia. La teología asume la crítica que se le puede hacer a la razón moderna, porque se mimetizó con ella. Unilateral por haber reducido la razón a una forma de racionalidad que acabaría expulsando de la teología otros tipos de conocimiento. La razón teórica tiende a ser en sí misma (también en la teología) totalizante, si no totalitaria. Incluso cuando varían sus metamorfosis: de la teología de "controversia" a la sistemática, como se prefiere decir hoy, pasando por la apologética o por la dogmática. También en la teología se dio la primacía del conocimiento sobre la vida, de lo abstracto sobre lo concreto, del sujeto que conoce sobre el misterio conocido. Es visible, por otro lado, el carácter fragmentario de la teología actual, reflejo de una razón fragmentada en parte por una opción metodológica. Como la ciencia, también la teología avanza separando y dividiendo. La especialización es necesaria y al mismo tiempo peligrosa. Permite conocer siempre más, pero sacrificando la unidad de la experiencia. La teología no escapa a la especialización del conocimiento y a la acumulación de datos. Pero, ¿Para qué? ¿Qué hacer con ellos? El difícil diálogo entre las disciplinas muestra que la lógica de la especialización, tanto en la teología como en las ciencias, es la división del trabajo y el campo propio de aplicación del conocimiento. La desarticulación de los pensum de estudio es la expresión más clara de esa fragmentación y de esa pérdida de la unidad. (p. 18)

La plasticidad para nombrar el estado actual de la *teología* fundamental (teo-logía escolar), según Palacio, es sobrecogedor y profundamente cuestionante. ¿Cuántos de nuestros “debates” teo-lógicos no son reflejo de una racionalidad achatada, pero con pretensiones de validez científica? ¿La fragmentación del saber teo-lógico en sus especialidades y la

pretendida superioridad “epistemológica” de unas especializaciones funcionales sobre otras especialidades “menos científicas” no muestran, sin reconocerlo abiertamente, la asunción de los presupuestos acrílicos del paradigma de la cientificidad moderna? ¿Por qué tanta insistencia en el carácter científico de la *teología* en lugar de hacer una dilucidación de su saber propio y específico?

Palacio da un paso más y se pregunta por el origen onto-lógico de dicha situación de cara al saber teo-lógico y nos dice que

La fragmentación todavía tiene otro motivo, del cual no siempre somos conscientes. La visión que la teología tiene de la realidad, al adoptar la perspectiva de las ciencias humanas, es necesariamente fragmentada. Porque esa es la condición de la razón "científica": escoger un punto de vista. El problema comienza cuando la justa delimitación metodológica de un punto de vista, olvidada de su parcialidad, se presenta como la visión de la realidad. El resultado es la absolutización de lo que no pasa de ser un aspecto: el psicológico, el económico, el político. Las personas están así condenadas a vivir compartimentadas en una peligrosa esquizofrenia de sentido. ¿Puede la teología renunciar a una visión unitaria de la realidad? ¿Y no podría ser una de sus tareas importantes, en diálogo con otros saberes, el devolver la unidad a la experiencia humana? Más para eso es necesario que ella encuentre su propia unidad. (p. 18)

Esta visión crítica de la racionalidad teo-lógica en tanto que racionalidad científica, tiene efectos prácticos, pero fundamentalmente tiene efectos ontológicos. Si el saber no es capaz de hacer referencia a la inmensidad de lo real, entonces, por un lado, hace abstracción del “lugar” desde el que se hace posible el acceso a la realidad como un todo, y por otro lado, reifica una comprensión particular de la realidad como la real sin más. Con ello, no sólo se arruina la realidad, sino también el lugar de acceso a la misma: el mundo de la vida cotidiana.

La teología, como las ciencias, perdió en parte sus raíces en la experiencia. Es más claro a primera vista para las ciencias. El reino de la ciencia prolongado en la tecnología es el mundo de los "intereses". En función de ellos se toman las opciones. El conocimiento científico se desenvuelve a partir de sí mismo y sin ningún vínculo esencial con el mundo de la vida y de sus verdaderas urgencias. El paralelismo no puede ser forzado, más basta conocer un poco la historia de la teología para concluir que la reflexión teológica estuvo y continúa estando alejada de la experiencia concreta de la vida de fe, de las urgencias pastorales, de los problemas reales de la comunidad eclesial. No sólo por el lugar en que se elabora la reflexión teológica, también por los "intereses" que la dirigen. (p. 18)

Por esta razón, la *teología* latinoamericana de la liberación, parte metodológicamente hablando de “otro” lugar epistemológico para su saber y en lugar de partir de aquello que

teo-lógicamente se sabe para ser enseñado, transmitido y/o comunicado, se parte de las praxis históricas de liberación desde el mundo de la vida de los pobres que se insertan, en tanto creyentes, en la lógica evolutiva de las culturas, para desde allí anunciar el sentido evangélico de la liberación humana.

Pero ello para cumplir con su cometido, requiere de dos cambios fundamentales: a) repensar las relaciones entre la teología con los diferentes saberes de la racionalidad moderna y b) someterse a una autocrítica lúcida y radical que lleve a la recuperación de la especificidad de su saber, sin negar los otros saberes, pero también sin buscar su “logos” al estilo de otros saberes.

El gran reto para la teología, siguiendo los postulados de Palacio, consiste en delimitar su saber frente a las ciencias y frente a la filosofía para iluminarlas y dejarse iluminar por ellas, sabiendo que su tarea no consiste en agregar contenidos, sino en manifestar su propia palabra

Aceptar esta particularidad es la condición para que pueda ser reconocida la especificidad de la teología. Pero eso significa también que ella no tenga vergüenza de asumirla. Y que renuncie a la pretensión de poder hablar todas las "lenguas". Cosa que ninguna otra ciencia se atrevería hacer. ¿No habría ahí una manera muy sutil de continuar siendo la "reina" de las ciencias? Reconducida a su debido lugar entre los otros saberes la teología tiene, evidentemente, una palabra propia. Palabra que le es dada en la historia (es el sentido de la "revelación") y en ella tiene que ser acogida libremente (es el sentido de la "fe"). Porque ella nos fue dicha en la historia concreta de un hombre, Jesús de Nazaret, que es para nosotros la palabra indivisible sobre el ser humano, sobre la historia y sobre Dios. Toda la experiencia cristiana gira alrededor de la encarnación. Por eso, la historia es parte integrante de la elaboración teológica. Una teología que sea verdaderamente cristiana nunca podrá ser hecha al margen de la realidad. (p. 18)

La teología se hace incomprensible sin el lugar histórico como punto de partida. En esto estamos de acuerdo con Palacio. Pero, no es menos cierto que la manera como la *teología* determina lo histórico puede traer dificultades. Aquí hay un problema que no se ha resuelto de manera adecuada, ni por Palacio, ni por muchos de los teo-logos de las teo-logías actuales que después de Hegel asumen la historia como un habitáculo en el que se dan las acciones de los hombres.

La historia, en el fondo, es la filosofía de la historia, pero no necesariamente la historicidad de la existencia. Como dice Panikkar, no hay que confundir el hombre con la historia, ni la historia en tanto forma de habitar el hombre con la inmensidad de lo real. Estos reduccionismos han resultado fatales para la teología y también para la realidad. Una cosa es que la historia y la realidad se den al hombre y en relación al hombre y otra cosa es reducirlas a la comprensión estrictamente antropológica. La realidad histórica es la realidad histórica, pero no es sin más la realidad. (Cfr. Panikkar: 1999).

Ante esta reducción histórico-historiográfica del giro antropológico de la modernidad, reaccionó de manera vehemente la tradición teológica protestante volviendo su mirada no a la filosofía de la historia, sino al texto bíblico en tanto “lugar” en el cual experimentar el acontecimiento de la revelación cristiana. Es decir, reaccionó en sentido inverso al de la modernidad y mostró el rostro existencial de la revelación. Pero al mismo tiempo dejó de lado el carácter histórico de la salvación. (Colomer: 1973, pp. 33-121)

Palacio saca una conclusión importantísima de todo lo anterior y no por ello igualmente problemática: la *teología* ha de ser la instancia racional que busca la unidad del sentido de los saberes fragmentados y del sentido propio de la existencia. La *teología* es la racionalidad del sentido. ¿Cómo llega Palacio a esta afirmación? Haciendo una deconstrucción de la antropología moderna.

Para Palacio, el sujeto de la modernidad es un sujeto lógico. Es decir, el hombre es un “yo” que se conoce y desde allí establece las relaciones interesadas con los demás. Por ello, el sujeto moderno pierde el contacto con su dimensión ontológica, con su dimensión social y se convierte él mismo en una finalidad autocentrada. Pero, según la revelación cristiana, el hombre es primariamente un “yo” que se relaciona existencialmente con el “tu”. Por ello, para Palacio, es necesario confrontar la antropología solipcista de la modernidad desde la antropología dialogal cristiana, para descubrir que lo originario del hombre es ser un ser respon-sorialmente ante Dios y responsablemente ante los demás. Sólo así se daría el paso de una onto-logía a una teología.

Lo primigenio en la experiencia humana no es el "cogito" que aísla, el pensar auto-centrado, sino el ser pensado por alguien. Y, por tanto, ser amado. De modo que el "cogito ergo sum" cartesiano podría y debería ser transcrito como "amor ergo sum". Sólo un ser humano constitutivamente relacional es capaz de superar la aporía del "conocimiento sin amor"... Por tanto, la vida de Jesús de Nazaret es el lugar concreto en el cual se opera el pasaje de la onto-logía para la teología, o sea de una existencia que sobrepasa la "analogía entis" para entenderse como "analogía amoris. (p. 21 y 23)

Esta intuición es sin lugar a dudas maravillosa. Propone una teología encarnada, una teología que da cuenta del hombre real de carne y hueso, de una teología que es interpretación de la palabra amorosa y liberadora del Dios que se reveló en Jesús, de una teología que como nos dice Jon Sobrino sea "intellectus Amoris". (Sobrino: 1962, pp. 47-80)<sup>138</sup>.

De la anterior deduce Palacio la nueva tarea para la teología: ser reconstructora del sentido. Si el punto de partida del conocimiento es el acto de existir en su concreción histórica, entonces, para Palacio, la unidad de la experiencia ha de ser la unidad de todo conocimiento. La modernidad al quitar como punto de partida del conocimiento el carácter dialogal de la existencia, quito con ello y de manera simultánea la dimensión de sentido. Disolvió la correspondencia entre la estructura del conocimiento y la estructura ontológica de la realidad. Por ello, la fragmentación del conocimiento y el distanciamiento de la experiencia vital (dos características de la razón moderna) son dos de sus consecuencias inevitables. El ser humano en la modernidad tiene "razón", pero carece de sentido.

Habría que preguntarse, si una de las razones de la poderosa atracción que ejercen hoy las religiones orientales sobre el mundo occidental no pudiese estar en la dimensión "sapiencial" que las caracteriza. En ellas el ser humano moderno parece buscar una unidad, un sentido y una salvación que la ciencia y la razón no le pueden dar. ¿Una contribución

---

<sup>138</sup> Jon Sobrino es otro de los teólogos católicos que hace una relectura en perspectiva latinoamericana de lo que ya había sido tematizado en la cristología europea de corte liberal. Pero, a diferencia de la cristología europea, no parte desde arriba para mostrar deductivamente la justificación intelectual de la revelación acontecida en Jesús, el Cristo, sino que rehaciendo los presupuestos epistemológicos de la teo-logía escolar, muestra de qué manera lo que hace y dice Jesús de Nazareth, es decir, el Dios crucificado y resucitado, es la revelación de un Dios humanado que libera a la humanidad de la opresión desde la entrega y amor incondicional a los hombres y mujeres, teniendo como opción preferencial a los más pobres y oprimidos que viven "religiosamente" baja la opresión. (Cfr. Sobrino Jon: 2001). En la perspectiva de la cristología elaborada por Sobrino, el Dios que se revela en Jesús de Nazareth no es el Dios omnipotente, Señor del cielo y tierra, sino el Dios crucificado que libera a la humanidad, mostrando él mismo de qué manera se puede vivir desegocentradamente, es decir, amorosamente. Lo que libera no es la adhesión acrítica a un sistema colectivo de creencias, por revelado que sea dicho sistema, sino la desegocentración que lleva a que el ser humano se ponga al servicio incondicional a los demás, comenzando por los más pobres y oprimidos.

importante de la teología en su diálogo con las otras ciencias no podría consistir en la recuperación de la unidad de la experiencia humana? Dar sabor a la vida, inspirar, alentar, animar, dar sentido. Aunque para eso tenga que ser menos "ciencia" y más "sabiduría", menos "sistemática" y más abierta e inacabada, como la vida. (p. 21)

Sin lugar a dudas la teología podrá ser más sapiencial, más sabia, menos acabada y en esto estamos de acuerdo con Palacio. Pero al mismo tiempo, habrá que preguntarse por cuál es la condición de posibilidad para que la teología sea “reconstrucción del sentido”, para que la teología recupere la “unidad de la existencia humana”.

Aquí hay que ir más a fondo que Palacio. Hay que mostrar cómo la cultura y la epistemología actual imposibilitan el que la teología pueda erigirse como constructora de sentido, pueda proclamarse la llamada a recuperar la “unidad de la existencia humana”. Dicho de otra manera, habrá que mostrar como la teología es a un mismo tiempo un saber interesado de la realidad, tan interesado como el saber científico y el saber filosófico. Pero, al mismo tiempo autocrítico de sí mismo, de tal manera que antes que ser un nuevo saber al estilo de los demás saberes, lo que ha de mostrar es el desde dónde se da un “saber” interesado al máximo por lo real, un saber específicamente humano que al darse en actitud desegocentrada nos libera de todo interés inmediato, sin negar a un mismo tiempo, el carácter interesado de todo conocimiento humano.

La teología sin lugar a dudas es un saber, pero un saber que apunta y señala hacia “otro saber” del que posiblemente no tenemos ni las palabras, ni la gramática. Y sin embargo, ese “otro saber” permite comprender el conocimiento egocentrado de una manera totalmente diferente.

### **3.4. El aporte de la teología pluralista de las religiones. Hacia una teología fundamental más allá del esquema religiocéntrico**

Si nos atenemos al mundo publicitado en los diferentes medios de comunicación y a los informes de las revistas especializadas sobre el fenómeno humano, y sobre la situación del mundo actual, podemos observar que las religiones se encuentran en el centro del huracán.

No solo en los primeros mundos, sino también en los llamados terceros. Allí podemos afirmar que la religión y sobre todo la mediación institucional del fenómeno religioso, está pasando por una verdadera crisis de credibilidad.

Aunque al mismo tiempo y de forma contradictoria, también podríamos afirmar que en todos estos lugares se da una reviviscencia religiosa que se hace sentir en el surgimiento de nuevas iglesias, en la aparición de espiritualidades a la carta que utilizan las tradiciones orientales como prótesis para potenciar el ego de los sujetos occidentalizados, y en una avalancha de movimientos neo-pentecostales y fundamentalistas. Situación que lleva a que tengamos que preguntarnos ¿hacia dónde se inclinarán en el futuro las religiones?

Aunque las perspectivas sean igualmente contradictorias, si levantamos la mirada hacia un horizonte que se ubique más allá de las religiones-regionales, es decir, desde un enfoque científico que comprenda la religión desde fuera de la religión y las ubique en el escenario de la dinámica evolutiva de las culturas, podríamos encontrarnos con una tendencia al consenso en el sentido de que lo que ancestralmente hemos llamado religión (religión-religional o religión de creencias) va a tener que experimentar una transformación que desde ya se hace impostergable, de lo contrario quedará fuera de la dinámica evolutiva de las culturas.

Esta problemática incluye, sin lugar a dudas, los fenómenos del teísmo y del deísmo típicamente moderno. El teísmo tenido como fenómeno indubitable en las religiones de texto, hoy se encuentra prácticamente sin la prestancia epistemológica que le caracterizó en el combate con el ateísmo en el siglo XVIII. Y el deísmo y su creencia en Dios, se hace más cuestionable, en cuando que los colectivos humanos van dejando tras de sí los modos socio-laborales de vida agraria y se introducen en la dinámica cultural propia de las sociedades industriales de primera y segunda industrialización. De donde podemos colegir que la crisis religiosa se ubica originariamente en la transformación de los modos socio-laborales y de los sistemas socio-culturales a través de los cuales los humanos se hacen viables y no en la condición incrédula de la humanidad.

Una comprensión novedosa para hacerle frente a esta situación, desde los terceros mundos, la encontramos la teología pluralista de las religiones. Esta corriente teológica elabora su reflexión desde lugares distintos a los que a partido la teo-logía escolar y se postula como un nuevo intento para hacerle frente a la crisis religiosa que vive la humanidad.

La propuesta de una teología pluralista de las religiones, en perspectiva latinoamericana, la viene realizando desde hace ya varios años, la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT/EATWOT, por sus siglas en inglés: Ecumenical Association of Third World Theologians<sup>139</sup> y de manera especial, la Comisión Teológica de dicha Asociación. La Comisión Teológica Internacional de dicha asociación ha presentado a la opinión pública un documento de trabajo en el que se postulan los lineamientos de una teología latinoamericana del pluralismo religioso, teniendo a la base la transformación del fenómeno religioso desde lógica evolutiva de las culturas.

Según esta Comisión, la humanidad como un todo, está entrando en lo que ellos llaman una sociedad “posreligional” en la que ya no será posible vivir al estilo que se vivió en los contextos en los que emergieron las grandes propuestas religiosas de la humanidad y la religión-religional o de creencias tendrá que adaptarse a ello o quedará por fuera de lógica cultural.

La crisis actual no se debe principalmente a procesos de secularización, o a pérdida de valores, o a la difusión del materialismo o del hedonismo (interpretación culpabilizante normalmente esgrimida por la oficialidad de las religiones), ni tampoco a la falta de testimonio o a los escándalos morales de las religiones, sino a la eclosión de una nueva situación cultural,

---

<sup>139</sup> El órgano de expresión de la Asociación es la *Revista Voices*, del Brasil. En ella podemos encontrar los grandes planteamientos de este movimiento. Otro órgano de expresión es la colección “Tiempo axial” que en la actualidad cuenta con 18 volúmenes y una novedosa serie titulada: *Por los muchos caminos de Dios*, de la Editorial Abya Yala, del Ecuador. Esta serie de 5 volúmenes es la única obra que aborda la interrelación entre teología de la liberación y teología del pluralismo religioso. Los volúmenes en su orden cronológico son: *Vol. I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación; Vol. II. Hacia una teología latinoamericana del pluralismo religioso; Vol. III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación; Vol. IV. Teología pluralista liberadora internacional y Vol. V. Hacia una teología planetaria*. La serie de libros es organizada por José María Vigil con la participación de M. Amalados (India), M. Barros (Brasil), A. Brighenti (Brasil), E.K-F. Chia (Malaysia), A. Egea (España), P.F. Knitter (EEUU), D.R. Loy (EEUU), L. Magesa (Tanzania), J. Neusner (EEUU), I.A. Omar (EEUU), T. Okure (Nigeria), R. Panikkar (India-España), P.C. Phan (Vietnam-EEUU), A. Pieris (Sri Lanka), R. Renshaw (Canadá), J.A. Robles (Costa Rica), K.L. Seshagiri (EEUU), A.M.L. Soares (Brasil) y de F. Teixeira (Brasil).

que culmina la transformación radical de las estructuras cognoscitivas, axiológicas y epistemológicas neolíticas, transformación que comenzó con la revolución científica del siglo XVI, la Ilustración del XVIII y las varias olas de la industrialización actual. (EATWOT, 2012, p. 285)<sup>140</sup>

Según este diagnóstico, la religión tal y como nosotros la entendemos hoy en día, está adquiriendo y adquirirá con mayor fuerza en el futuro, una nueva configuración histórico-cultural de la que todavía no sabe en dónde irá a parar. Pero podemos ya, con razonada certeza, postular sus grandes derroteros.

### **3.4.1. Las religiones son creaciones históricas**

Desde el punto de vista histórico, la religión hace su aparición con el paso de la Era paleolítica a la Era neolítica a través del asentamiento humano, producto a su vez, de la revolución agraria. Revolución que se puede catalogar como la primera y la más grande revolución que haya tenido que afrontar el ser humano durante el tiempo que lleva sobre la tierra<sup>141</sup>.

La religión, tal y como nosotros la conocemos hasta hoy, emerge históricamente cuando los hombres dejan atrás su modo nómada de existencia e incursionan de manera inédita en los modos de vida sedentaria. En esa coyuntura evolutiva, la humanidad se reinventó a sí misma creando unos códigos socio-culturales que le permitieron sobrevivir. Uno de esos códigos socio-culturales, el más importante para este modo de sobrevivencia, es sin lugar a dudas la religión. Por tanto las religiones, como todo lo vivo, nacen y porque nacen también están destinadas a morir. La Era en la que nacen, es justamente la que está llegando a su fin con la emergencia de la segunda revolución industrial o técnicamente hablando con las sociedades de conocimiento.

La hipótesis del advenimiento de un ‘paradigma pos-religional’ quiere plantear la posibilidad de que estemos ante una transformación socio-cultural de hondo calado, en la que

---

<sup>140</sup> ¿Hacia un paradigma pos-religional? Propuesta teológica de la Comisión teológica internacional de la ASETT/EATWOT, En: *Revista Voices*, Nueva Serie, Volumen XXXV, Número 1, Febrero-Marzo, 2012, pp. 275-288 (La edición es trilingüe: inglés, español y portugués).

<sup>141</sup> Para algunos de estos teólogos, la segunda gran revolución cultural es la que estamos comenzando a vivir, por ello, no dejan de nombrarla como un “cambio axial”, haciendo alusión a la interpretación jasperiana de la conciencia del tiempo histórico que trae la revolución agraria en tanto que primera revolución axial. (Cfr. Jasper: 1968).

las ‘religiones neolíticas’ van a dejar de ser viables cuando se implante a fondo la adveniente ‘sociedad del conocimiento’, que será una sociedad ‘pos-religional’, y las religiones que no se liberen de sus condicionamientos ‘religionales’ ancestrales se verán abocadas a los márgenes residuales del curso de la historia. (EATWOT: 2012, p. 275)

Sobre este diagnóstico realizado por la Comisión teológica de la ASETT-EATWOT, según el cual las religiones hacen parte de la dinámica evolutiva de las culturas y que en la Era actual estamos viviendo una nueva transformación sin precedentes desde el tiempo axial, conviene hacer unas aclaraciones de tipo metodológico y conceptual:

Cuando la Comisión teológica habla de las “religiones neolíticas” no se están refiriendo a ella en el sentido de señalar una sociedad agraria, dedicada al sector primario de la economía: la agricultura, sino que se están refiriendo a un tipo de sociedad humana posterior a la “revolución agraria neolítica”. Por tanto, el término no tiene un contenido despectivo o peyorativo, sino un sentido técnico: cataloga a una época histórica, la que ha vivido la humanidad desde la revolución agraria hasta nuestros días.

La llamamos ‘agraria’ en un sentido amplio, que incluyen las sociedades ganaderas, que comparten unas estructuras epistemológicas propias de todo ese tiempo neolítico posterior a la revolución sociocultural que se inició con el descubrimiento de la agricultura. Las revoluciones científica (siglo XVI) e industrial (XVIII y siguientes) pueden ser consideradas como el comienzo del fin del neolítico o ‘edad agraria’ profunda, quiebre que actualmente estaría en su fase de culminación. (Vigil: 2011, p. 348)<sup>142</sup>

Las religiones, en este contexto, no son de siempre, no existen desde que el ser humano está sobre la faz de la Tierra, más bien son un fenómeno de ayer.

Hoy sabemos que las religiones son jóvenes, casi “recientes”. La más antigua, el hinduismo, sólo tendría unos 4500 años. El judeocristianismo, 3200. En términos evolutivos, aun limitándonos a los tiempos del género homo (entre 5 y 7 millones de años), o más todavía de la especie homo sapiens (150 mil o 200 mil), las religiones son “de ayer mismo”. Hemos pasado muchísimo más tiempo sin religiones que con ellas, aunque espirituales parece que lo hemos sido desde el primer momento: homo sapiens y homo spiritualis parecen ser coetáneos. Las religiones no son por tanto algo que acompaña necesariamente al ser humano, como muestra la historia. (EATWOT: 2012, p. 278)

---

<sup>142</sup> Vigil, José María, El paradigma post-religional. En: *Revista Voices*, volumen XXXIV, abril-junio 2011, pp. 347-350. Este número recoge los aportes presentados en el Foro Mundial de Teología y Liberación, con el título: *Para una Agenda Teológica del FMTL para 2011-2013*. El Foro fue realizado en Dakar-Senegal, entre el 6 al 11 de febrero de 2011. Los puntos para la Agenda, de alguna manera, sirvieron de preparación para la propuesta teológica de la Comisión teológica del ASETT que estamos comentando. Cfr. <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2011-2.pdf>.

### 3.4.2. Las sociedades neolíticas son religiocéntricas

Las religiones son configuraciones propias de la Era neolítica

Las religiones se han formado en la época neolítica, tras la gran transformación que vivió nuestra especie al pasar de ser tribus nómadas de cazadores y recolectores, a vivir sedentariamente en sociedades urbanas ligadas al cultivo de la tierra, a raíz de la “revolución agraria”. En esa coyuntura evolutiva (tal vez el momento más difícil de su historia evolucionaria) la humanidad ha tenido que reinventarse a sí misma creando unos códigos que le permitieran vivir en sociedad, no ya en bandas o manadas, con derecho, moral, cohesión social, sentido de pertenencia para ser viable y sobrevivir como especie (EATWOT: 2012, p. 279)

Por esta razón las sociedades conformadas en el periodo neolítico, son fundamentalmente sociedades religiocéntricas. Estructuran, fundamentan y se sostienen en modos de vida religiosos.

Desde el neolítico hasta nuestros días, las sociedades han sido “religiocéntricas”, es decir, transidas de religión en todas sus estructuras: su conocimiento (y su ignorancia), sus creencias, su cultura, su sentido de identidad, su cohesión social y el sentido de pertenencia de sus miembros, su derecho, su política, su legitimidad, su estructura social, su cosmovisión, su arte son religiosas... como decía Tillich “*La cultura ha sido la forma de la religión, y la religión ha sido el alma de la cultura*”. El impulso religioso, la fuerza de la religión, ha sido el motor del “sistema operativo” de las sociedades. Si exceptuamos los dos últimos siglos, desde la revolución agraria no hemos conocido sociedades ni grandes movimientos sociales ni siquiera revoluciones no religiosas; es claro que sus motivaciones eran también y fundamentalmente económicas y políticas, pero era a través de lo religioso como eran gestionados esos impulsos sociales. (EATWOT: 2012, p. 279)

Las religiones, haciendo uso del lenguaje informático, eran el software a través del cual las sociedades religiocéntricas operaban.

La religión misma –con un prestigio cuasidivino, su autoridad incuestionable, sus creencias, mitos, dogmas, leyes, moral... e incluso sus instancias inquisitoriales- fungía como software programador de cada sociedad. Eso ha sido así durante todo el tiempo neolítico –o “agrario” en el sentido amplio que estamos utilizando-, que ahora la antropología cultural sostiene que se está acabando. (EATWOT: 2012, p. 280)

Para la Comisión, la humanidad ha sido siempre religiosa o espiritual en sentido profundo. Pero, desde el neolítico la religiosidad humana se ha convertido en regional. Por este motivo, la religión es entendida como la manera en que la religiosidad humana profunda

(la espiritualidad) se ha institucionalizado en la era agraria. La definición no viene dada, como ha sido costumbre, desde los estrechos límites religiosos, sino desde los datos que hoy arrojan los estudios de antropología cultural. Según estos datos, la religión no es un acto de revelación divina, sino una construcción humana de cara a la sobrevivencia de los colectivos humanos en el determinado periodo histórico: el periodo agrario.

Llamamos técnicamente “religión” a la configuración socio-institucionalizada que la religiosidad constitutiva del ser humano (espiritualidad), adoptó en la edad agraria, configuración que ha fungido como sistema fundamental de programación y de autocontrol de las sociedades agrarias neolíticas. En esta exposición entendemos “religión” en este estricto sentido técnico, y no en cualquiera de las otras acepciones de la palabra (religiosidad, dimensión religiosa, espiritualidad, institución religiosa...); no tener en cuenta esta precisión de vocabulario nos llevaría inevitablemente a la confusión... (EATWOT: 2012, p. 278)

### **3.4.3. Estamos en el comienzo de una era pos-religional**

Frente a esta construcción social, los teólogos de la Comisión Teológica sostienen que estamos entrando en una Era posreligional. El neologismo “posreligional” no significa en ningún caso posreligioso. La humanidad seguirá siendo religiosa (espiritual). Pero, será posreligional. Con el vocablo se quiere evitar la caída en un equívoco semántico: el de equiparar su contenido con el contenido del término “religión”, tal y como lo entendemos en el uso cotidiano y también teo-lógico que se refiere al contenido que adquiere lo religioso en el periodo neolítico. Por tanto, el término posreligional no puede ser comprendido como sinónimo de anti-religioso, a-religioso o a-teo, sino en el sentido de que lo religioso no se define de la manera religiosa que le ha regido desde la revolución neolítica hasta nuestros días.

Derivadamente, llamaremos técnicamente “religional” a lo relativo a esta “configuración socio-religiosa propia del tiempo agrario o neolítico”. En este sentido, es de notar que el paradigma que queremos presentar es calificado como “pos-religional” y no como “pos-religioso”, porque continuará siendo “religioso” en el sentido normal del diccionario, en cuanto “relacionado con la dimensión espiritual del ser humano y de la sociedad”, aunque cambien las culturas y las épocas... Lo llamamos posreligional porque ciertamente se instalará en la superación de la citada configuración de lo religioso (aquellos modos de funcionar a los que luego nos vamos a referir propios de las religiones que genéricamente llamamos “agrarias” -incluyendo ahí las ganaderas y otras formas más especializadas-). El prefijo «pos» no lo tomamos en el sentido literalmente temporal (como un “después de”) sino en un sentido genéricamente superador: “más allá de”. Por ello, igualmente sería válido decir “a-religional”, sin posible confusión en la dimensión temporal. “Pos-religional” no significa “pos-religioso” ni “post-espiritual”, sino, estrictamente, más allá de lo “religional”, es decir, más allá de “lo

que han sido las religiones agrarias”, o una “religiosidad sin religiones (agrarias)”, una espiritualidad sin la “configuración socio-institucionalizada propia de la edad neolítica” (sin programación social, sin sumisión, sin dogmas...). Obviamente, nos apoyaremos en otras mediaciones, gestos, símbolos, instituciones o “sistematizaciones” de otro tipo, porque la experiencia espiritual humana no puede darse en el vacío...; pero no es éste el momento dirimir este punto. (EATWOT, 2012, p. 278)

A este respecto, los teólogos puntualizan que aunque no es el único término que se pudiera utilizar, lo utilizan porque a la fecha es el que mejor apunta a lo que se quiere señalar.

¿Es el adjetivo “religional” el más adecuado para calificar este paradigma? Creemos que es correcto, que es adecuado, y que es útil (por plástico y efectista), pero creemos que no es absoluto, y que puede ser mejorado, porque quizá no proviene de lo esencial del fenómeno al que se refiere ni tal vez evoca lo que pudiera ser su base material o su especificidad epistemológica. Por eso, nosotros lo proponemos con humildad como provisional y mejorable. (EATWOT, 2012, p. 277)

Estamos, como suelen decir estos teólogos, en un nuevo “tiempo axial” semejante a la transformación que vivió la especie humana con el paso del paleolítico al neolítico a través de la revolución agraria. En este nuevo contexto, la religión-religional o religión de creencias, puede ser comprendida desde fuera de la religión, como la configuración socio-institucionalizada que la religiosidad constitutivamente humana adoptó en una época histórica determinada: la neolítica.

Ahora bien, si la religión es el software a partir del cual las sociedades agrarias programan sus formas de sobrevivencia. Hoy todo parece indicar que el Titanic de la religión-religional no va a poder sortear las oleadas y mareas que aparecen en las agitadas aguas de una sociedad de conocimiento, y como aquella máquina insumergible, las sociedades religiosas se hundirán.

Con el vocablo “sociedades de conocimiento” se quiere indicar que la sobrevivencia humana no dependerá ya de los sistemas de programación cultural creados en las sociedades agrarias y que con la aparición de las religiones se volvieron sagrados e intocables, sino que los colectivos humanos podrán sobrevivir por la implementación, cada vez más generalizada, de un determinado tipo de racionalidad: la racionalidad tecno-científica. Lo importante del adjetivo es el señalamiento de la estructura epistemológica a partir del cual la sociedad actual podrá hacerse viable a través de la producción permanente de conocimientos.

#### **3.4.4. Hacia una nueva manera de comprender la teología**

Tal vez en esta época de transición nos estemos encaminando, culturalmente hablando, hacia una religiosidad humana que no necesita para su cultivo, de la estructura socio-laboral, cultural e institucional que posibilitó el que los hombres y mujeres agrarias se hicieran “religiosos (as)”. Quizás, nos estemos adentrando en una religión de conocimiento acorde a una transformación social de tipo paradigmático. Por ello todo lo que fue milenariamente elaborado y validado de generación en generación desde el neolítico hasta nuestros días, deberá ser re-pensado en sus mismos cimientos, incluyendo con ello, no sólo las religiones, sino el saber que acompañó intelectualmente este camino de autoconstitución religioso-religional de la humanidad: la teo-logía. (Robles, 2001)

La teología, además de los cambios señalados, tendrá que tener en cuenta para su elaboración conceptual el fenómeno de la interculturalidad. El pluralismo cultural y religioso que hoy podemos vivir gracias a las comunicaciones y a la facilidad de los transportes, añade a la reflexión teológica la necesaria diversidad de los lenguajes. Por ello, como teólogos y teólogas podemos preguntarnos si tendríamos que buscar un único lenguaje teo-lógico desde el cual hablar acerca de la religiosidad humana constitutiva presente en las diferentes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, o si más bien en consonancia con el paradigma posreligional, hemos de silenciar todo lenguaje religioso para indagar en la religiosidad humana misma, aquella que se resiste a quedar encapsulada en los lenguajes de tipo representacional en uso tanto en las sociedades religiosas como posreligionales.

Cuando la racionalidad tecno-científica procede desde el interior de un nuevo paradigma epistemológico que termina respondiendo en muchos aspectos a los interrogantes humanos que las religiones ancestrales no pudieron responder: ¿No tendríamos que aceptar que un nuevo diálogo entre la teología y la ciencia se hace hoy necesario e inaplazable? Y en el nuevo diálogo con la racionalidad tecno-científica ¿Tendremos, como teólogos, que abandonar un tipo de lenguaje, el de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para uniformarnos desde el lenguaje representacional de la racionalidad científica? ¿Tendremos que abandonar el asunto propio de nuestra reflexión: la religiosidad humana

constitutiva para que la ciencia nos reconozca dentro de sus recursos procedimentales? (Osorio, 2002; 2013). O por el contrario, ¿Tendremos que buscar un nuevo lugar existencial (topos) para que el tesoro de sabiduría que se esconde detrás de los lenguajes religiosos puedan ser heredados por los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento?

Es deber de la teología ayudar a comprender no sólo lo que ya no es posible creer, sino también el buscar un nuevo topos para cultivar a plenitud aquella religiosidad humana que las religiones-religiones trataron de cultivar durante mucho tiempo bajo el nombre de espiritualidad. (Vigil: 2005).

Una nueva teología tendrá que elaborarse. Ella surgirá en medio de una crisis cultural sin precedente, que estos teólogos llaman posreligional.

Algunos la intuyen como una “world theology”, una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Estará ubicada en la perspectiva del *homo gnoscens*, que ya se siente más allá de la pertenencia a una “religión” de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas. (Vigil: <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>)

La nueva teología, surgirá necesariamente del pluralismo religioso como producto de un mundo que se ha convertido en planetario.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiásticos respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática<sup>143</sup>. El tiempo juega a favor de esta

---

<sup>143</sup> La colección *Por los muchos caminos de Dios*, y la serie tiempo axial, son en este contexto un símbolo incuestionable. Cfr. [tiempoaxial.org](http://tiempoaxial.org) Allí, se encuentran los 19 libros de la serie incluyendo los 5 de la colección. Algunos de los títulos más recientes son: *Vida Eterna: una nueva visión. Más allá de las religiones, más allá del teísmo, más allá de cielo e infierno*, de John Shelby Spong; *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir. La nueva Reforma de la fe y de la práctica de la Iglesia*, de John Shelby Spong; *Teología cuántica. Implicaciones espirituales de la nueva física*, de Diarmid O'Murchu; *Aunque no haya un dios ahí arriba. Vivir en Dios, sin dios*, de Roger Lenaers; *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo. Por qué la fe tradicional está muriendo y cómo una nueva fe está naciendo*, de John Shelby Spong; *Interculturalidad y religión. Para una relectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, por Raúl Fornet-Betancourt; *Pluralismo religioso y sufrimiento ecuménico. La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*, por Albert Moliner; *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, por Faustino Teixeira, entre otros.

evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever. (Vigil: <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>)

### III. VÍAS HACIA UNA TEOLOGÍA *FUNDAMENTAL*

En la actualidad el acceso al conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, no puede alcanzarse como lo soñaban los escolásticos que seguían a Aristóteles, mediante uso conceptual del lenguaje, sino desde un pensar y un hablar no-objetivadores teniendo como base las pretensiones de validez de una teología *fundamental*.

Recordemos que los escolásticos sostenían que dado que Jesús hablaba a los *rudes et idiotas*, había utilizado parábolas y metáforas. Pero que si sus interlocutores hubieran sido personas instruidas, sin lugar a dudas, se hubiera expresado en términos conceptuales. Los teólogos escolares de la actualidad, avalarían sin dificultad esta concepción y recuperando otra máxima harto reconocida en la tradición teológica escolar, afirmarían que la *teología fundamental* ha de ser la expresión teórico-conceptual de lo que se nos revela en la fe-recreencia. La teología, siendo fieles a la tradición religiosa cristiana, en su versión católica, ha de ser “*Fides quarens intellectum*”.

Por fortuna, los místicos y los maestros espirituales de aquel entonces (y de todos los tiempos) sabían que lo más importante del lenguaje no es lo que con él se dice, sino a lo que se refiere, conduce o señala cuando el lenguaje calla. El teólogo católico Karl Rahner, (que conocía muy bien el modo escolar de hacer teología), nos dice que lo importante de hablar acerca de Dios no está en lo que se puede decir desde el lenguaje, sino en lo que el lenguaje dice cuando la palabras callan. En el año de 1984, Rahner decía que a los teólogos se nos olvida con bastante frecuencia que todo lenguaje sobre Dios es un lenguaje analógico que ha de terminar, de manera necesaria, en la silenciosa incomprensibilidad de su misterio.

El axioma teológico fundamental, vigente en la iglesia católica desde el Concilio Luteranense IV, es que toda afirmación acerca de Dios es analógica. Por tanto, toda afirmación positiva de Dios, desde la perspectiva de este mundo -y no tememos otra-, puede afirmarse si, al mismo tiempo, aceptamos una inadecuación de esas afirmaciones con la realidad mentada. Toda afirmación teológica debe terminar en la silenciosa incomprensibilidad de Dios mismo. Si tuviéramos esto en cuenta como teólogos -cosa que se olvida con mucha frecuencia-, entonces al oyente de esas afirmaciones teológicas le resultaría claro que las inmensas

dimensiones de las realidades divinas y creadas no están satisfechas por tales afirmaciones, sino que permanecen silenciosamente vacías. (Rahner, 2002, pp. 8-9)

Si como teólogos tuviéramos esto en cuenta, sabríamos que el lenguaje que utilizamos para referirnos a Dios no tiene las pretensiones de inteligibilidad, que si tiene el lenguaje proposicional. Comprenderíamos que el lenguaje teo-lógico no puede comunicarnos la fe-conocimiento, y que si intenta hacerlo, -como tantas veces lo ha intentado hacer la teo-logía escolar-, entonces encubriría con sus conceptos el acceso a la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, único lugar en el que se nos puede revelar lo que nos ha sido dado en la fe-conocimiento.

La mayor dificultad que como teólogos hemos de superar en la elaboración una teología *fundamental*, es decir, de la teología que va hasta la fe-conocimiento, consiste en no obviar, por cándido que esto parezca, la “relación” y diferencia entre un conocimiento egocentrado, es decir, entre un conocimiento de la realidad filtrado desde nuestras necesidades, temores, deseos y expectativas de sobrevivencia, y un conocimiento silencioso y desegocentrado de esa misma realidad. Esto para mí no sólo es de vital importancia, sino que es lo único que podría posibilitar un nuevo punto de partida para la elaboración de una teología a la altura de los tiempos: de una teología *fundamental*.

El océano no se muestra como es, sino a través de leves ondulaciones de las olas. Pero, no podemos confundir las olas con el océano. De igual manera, hay que saber que todo es construcción nuestra y que por tanto todo está en nuestra mente y no ahí afuera. Pero, lo que está en nuestra mente es una representación de “*lo que es*”, es una ondulación de la inmensidad de lo real. Por tanto, entre el conocimiento de la dimensión relativa y absoluta de la realidad no hay, *stricto sensu*, una relación de causalidad. Pues no se trata de dos conocimientos contrapuestos, sino un doble acceso a la realidad. No hay dos tipos de conocimiento de la realidad: un natural y otro sobrenatural, sino un conocimiento que da cuenta de las dos dimensiones de la realidad para nosotros vivientes necesitados.

Por tanto debemos tener en cuenta que siempre que hablamos del conocimiento de la dimensión absoluta y de la dimensión relativa de la realidad, estamos hablando del

conocimiento de la “noticia” inconcebible de la realidad y de la modelación que hacemos de ella de cara a nuestra supervivencia.

Ahora bien, hoy podemos hablar en el ámbito del conocimiento representacional de varias epistemologías, es decir, de varias maneras de comprender la modelación que hacemos de los diferentes aspectos de la realidad de cara a nuestra supervivencia. Pero, cuando el conocimiento se refiere no a dimensión relativa, sino a la dimensión absoluta, no podríamos hablar, *stricto sensu*, de una epistemología que dé cuenta de la posible relación entre el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta y el conocimiento relativo de la realidad. Se trata de un único conocimiento humano en una doble dimensión: uno que se nos da egocentradamente y otro que se nos da desegocentradamente.

El conocimiento de la dimensión relativa y de la dimensión absoluta de la realidad, son un conocimiento, no dos. Pero al ser mirados desde nuestra condición humana tenemos entonces que hablar de un doble acceso a la realidad en la que la dimensión relativa es el único lugar en el que se toma consciencia de la dimensión absoluta. El doble acceso a la realidad se formula en el ámbito donde podemos hacer formulaciones: en el ámbito de la dimensión relativa.

Si analizamos este doble acceso a la realidad desde el legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, entonces podemos escuchar que existe una posibilidad originaria para vivir nuestra existencia humana. Dicha posibilidad consiste en distanciarnos de nuestra condición depredadora que tiene como lugar de residencia al “yo”, para pasar a habitar desde “eso que hay ahí”. Eso “Absoluto” que es independientemente de la modelación que hagamos de ello para sobrevivir.

Para los sufíes musulmanes y para los vedántines hindúes, no hay más realidad que “lo que es”. Esto, en términos teístas se puede formular de la siguiente manera: “*sólo Él es y existe*”. Y si “*Sólo Él es y existe*”, no vale la pena insistir en la relación entre la dimensión absoluta realidad y la realidad relativa. Sencillamente no existe “Él” y un algo frente a “Él” con el cual se pueda establecer una relación. No hay que establecer ninguna relación de

causalidad entre la dimensión absoluta y relativa de la realidad. Pero, sí podemos y debemos mostrar cómo se hace posible el desplazamiento del ego como entidad sustantiva hacia el ego como funcionalidad.

Se trata, utilizando el lenguaje espacial, de un cambio de morada: de un sentir, pensar y actuar que tiene como punto de referencia al ego, a un sentir, pensar y actuar desde eso “absoluto”, que no está determinado por nuestra egocentración. Quien ha tenido “noticia” de esta única realidad distanciándose de su ego, experimenta que su ego no es una entidad, sino una función de nuestro cerebro para sobrevivir. El ego no desaparece con la “noticia: de “eso absoluto que hay ahí”. Pero, desaparece la entidad que creíamos tenía. La sabiduría, la lucidez, consiste en pasar a habitar en “lo que es”, en “Él” -siguiendo el lenguaje teísta-, y en desustancializar el ego.

Lo maravilloso en el ser humano es que puede vivir la dimensión relativa en términos de la dimensión absoluta. Todo viviente, por el hecho de serlo, ha de hacer una modelación de la inmensidad en la que vive para sobrevivir. El viviente cultural que somos no es una excepción, por ello ha de tomar la modelación que hace su cerebro, su sistema sensitivo, su sistema motor y su sistema lingüístico como si fuera lo real. Si no la tomará como real la modelación que hace de la realidad, entonces no podría desencadenar la acción que lo mantiene vivo, no podría hacerse viable. Pero, el peligro está en creer que no existe más realidad que la que está dada por la modelación.

En este sentido la hybris del viviente cultural que somos, consiste tomar la modelación que se tiene que hacer de cara a la sobrevivencia, como lo real en cuanto tal. La hybris del viviente cultural que somos, está en negarse la posibilidad de acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad.

Ahora bien, el doble acceso a la realidad cambia dependiendo de los modos socio-laborales y de los sistemas culturales a partir de los cuales los hombres se hacen viables. En las sociedades dinámicas que viven de la innovación y cambio permanente en sus estrategias cognitivas, el conocimiento absoluto o desegocentrado de la realidad ya no necesita para su expresión de los sistemas de creencias y, por primera vez en la historia de la humanidad, el acceso a la dimensión

absoluta de la realidad, aquel que en los modos de vida estáticos eran accesibles mediante un conocimiento espiritual o místico de la realidad, puede ser reconocido como lo que realmente es: como un conocimiento inmediato, silencioso y sin forma.

Dicho conocimiento sin forma, interesado al máximo por lo que es, es decir desegocentrado, que ha silenciado toda modelación necesaria para vivir, es un conocimiento que no viene dado en las formulaciones lingüísticas sean estas simbólicas o conceptuales, pero que tampoco se da sin ellas. No se trata de un conocimiento separado de la realidad, sino de un conocimiento sutil de la misma. Hacia este tipo de conocimiento ha de acercarnos una teología *fundamental*.

### **1. El legado de sabiduría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para la elaboración de una teología *fundamental*. IDS como estrategia**

El legado de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad hacen a las sociedades de conocimiento, consiste en darnos noticia de cómo el ego se puede desustancializar para que pueda ser reconocido como una función de nuestro cerebro de cara a la supervivencia. Hacer que el ego deje al volante a eso “absoluto” que viene en todo y también en nuestro conocimiento relativo que filtra y desfigura la inmensidad de lo real desde los intereses de sobrevivencia, es el legado de sabiduría que las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para pueden aportar a los hombres y mujeres de las sociedades actuales, sean estas sociedades mixtas y sociedades en tránsito como la nuestra.

El sabio, el iluminado, el santo, el místico, no se apartan de la dimensión relativa, sino que la viven desde la noticia de la absolutez. El reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la realidad posibilitado por aquella, en el único lugar existencial (topos) desde el cual en la sociedades de conocimiento, el viviente cultural que somos, pueda hacer residencia más allá del ego.

Por tanto, hay que desarrollar métodos y procedimientos para reconocer nuestra Cualidad Humana Profunda y para acceder de manera explícita e incondicional al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. Las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad cuando son estudiadas desde una epistemología no-mítica, son el mejor recurso, porque ellas son expresiones de esta

sabiduría, de éste conocimiento que ha sido verificado durante años y que se ha comunicado para que nosotros mismos, de ser posible, podamos hacernos sabios.

Cuando miramos las tradiciones de sabiduría desde las posibilidades que nos brinda una epistemología no-mítica, descubrimos que dichas tradiciones son tesoros que nos hablan de lo innombrable; son canteras llenas de procedimientos para el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y para el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad; son indicaciones para evitar los muchos errores que se pueden cometer en este arduo camino de silenciamiento de toda modelación, de toda egocentración.

Todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, interpretadas desde una epistemología no-mítica, nos dicen algo sumamente fácil en su formulación, aunque sumamente difícil en su actuación. Nos dicen que el conocimiento de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad, pasa necesariamente por el interés incondicional por todos y por todo (I), que el interés incondicional por todos y por todo pasa por el necesario desapego de las maneras de interpretar y valorar comandados por el ego con sus deseos, temores, expectativas y necesidades (D). Y que el desapego o desegocentración pasa necesariamente por el silenciamiento (S) del modo lingüísticamente mediado de conocer la realidad.

Por tanto, el interés incondicional por todo y por todos (I), el desapego de las interpretaciones y valoraciones egocentradas de la realidad (D) y el silenciamiento total de lo que ellas dicen desde el carácter enunciativo de nuestro lenguaje (S), serán la mejor manera de heredar el legado de sabiduría que se nos da en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, cuando se las interpretas desde una epistemología no-mítica.

Cuando se leen las tradiciones religiosas y las tradiciones espirituales de la humanidad, desde una epistemología no-mítica, podemos comprender con toda claridad que su enseñanza es desconcertantemente simple y fascinante. Las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, siempre han sostenido que los humanos tenemos dos modos de realización: un modo sometido a la lógica de nuestras necesidades, temores, deseos y expectativas de

sobrevivencia, y otro modo más allá de ellas, como si ellas no estuvieran presentes. El primer modo, como ya lo he indicado, nos posibilita un conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado de la realidad; el segundo modo, un conocimiento capaz de silenciar las formas y al constructor de la formas. Por ello he dicho que es un conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluto y teologal de la realidad.

Este modo de conocimiento, que es un modo radical de vivir la existencia en las sociedades de conocimiento, no hace referencia alguna ni a la religión, ni a las creencias, ni a sus dioses. Por tanto en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales, el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad ya no necesita -como lo necesitaron en otro tiempo-, del ropaje de las creencias, y pueden ser comprendido desde una antropología no dual (la del viviente cultural), como camino de silenciamiento de nuestra manera egocentrada de conocer, sentir y actuar.

Se trata de un modo de conocimiento no-dual de la realidad al que no se puede acceder ni desde un sistema colectivo de creencias sean estas religiosas o laicas, ni desde un tipo de conocimiento representacional, sea éste filosófico, científico o teo-lógico. Pero, que tampoco está totalmente ausentes en ninguna de ellos. Ha este tipo de conocimiento es al que debería acercarnos una teología *fundamental* en las sociedades de conocimiento.

La afirmación de los maestros espirituales y de los místicos de las tradiciones religiosas de todos los tiempos, es que si nos hacemos capaces de escuchar desde el silencio, si nos hacemos capaces de callar la interpretación y valoración que hacemos de la realidad desde nuestro sistema de necesidades, entonces y sólo entonces, surge un nuevo e insospechado conocimiento capaz de conmoverse con “eso absoluto que hay ahí”. Entonces, puede haber un conocimiento no-dual de la realidad, un conocimiento advaita como nos dice la tradición budista o un conocimiento inmediato de la realidad como nos enseña la tradición mística cristiana.

Cuando somos capaces de volvernos a la realidad que somos, sin buscar nada en ella, entonces lo que representábamos como realidad desde el lenguaje, aparece como lo que verdaderamente es, pero sin forma, sin lenguaje. Como vibración de todo lo que es, como

diáfana resonancia de lo absoluto. Entonces, brota una libertad plena, un nuevo e incondicional interés por todo, una actitud amorosa para con las cosas, el universo y los demás hombres y mujeres con quienes habitamos este planeta. Entonces nace la completa con-moción con “todo lo que es”, aparece la paz, el amor, el gozo completo.

Desde dicho conocimiento podemos comprender que “*lo que es*”, “*lo que hay ahí*”, “*eso absoluto*”, no es la lectura que un sujeto de necesidades hace para hacerse viable, sino eso “otro” que está encubierto, velado, pero no ausente en esa misma lectura. Eso “otro” a lo que podemos acceder de manera directa cuando se calla el yo necesitado. Eso “absoluto”, indecible e indemostrable es, lo que las tradiciones religiosas, haciendo uso del lenguaje teísta llamaron Dios y lo que nosotros desde una perspectiva no-mítica hemos llamado conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Este conocimiento es el que se comunica a través de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad desde expresiones muy diferentes según los esquemas culturales en los que aquellas surgieron. Pero que apuntan, todas ellas, a un conocimiento desegocentrado de la realidad. Expresiones tales como “*morir a sí mismos*” de la tradición cristiana; “*Morir antes de morir*” de la tradición musulmana, “*Ver la irrealidad de todo lo que damos por real*” de la tradición budista e hindú o la del “*conocimiento no dual*” de la tradición vedanta advaita, son un ejemplo de los que estamos afirmando.

Si este modo de conocimiento es posible en las actuales sociedades de conocimiento, entonces podemos afirmar sin temor a sonrojarnos, que existe un modo de conocimiento, hasta la fecha poco o nada cultivada en occidente, que nos religa y nos hace uno con la realidad que somos y nos constituye. Un modo de conocimiento que para expresar aquel re-conocimiento no-dual de la realidad que somos y nos constituye, no necesita de un lenguaje representacional, sino de un lenguaje colindante con el lenguaje poético, en tanto que éste tampoco es un lenguaje denotativo, sino connotativo. De ahí la cercanía entre el conocimiento poético y el conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad.

Este conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad no nos dice cómo hemos de modelar la realidad, pero nos religa con el misterio que somos; no nos dice cómo debemos vivir, pero nos posibilita que podamos vivir desde una perspectiva típicamente humana. Este conocimiento proporciona una libertad tal, un amor de tal intensidad, que se convierte en la mejor aptitud y en la mejor actitud para la construcción de cualquier modelación que sea necesario hacer. Nos dota de una actitud y una aptitud desde la cual podríamos formular los postulados axiológicos y los proyectos individuales y colectivos desde los cuales podemos vivir en consonancia con la nueva dinámica evolutiva de las culturas.

Pienso que como teólogos y teólogas debemos esforzarnos al máximo por conocer y heredar -como ya lo hacen muchos hombres y mujeres que se conciben como carentes de religión-, el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, para acompañar a los hombres y mujeres de las sociedades actuales en el reconocimiento de la Cualidad Humana Profunda y en el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella. Y todo esto, sin tener que vivir como nuestros antepasados religiosos y creyentes lo hicieron. Sin tener que asumir la epistemología mítica como horizonte paradigmático de interpretación.

## **2. Tareas y retos de una teología *fundamental***

Teniendo en cuenta las transformaciones epistemológicas contemporáneas, que son como ya se ha mostrado en este trabajo, transformaciones antropológicas, sociológicas, noológicas y culturales, la tarea de una teología *fundamental*, no será ni originaria, ni primariamente el ejercicio racional para dar razón de la experiencia de la fe-creencia al interior de una determinada tradición de experiencias religiosos-religional, sino más bien llevar a cabo una dilucidación de la fe-conocimiento en las posibilidades que se han abierto para la humanidad con la emergencia de las sociedades de conocimiento.

La tarea de una teología *fundamental*, ha de ser recordarle a la humanidad la existencia de nuestra Cualidad Humana Profunda y la de ayudarle a acceder de manera explícita e

incondicional al conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitada por aquella.

Sólo el reconocimiento de nuestra Cualidad Humana Profunda y el cultivo explícito e incondicional del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad posibilitada por aquella, nos darán la lucidez necesaria para discernir con sensatez las pretensiones y limitaciones de una nueva racionalidad egocentrada que está produciendo, las más devastadora marginalización y la más descomunal injusticia entre los hombres que producen conocimiento y los hombres que carecen del mismo para hacerse viables.

La tarea de una teología *fundamental* ha de ser la indagación de nuestra Cualidad Humana Profunda, en diálogo con el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de todos los tiempos; ha de ser la de indagar como se puede acceder al conocimiento no-dual (*advaita*) de la realidad, haciendo un ejercicio de sutalización de nuestras capacidades perceptivas, sensitivas, mentales y activas.

Es tarea de una teología *fundamental* en las sociedades contemporáneas, sean estas mixtas o en tránsito, ayudar a discernir cuándo una tradición de experiencias religiosas o espirituales es asumida para justificar un conocimiento egocentrado de la realidad, y cuándo es utilizado para acceder a la comprensión desegocentrada de la misma. Si la teología, en lugar de ayudar a desarrollar esta actitud discerniente al interior de las culturas, se mantiene en el plano de la defensa apologética de un determinado sistema colectivo de creencias, se convertirá como nos dice Heidegger, en la más vulgar aunque sutil blasfemia contra Dios.

La labor discerniente del doble acceso a la realidad ha de ser hoy, el mayor aporte que la teología *fundamental* puede prestar en una sociedad como la nuestra, que se hace viable desde el modelamiento que hacen las poderosas tecno-ciencias, sin tener que considerar, de manera explícita e incondicional, el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Si la teología continúa brindando sus servicios a la sociedad, como si la sociedad actual fuera una sociedad religiocéntrica, es un grave error epistemológico, antropológico, sociológico,

noológico y cultural que ha de corregir, si deberás quiere contribuir para que la sociedad se haga humana y se siga haciendo viable.

La tarea de una teología *fundamental* en las sociedades en tránsito y en las sociedades mixtas, ha de ser la de dar un “salto atrás” de la comprensión teórico-conceptual de la fe-creencia, para convertirse en una dilucidación de la Cualidad Humana Profunda y en un incentivo explícito e incondicional, para el cultivo del conocimiento silencioso de la dimensión última, absoluta y teologal de la realidad posibilitado por aquella, en diálogo con todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Pero éstas interpretadas desde una epistemología no-mítica.

A manera de síntesis, la teología *fundamental* -que no será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX-, en las nuevas condiciones socio-laborales y culturales que vive la humanidad que se ha convertido en planetaria, podrá ocuparse de:

Aquella dimensión del conocimiento, que es conocimiento de lo real, pero que es conocimiento-conmoción, perceptible, comunicable, expresable, pero no atrapable en palabras.

La fe-conocimiento sin el soporte que le prestaba la epistemología mítica y un sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias.

Estudiar la manera como en cada contexto histórico y socio-laboral y cultural se accede y se expresa el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad;

Estudiar quiénes fueron sus maestros y cuáles fueron los procedimientos que construyeron para el acceso y cultivo explícito e incondicional a dicho conocimiento.

Estudiar los peligros que acechan a este tipo de conocimiento, para no repetirlos, y también la de estudiar la manera de apropiarse la sabiduría que allí se comunica y su impacto flexibilizador para la construcción individual y colectiva de postulados axiológicos y de proyectos de vida en las nuevas condiciones socio-culturales, sin

que ello signifique la sumisión a interpretaciones intocables, a sistemas de moralidad, a formas de organización derivados de la fe-creencia que cuentan con la garantía externa de los dioses.

El que-hacer teológico de una teología en la perspectiva *fundamental*, no se ocupará de verdades reveladas que se transmiten desde sistemas colectivos de creencias, sino de revelaciones, sin sumisión a formas; de revelaciones en tanto conocimientos que son noticia cierta e inmovible de la realidad, pero noticia silenciada de toda forma.

Este nuevo quehacer dilucidador, podrá asumir, con creatividad y parresía, las tareas de una teología no-escolar que han quedado marginalizadas por la teo-logía escolar prácticamente desde sus orígenes, y podrá también estudiar al ser humano integral, completo; será un que-hacer que centrará su cometido en el acceso a la dimensión absoluta de la realidad que se abre con el silenciamiento de nuestros sistemas lingüísticos de representación y que no se da en la identificación con ellos; será un que-hacer que pondrá todos sus esfuerzos en la dilucidación de un tipo especial de conocimiento desde el único lugar existencial “topos” en que es posible hacerlo: desde nuestra Cualidad Humana Profunda (antigua espiritualidad).

### **3. Retornando al comienzo: de una espiritualidad anclada en creencias a una “espiritualidad” del conocimiento silencioso de la realidad**

En las sociedades de conocimiento para hacernos a sí mismo sabios y sabias, debemos recorrer un camino interior que es un proceso de refinamiento y sutilización en el sentir, en el conocer y en el actuar, hasta llegar a “gustar y sentir internamente las cosas”; hasta llegar a reconocer “eso que hay ahí”, tal como viene, en su completa autonomía sin que tenga que ver con nuestra condición egocentrada.

“Gustar y sentir eso que hay ahí”, sin tener que percibirlo desde el núcleo de nuestras necesidades, temores, deseos y expectativas de sobrevivencia, supone un largo proceso de desegocentración que en la tradición cristiana se le ha llamado proceso de espiritualización y, que en otras tradiciones espirituales se le ha denominado, “sutilización”, “liberación”, “vacío”, “conocimiento de nada”. Es decir, conocimiento que no está anclado y sometido a nuestras necesidades, que no está sometido a ninguna “afección que desordenada sea”;

conocimiento que no viene atrapado en formulaciones conceptuales o simbólicas aunque desde luego, no se puede comprender sin el uso que hacemos de ellas.

Para poder “gustar y sentir internamente las cosas”, sin tener como referencia al “yo”, se requiere de un arduo camino de desegocentración; una desegocentración tan radical que permita volverse "a lo que es" con un interés tan profundo por eso mismo que encienda el corazón hasta hacernos testigos impersonales. Aprender a sentir, conocer y actuar sin que el ego sea el punto de referencia, conlleva la relativización y flexibilidad de la construcción del mundo desde el patrón de la necesidad; conlleva el paso de ser hombres y mujeres de palabras hacia el modo de ser caracterizado por el silencio; conlleva el paso de la espiritualidad anclada en creencias a una espiritualidad de conocimiento.

Este será, sin lugar a dudas, nuestro camino de “regreso a casa”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### LIBROS

1. AA.VV, *Convicción de fe y crítica racional*, Instituto Fe y Secularidad, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
2. AA.VV, *Heidegger et la question de dieu*”, Recopilación bajo la dirección de Richard Kearney Joseph Stephen O’Learly, París, Bernard Grasset, 1980.
3. Amalados, M, *El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las iglesias*, Bilbao: DDB, 2000.
4. Álvarez Gómez, Mariano, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
5. Álvarez Gómez, Mariano, Dios a la espera del hombre. En: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, pp. 357-414.
6. Álvarez Gómez, Mariano, Raíces místicas del pensar heideggeriano. En: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, pp. 415-434.
7. Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Madrid: Gedisa Editorial, 1993.
8. Beaufret, Jean, *Al Encuentro con Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1984.
9. Berciano, Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica del Martin Heidegger*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
10. Berciano, Villalibre, Modesto, La filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios, En: *Dios y hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardenal*, Barcelona: Ediciones Sígueme, 2005, pp. 105.
11. Berciano Villalibre, Modesto, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Oviedo, 1991.
12. Berciano Villalibre, Modesto, *La crítica del Heidegger al pensar occidental*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
13. Berciano Villalibre, Modesto, Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger, En: Vattimo Gianni, *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, España: ediciones nobel, 2005, pp. 83-136.
14. Berger Peter-Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad: un tratado de sociología del conocimiento*, traducción de Silvia Zuleta, Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2003

15. Berger, Peter, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de la sobrenatural*, versión de Lis Cuéllar, Barcelona: editorial Herder, 1975.
16. Berger, Peter, *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Barcelona: Editorial Herder, 2006.
17. Birault, H. De l'être, du Divin et des dieux chez Heidegger, En: *L'existence de Dieu*, Tournai-París, 1960.
18. Boff, Leonardo, *Experimentar a Dios*, Madrid: Sal Terrae, 2002.
19. Borghesi, Massimo, *secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
20. Cavallé Cruz, Mónica, *Naturaleza del yo en el vedanta advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía III, Tesis doctoral bajo la dirección de Raimon Panikkar, Madrid, 2001.
21. Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. III. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
22. Comte Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, traducción de Julián Marías, Madrid: Alianza Editorial, 1980.
23. Corona, Néstor, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002.
24. Corbí Marià, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Ediciones Universidad de Salamanca-Instituto interdisciplinar de Barcelona, 1983.
25. Corbí, Mariano, *Proyectar la sociedad-Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Barcelona: Editorial Herder, 1992.
26. Corbí, Mariano, *Religión sin religión*, Madrid: PPC, 1996
27. Corbí, Marià, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Barcelona: Editorial Planeta, 2001.
28. Corbí, Marià, Obstáculos al cultivo de la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI, En: *Primer Encuentro de Can Bordoi: Obstáculos al cultivo de la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*, Barcelona: CETR Editorial, 2004, pp. 67-84.
29. Corbí, Marià, El núcleo antropológico generador de religiones y la cualidad específicamente humana, En: *Segundo Encuentro de Can Bordoi: ¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XX?*, Barcelona: CETR Editorial, 2005, pp. 56-74.

30. Corbí, Marià, Los mitos y símbolos en las nuevas circunstancias culturales, En: *3er Encuentro de Can Bordoi: Lectura simbólica de los textos sagrados*, Barcelona: CETR Editorial, 2006, pp. 39-76.
31. Corbí, Mariano, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Editorial Herder, 2007a.
32. Corbí, Marià, Las narraciones de la natividad de Jesús, En: *4to Encuentro de Can Bordoi: Lectura puramente simbólica de los textos sagrados*, Barcelona: CETR Editorial, 2007b, pp. 91-136.
33. Corbí, Marià, El cultivo de la Calidad Humana Profunda, En: *5to Encuentro de Can Bordoi: La espiritualidad como Calidad Humana y su cultivo en una sociedad laica*, Barcelona: CETR Editorial, 2008a, pp. 79-127.
34. Corbí, Marià, Mística sin religión, En: Melloni, Javier, (editor), *El no-lugar del encuentro religioso*, Madrid: Editorial Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, 2008b, pp. 195-225.
35. Corbí, Marià, No hay cualidad humana profunda sin desegocentración, ni desegocentración sin actuación incondicional En: *6to Encuentro Internacional CETR, La Calidad Humana fuente de equidad y de justicia. La herencia de las tradiciones de sabiduría*, Barcelona: CETR Editorial, 2009a, pp. 89-115.
36. Corbí, Marià. *A la intemperie*, Barcelona: Verloc-CETR, 2009b.
37. Corbí, Marià, La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda en una sociedad sin epistemología mítica En: *7to Encuentro Internacional CETR. Consecuencias del final de la epistemología mítica*, Barcelona: CETR Editorial, 2010a, pp. 13-50.
38. Corbí, Marià, Religión sin religión o hacia una espiritualidad laica. *Christus, Revista de teología*, ciencias humanas y pastoral, 776, año LXXIV, pp. 38-46, enero- febrero 2010.
39. Corbí, Marià, *Sociedad de conocimiento globalizada y sus consecuencias epistemológicas, antropológicas, axiológicas y religiosas*, ponencia presentado en el Coloquio internacional: Diálogos: presente y futuro de las religiones y la espiritualidad, sus contextos en Europa y América Latina 22-26 de marzo, 2011. Guadalajara (México). Tomado de: [http://www.cetr.net/files/1306315184\\_corbi\\_2011\\_guadalajara.pdf](http://www.cetr.net/files/1306315184_corbi_2011_guadalajara.pdf)
40. Corbí, Marià, Necesidad de una epistemología axiológica, En: *8vo Encuentro Internacional CETR. La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre el nuestro mundo. ¿Cómo manejarnos con ella?* Barcelona: Bubok-CETR, 2012a, pp. 15-33.
41. Corbí, Marià, *Reflexiones sobre la Calidad Humana. En época de cambios*, Barcelona: Verloc-CETR, 2012b.
42. Corbí, Marià, El cultivo de la Calidad Humana Profunda en las sociedades industriales, En: *9no Encuentro Internacional CETR. Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*, Barcelona: CETR Editorial, 2013a, pp. 47-85.

43. Corbí, M & Osorio S.N. Epistemología mítica y no-mítica, En: *Pensar con Marià Corbí. El conocimiento silencioso de la realidad*, Bogotá: UMNG-Multi impresos S.A.S., 2013b.
44. Corbí, Marià, *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica 1*, Barcelona: Bubok-CETR, 2013c.
45. Corbí, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2*. Barcelona: Bubok-CETR, 2013d.
46. Corbí, Marià, La Calidad Humana y la Calidad Humana Profunda en las sociedades en tránsito rápido y en las sociedades de conocimiento, En: *10 Encuentro Internacional CETR. La necesidad ineludible del cultivo de la Calidad Humana y de la Calidad Humana Profunda en nuestras sociedades, como indagación libre en comunicación y servicio*, Barcelona: 2014. De próxima aparición.
47. Corbí, Marià, *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de epistemología axiológica 3*, Barcelona: Bubok-CETR, 2015a.
48. Corbí, Marià, *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de epistemología axiológica 4*, Barcelona: Bubok-CETR, 2015b.
49. Coreth, Emerich, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2006.
50. De Cusa Nicolás, *Acerca de la docta ignorancia*, traducción del latín de Jorge Mario Macheta, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007<sup>2</sup>.
51. De Loyola, Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, Madrid: Secretariado de ejercicios, 1976.
52. Dilts, Robert, *Cómo cambiar creencias con PNL*. Málaga: Ediciones Sirio, 1997.
53. Dilts Rober-Hallbom Tim-Smith Suzi, *Identificación y cambio de creencias: caminos hacia la salud y el bienestar*, Barcelona: Editorial Urano, 1990.
54. Dupuis, J, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid: Paulinas, 1991.
55. Duran Casas Vicente, Scannone Juan Carlos y Silva Eduardo, (Comp), De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión. En *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, 175-208. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.
56. Duran Casas Vicente, Scannone Juan Carlos y Silva Eduardo, (Comp), Dios desde las víctimas. Contribución para un “nuevo pensamiento”. En *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, 183-210. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004.
57. Dussel, Enrique. “Ideología e historia de la teología”. En *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, 9-22, Bogotá: Indo-American Press Service, 1986.

58. Eliot Thomas Stearn, *El primer coro de la roca*, Poema 1934, traducción de Jorge Luis Borges, en [www.poemasde.net/el-primer-coro-de-la-roca-thomas-stearn-eliot](http://www.poemasde.net/el-primer-coro-de-la-roca-thomas-stearn-eliot), Documento consultado el 15 de mayo de 2008.
59. El Maestro Eckhart, *Obras alemanas*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983
60. El Maestro Eckhart, *Obras escogidas*. Traducción Violeta García Morales y Herman S. Stein, Barcelona: Edicomunicación, 1998,
61. El Maestro Eckhart, *El fruto de la nada. Y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Ezquerro, Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
62. Eliot Thomas Stearn. *El primer coro de la roca*, Poema 1934, traducción de Jorge Luis Borges, en [www.poemasde.net/el-primer-coro-de-la-roca-thomas-stearn-eliot](http://www.poemasde.net/el-primer-coro-de-la-roca-thomas-stearn-eliot)
63. Estrada Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aportes y problemas de la teología natural*, Madrid: Editorial Trotta, 1994;
64. Estrada Juan Antonio, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 2005.
65. Ferry, Luc, *El hombre-dios, o el sentido de la vida*, Barcelona: Tusquets, 1997.
66. Fraijó Manuel, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Editorial Trotta, 1994.
67. Fraijó Manuel, *A vueltas con la religión*, España: Verbo divino, 1998.
68. Friederich-Wilhelm von Hermann, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.
69. Gadamer H. G. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
70. Gil, Enrique, *El destino progreso, albur y albedrío*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 1995.
71. González, Antonio, *La novedad teológica del Xavier Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
72. González Antonio, Aproximaciones la filosofía zubiriana de la religión, En Nicolás J y Barroso, O. (eds) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada: Editorial Comares, pp. 270-290.
73. González Antonio, Ereignis y actualidad, en Gracia Diego, (ed), *Desde Zubiri*, Granada: Editorial Comares, 204, pp. 176-186.
74. González, Faus, José Ignacio, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.
75. González, Faus, José Ignacio, *Calidad Cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2006.

76. Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona: editorial Labor, 1986.
77. Gracia, Diego, El sentido de la globalización, En, *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo S.J.*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 569-589
78. Gutiérrez, Gustavo, Lenguaje Teológico: plenitud del silencio, en Gutiérrez, Gustavo-Cisneros Jaime, *Teología: acontecimiento-silencio y lenguaje*, Lima: CEP, 1996, pp. 9-44.
79. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I y II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Editorial Taurus, 1987.
80. Habermas, Jürgen, *El pensamiento posmetafísico*, Madrid: Taurus, 1989.
81. Habermas: Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Editorial Técnos, 1997.
82. Habermas: Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.
83. Heidegger, Martin, *¿Qué es Metafísica?* traducción de X. Zubiri, México: Séneca, 1941.
84. Heidegger, Martin, *¿Qué eso de Filosofía?* traducción de Adolfo Carpio, Buenos Aires: editorial Sur, 1960.
85. Heidegger, Martin, *Ser, verdad y fundamento*, traducción de Eduardo García Belsunce, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1968.
86. Heidegger, Martin, *Kant y el Problema de la Metafísica*, traducción de G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
87. Heidegger, Martin, *Carta-prólogo a «Heidegger. Thought phenomenology to thought», de William Richardson*, traducción de Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica [www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS](http://www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), 1984.
88. Heidegger, Martin, *Heráclito* (con Eugen Fink), Traducción J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
89. Heidegger, Martin, *Serenidad*, traducción de I. Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.
90. Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traducción de J. García Bacca, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989a.
91. Heidegger, Martin, *Conceptos Fundamentales*, traducción M. E. Vázquez, Madrid: Alianza Editorial, 1989b.
92. Heidegger, Martin, *De camino al habla*, traducción de I. Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.

93. Heidegger, Martin, El camino al habla, En: *De camino al habla*, versión castellana de Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.
94. Heidegger, Martin, De un diálogo acerca del habla, En: *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal. 1987.
95. Heidegger, Martin, La esencia del habla, En: *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal. 1987.
96. Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia* (Edición Bilingüe), traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990a.
97. Heidegger, Martin, La constitución onto-teológica de la metafísica, En: *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990a, pp. 99-157.
98. Heidegger, Martin, El principio de identidad, En: *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990a, pp. 61-96.
99. Heidegger, Martin, *La Proposición del fundamento*, traducción F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991a.
100. Heidegger, Martin, *¿Qué Significa Pensar?* Traducción de H. Kahmeman, Buenos Aires: Editorial Nova, 1991b.
101. Heidegger, Martin, *Arte y Poesía*, traducción S. Ramos, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
102. Heidegger, Martin, *Acerca del Nihilismo*. (Con Ernst Jünger), traducción J. L. Molinuevo, Barcelona: Editorial Paidós, 1994a.
103. Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, traducción de E. Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994b.
104. Heidegger, Martin, Superación de la metafísica, traducción de Eustaquio Barjau, En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994b, pp. 63-90.
105. Heidegger, Martin, la cosa, En *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994b.
106. Heidegger, Martin, Apéndice a la cosa, En *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994b.
107. Heidegger, Martin, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Traducción de M. E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid: Alianza Editorial, 1995a.
108. Heidegger, Martin, *Seminario de la Thor*, traducción de Diego Tatián, Córdoba: Alción Editores, 1995b.
109. Heidegger, Martin, *La Autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista del 'Spiegel'*. Traducción de Ramón Rodríguez, Madrid: Editorial Técnos, 1996a.

110. Heidegger, Martin, *Schelling y la Libertad Humana*, traducción de A. Rosales, Caracas: Monte Ávila, 1996b.
111. Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz México: Fondo de Cultura Económica, 1997a.
112. Heidegger, Martin, *Hegel*. (Edición bilingüe), Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998
113. Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Traducción de J. Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 1999.
114. Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Editorial Alianza, 2000a.
115. Heidegger, Martin, La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, En *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2000a, pp. 157-197.
116. Heidegger, Martin, Y ¿Para qué poetas? traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2000a, pp. 241-289.
117. Heidegger, Martin, *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Editorial Alianza, 2000b.
118. Heidegger, Martin, De la esencia del fundamento, En, *Hitos*, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000b, pp. 109-149.
119. Heidegger, Martin, Fenomenología y teología, En: *Hitos*, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000b, pp. 49-73.
120. Heidegger, Martin, Carta sobre el humanismo, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, En *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000b, pp. 259-297.
121. Heidegger, Martin, Introducción a ¿Qué es metafísica? En *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000b, pp. 299-312.
122. Heidegger, Martin, Apéndice. Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre ‘El problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual’, En: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza editorial, 2000b, pp. 66-73.
123. Heidegger, Martin, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, traducción de J. J. García, Madrid: Editorial Trotta, 2000c.
124. Heidegger, Martin, *Nietzsche I y II*, traducción de Juna Luis Vermal, Barcelona: Editorial Destino, 2000d.
125. Heidegger, Martin, *Hegel. La Negatividad. Una Confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1941). Dilucidación de la ‘Introducción’ a la Fenomenología del Espíritu de Hegel (1942)*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 2000e.

126. Heidegger, Martin, *El Concepto de Tiempo*, (Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924). Traducción de Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2001a.
127. Heidegger, Martin, *Introducción a la Filosofía*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Cátedra, 2001b.
128. Heidegger, Martin, De la experiencia del pensar, En: Rivera, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Chile: Editorial de la Universidad Católica de Chile, 2001c, pp. 128-132
129. Heidegger, Martin, *Lógica. La Pregunta por la Verdad*. Traducción de J. A. Ciria, Madrid: Editorial Alianza. 2004.
130. Heidegger, Martin, *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de J. A. Escudero. Madrid: Trotta. 2002.
131. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2003a.
132. Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C, Argentina: Editorial Biblos-Almagesto, 2003b.
133. Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Manuel Garrido y Félix Duque, Madrid: Editorial Técnos, 2003c. Aquí es necesario tener en cuenta el título en alemán: *Zur Sache des Denkens*: sobre el asunto del pensar.
134. Heidegger, Martin, Tiempo y ser, En: *Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido, Madrid: Editorial Técnos, 2003c, pp. 19-44.
135. Heidegger, Martin, El final de la filosofía y la tarea del pensar, En: *Tiempo y ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid: Editorial Técnos, 2003c, pp. 77-93.
136. Heidegger, Martin, Mi camino en la fenomenología, En: *Tiempo y ser*, traducción de Félix Duque, Madrid: Editorial Técnos, 2003c, pp. 77-93.
137. Heidegger, Martin, *¿Qué es la Filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editorial Herder, 2004.
138. Heidegger, Martin, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Traducción de J. Uscatescu. Madrid: Siruela. 2005a.
139. Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder. 2005b.
140. Heidegger, Martin, *Prolegómenos a la Historia del Concepto de Tiempo*. Traducción de J. A. Ciria. Madrid: Editorial, 2005c.
141. Heidegger, Martin, *¿Qué Significa Pensar?* Traducción de Raúl Gabás, Madrid: Editorial Trotta, 2005d.

142. Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2005e
143. Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y la concepción del mundo*, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editorial Herder, 2005f.
144. Heidegger, Martin, *Meditación*, traducción de D. Picotti, Buenos Aires: Biblos, 2006.
145. Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007a.
146. Heidegger, Martin, *Sobre el Comienzo*. Traducción de D. Picotti. Buenos Aires: Biblos. 2007b.
147. Heidegger, Martin, *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo-Finitud-Soledad*, traducción de J. A. Ciria, Madrid: Alianza Editorial, 2007c.
148. Heidegger, Martin, *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Traducción de J. J. García Norro. Madrid: Síntesis. 2008a
149. Heidegger, Martin, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía. 'Problemas' Selectos de 'Lógica'*. Traducción de A. Xolocotzi. Granada Colmenares. 2008b.
150. Heidegger, Martin, *El Concepto de Tiempo (Tratado de 1924)*. Traducción de J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder. 2008c.
151. Heidegger, Martin, *Estancias*. Traducción de I. Reguera. Valencia: Pre-Textos. 2008d.
152. Hick, J, *God has many names*, Birmingham, B. University Press, 1988.
153. Hick, J-Knitter, P, (eds), *The myth of cristien uniqueness. Toward a pluralistic theology of religions*, Lóndres: SCM Press, 1988.
154. Husserl Edmundo, *Investigaciones Lógicas (I)*, traducción de José Gaos y Manuel G. Morente Madrid: Alianza Editorial 1999.
155. Husserl Edmundo, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción: Antonio Zirióñ Q. y Luis e González, México: Universidad Nacional Autónoma de México-FCE, 1980a.
156. Husserl, Edmundo, *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Ediciones Nova<sup>4</sup>, 1980b
157. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
158. Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, traducción de Fernando vela, Madrid: Revista de Occidente, 1968<sup>4</sup>.
159. Jacob, F, *La lógica de lo viviente. Una visión materialista de la biología*, Barcelona: Salvat Editoriales, S.A., 1998.

160. Juan Pablo II, *Encíclica Fidei et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, No. 67. Tomado de [http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM).
161. Kearney Richard & O'Learly Joseph Stephen, *Heidegger et la question de dieu*", París, Bernard Grasset, 1980.
162. Kisiel, Th, Heidegger's Early Lecture Courses, En J.J. Kockelman (ed), *Acompanion to Martin Hiedegger's "Bieng and Time"*, Washington D.C. 1986, pp. 22-39.
163. Kisiel, Th, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, 1993.
164. Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción y presentación de Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Ediciones sígueme, 1991.
165. Leyte Coello, Arturo. "La política de la historia de la filosofía de Heidegger", En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, 123-145. Madrid: Ediciones del Serbal: 1991.
166. Löwith Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducción de R. Zauner, Madrid: Editorial Antonio Machado, 1992.
167. Luckmann, Thomas. "La situación religiosa en Europa". En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, 129-135, Madrid: Trotta, 2008.
168. Luckmann, Thomas. "Las trascendencias encogen, la religión se expande". En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, 136-151, Madrid: Trotta, 2008.
169. Lutero, Martin. *Comentarios de Martín Lutero*, Volumen No. 1. Carta del apóstol Pablo a los Romanos, traducción Erich Sexauer, Barcelona: Editorial CLIE, 1998.
170. Navarro Cordón, Juan Manuel y Rodríguez Ramón, comp. "Constitución de sentido y justificación de valides. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental". En *Heidegger o el final de la Filosofía*, 11-47, Madrid: Complutense, 1997.
171. Navarro Cordón, Juan Manuel y Rodríguez Ramón, comp. "Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträgezur Philosophie*)". En *Heidegger o el final de la filosofía*, 139-162, Madrid: Complutense, 1997.
172. Navarro Cordón, Juan Manuel y Rodríguez Ramón, comp. "El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträgezur Philosophie* de Heidegger". En *Heidegger o el final de la filosofía*, 175-189, Madrid: Complutense, 1997.
173. Navarro Cordón, Juan Manuel y Rodríguez Ramón, comp. "Historia del ser y filosofía de la subjetividad". En *Heidegger o el final de la Filosofía*, 191-205, Madrid: Complutense, 1997.
174. Martín Velasco, Juan de Dios, *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*, En: Madrid: Editorial Sal Terrae, Cuadernos Aquí y ahora, 1998.
175. Martín Velasco, Juan de Dios, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*; Madrid: Caparrós Editores, 1997.

176. Martínez-Santamaría, Ceferino, El hombre y el problema de Dios. En *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981, pp. 35-58.
177. Martínez-Santamaría, Ceferino, Planteamiento radical del problema de Dios: La religación, En *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981, pp. 59-87.
178. Masiá Clavel, Juan. "Filosofía del absoluto en K. Nishida. Apropiación crítica de lo budista y lo cristiano por un filósofo japonés". En *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, 137-146. Barcelona: Anthropos, 1992.
179. Mardones, José María, *Para comprender las nuevas formas de religiosidad. La reconfiguración pos-cristiana de la religión*, En: Estella: Editorial Verbo Divino, 1994.
180. Mardones, José María, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. España: Sal Terrae, 1999.
181. Martínez Santamaría Ceferino, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.
182. Mires, Fernando, La revolución microelectrónica. En *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, pp. 13-62, 2009.
183. Metz, Johann, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.
184. Morin, Edgar, *Diario de California*, Fundamentos, Madrid, 1973.
185. Morin, Edgar, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974.
186. Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de Bio antropología*, Kairós, Barcelona, 1974.
187. Morin, Edgar, *El Método I: La naturaleza de la naturaleza*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1983<sup>2</sup>.
188. Morin, Edgar, *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1982.
189. Morin, Edgar, *El Método II: La vida de la vida*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1986.
190. Morin, Edgar, *El Método III: El conocimiento del conocimiento*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1988.
191. Morin, Edgar, La relación bio-antropo-cósmica, Traducción y resumen de José Luis Solana Ruiz en, *II Congreso Latinoamericano de Familia Siglo XXI. EL Pensamiento Complejo y la familia*, Medellín: Comité Interinstitucional de Familia, pp. 19-36.
192. Morin, Edgar, *Pensar Europa*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

193. Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. (Compilación de artículos), Gedisa, Barcelona, 1994.
194. Morin, Edgar, *El Método IV: Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1992.
195. Morin, Edgar, *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993. (Con la colaboración de A.B. Kern)
196. Morin, Edgar, *Sociología*, Técnos, Madrid, 1995.
197. Morin, Edgar, *Mis Demonios*, Kairós, Barcelona, 1996.
198. Morin, Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, Magisterio, Colombia, 1998. Traducción de Sergio González Moena.
199. Morin, Edgar, *Articular los saberes. ¿Qué saberes enseñar en las escuelas?* Ediciones Universidad del Salvador, Argentina, 1998, (Textos escogidos entre los que se encuentra el arriba citado).
200. Morin, Edgar, *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma-reformar el pensamiento*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
201. Morin, Edgar, *El Método V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 2003.
202. Morin, Edgar, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, (En compañía de Emilio Roger y Raúl Domingo Motta).
203. Morin, Edgar, *El Método VI: Ética*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 2006.
204. Morin, Edgar, Epistemología de la complejidad, En: Schnitman, Dora (Comp) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Barcelona: Editorial Paidós, 1992. pp. 421-442.
205. Morin, Edgar, *Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
206. Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de Bio antropología*, Barcelona: Editorial Kairós, 1974.
207. Morin, Edgar, *Lo cómico y las estrellas, (Anexo a Las Star. Servidumbres y mitos)*, Barcelona: Dopesa, 1972.
208. Morin, Edgar, *Las Estrellas de cine*, Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1966.
209. Morin, Edgar, *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona: Seix Barral, 1972.
210. Morin Edgar, *El Método I: La naturaleza de la naturaleza*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1981.
211. Morin Edgar, *El Método II: La vida de la vida*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1983.

212. Morin Edgar, *El Método III: El conocimiento del conocimiento*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1988.
213. Morin Edgar, *El Método IV: Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 1992.
214. Morin Edgar, *El Método V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 2003.
215. Morin Edgar, *El Método VI: Ética*, traducción de Ana Sánchez, Madrid: Editorial Cátedra, 2006.
216. Morin Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, traducción de Sergio González Moena, Bogotá: Editorial Magisterio, 2003.
217. Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Bogotá: UNESCO-Editorial Magisterio, 2001.
218. Morin Edgar-Kern Anna Brigitte, *Tierra patria*, Barcelona: Editorial Kairós, 1993, pp. 45-74.
219. Morin, Edgar, *Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
220. Morin, Edgar-Roger, Emilio-Mota, Raúl, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2003a.
221. Morin, Edgar-Roger, Emilio-Mota, Raúl, Los desafíos de la era planetaria. (El posible despertar de una sociedad/mundo), En: *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2003b, pp. 75-118.
222. Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en occidente*, Barcelona: Editorial Paidós, 2009.
223. Morin, Edgar, *Para salir del siglo XX*, Barcelona: Editorial Kairós, 1982.
224. Morin, Edgar -Baudrillard, Jean, En el corazón de la crisis planetaria, En, *La violencia del mundo*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, pp. 35-54.
225. Morin, Edgar, La relación antro-po-bio-cósmica, Traducción y resumen de José Luis Solana Ruiz en, *II Congreso Latinoamericano de Familia Siglo XXI. EL Pensamiento Complejo y la familia*, Medellín: Comité Interinstitucional de Familia, pp. 19-36.
226. Morin Edgar, *Pensar Europa*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.
227. Morin Edgar, *Para una política de civilización*, Barcelona: Editorial Paidós, 2009.
228. Morin Edgar, El hombre y Dios, En: Borne Etienne et al, *Dios, hoy*, Barcelona: Editorial Kairós, 1968, pp. 31-36.
229. Morin Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bio antropología*, Barcelona: Editorial Kairós, 1974.

230. Morin, Edgar, *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma-reformar el pensamiento. Bases para una reforma educativa*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
231. Morin, Edgar, Problemas epistemológicos de la complejidad, En: *Con Edgar Morin, un pensamiento complejo. Implicaciones interdisciplinarias*, Madrid: Universidad Internacional de Andalucía-Akal Ediciones, 2005, pp. 7-52.
232. Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid: Revista de Occidente, 1967.
233. Ortiz-Osés Andrés y Lanceros Méndez, Patxi, “*Emanciparse de la ciencia*”. En *La interpretación del mundo: Cuestiones para el tercer milenio*, traducido por Vicente Vide, Barcelona: Anthropos, 2006.
234. Ortiz-Osés Andrés y Lanceros Méndez, Patxi. *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Deusto, 1997.
235. Osorio García, Sergio Néstor, Filosofía de la ciencia: viejas y nuevas alianzas, en *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Bogotá: Colección Filosofía y Ciencia, Volumen 3, Universidad El Bosque, 2000. pp. 5-58.
236. Osorio García, Sergio Néstor, *Bioética y pensamiento complejo I: Puente en construcción*, Bogotá: Pronto printer Ltda-UMNG, 2008.
237. Osorio García, Sergio Néstor, “*Bioética y pensamiento complejo II: estrategias para enfrentar el desafío planetario*”, Bogotá: UMNG-Archel publicidad, 2008.
238. Osorio García, Sergio Néstor, *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*, ICES-UNESCO-COMPLEXUS, Quito: Ediciones jurídicas Gustavo Ibañez, 2003.
239. Osorio García Sergio Néstor, De “la teoría crítica de la sociedad” a la “Paradigmatología” de Edgar Morin, En: Maldonado Castañeda, Carlos Eduardo, *Complejidad: revolución científica y teoría*, Bogotá: Editorial universidad del Rosario, 2009, pp. 144-176.
240. Osorio García, Sergio Néstor, *Razón comunicativa y fundamentación racional de la moral*, Trabajo de grado para optar por el título de licenciatura en filosofía, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1990.
241. Osorio García, Sergio Néstor, *La experiencia de Dios en Eduard Schillebeeckx. Una epistemología de la fe hermenéuticamente crítica*, Trabajo Summa Cum Laude para optar por el título de licenciatura en teología, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996.
242. Panikkar, Raimon. “Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa”. En *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I simposio de teología intercultural e interreligiosa de la liberación*, Barcelona, 11-12 de julio de 2004, editado por Juan José Tamayo y Raúl Fonet-Betancourt, 61-68. Navarra: Verbo Divino, 2005.
243. Panikkar, Raimon. “El problema”. En *El silencio de Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*, 35-67. Madrid: Siruela, 2000.

244. Panikkar, Raimon. "El problema del pluralismo". En *Sobre el dialogo intercultural*, 2-70, Salamanca: San Sebastián, 1990.
245. Panikkar, Raimon. *El silencio de Buddha: Una introducción al ateísmo religioso*, 161-254. Madrid: editorial Siruela, 2000.
246. Panikkar, Raimundo, El presente sempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación, en A. Vargas-Machuca (Ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, pp. 133-175.
247. Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.
248. Panikkar, Raimon, *Invitación a la sabiduría*, traducción de Angels Canadell Prat, Barcelona: Círculo de lectores, 1999.
249. Panikkar, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de vida*, Barcelona: Editorial Herder, 2005.
250. Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Barcelona: Ediciones Martínez roca, 1999.
251. Pannenberg Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
252. Pannenberg, Wolfhart. *Teología y reino de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
253. Pannenberg, Wolfhart. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
254. Pannenberg, Wolfhart. *Teología sistemática. Volumen I*, Madrid: Upco, 1992.
255. Pannenberg, Wolfhart, *Teología sistemática. Volumen II*, Madrid: Upco, 1996.
256. Pannenberg, Wolfhart, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
257. Parmananda Divarkar, *La senda del conocimiento interno. Reflexiones sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.
258. Peñalver Patricio, *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid: Ediciones Akal, 1997.
259. Pikaza, Xavier, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca: Editorial sígueme, 1981.
260. Pikaza, Xavier, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid: Trotta, 1999.
261. Pöggeler Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
262. Prigogine, Ilya-Stenger, Isabella, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1983.

263. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, edición de Theodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990,
264. Rahner, Karl, *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*, Barcelona: Cristianisme i justícia, 2009.
265. Rahner, Karl, “Espiritualidad antigua y actual”. En *Escritos de teología*, Tomo VII, 13-35, Madrid: Taurus Ediciones, 1969.
266. Rahner, Karl, “Filosofía y teología”. En *Escritos de teología*, Tomo VI, 89-117, Madrid: Taurus Ediciones, 1969.
267. Rahner, Karl, “Sagrada escritura y tradición”. En *Escritos de teología*, Tomo VI, 118-134, Madrid: Taurus Ediciones, 1969.
268. Rahner, Karl, “Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes”. En *Escritos de teología*, Tomo VI, 135-164, Madrid: Taurus Ediciones, 1969.
269. Rahner, Karl, sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes, en *Escritos de Teología VI*, Madrid: Editorial Taurus, 1969, pp. 135-166.
270. Rahner Karl, *Escritos de teología*, VIII volúmenes, Madrid: Editorial Taurus, 1967. (La edición alemana tiene XV tomos).
271. Rahner, Karl, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, traducción de A. Álvarez Bolado, Barcelona: Herder, 1963
272. Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Editorial Herder, 1979.
273. Rahner, Karl, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander: Editorial Sal Terrae, Colección Aquí y Ahora No. 8, 1990.
274. Rahner, Karl, *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona: Editorial Herder, 1967.
275. Reyes, Oscar, “La positividad de la teología”. En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 155-158, Bogotá: Orión, 2000.
276. Reyes, Oscar, “Deslinde entre filosofía y teología”. En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 159-170, Bogotá: Orión, 2000.
277. Reyes, Oscar, “Relación inmediata entre filosofía y teología”. En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 171-172, Bogotá: Orión, 2000.
278. Reyes, Oscar, “Onto-teología”. En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 173-175, Bogotá: Orión, 2000.
279. Reyes, Oscar. “Punto de encuentro entre fenomenología y teología”. En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 176-178, Bogotá: Orión, 2000.

280. Reyes, Oscar. "Pretensión teológica". En *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*, 179-193, Bogotá: Orión, 2000.
281. Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000.
282. Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, Zubiri y Heidegger, En: Nicolás Juan Antonio & Espinoza, Ricardo (eds), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona: Editorial Herder, 2008, pp. 17-32.
283. Robles José Amando, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Heredia, EUNA, 2001.
284. Rodríguez, Ramón. "La ontología y las voces de la época". En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Madrid: Ediciones del Serbal, 1991, pp. 89-207.
285. Sánchez Nogales, José Luis, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, España: Ediciones secretariado trinitario, 2003.
286. Sánchez Nogales, José Luis, *La nostalgia del eterno. Sectas y religiosidad alternativa*, Madrid: CCS, 1997.
287. San Juan de la Cruz, Subida al Monte Carmelo, En: *Obra completa*, edición de Luce López Baralt y Eulogio Pacho, Madrid: Editorial Alianza, 1991, 2,23.4.
288. San Juan de la Cruz, Cantico Espiritual, En: *Obra completa*, edición de Luce López Baralt y Eulogio Pacho, Madrid: Editorial Alianza, 1991, 2.12.
289. Scannone, Juan Carlos. "Trascendencia, praxis libertadora y lenguaje (hacia un lenguaje teológico postmoderno y latinoamericanamente situado)". En *Trascendencia y praxis popular*, 217-252, Salamanca: Sígueme, 1976.
290. Scannone, Juan Carlos. "La relación teoría-praxis en la teología de la liberación". En *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, 104-124, Madrid: Cristiandad-Guadalupe, 1987.
291. Scannone Juan Carlos y Remolina Gerardo, Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas, En: *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 157-172.
292. Sheehan, Th., *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*, Londres: New Haven, 2000.
293. Shree Ragnesh, Bhagwan, *Tao. Los tres tesoros*, Buenos Aires: Editorial Mutar, 1991.
294. Sobrino, Jon, Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "intellectus amoris". En: *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 47-80, Madrid: Sal Terrae, 1962.
295. Schaeffler, Richard, *Filosofía de la religión*, Salamanca: Editorial Sígueme, 2003.

296. Solana Ruiz, José Luis, *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada: Editorial Comares, 2001.
297. Torres Queiruga, Andrés. “La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía”. En *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, 305-324. Barcelona: Anthropos, 1993.
298. Torres Queiruga, Andrés. *La revelación de Dios en la realización de hombre*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
299. Torres Queiruga, Andrés, *Teología fundamental*, Tomado de [http://mercaba.org/Catequetica/T/teologia\\_fundamental.htm](http://mercaba.org/Catequetica/T/teologia_fundamental.htm) p. 8.
300. Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1995.
301. Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.
302. Torres Queiruga, Andrés. *Crear de otra manera*, Santander: Editorial Sal Terrae, Cuadernos Aquí y ahora, 1999.
303. Trías Eugenio, *Pensar la religión*, Buenos Aires: Grupo Editorial Altamira, 2001;
304. Tugendhat, Ernst, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, traducción de Mauricio Suarez, Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.
305. Válerý, Paul. *Tel quel*. Buenos Aires: Pléyade, 1998
306. Vattimo, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
307. Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
308. Vattimo, Gianni, *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*, En *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, editado por Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, 43-52, Barcelona: Anthropos, 2006.
309. Vattimo, Gianni. “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad” En *Filosofía, política, religión: Mas allá del “pensamiento débil”*, 31-46, Oviedo: Nobel, 1996.
310. Vattimo, Gianni. “Historia de la salvación, historia de la interpretación” En *Filosofía, política, religión: Mas allá del “pensamiento débil”*, 65-79, Oviedo: Nobel, 1996.
311. Vattimo, Gianni. “An-Denken. El pensar y el fundamento” En *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, 109-130, Barcelona: Pensilvania, 1990.
312. Vigil, José María, “Para una Agenda Teológica del FMTL para 2011-2013”, *Revista Voices*, volumen XXXIV, abril-junio 2011, pp. 347-350. tomado de: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2011-2.pdf>

313. Vigil José María, El fin de la epistemología mítica o el cambio de paradigma epistemológico, En: *7 Encuentro Internacional CETR*, CETR Editorial, 2010.
314. Vigil, José María. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Quito: Editorial Abya Yala, 2005.
315. Volpi, Franco, Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Padova, Daphne, 1981.
316. Volpi, Franco, Volpi, Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation Heideggerienne de la philosophie d'Aristote, En Volpi (ed), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, 1995, 1-41.
317. Vorgrimler, H, *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2005.
318. Weber Max, Excurso: teoría de los estudios y direcciones del rechazo religioso del mundo, En: *Ensayo sobre sociología de la religión*, Madrid: Editorial Taurus, 1973
319. Walter Otto, *Los dioses de Grecia*, Madrid: Ediciones Siruela, 2004.
320. Welte, Bernhard. *Ateísmo y religión*, Buenos Aires: Ediciones Librería del I.C.R.S., 1968.
321. Wisser, Richard. El preguntar como camino del pensar. Martin Heidegger: Responsabilidad de la técnica, la ciencia y el humanismo en vista del hombre entendido como *ahí* del ser, En: *Responsabilidad y cambio histórico: Respuestas de Jaspers, Buber, C.-F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*, Traducido por Mario A. Presas, 329-390, Buenos Aires: Suramericana, 1970.
322. Wilber, Ken, *Ciencia y religión. El matrimonio del alma y los sentidos*, Barcelona: Editorial Kairós, 1998.
323. Xolocotzi, Ángel, *Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo*, la versión definitiva de este trabajo ha sido redactada en el marco de una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg con el apoyo de la Fundación Alexander von Humboldt. El texto fue enviado por el autor para estudio del doctorando.
324. Xolocotzi, Yañez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdes Editores, 2004.
325. Xolocotzi Yañez, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey y Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana, México, 2007.
326. Zubiri, Xavier, El problema teológico del hombre, En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1996, pp. 55-64.
327. Zubiri, Xavier, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997.

328. Zubiri, Xavier, En torno al problema de Dios, En *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editorial Alianza, 1994.
329. Zubiri, Xavier, En torno al problema de Dios, En *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editorial Alianza, 1994.
330. Zubiri, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995.
331. Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1983.
332. Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.
333. Zubiri, Xavier, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1997.
334. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981<sup>2</sup>. Desde la tercera edición en 1984, se titula: *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*.
335. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
336. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

### ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

1. Acevedo Guerra, Jorge, “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”. *Revista Philosophica* 26 (2003): 7-28.
2. Acosta, Carlos A., “La teología fundamental y salida del desierto”. *Stromata* 53 (1997): 3-12.
3. Adrián Escudero, Jesús, “Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II. En torno a los cursos sobre religión (1920-1921)”. *Pensamiento* 213 (1999): 385-412.
4. Adrián Escudero, Jesús, “Sartre, Heidegger y la disolución de la filosofía de la subjetividad”. *Revista Philosophica* 24-25 (2001-2002): 51-78.
5. Adrián Escudero, Jesús, “Heidegger: La destrucción fenomenológica del *ego* cartesiano y el tránsito hacia el *Dasein*”. *Enrahonar Extraordinario* (1999): 173-174.
6. Adrián Escudero, Jesús, “De la filosofía como ciencia originaria de la vida a la ontología fundamental. (A propósito del *informe-natorp* de Heidegger)”. *Thémata* 30 (2003): 83-99.
7. Adrián Escudero, Jesús, “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34 (2001): 179-221.
8. Albizu, Edgardo, “Pensar después de Heidegger”. *Revista de Filosofía* 66 (1988): 375-387.

9. Alfaro, Juan. "El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia". En *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 227-343, Madrid: Cristiandad, 1973.
10. Alfaro, Juan. "Persona y gracia". En *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 345-366, Madrid: Cristiandad, 1973.
11. Álvarez Gómez, Mariano, "Una peculiar vuelta a las cosas". *Naturaleza y Gracias* 1-2 (1991): 7-26.
12. Álvarez Turienzo, S. "Ir a la raíz del hombre es encontrarse con lo religioso". *Communio* 4 (1980): 375-396.
13. Agamben, Giorgio. "Sexta jornada". En *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, 89-101, Valencia: Pre-textos, 2003.
14. Agamben, Giorgio. "Excursus 7 (Después de la última jornada)". En *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, 159-170, Valencia: Pre-textos, 2003.
15. Amengual, Gabriel. "¿Cómo pensar y creer en Dios después de Nietzsche?" En *Dios y el hombre en cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, 71-93. Salamanca: Sígueme, 2006.
16. Apel Karl-Otto, "Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva)", *Revista Debats*, No. 66, (Verano de 1999), pp. 49-67.
17. Arendt, Hannah, "Martin Heidegger, octogenario". *Revista de Occidente* 187 (1996): 93-108.
18. Barash, Jeffrey Andrew, "Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la Gesamtausgabe de Heidegger". *Revista de Filosofía* 11 (1994): 275-303.
19. Baz, Luis J., "Para un comentario estructural de la Crítica de la razón pura y de Ser y tiempo". *Naturaleza y Gracia* 1-2 (1991): 197-201.
20. Bech, Joseph María. "Temporalidad finita y diferencia ontológica". En *De Husserl a Heidegger*, 495-523. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001.
21. Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. "De la fenomenología a la hermenéutica: Martin Heidegger" En *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, 41-82, Barcelona: Herder, 2001.
22. Benoist, Josely, "Egología y fenomenología: La crítica heideggeriana de Husserl". *Revista de Filosofía* 22 (1999): 21-42.
23. Berciano Villalibre, Modesto, "Posmodernidad: Estado de la cuestión". *Dialogo Filosófico* 52 (2002): 4-42.

24. Berciano Villalibre, Modesto, "El concepto de KAIPOΣ en Grecia". *Diálogos* 77 (2001): 117-153.
25. Berciano Villalibre, Modesto, ¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?, En: *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 10 (1992), pp. 435-450.
26. Berciano Villalibre, Modesto, "Temporalidad y ontología en el círculo de 'Ser y tiempo'", En: *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 7 (1990), pp. 13-50.
27. Berciano Villalibre, Modesto, "Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger", En: *Themata. Revista de Filosofía*, 28 (2002), pp. 47-69.
28. Berciano Villalibre, Modesto, "El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger (parte I). En: *Logos. Revista de Filosofía*, Universidad de la Salle, México, No. 53, (1990), pp. 29-45.
29. Berciano Villalibre, Modesto, "El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger (parte II). En: *Logos. Revista de Filosofía*, Universidad de la Salle, México, No. 54, (1990), pp. 69-84.
30. Berciano Villalibre, Modesto, "El camino de Heidegger hacia el Ereignis", En: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Volumen XXXIII, (1996), pp. 199-217.
31. Berciano Villalibre, Modesto, "Heidegger y la posmodernidad", En: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Volumen XXXIII, (2001), pp. 159-190.
32. Berciano Villalibre, Modesto, "Filosofía heideggeriana y Kairós", En: *Naturaleza y Gracia*, Volumen XXX, (2000), pp. 443-461.
33. Berciano Villalibre, Modesto, "Kairós. 'superación del tiempo en el cristianismo'", En: *Naturaleza y gracia*, 48, (2001), pp. 167-200.
34. Berciano Villalibre, Modesto, "Esperando su venida. Comentarios heideggerianos de escatología paulina", En: *Naturaleza y gracia*, 47, (2000), pp. 429-459.
35. Berciano, Villalibre, Modesto, "Heidegger y la ética", En: *Naturaleza y Gracia*, Volumen LIII, (2006), pp. 9-136.
36. Berciano, Villalibre, Modesto, "Experiencia de Dios en la historia", En: *Naturaleza y Gracia*, Volumen XLIII, (1996), pp. 247-260.
37. Berciano Villalibre, Modesto, "Heidegger. Interpretación fenomenológica de Agustín, Confesiones, Libro X", En: *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XXV, (1998), pp. 251-271.
38. Berciano Villalibre, Modesto, "Duns Escoto en la interpretación de Heidegger", En: *Naturaleza y Gracia*, XLI, (1994), pp. 297-317.
39. Berciano Villalibre, Modesto, "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción", En: *Anuario Filosófico*, No. 23 (1993), pp. 9-45.

40. Berciano Villalibre, Modesto, Sinn-Wahrheit-Ort (topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger, En: *Anuario Filosófico*, No. 24, (1991), pp. 9-48.
41. Bertorello, Adrián, “Sujeto, historia y narración en la filosofía de M. Heidegger”. *Pensamiento* 219 (2001): 461-470.
42. Bertorello, Adrián, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): El problema de la indicación formal”. *Revista de Filosofía* 2 (2005): 119-141.
43. Blanco, Regueira José, “De cómo habitan los oscuros en lo claro”. *Revista de Filosofía* 56 (1996): 488-501.
44. Boeder, Heriberto, “El límite de la modernidad y el “legado” de Heidegger”. *Revista de Filosofía* 91 (1996): 454-487.
45. Borges-Duarte, Irene, “Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la filosofía?”. *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía* 13 (1996): 75-93.
46. Borgman, Erik, “La cercanía despojada del Dios que libera. Marco para una teología cristiana ante otras formas de creencia”. *Concilium* 302 (2003): 651-664.
47. Buchier, Alexius J., “Heidegger y la necesidad de la filosofía”. *Naturaleza y Gracia* 31 (1984): 511-525.
48. Cabada Castro, Manuel, “Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth”. *Pensamiento* 185 (1991): 3-35.
49. Candela, José A., “Heidegger y la teología: Trazos de un camino (1915-1927)”. *Miscelánea Comillas* 42 (1984): 209-240.
50. Cerezo Galán, Pedro, “La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito”. *Enrahonar Extraordinario* (1999): 217-230.
51. Cerezo Galán, Pedro. “Metafísica, técnica y humanismo”. En *Heidegger o el final de la filosofía*, 59-92. Madrid: Complutense, 1997.
52. Colomer, Eusebi, “Heidegger, pensador del tiempo indigente”. *Pensamiento* 181 (1990): 3-21.
53. Colomer, Eusebi, “Heidegger y la modernidad”. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 91 (1996): 337-372.
54. Conill, Jesús, “Heidegger y Zubiri” *Revista Portuguesa de Filosofía* 59 (2003): 1181-1202.
55. Corbí, Marià, “Religión sin religión o hacia una espiritualidad laica”, En *Christus, Revista de teología, ciencias humanas y pastoral*, No. 776, Año LXXIV, Enero-febrero, (2010b), pp. 38-46.
56. Corbí, Mariano, Tránsito de una religión de creencias a una espiritualidad del conocimiento, *Boletín CETR*, julio-agosto (2010c), pp. {1-26}, tomado de:

<http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=724>

57. Corbí, Marià. Una espiritualidad laica. Conferencia en el Congreso Internacional sobre Mística y místicas, organizador por la UNESCO, sede Cataluña, 2002. Tomado de: Boletín CETR, Julio/agosto 2010d, pp. 1-16, tomado de: <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=89>
58. Corbí, Marià. Hipótesis interpretativa de la crisis de la religión, *Boletín CETR*, julio/agosto 2010e, pp. {1-20}. Tomado de: <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=722>
59. Corbí, Marià, El cultivo de la Cualidad Humana y de la Cualidad Humana Profunda, En: *Boletín CETR*, julio-agosto de 2010f, pp. 1-26, tomado de: <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=657>
60. De Santiago Guervos, Luis E., “La ‘kehr’ heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”. *Thémata* 4 (1987): 117-129.
61. De Oliveira, Nythamar, “Desmitologizando a Heidegger: A hermenéutica radical de John D. Caputo”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003):1301-1307
62. Del Barco, Oscar, “Sobre el concepto de Dios en Heidegger”. En «*Exceso y Donación. La búsqueda del dios sin Dios*», 97-112. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003.
63. Derisi, Octavio N, “Ontología fenomenológica de Heidegger”. En *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias de la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, 13-33. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
64. De Lara, Francisco. “Fenomenología del ser posible: La filosofía según el joven Heidegger”. En *Heidegger. El testimonio del pensar*, 27-47. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
65. Derisi, Octavio N, “Fenomenología y metafísica”. En *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias de la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, 88-105. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
66. Duque, Félix, “En memoria de la memoria de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía* 107 (1996): 438-453.
67. Duque, Félix, “Martin Heidegger. En los confines de la metafísica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 19-38.
68. Duque, Félix, “La sagrada inutilidad. Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, 2 enero (2006), Universidad Iberoamericana, México, pp. 438-453.
69. Escobar, Sara, “Lógos apofántico y apertura al mundo: El carácter derivado de la verdad proposicional en *logik. Die fragenach der wahrheit*”. *Anuario Filosófico* 37 (2004): 361-390.

70. Escobar, Sara y Klocker, Dante E., "El postulado heideggeriano de la universalidad de la hermenéutica: Génesis y alcance". *Thémata* 27 (2001): 173-179.
71. Espinoza Lolas, Ricardo A., "¿Por qué, Herr Kolege, no ha hablado usted antes?" La crítica de Zubiri a "seinundzeit". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 31 (2004): 201-249.
72. Espinoza Lolas, Ricardo A., "En torno al problema del *ereignis*... "das ereignis ereignet das sein"". *Revista Philosophica*, volumen 28, (2005): 61-92.
73. Espinoza Lolas, Ricardo A., "Realidad "y" ser. Una primera aproximación entre Zubiri "y" Heidegger". *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 114 (2005): 77-102.
74. Espinoza Proa, Sergio, "Esencia de la modernidad. II: Heidegger: La invisibilización de lo visible". *Ilustración de ciencias de las religiones* 2 (1999): 151-198.
75. Estrada, Juan Antonio, "Filosofía, ciencia y religión al final del siglo". *Razón y fe* 242 (2000): 293-302.
76. Estrada, Juan Antonio, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, España: Desclee de Brouwer, 2005.
77. Estrada, Juan Antonio, "Dios como problema en la sociedad contemporánea". *Isidorianun* 7 (1998): 9-26.
78. Fernández G., Eugenio, "Razón y religión en la encrucijada: Pensar lo sagrado". *Ilustración de Ciencias de la Religión* 6 (2001): 221-242.
79. Fernández Ugarte, Patricio A., "Discurso y lenguaje: la génesis pre-lingüística del significado en *ser y tiempo*". *Anuario Filosófico* 37 (2004): 391-427.
80. Filippi, Silvana, "Reflexión heideggeriana sobre la esencia de la ciencia y la técnica". *Philosophia* 1997 (1997): 34-47.
81. Flórez F., Alfonso, "En torno a la pregunta fundamental de la filosofía. Sobre el ser y la nada en Leibniz y en Heidegger". *Universitas Philosophica* 11-12 (1988-1989): 29-38.
82. Fornet-Betancourth, Raúl, "La cuestión de dios en el pensar de Heidegger". *Revista de Filosofía* 66 (1988): 400-411.
83. Fornet-Betancourth, Raúl y Hedwig Klaus, "En torno a Heidegger". *Revista de Filosofía* 66 (1988): 332-348.
84. Fortin-Melkevick, Anne, "Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología". *Concilium* 256 (1994): 1083-1095.
85. Gabás Pallás, Raúl, "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger". *Enrahonar* 34 (2002): 31-46.
86. Gabás Pallás, Raúl, "Antes del pensar: Las aventuras del "ergo" desde Descartes hasta Heidegger". *Enrahonar Extraordinario* (1999): 323-332.

87. Gadamer G. H. (1993), “*Ser, espíritu, Dios*” en: *Diálogo Filosófico*, Madrid, vol. 9 No 2, p. 165.
88. García-Baro, Miguel, “Notas sobre como plantear en la actualidad el problema filosófico de Dios”. *Dialogo Filosófico* 28 (1994): 4-26.
89. García-Baro, Miguel, “El programa de la fenomenología: Una radicalidad más allá del sistema y lo exacto”. *Miscelánea Comillas* 56 (1998): 195-216.
90. Gómez García, Pedro, “Antropología y técnica. De la hominización a la mundialización”, *Revista Diálogo Filosófico*, Madrid, No. 54, (2002), pp. 495-524.
91. García de la Huerta, Marcos, “Heidegger: Una geopolítica del Geist”. *Diálogos* 81 (2003): 225-239.
92. García González, Juan A., “Primer y segundo Heidegger ante la técnica”. *Revista Philosophica* 17 (1994): 243-261.
93. Garrido-Maturano, Ángel E., “Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en *ser y tiempo* de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 112 (2005): 61-88.
94. Garrido-Maturano, Ángel E., “Las imposibilidades del Dios. Introducción al problema de Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”. *Universitas Philosophica* 28 (1997): 63-91.
95. Girard, René. “El logos de Heráclito y el logos de Juan”. En *El misterio de nuestro mundo*, 299-317. Salamanca: Sígueme, 1982.
96. González de Cardenal, Olegario, “Filosofía y teología”. *Revista de Occidente* 258 (2002): 5-31.
97. Gomes, Wilson, “Heidegger e os pressupostos metafísicos da crítica da posmodernidade”. *Sintése Nova Fase* 68 (1995): 116-137.
98. Gómez Nogales, Salvador. “Experiencia de Dios en el islam y en el cristianismo”. En *Primer coloquio internacional sobre antropología filosófica in-sistencial*, 163-194. Buenos Aires: Depalma, 1981.
99. Gonzales R., Mauricio. En *Fuera de casa o de la existencia impropia. Hacia otra lectura de ser y tiempo de Heidegger*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
100. Gutiérrez, Carlos B., “La interpretación heideggeriana del actuar humano”. *Texto y Contexto* 21(1993): 9-25.
101. Gutiérrez Lozano, Carlos, “Nietzsche y Heidegger ¿Herederos de Cristo? A propósito de Después de la cristiandad”. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 113 (2005): 133-143.
102. Gutiérrez Pozo, Antonio, Arte y *Gelassenheit*. Estética, ética y lógica originarias en el pensar de Heidegger, En: *Logos. Anuario de Metafísica*, numero, 36, (2003), pp. 153-186.

103. Habermas, Jürgen. “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares” En *Entre naturalismo y religión*, 121-155, Barcelona: Paidós, 2006.
104. Habermas, Jürgen. “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” En *Entre naturalismo y religión*, 217-253, Barcelona: Paidós, 2006.
105. Hebeche, Luiz, “A proclamação do Anticristo: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo” *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003): 1269-1286.
106. Hebeche, Luiz, “Reabilitando a hermenêutica da facticidade: Sobre “Desmitologizando Heidegger” de John D. Caputo”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003): 1309-1320.
107. Heidegger, Martin. “Carta al padre William Richardson”, En: *Anales del seminario de historia de la filosofía* (13), Madrid, (1996), pp. 11-18.
108. Heidegger, Martin, “Fenomenología y teología”, traducción de Dina Picotti, En: *Revista Stromata*, XLVII, No. 1-2 enero-junio (1991), pp. 387-409.
109. Heidegger, Martin, “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”. Traducción de J. Russo, En: *Letras* (Lima), XXXVI (72-73), 1964.
110. Heidegger, Martin, “Hebel, el Amigo de Casa”, traducción de K. von Wrangel y A. García Estrada, *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, (Buenos Aires), II (2), 1982.
111. Heidegger, Martin, De la experiencia del pensar, traducción de José María Valverde, En: “*Cuadernos Hispanoamericanos*”, Madrid, Vol. XX, N° 56, (agosto de 1954).
112. Heidegger, Martin, De la experiencia del pensar, En: Rivera, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Chile: Editorial de la Universidad Católica de Chile, 2001, pp. 128-132.
113. Heidegger, Martin, Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales MAPACHO*, No 45, semestre de 1999, pp. 109-117. Se trata de una versión aumentada de un discurso pronunciado por Heidegger y leído con ocasión de una ceremonia en honor a Ludwig Binswager, en Amriswil, en 1965, titulada: *Zur fragenach der Bestimmung der Sache des Denkens*.
114. Heidegger, Martin, *La determinación del asunto del pensar (Die Bestimmung der Sache des Denkens*, July 19, 1967). Aquí seguimos la traducción de Breno Onetto-Muñoz, en Bochum, diciembre de 1992, En: [www.heideggerencastellano](http://www.heideggerencastellano), documento consultado el 15 de mayo de 2009. (April 4, 1967). La redacción final se encuentra en GA 80 (IV. Conferencias).
115. Heidegger, Martin, *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*, Conferencia pronunciada el 4 de Abril de 1967, en la Academia de las Ciencias y de las Artes, en Atenas. Traducción de Breno Onetto M, Santiago/Valparaíso 1987/2001. [www.heideggerencastellano](http://www.heideggerencastellano), documento consultado el 15 de mayo de 2009. La redacción final se encuentra en GA 80 (IV. Conferencias 1915-1967). *El origen del arte y la determinación del pensamiento. (Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens)*.

116. Heidegger, Martin, La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento, traducción de I. Borges, En: *Er, Revista de Filosofía*, (Sevilla) Numero, 15, (1993).
117. Heidegger, Martin, *Lenguaje de la tradición y lenguaje técnico*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, [materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1993-94, En [www.heideggerencastellano.com](http://www.heideggerencastellano.com), documento consultado el 15 de mayo de 2009.
118. Heidegger, Martin, *El problema de la trascendencia y el problema de ser y tiempo*, traducción de Pablo Oyarzun Robles, En [www.heideggerencastellano.com](http://www.heideggerencastellano.com), documento consultado el 15 de mayo de 2009.
119. Heidegger, Martin, “La técnica y el giro”, traducción de Salvador Mass Torres, *Anales del seminario de metafísica*, no. 24, Ed. Universidad Complutense de Madrid, (1990a), pp. 129-162.
120. Held, Klaus, “El camino de Heidegger a “las cosas mismas””. *Fransiscanum* 115 (1997): 7-24.
121. Hoyos-Vásquez, Jaime, S.J., “Materiales para el estudio del “¿Qué es eso de filosofía?” de Martin Heidegger”. *Universitas Philosophica* 11-12 (1986-1989): 9-27.
122. Kerbs, Raúl, “El significado de la “fenomenología de la vida religiosa” (1920/21) de Heidegger para la cuestión de Dios”. *Revista Portuguesa de Filosofía* 59 (2003): 1079 – 1099.
123. Leyte Coello, Arturo, “Nietzsche después de Heidegger”. *Naturaleza y Gracia* 1-2 (1991): 47-65.
124. Lotz, J. B., “El problema de Dios en la Filosofía del ser de Martin Heidegger”, traducción de Héctor González Uribe, *Revista de Filosofía*, México, No. 56 (1986), pp. 240.
125. Lucas, Juan de Sahagun, “Dios, problema filosófico”. *Naturaleza y Gracia* 1 (1995): 187-205.
126. Lythgoe, Esteban, “Modos de ser y temporalidad en la analítica existencial”. *Revista de Filosofía* 2 (2002): 259-285.
127. Martín Morillas, Antonio M, “El dialogo de Heidegger con los filósofos presocráticos”, *Pensamiento* 235 (2007): 35-58
128. Martínez Marzoa, Felipe, “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula* 13-14 (1990): 99-111.
129. Martínez Matías, Paloma, “Ser, tiempo y facticidad”, *Enrahonar* 34 (2002): 125-136.
130. Maruyama, M, “Communicational epistemology”, *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol, XI, Num, 44, (1961), pp. 45 60.
131. Maruyama, M, “Basic elements in Misunderstanding I” *Dialectica*, Num, 17 (1963) pp. 78-92.

132. Maruyama, M, "Paradigmatology and its application to cross disciplinary, cross-professional and cross-cultural communications", *Cybernetica*, Vol, XVII, Num, 2, (1974), pp. 136-280.
133. Merchiere, Virgilio, "Identidade crista e filosofia". *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004): 413-432.
134. Morin, Edgar, "La relación bio-Antropo-cósmica", Traducción de José Luis Solana Ruiz, En: *Gazeta de Antropología*, (Granada), No. 11, 1995, pp. 5-11.
135. Morin, Edgar, "El avance de la sociedad civil mundial", En: [www.clarin.com/diario/2002/04/15/o-01815.htm](http://www.clarin.com/diario/2002/04/15/o-01815.htm),
136. Morin, Edgar, "Globalización: civilización y barbarie", En [www.scribd.com/.../morin-edgar-edgar-morin1-globalizacion](http://www.scribd.com/.../morin-edgar-edgar-morin1-globalizacion).
137. Morin, Edgar, "Los peligros de un mundo unipolar", En: *Diario Clarín*, Domingo 23 de Marzo de 2003, Año VII, N° 2547 [www.pensamientocomplejo.com.ar](http://www.pensamientocomplejo.com.ar).
138. Morin, Edgar, "Resistir a la crueldad del mundo" En: *Gazeta de antropología*, No. 20,2004, texto 20-00. [www.ugr.es/~pwlac/g20\\_00editorial-morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/g20_00editorial-morin.html).
139. Morin, Edgar, ¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo, En *Gazeta de Antropología*, universidad de Granada, N° 19, 2003, pp. 8-20.
140. Morin, Edgar, Complejidad general y restringida, En: *Estudios. Filosofía, Historia, letras*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, (2010), pp. 79-135.
141. Morin, Edgar, Estamos en un Titanic, Conferencia presentada en las jornadas "Los Desafíos Éticos del Desarrollo" Septiembre 5 y 6 de 2002 Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires UBA Buenos Aires, Argentina. Tomado de: <http://www.pensamientocomplejo.com.ar/doc.asp?IdDocumento=1>
142. Morin, Edgar, El avance de la sociedad civil mundial, en [www.clarin.com/diario/2002/04/15/o-01815.htm](http://www.clarin.com/diario/2002/04/15/o-01815.htm)
143. Morin, Edgar, Globalización: civilización y barbarie, en [www.scribd.com/.../morin-edgar-edgar-morin1-globalizacion](http://www.scribd.com/.../morin-edgar-edgar-morin1-globalizacion)
144. Morin, Edgar, Resistir a la crueldad del mundo, conferencia pronunciada al recibir el doctorado honoris causa de la Universidad de Valencia, el día 12 de marzo de 2004. Fuente; *Gazeta de antropología*, No. 20,2004, texto 20-00. [www.ugr.es/~pwlac/g20\\_00editorial-morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/g20_00editorial-morin.html).
145. Muck, Otto, "Fundamentos filosóficos da teología de Karl Rahner". *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004): 369-391.
146. Muñoz, Jacobo, "Solo un Dios puede aún salvarnos". *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 101 (1996): 127-138.

147. Nebreda, Jesús José. "El marco de la identidad, o las herencias de Parménides". En *Las ilusiones de la identidad*, 151-180. Valencia: Frónesis, 2001.
148. Osorio García, Sergio Néstor, Bioética global y pensamiento complejo. Hacia una emergente manera de ser, en *Revista latinoamericana de bioética*, Vol, 8, no 2 (Julio-diciembre 2008), Bogotá: Universidad Militar Nueva Granda, pp. 106-113.
149. Palmer, Richard E., "La posmodernidad de Heidegger". *Dialogo Filosófico* 14 (1989): 165-185.
150. Panikkar, Raimon. "La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio", *Selecciones de Teología* 32 (1993): 63-72.
151. Panikkar, Raimon. "La filosofía como estilo de vida". *Anthropos* 53-54 (1985): 12-72.
152. Panikkar, Raimon, "Religión, filosofía y cultura". *ILu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996): 125-168.
153. Panikkar, Raimon, "Sobre la teología y la universidad". En *Humanismo y cruz*, 90-111, Madrid: Rialp, 1963.
154. Panikkar, Raimon, "Ciencia y paraciencia". *Moralía* 20 (1997): 89-96.
155. Penzo, Giorgio. "Dimensione esistenziale-ontológica e teología esistenziale". En *Pensare heideggeriano e problemática teológica. Sviluppiddella teología radicale in Germania*, 49-79, Brescia: Queriniana, 1973
156. Pérez Espigares, Pablo, "Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnostico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica". *Pensamiento* 235 (2007): 81-109.
157. Pérez Mantilla, Ramón, "Nietzsche y Heidegger, filósofos posmodernos en la interpretación de Vattimo". *Nueva Época* 5 (1994): 23-31.
158. Pérez Prieto, Victorino, Panikkar Raimundo. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico, relacional, *Iglesia Viva* 223 (2005), pp. 65-66.
159. Pintor-Ramos, Antonio, "Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri" *Revista de Filosofía* 58 (1990): 150-186.
160. Presas, Mario A., "Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933". *Diálogos* 60 (1992): 165-184.
161. Prieto Santos, José Luis, "Nietzsche y Heidegger: Al final de la llamada metafísica" *Naturaleza y Gracia* 1-2 (1991):191-195.
162. Puntel, Lorenz B., "A totalidade do ser, o absoluto e o tema "Deus": um capítulo de uma nova metafísica". *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004): 297-327.
163. Quesada, Julio, "Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega" *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 2 (2000): 55-89.

164. Ratzinger, Joseph. "El Dios de la fe y el Dios de los filósofos". *Elquebuscaencuentra.com. Portal católico*. www.encuentra.com (Consultado el 17 de febrero de 2006).
165. Ridruejo Alonso, Pedro, "La diferencia ontológica en Martin Heidegger", *Pensamiento* 235 (2007): 125-144.
166. Redondo Sánchez, Pablo, "El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *introducción a la fenomenología de la religión (1020-1921)*", *Pensamiento* 217 (2001): 3-23.
167. Redondo Sánchez, Pablo, "Las experiencias fundamentales en su relación con la hermenéutica de la facticidad en el Heidegger de Friburgo", *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2001): 87-103.
168. Redondo Sánchez, Pablo, "La vida y su lenguaje intencional en el Heidegger de Friburgo (1919-1923)", *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2000): 407-428.
169. Redondo Sánchez, Pablo, "Mundo, cuidado y privación en el análisis de la vida en el primer Heidegger". *Thémata* 24 (2000): 171-191.
170. Redondo Sánchez, Pablo, "La confrontación del joven Heidegger con la tradición", revista *Ciencia Tomista*, Publicación de la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, año XC, tomo CXXXI, 1999, pp. 359-381.
171. Rivera, Enrique, "Las tres grandes crisis de nuestra cultura según Ortega y Gasset". *Naturaleza y Gracia* 1-2 (1983): 7-25.
172. Robles José Amando, "El Maestro Eckhart. Maestro de la realización humana plena", *Cuadernos de la Diáspora*, nº. 21, diciembre (2009), pp. 1-30.
173. Rodríguez, Ramón, "Autonomía y objetividad. Apuntes para una revisión de la hermenéutica Heideggeriana de la filosofía moderna", *Revista de filosofía* 10 (1993): 379-394.
174. Rodríguez, Ramón, "Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 57-74.
175. Rodríguez González, Mariano, "Heidegger o el orgullo del que se atreve a pensar", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 2 (2000): 401-405.
176. Rodríguez Molinero, José Luis, "Anticipación de la ontología de *ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 24 (1997): 180-208.
177. Rodríguez Molinero, José Luis, "Analítica antropológico-existencial de los estados de ánimo". *Naturaleza y Gracia* 1-2 (1991): 309-349.
178. Rosales, Alberto, "La diferencia ontológica en la obra de Heidegger", *Texto y Contexto* 21 (1993): 26-41.
179. Ruiz-Domènec, José Enrique. "Heidegger y el siglo XX", *Enrahonar* 34 (2002): 95-103.

180. Sacchi, Mario Enrique, "La metafísica a pesar de Heidegger", *Sapientia* 205 (1999): 263-296.
181. Sáez Rueda, Luis, "Lo indisponible y el discurso. El legado de Heidegger en la polémica "modernidad-posmodernidad"", *Revista de Filosofía* 18 (1997): 133-158.
182. Safranski, Rüdiger, "Filosofar no es más que saber principiar. Heidegger como principiante", *Revista de Filosofía* 92 (1998): 174-193.
183. Sampaio Da Silva, Rui, "Gadamer e a Herança Heideggeriana" *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000): 521-541.
184. Sanabria, José Rubén, "Solo un Dios puede salvarnos todavía", *Revista de Filosofía* 56 (1996): 409-437.
185. Scannone, Juan Carlos, "La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner", *Stromata* 34 (1978): 179-194.
186. Scannone, Juan Carlos, "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del "absurdo social"", *Stromata* 59 (2003): 63-87.
187. Scannone, Juan Carlos, "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un "nuevo pensamiento"". *Stromata* 56 (2000): 27-47.
188. Scannone, Juan Carlos, "Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico". *Stromata* 42 (1986): 367-386.
189. Scannone, Juan Carlos, "Del símbolo a la práctica de la analogía". *Stromata* 55 (1999): 19-51.
190. Scannone, Juan Carlos, "La versión religiosa del habla y sus variaciones. Estudio inspirado en Paul Ricoeur". *Stromata* 60 (2005): 17-36.
191. Scannone, Juan Carlos, "La pregunta por el ser en la filosofía actual". *Stromata* 28 (1972): 593-596.
192. Scannone, Juan Carlos, "El límite, el infinito y lo prohibido". *Stromata* 57 (2001): 31-45.
193. Scannone, Juan Carlos, "Reflexiones acerca del tema "Hegel y Heidegger"". *Stromata* 27 (1971): 381-402.
194. Scannone, Juan Carlos, "Ética, historia y Dios". *Stromata* 43 (1987): 159-169.
195. Scannone, Juan Carlos, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana". *Stromata* 30 (1974): 231-256.
196. Scannone, Juan Carlos, "Hacia una filosofía del espíritu cristiano. A propósito de una traducción reciente". *Stromata* 23 (1967): 311-327.

- 197.Scannone, Juan Carlos, “Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa”. *Stromata* 58 (2002): 249-262.
- 198.Scannone, Juan Carlos, “¿Un tercer Heidegger?”. *Stromata* 24 (1968): 15-21.
- 199.Scannone, Juan Carlos, “Metafísica y religión”. *Stromata* 56 (2000): 211-225.
- 200.Scannone, Juan Carlos, “La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos”. *Stromata* 55 (1999): 189-199.
- 201.Scannone, Juan Carlos, “Fenomenología y hermenéutica en la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion”. *Stromata* 61 (2005): 179-193.
- 202.Scannone, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”. *Stromata* 61 (2005): 1-15.
- 203.Scannone, Juan Carlos, “Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”. *Stromata* 25 (1969): 63-77.
- 204.Scannone, Juan Carlos, “Teología y filosofía en la teología fundamental”. *Stromata* 53 (1997): 309-327.
- 205.Scannone, Juan Carlos, “Ausencia y presencia de Dios en el pensar de hoy”. *Stromata* 27 (1971): 207-215.
- 206.Sola Díaz, Maria del Carmen. “Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger”, *Themata, Revista de filosofía*, Universidad de Sevilla, No. 38 (2007), pp. 254-254.
- 207.Sola Díaz, Maria del Carmen. “La *relación* hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican” *Themata, Revista de filosofía*, Universidad de Sevilla, No. 32, (2004), pp. 173-184.
- 208.Segura Peraita, Carmen, “La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad. Desde *ser y tiempo* hasta las *contribuciones a la filosofía*” *Pensamiento* 221 (2002): 255-272.
- 209.Segura Peraita, Carmen, “La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación”. *Thémata* 22 (1999): 281-289.
- 210.Segura Peraita, Carmen, “Heidegger 1922: “Indicación de la situación hermenéutica””. *Revista de Filosofía* 21 (1999): 77-112.
- 211.Seibold, Jorge R., “Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística: Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal”. *Stromata* 58 (2002): 263-296.
- 212.Serrano Escallón, Gonzalo, “Heidegger y la fenomenología: El camino hacia la analítica existencial”. *Universitas Philosophica* 11-12 (1988-1989): 39-66.
- 213.Sheehan Th. “*Kehre* and *Ereignis*: A Prolegomenon to *Introduction to Metaphysics*”, En: Polt R/Fireid G (Eds). *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, pp. 3-16.

214. Sudbrack, Josef, S.J., “¿Renovación religiosa o nueva gnosis?”. *Communio* 4 (1980): 365-373.
215. Tepedino, Nelson, “Filosofía de la ultimidad y teología fundamental: La propuesta zubiriana”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 31 (2004): 185-200.
216. Tornos, Andrés, “Dimensión antropología de la teología”. *Miscelánea Comillas* 48 (1990): 305-321.
217. Tornos, Andrés, “Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión. Dos lecturas de Wittgenstein”. *Miscelánea Comillas* 47 (1989): 391-413.
218. Tornos, Andrés, “Experiencia de Dios”. *Dialogo Filosófico* 28 (1994): 23-41.
219. Torres Queiruga, Andrés, “¿Todavía el dios de los filósofos?”. *Razón y fe* 242 (2000): 165-178.
220. Torres Queiruga, Andrés, “Heidegger y el pensar actual sobre Dios”. *Revista Española de Teología* 50 (1999): 153-208.
221. Torres Queiruga, Andrés, “El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno”. *Pensamiento* 177 (1989): 3-25.
222. Torres Queiruga, Andrés. “Inteligencia y fe. El conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri”. *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 141-171.
223. Torres Queiruga, Andrés. “La mostración fenomenológica de Dios”. *Razón y fe* 1101-1102 (1990): 82-91.
224. Torres Vizcaya, Manuel, Derribar ídolos/derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al logos en Nietzsche y en el Heidegger de Sein und Zeit, *Revista Pensamiento*, Volumen 58, número, 220, (2002), pp. 91-121.
225. Tugendhat, Ernst, “La pregunta de Heidegger por el ser” *Revista de Filosofía* 11 (1994): 3-26.
226. Valery, Paul, *Tel Quel*, París: Pléiade, 1994.
227. Valverde, José María, “Pensar y hablar”. *Isegoría* 11 (1995): 5-41.
228. Vila-Cha, Joao J., “Filosofía e cristianismo no século XX”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004): 291-296.
229. Vila-Cha, Joao J., “A (im-) pertinência de Martin Heidegger: aspectos da sua era”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003): 963-980.
230. Volpi, Franco, “Heidegger y la romanitas filosófica”. *Revista de filosofía* 106 (2003) 75-92.
231. Volpi, Franco, Volpi, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, *En Aut-aut*, (2000), pp. 223-224, 203-230.

232. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "El concepto de tiempo según Heidegger". *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 107 (2003): 85-106.
233. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "La metafísica en el pensamiento de Heidegger". *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 115 (2006): 55-100.
234. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 39-55.
235. Welte, Bernhard. "El hombre como realizador de la religión". En *Filosofía de la religión*, 175-215, Barcelona: Herder, 1982.
236. Welte, Bernhard. "La fe explícita en Dios". En *¿Qué es creer?*, 39-52, Barcelona: Herder, 1984.
237. Welte, Bernhard. "La fe en Dios por la fe en Jesús". En *¿Qué es creer?*, 81-96, Barcelona: Herder, 1984.
238. Wisser, Richard, "Hegel y Heidegger o el paso del pensar al pensar al pensar del ser". *Texto y Contexto* 21 (1993): 59-88.
239. Xirau, Ramon. "Martin Heidegger: Verdad, un Dios, los dioses" En *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*, 29-58, México: Colegio Nacional, 1999.
240. Xolocotzi, Ángel, "En torno a Heidegger. Dialogo con Friedrich-Wilhelm Von Herrmann". *Revista de Filosofía* 108 (2003): 35-44.
241. Xolocotzi, Ángel, Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación Gadameriana de la *kehre* de Heidegger, *Revista Éndoxa* no. 20, (2005), pp. 733-744.
242. Zubiría, Martín, "¿Poetizar y pensar? Desde la meditación heideggeriana hacia el *topos* histórico de Hölderlin". *Thémata* 13 (1995): 211-228.