

El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje*

LUIS O. JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, S.J.**

RESUMEN



Cuál es el punto de partida de la teología? ¿Una experiencia espiritual o un asentimiento a un lenguaje religioso? La teología posliberal en Estados Unidos ha retomado este debate iniciado a principios del siglo XX en Europa. Al seguir las contribuciones de la fenomenología y de la filosofía del lenguaje, el presente artículo pretende clarificar la relación entre la fe, las distintas formulaciones lingüísticas (dogmáticas, litúrgicas, etc.), la razón y la praxis. ¿Se trata de un encuentro extrínseco entre la fe, la razón (teológica) y la praxis (evangélica) o de una relación esencial entre las tres? Seguiremos las contribuciones de Jean Ladrière y de Xavier Zubiri en diálogo con Heidegger, Rahner, Lonergan, Barth y Lindbeck.

Palabras clave: Fe, revelación, lenguaje de la fe, experiencia religiosa, teología fundamental.

* Artículo de reflexión teológica producto del estudio iniciado por el autor para su investigación doctoral y continuado durante el verano de 2013, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Recibo: 30-08-13. Evaluación: 28-10-13. Aprobación: 27-11-13.

** Doctor en Teología (S.T.D.), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Bélgica; Licenciado en Teología (S.T.L.), Centre Sèvres, París, Francia; Magíster en Artes en Teología, University of Notre Dame, Indiana, Estados Unidos (2003); Doctor en Ingeniería Eléctrica, Purdue University, Indiana, EE.UU.; Magíster en Ciencias, Ingeniería Eléctrica, University of Maryland, College Park (MD), EE.UU. Profesor e investigador del Departamento de Ingeniería Eléctrica y de Computadoras, Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez. Correo electrónico: lojimenez@gmail.com, jimenez@ece.uprm.edu

THEOLOGY'S POINT OF DEPARTURE: CONTRIBUTIONS FROM PHENOMENOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Abstract

What is the point of departure of Theology? Is it spiritual experience or the acceptance of a religious language? Postliberal Theology in the United States has revisited this debate which began in Europe in the 20th Century. By following up the contributions made by phenomenologists and language philosophers, this article aims at explaining the relationship between faith, various linguistic formulations (dogmatic, liturgical, etc.), reason, and practice. Is there an extrinsic convergence of faith, (theological) reason and (evangelical) practice? Or perhaps a crucial relation amongst the three? The contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri are analyzed along with those of Heidegger, Rahner, Lonergan, Barth and Lindbeck.

Key words: *Faith, revelation, language of faith, religious experience, fundamental theology.*

O PONTO DE PARTIDA DA TEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA FENOMENOLOGIA E DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Resumo

Qual é o ponto de partida da teologia? Uma experiência espiritual ou o assentimento de uma linguagem religiosa? A teologia pós-liberal nos Estados Unidos tem retomado este debate iniciado em princípios do século XX na Europa. Seguindo as contribuições da fenomenologia e da filosofia da linguagem, o presente artigo pretende esclarecer a relação entre a fé, as distintas formulações linguísticas (dogmáticas, litúrgicas etc.), a razão e a práxis. Trata-se de um encontro extrínseco entre a fé, a razão (teológica) e a práxis (evangélica) ou de uma relação essencial entre as três? Seguiremos as contribuições de Jean Ladrière e de Xavier Zubiri em diálogo com Heidegger, Rahner, Lonergan, Barth e Lindbeck.

Palavras-Chave: *Fé, revelação, linguagem da fé, experiência religiosa, teologia fundamental.*

INTRODUCCIÓN: EL DEBATE CONTEMPORÁNEO ACERCA DEL PUNTO DE PARTIDA DE LA TEOLOGÍA

En la teología contemporánea existe un debate sobre el punto de partida de la teología. Para algunos teólogos, el punto de partida de la teología es la fe como experiencia de Dios; para otros, es el asentimiento a la Palabra de Dios o a un lenguaje religioso. En el primer grupo encontramos a Karl Rahner y a Bernard Lonergan; en el segundo, a Karl Barth y al teólogo protestante americano George Lindbeck.

Este trabajo retoma dicho debate polarizado, en el cual la experiencia de Dios y el lenguaje religioso se conciben separados. Como veremos, tanto la experiencia como el lenguaje, junto con la razón, son momentos que podemos distinguir mas no separar. Comenzaremos presentando la contribución de algunos teólogos contemporáneos. Luego, al retomar la contribución de la fenomenología y de la filosofía del lenguaje, clarificaremos qué es la experiencia y el lenguaje, así como sus relaciones con la razón y con la praxis.

CONTRIBUCIONES DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La experiencia espiritual como punto de partida: la teología de Rahner y de Lonergan

Para Karl Rahner, existe una experiencia inmediata de Dios más fundamental que cualquier representación o mediación. Esta es una experiencia trascendental aún no objetivada ni tematizada.¹ Es una “experiencia primordial”, una “disposición fundamental”², por la que la persona se conoce reflexivamente como principio de sus pensamientos y actos.³

Por medio de esta experiencia la persona encuentra un horizonte infinito que es condición de posibilidad de su inteligencia y de su libertad. Tal horizonte consiste en lo no aprehendido que busca anticipadamente hacerse

¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 54.

² Arzubialde, “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”, 298.

³ Rahner y Vorgrimler, *Diccionario teológico*, 246.

explícitamente objetivado en el lenguaje y en la comunicación⁴ por nuestro encuentro con el mundo.⁵ Desde ese horizonte infinito Rahner comprende nuestra experiencia de Dios como una experiencia originaria y trascendental que es punto de partida y condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento de Dios.⁶

La experiencia de Dios fundamenta y a la vez trasciende nuestro lenguaje acerca de Dios.⁷ En palabras que el teólogo alemán pone en boca de San Ignacio de Loyola: “Dios mismo. Era Dios mismo a quien experimenté; no palabras humanas sobre él. [...]. Y aunque esa experiencia ciertamente constituye una gracia, ello no significa que en principio se le niegue a nadie.”⁸

La experiencia primordial de Dios no hace irrelevante las formulaciones lingüísticas religiosas, pues la experiencia trascendental se vuelve concreta por nuestro encuentro con las cosas del mundo por mediación del lenguaje. La experiencia de Dios no es una experiencia más entre el catálogo de las innumerables experiencias cotidianas, pues es la experiencia de la gracia⁹ cuyo origen es divino. Por eso, es un “autotestimonio interno de la realidad sobrenatural”¹⁰ que fundamenta toda la teología.¹¹

Para Rahner, la experiencia trascendental es el espacio de la autocomunicación de Dios al ser humano.¹² Así, la experiencia trascendental es experiencia de la creación, gracia, revelación y salvación de Dios. No solo es

⁴ Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 33, 50-51, 54.

⁵ Ibid., 54.

⁶ Ibid., 34. “Deberíamos mostrar una y otra vez que todas estas conceptualizaciones teológicas [...] son un enunciado de lo que ya es experimentado y vivido más originalmente en la profundidad de la existencia.” Ver también a Sesboüé, *Karl Rahner*, 114, 116.

⁷ Rahner, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, 8.

⁸ Ibid.

⁹ Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 59.

¹⁰ Rahner y Vorgrimler, *Diccionario teológico*, 246.

¹¹ Rahner, “Ser cristiano en la Iglesia del futuro”, 283-285. “Solo a partir de esta experiencia de Dios cobra sentido el mensaje teológico de la escritura y de la Iglesia, y se hace digno de su fe.” Ver también a Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 139.

¹² Rahner, *Curso fundamental de la fe*, 150-152, y 155-156.

una experiencia inmediata y personal de Dios; es también una experiencia comunitaria.¹³

Bernard Lonergan es otro teólogo contemporáneo para quien el punto de partida de toda reflexión teológica es el misterio de Dios, quien ha tomado la iniciativa de darnos su amor absoluto.¹⁴ Gracias a este don, el sujeto tiene una experiencia íntima de ser amado incondicionalmente.¹⁵ Lonergan llama a esta experiencia “palabra interna” (*inner word*).¹⁶

Esta experiencia del don del amor divino no es solo un evento personal: es también comunitario y a la vez fundamenta la vida de comunidad¹⁷; no es solo un acontecimiento puntual: es también un acontecimiento histórico, pues Dios ha entrado en nuestra historia.¹⁸ Para el filósofo y teólogo canadiense, tales aspectos personales, comunitarios e históricos se identifican con la gracia santificante.¹⁹ Cuando dicha experiencia religiosa se expresa en un lenguaje, se discierne su sentido, se afirma y clarifica su validez.²⁰ A esta formulación lingüística la llama Lonergan “palabra externa” (*outer word*).²¹

El lenguaje religioso como punto de partida: la teología de Barth y de Lindbeck

La teología posliberal reacciona contra la afirmación de la teología liberal moderna, de que la verdad religiosa es expresión de una experiencia precognitiva en oposición al contenido recibido de la doctrina.²² En términos epistemológicos, los teólogos posliberales consideran que el punto de partida del conocimiento es el conjunto de creencias previas que poseemos acerca del mundo²³ y no el conjunto de experiencias precognitivas.

¹³ Ibid.

¹⁴ Lonergan, *Method in Theology*, 110, 112 y 119.

¹⁵ Ibid., 118.

¹⁶ Ibid., 119.

¹⁷ Ibid., 118.

¹⁸ Ibid., 119.

¹⁹ Ibid., 120.

²⁰ Idem, “Religious Knowledge”, 129.

²¹ Idem, *Method in Theology*, 13 y 18.

²² Vanhoozer (ed.), *Postliberal Theology*, 44.

²³ Ibid., 51.

Por eso, para ellos, es un error partir de la experiencia como criterio de revelación o considerar la religión como conjunto de formas simbólicas que transmiten una experiencia religiosa prelingüística.²⁴ Desde esta epistemología y desde sus presupuestos teológicos, los posliberales critican los esfuerzos de fundamentar la revelación de Dios en una experiencia humana.²⁵ Para esta escuela, tales esfuerzos de fundamentación son una caída en el antropocentrismo.²⁶

Los teólogos posliberales consideran a Karl Barth como su precursor. Para este autor, el punto de partida es la Palabra de Dios²⁷ por medio de la cual la divinidad se revela.²⁸ Esta Palabra de Dios es, en primer lugar, Cristo, la Palabra encarnada²⁹; en segundo lugar, la Palabra es testimoniada en las Sagradas Escrituras.³⁰ La fe que acontece en el encuentro de la persona con la Palabra³¹ y es la condición *sine qua non* de todo verdadero esfuerzo de reflexión que merezca el calificativo de “teológico”³².

Uno de los representantes más conocidos de la teología posliberal es George Lindbeck. Él desarrolla una tipología de visiones acerca de la fe, la verdad y la religión:

- El primer tipo es el “cognitivo-proposicionalista”, que se caracteriza por ser preliberal: enfatiza en los aspectos cognitivos e intelectivos de las religiones como doctrinas-verdades de una realidad objetiva.³³

²⁴ Ibid., 55.

²⁵ Shults, *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, 13.

²⁶ Vanhoozer (ed.), *Postliberal Theology*, 54-55.

²⁷ Barth, *Introducción a la teología evangélica*, 36. “Aquí lo que sucede es que un pensamiento y hablar humano, como respuesta a aquella Palabra, es evocado primerísimamente por el acto creativo efectuado por la Palabra, y entonces llega a ser existente y actual. No solo no habrá una teología en regla, sino que tampoco habrá en absoluto una teología evangélica sin la precedencia de aquella Palabra.” (Ibid.)

²⁸ Ibid., 37.

²⁹ Ibid., 40-41, 48, 53-54.

³⁰ Ibid., 49-50.

³¹ Ibid., 122, 124.

³² Ibid., 123.

³³ Comentarios de James Buckley en Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 169.

- El segundo tipo es la visión “experiencial-expresiva” de carácter liberal, que propone como punto de partida la experiencia entendida como sentimiento religioso³⁴ y privado.

Lindbeck reprueba ambos tipos, pero el objeto de su crítica mayor es el experiencial-expresivo, por inspirar una visión que puede desembocar en el relativismo y en la destrucción de la fe.³⁵ Para el teólogo americano, esta visión tiene el riesgo de caer en un individualismo sin vínculos interpersonales, comunitarios y sociales.³⁶

Lindbeck propone un tercer tipo: la teoría cultural-lingüística de la fe. El punto de partida de la teología –para este teólogo luterano– es el lenguaje religioso, el cual incluye las Sagradas Escrituras, las doctrinas, la oración, la prédica y la exhortación.³⁷ Aunque hay una relación recíproca entre el lenguaje y la experiencia, el punto de partida y fundamento es el lenguaje religioso que condiciona y forma nuestras experiencias.³⁸ Así, el lenguaje religioso transforma y estructura nuestra vida, y desde esta estructuración interpretamos la realidad.³⁹

Desde esta teoría cultural-lingüística de la fe, Lindbeck critica a quienes consideran las religiones como diversas expresiones de una común experiencia religiosa⁴⁰ y a los teólogos que consideran la experiencia religiosa como el punto de partida de toda religión y de toda reflexión teológica. Por eso, afirma –con Lutero y contra Lonergan– la superioridad de la *palabra externa* respecto de la *palabra interna*.⁴¹

Tras la postura de Lindbeck y de otros posliberales se encuentra una epistemología anglo-americana posfundacionalista, como la presentada y defendida por William Placher. Este filósofo americano busca un justo medio

³⁴ Es importante notar que Lindbeck entiende la experiencia religiosa como sentimiento o emoción (Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 39).

³⁵ Idem, *The Church in a Postliberal Age*, 173.

³⁶ Ibid., 199.

³⁷ Idem, *The Nature of Doctrine*, 69.

³⁸ Ibid., 33-34; Idem, *The Church in a Postliberal Age*, 199.

³⁹ Ibid., 32, 69.

⁴⁰ Ibid., 31.

⁴¹ Idem, *The Church in a Postliberal Age*, 200.

entre los extremos de un universalismo objetivo y de un relativismo radical. El primer extremo se relaciona con la visión cognitivo-proposicionalista y el segundo con la visión experiencial-expresiva que puede desembocar en un subjetivismo relativista.⁴²

Placher afirma que el lenguaje y la tradición a la que pertenecemos dan forma a todo tipo de experiencia.⁴³ Por eso, las narrativas –como las que encontramos en las Sagradas Escrituras– pueden afectar a una persona.⁴⁴ A su vez, la tradición cristiana, como lenguaje, nos ayuda a discernir y a criticar la manera como experimentamos el mundo.⁴⁵ Por eso –afirma Placher, junto con Hauerwas–, la Iglesia es la comunidad formada por un lenguaje.⁴⁶

Dificultades del modelo posliberal

En la teoría cultural-lingüística de la fe no queda claro el origen del lenguaje religioso. Lindbeck incluso admite que su esbozo es preteológico.⁴⁷ Por tanto, no hay una teología de la relación entre la revelación y la fe, entre la fe y el lenguaje. Tampoco se clarifica el rol que tiene la acción del Espíritu Santo en el lenguaje religioso.

Este modelo supone, sin ningún análisis crítico, que la experiencia trata de una emoción o de un sentimiento meramente individual. Sin embargo –como veremos adelante–, un análisis de los hechos muestra que la experiencia es algo más radical que un mero sentimiento. Existe una estructura formal *a priori* de la experiencia que fundamenta todo conocimiento humano.

Lindbeck y los proponentes de la teología posliberal no distinguen entre esa estructura formal y los contenidos concretos. Como veremos, la experiencia espiritual no se reduce a un sentimiento concreto sujeto a modificaciones continuas producidas por la multiplicidad cotidiana de vivencias.

⁴² Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, 13, 123, 166.

⁴³ *Ibid.*, 158, 163.

⁴⁴ *Ibid.*, 130-131.

⁴⁵ *Ibid.*, 158.

⁴⁶ *Ibid.*, 19.

⁴⁷ Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 198.

El modelo cultural-lingüístico puede desembocar en el aislamiento de una comunidad y en la transformación de la misma en un gueto social con carácter sectario.⁴⁸ Los mismos teólogos posliberales pueden caer en un relativismo, pues enfocan su visión del lenguaje como unas reglas internas pertenecientes a una comunidad cristiana concreta.

Sin embargo, debemos tener en cuenta la crítica de los teólogos posliberales y su legítima preocupación de no caer en un subjetivismo y relativismo extremo. Otro aporte de la teología posliberal es su acento en el papel que juegan el lenguaje y la tradición en la fe.

En las siguientes secciones buscaremos clarificar cuál es el rol de la experiencia religiosa, del lenguaje y de los textos religiosos. También nos proponemos aclarar el rol de la razón y de la praxis de la fe. Nos inspiramos en los aportes de la fenomenología (Heidegger, Ladrière y Zubiri) y de la filosofía del lenguaje (Ladrière) para analizar la complejidad del evento de la revelación y de la acogida de la fe.

LA ESTRUCTURA GNOSEOLÓGICA DEL SER HUMANO

Partimos de la premisa de que la revelación y la fe se sitúan “dentro del ámbito de las posibilidades del conocimiento humano”.⁴⁹ Esto no significa que el ser humano sea fundamento de la revelación. Implica que Dios se revela al ser humano, y por tanto, considera toda su estructura antropológica. Detrás subyace la afirmación de que el ser humano tiene la capacidad de acoger el don de la revelación de Dios. Como afirmaron los padres de la Iglesia, el ser humano es *capax Dei*.

¿Cuáles son esas estructuras antropológicas que hacen posible la acogida de la revelación y la respuesta de la fe? Estas estructuras emergen de un análisis fenomenológico de toda la persona humana, sobre todo de su inteligencia. Jean Ladrière y Xavier Zubiri, influenciados por Martín Heidegger, analizan la inteligencia y su acto de recepción desde una perspectiva filosófica. Ellos coinciden en que el punto de partida es una experiencia fundamental.

⁴⁸ Placher mismo admite esta dificultad (Placher, *Unapologetic Theology*, 19).

⁴⁹ Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 38.

La experiencia fundamental en Heidegger, Ladrière y Zubiri

Comenzaremos con Heidegger, pues es innegable su influencia en el pensamiento de Ladrière y de Zubiri. En el filósofo alemán se operó un cambio en su búsqueda filosófica. Ya en el 1930, en un texto⁵⁰, busca el origen (*ursprung*), punto de apoyo de la relación entre el pensamiento y el ser.⁵¹

Para Heidegger, este punto de apoyo es una experiencia del pensamiento, no empírica ni experimental. Según su análisis, “el pensamiento no precede a la experiencia y la experiencia no acaba en el pensamiento”.⁵² Ambas están unidas y son la única y misma morada del ser.

En 1957, en el texto titulado *Identität und Differenz*⁵³, Heidegger plantea que existe una *mutua pertenencia* (*zusammengehören*) entre el pensar el ser.⁵⁴ Como pensar es distintivo del ser humano, podemos decir que esa mutua pertenencia implica que tanto el ser como el ser humano se copertenecen uno al otro.⁵⁵ Esa mutua pertenencia es anterior a la distinción moderna entre el sujeto y el objeto.⁵⁶

Heidegger se pregunta cuál es el modo de esa mutua pertenencia entre el ser y el ser humano. Por esta mutua pertenencia o copertenencia, el ser y el ser humano se apropian el uno del otro en una unidad. Al acontecimiento de apropiación mutua entre el ser y el ser humano Heidegger lo llama *ereignis*.⁵⁷

Ereignis es la unión entre el pensamiento humano y el ser, la identidad en la mutua pertenencia.⁵⁸ El *ereignis* es el acontecimiento de esa unidad pensamiento-ser en el evento de una “donación original”⁵⁹ cuya característica es ser el punto de apoyo más radical de todo pensamiento humano.

⁵⁰ *Wom Wessen der Wahrheit*, traducido en español como “La esencia de la verdad”.

⁵¹ Capelle-Dumont, *Filosofía y teología de Martín Heidegger*, 64-65.

⁵² Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, 388, citado por Capelle-Dumont, *Filosofía y teología de Martín Heidegger*, 122.

⁵³ Traducido en español como *Identidad y diferencia*.

⁵⁴ Heidegger, *Identidad y diferencia*, 71.

⁵⁵ *Ibid.*, 73.

⁵⁶ *Ibid.*, 77.

⁵⁷ *Ibid.*, 85-87.

⁵⁸ *Ibid.*, 91.

⁵⁹ Capelle-Dumont, *Filosofía y teología de Martín Heidegger*, 124.

Para Heidegger, el ser humano es uno abierto en relación y correspondencia con el ser.⁶⁰ En 1964⁶¹, afirmó que –por su condición de ente abierto– el ser humano puede acoger y recibir la presencia del ser.⁶² Así, la *aletheia*, entendida como no ocultamiento, es la claridad (*lichtung*) que permite al ser y al pensar estar presentes en una unidad inseparable, en mutua pertenencia.⁶³ Este posible acuerdo entre ser y pensar, por la condición de ente abierto del ser humano que lo hace capaz de acoger la donación original del ser, es lo que funda el pensamiento.⁶⁴ Esta es la experiencia fundamental en Heidegger, quien afirma:

En este estar unidos [el ser y el pensar] se funda la posible exigencia de una obligación del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento sin una experiencia previa de la *Aletheia* como *Lichtung* (claridad).

Tal es el punto de partida en Heidegger: la experiencia de la *aletheia* como claridad que permite el acontecimiento de la unidad entre ser y pensar (*ereignis*).

Jean Ladrière –filósofo y matemático belga– considera que el punto de partida del pensamiento es una experiencia fundamental⁶⁵ que constituye, junto a la razón, una pareja inseparable.⁶⁶ La estructura formal de la experiencia consiste de la unidad del sentir (entendida como percepción) y de la razón.⁶⁷ Las cosas se nos manifiestan y nosotros las recibimos en esa estructura formal de la experiencia entendida como unidad fundamental de aprehensión.⁶⁸

Según Ladrière, la estructura formal de la experiencia consiste de dos componentes que la hacen posible: la receptividad y la espontaneidad.⁶⁹ Por la

⁶⁰ Heidegger, *Identidad y diferencia*, 75.

⁶¹ En el texto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, traducido en español como *El final de la filosofía y la tarea del pensar*.

⁶² Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, 109.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ladrière la llama “experiencia inmediata” (Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 267).

⁶⁶ Idem, *Vie sociale et destinée*, 29-30.

⁶⁷ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 267.

⁶⁸ Idem, *L'articulation du sens*, III, 32.

⁶⁹ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 200; Idem, *L'articulation du sens*, III, 269.

receptividad estamos abiertos al mundo, incluyendo la naturaleza, los otros y el mundo de la cultura.⁷⁰ Por la espontaneidad poseemos la capacidad de iniciativa que nos permite desarrollar nuestra existencia personal.⁷¹ Ladrière considera que es ahí donde se fundamenta la relación entre experiencia, inteligencia y acción.

Estos dos componentes –la receptividad y la espontaneidad–, en una unidad de experiencia fundamental, constituyen la estructura formal *a priori* a toda experiencia concreta y a toda interacción con el mundo.⁷² Es una disponibilidad más original que las diversas formas del lenguaje. Es en esa disponibilidad donde la realidad está presente como en un campo de la manifestación.⁷³

Así podemos entender que la estructura formal de la experiencia –que aquí llamamos experiencia fundamental– es la capacidad de ser afectados; esto hace posible la apropiación de lo que se manifiesta y la relación entre la razón y el mundo.⁷⁴ Finalmente, según Ladrière, la experiencia fundamental y la realidad están relacionadas. Ellas se recubren⁷⁵ y se ordenan una a la otra.

Xavier Zubiri afirmaba, en *Naturaleza, historia y Dios*, que “toda filosofía tiene en su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia”.⁷⁶

La experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre.⁷⁷

Para Zubiri, la experiencia es la relación con las cosas y el lugar natural de la realidad. Aunque existen muchos estratos de experiencia, ésta es una y tiene estructura propia.⁷⁸

⁷⁰ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 119, 200.

⁷¹ Ibid., 200.

⁷² Ibid., 200, 275.

⁷³ Ibid., 272.

⁷⁴ Ibid., 200.

⁷⁵ Ibid., 97.

⁷⁶ Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, 153.

⁷⁷ Ibid., 156.

⁷⁸ Ibid., 155.

Más tarde, al final de su vida, el filósofo español se embarca en el proyecto de analizar la estructura formal de la experiencia en su trilogía de *Inteligencia sentiente*. A esta experiencia fundamental la llama la impresión de la realidad o aprehensión primordial de realidad.

La aprehensión es un hecho, un acto de captación de aquello que está presente.⁷⁹ Por la vía de un análisis fenomenológico de la aprehensión, Zubiri descubre que sentir e inteligir no son dos facultades distintas⁸⁰; tampoco son dos modos de conciencia de algo.⁸¹

La aprehensión de realidad es un solo y único acto con dos momentos inseparables: sentir e inteligir.⁸² Se trata a la vez de un sentir intelectual y de una inteligencia sentiente.⁸³ Por medio de la aprehensión de realidad se aprehenden caracteres como algo otro, “de suyo”, con autonomía.⁸⁴ Nos sentimos verdaderamente afectados por las notas o caracteres de las cosas.

Es necesario recalcar que la realidad en Zubiri no es aquella del realismo ingenuo. Realidad no es una zona especial de cosas que existen fuera e independientemente de nuestra aprehensión. Las cosas son reales en mi aprehensión afectándome autónomamente y manteniendo esa autonomía en mi aprehensión.

Por tanto, realidad e intelección no son dos “cosas” distintas. Éstas poseen una unidad intrínseca.

La aprehensión primordial de realidad es la estructura formal de la experiencia que consiste de la receptividad, la afección y la impresión de algo que se manifiesta y se halla presente autónomamente, lo queramos o no. A esta estructura de la aprehensión de la manifestación la llamamos, en este trabajo, la experiencia fundamental. Tal es la condición de posibilidad de todo conocimiento.

⁷⁹ Idem, *Inteligencia y realidad*, 23.

⁸⁰ Ibid., 19.

⁸¹ Ibid., 21.

⁸² Ibid., 81.

⁸³ Ibid., 101-106.

⁸⁴ Ibid., 57.

El momento lingüístico: Zubiri y Ladrière

La experiencia fundamental como aprehensión individual de las cosas es pre-conceptual, prelingüística y prelógica.⁸⁵ Sin embargo, Zubiri descubre que existe un segundo momento intelectual, inseparable del primero, que consiste en un enriquecimiento de la experiencia fundamental. A este segundo momento lo llama el *logos*. En el *logos*, momento descriptivo y lingüístico, la cosa es aprehendida, no individualmente sino en función de otras realidades previamente aprehendidas.⁸⁶

Para Ladrière, la experiencia fundamental está siempre acompañada de un lenguaje que nos “permite hablar de las cosas que nos rodean y de las formas elementales de interacción entre las personas”.⁸⁷ El lenguaje estructura el sentido de lo experimentado. Nos permite ir más allá de la experiencia inmediata, para poder identificar las cosas, afirmar aspectos o atributos de ellas o describir lo que experimentamos.

El acervo cultural y lingüístico nos permite aprehender una cosa en función de otras. De esta forma, las formulaciones lingüísticas comunican un sentido (*sens*)⁸⁸ y nos permiten presentar de nueva manera aquella manifestación o aprehensión original. Dicho de otra manera, el lenguaje se convierte en un medio (*milieu*) de manifestación lingüística de la realidad. Para Ladrière –además de lo mencionado–, el lenguaje tiene un carácter de performatividad. De acuerdo con Austin, quien desarrolló la teoría de los actos del lenguaje (*speech acts*), Ladrière afirma que algunos enunciados lingüísticos son performativos, pues no se limitan a describir un acto o evento, sino que –por el mismo hecho de ser afirmados– realizan el acto.⁸⁹ Con el uso de enunciados performativos “hacemos cosas con las palabras” (*doing things with words*). Por medio de enunciados –como promesas y agradecimientos– el sujeto se autoimplica y se

⁸⁵ Conill, “El sentido de la noología”, 280. En este contexto, preconceptual, prelingüístico y prelógico, significa que es una experiencia que fundamenta las formulaciones lingüísticas y que no es fundamentado por el lenguaje. Esto corresponde al concepto rahneriano de no-temático y al concepto de Lonergan de *inner word*.

⁸⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 275; Idem, *Inteligencia y logos*, 260.

⁸⁷ Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 267.

⁸⁸ Idem, *L'articulation du sens*, II, 124.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 93-97; *Ibid.*, II, 24-32.

compromete. Según el filósofo belga, este aspecto es fundamental para entender el lenguaje de la fe y su particularidad.

La razón

Para Zubiri, la razón es el tercer momento del acto intelectual fundamentado en los dos primeros, la aprehensión primordial y el *logos*. Si el primer momento es intuitivo⁹⁰, el segundo descriptivo y autoimplicativo (esto último, según Ladrière), este tercer momento es explicativo. La razón es la explicación metodológica de lo que las cosas son y por qué lo son.⁹¹

La actividad de la razón es pensar y pensar es ir entendiendo “lo que está fuera de las cosas que aprehendemos⁹²: el fundamento que estructura las cosas reales.⁹³ En este momento de la razón encontramos (1) un objeto; (2) un método, que consiste en la elaboración de un esbozo que puede ser una simple hipótesis o un sistema elaborado; y (3) un proceso de verificación del esbozo.

Las explicaciones científicas, filosóficas y teológicas son construcciones de la razón que buscan explicar la estructura de las cosas o eventos. Estas explicaciones necesitan ser verificadas. Un aspecto innegable de la razón es su carácter sistemático. Ello implica que la razón busca representar, en sus esbozos, la unidad sistémica de las relaciones entre los distintos componentes o elementos de lo estudiado.⁹⁴

Para Ladrière –igual que para Zubiri–, la racionalidad está fundamentada en la experiencia inmediata y en el lenguaje. La razón no solo busca el conocimiento acerca de cosas que se presentan y aprehendemos. Es también una búsqueda de autocompreensión de nuestra realidad humana.⁹⁵ Dicho de otra manera, la razón es también la búsqueda del sentido que estructura nuestra existencia.

El descubrimiento de estos tres momentos del acto intelectual, por medio del método inductivo e histórico de Ladrière y de los resultados del análisis

⁹⁰ Zubiri, *Inteligencia y razón*, 337.

⁹¹ Gracia, “Ciencia y filosofía”, 9, 26.

⁹² Zubiri, *Inteligencia y razón*, 31.

⁹³ *Ibid.*, 105, 113, 117.

⁹⁴ *Ibid.*, 287-288.

⁹⁵ Ladrière, *L'articulation du sens*, III, 109-110.

fenomenológico de Zubiri, tiene el merito de mostrar la estructura gnoseológica de los tres momentos inseparables: la experiencia fundamental, el lenguaje y la razón. Esta estructura es el lugar de la fe cristiana.

La acción y su vínculo con la experiencia, la performatividad del lenguaje y la razón práctica

Igual que Heidegger, Ladrière y Zubiri consideran que el ser humano es una realidad abierta que se autoconstituye con sus acciones y decisiones. Según Ladrière, la acción es una iniciativa, una intervención original en el curso de las cosas, una transformación que provoca que algo nuevo emerja en el mundo.⁹⁶ La acción está intrínsecamente vinculada a los tres momentos que hemos discutido.

En primer lugar, la acción es una experiencia.⁹⁷ Posee un aspecto de iniciativa cuyo origen es precisamente la experiencia fundamental, que consiste a la vez de la afección o receptividad y de la espontaneidad. Debemos añadir que la transformación que opera la acción no queda como algo exterior al sujeto, sino causa una alteración en dicho agente. Así, la acción es originada por una afección y a la vez produce una afección en el agente.

En segundo lugar, la acción está unida a la dimensión performativa del lenguaje, donde nos comprometemos mediante iniciativas, decisiones y ejecuciones que constituyen y crean nuestra realidad personal. Esta dimensión lingüística muestra que nuestra realidad no está desvinculada de la realidad de los demás. Al contrario, nuestra realidad personal es realmente una realidad interpersonal y social. Mediante nuestra acción construimos nuestra realidad personal, las relaciones interpersonales y eso que llamamos mundo social. El lenguaje es también el lugar del sentido y el sentido impele a la acción.

En tercer lugar, la acción está vinculada a la razón, pues la experiencia de la acción se reflexiona y se interpreta desde nuestra lectura del sentido de la vida.⁹⁸ La razón marca y forma nuestra acción.⁹⁹ Distintas consideraciones antropológicas –por ejemplo, la visión de la libertad como voluntad soberana, la

⁹⁶ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 48.

⁹⁷ Ibid., 171.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 172.

visión del ser humano como instrumento pasivo de un destino o como agente histórico limitado con una vocación y con instrumentos para realizarla— generan diversas maneras de la acción.¹⁰⁰ Esta relación entre la razón y la acción queda clara, en la historia de la filosofía, en la idea de la razón práctica como reflexión sobre nuestra responsabilidad de constituir libremente nuestra realidad, nuestras relaciones interpersonales y nuestro mundo social.¹⁰¹ Así, queda clara la relación entre el pensamiento y la acción.

LA ESTRUCTURA GNOSEOLÓGICA DE LA REVELACIÓN Y DE LA FE

De acuerdo con la *Dei Verbum*, la revelación y la fe existen en relación.¹⁰² La revelación es la autocomunicación de Dios al ser humano y la fe es la respuesta del ser humano a Dios. La relación entre la revelación y la fe está correlacionada con la relación entre Dios y el ser humano. Dios se revela para el acontecimiento de la fe, y la fe es la respuesta del ser humano a la revelación.

Como veremos, la relación revelación-fe asume nuestra condición humana pues la fe no es algo impuesto desde el exterior a nuestra condición de apertura a la realidad.¹⁰³ La revelación-fe asume la estructura formal de los momentos inseparables de la experiencia fundamental, lenguaje y razón.¹⁰⁴

La fe como experiencia

Como en todas las otras actividades intelectuales que parten de la manifestación de una realidad, en la fe tenemos el momento de la experiencia fundamental, del *logos* y de la razón. El momento fundante es el de una donación original: la revelación como donación que Dios hace de sí mismo. El ser humano, como

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., 175.

¹⁰² Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”, No. 5.

¹⁰³ Ladrrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 209-210.

¹⁰⁴ Estos tres momentos aparecen claramente en Ladrrière cuando afirma que la revelación es una experiencia del *Logos* encarnado, una confesión de fe y una teología: “*la théologie*” (aspecto de la razón), “*la confession de la foi*” (aspectos del lenguaje) y “*le langage de la révélation*” (aspecto de la persona de Cristo mismo que se revela en su presencia). Ladrrière, *L’articulation du sens*, III, 63-74.

realidad personal y receptiva, tiene una experiencia espiritual que consiste en una participación vital de Cristo como principio de nuestra vida y revelación de Dios. Para Ladrière, la experiencia de la fe es a la vez una auténtica experiencia humana y un don de Dios.¹⁰⁵

Según este autor, dicho nivel fundamental y primero de la fe es más radical que un sistema abstracto de verdades dogmáticas. Es la experiencia de una relación activa y una promesa.¹⁰⁶ Ladrière explícitamente declara que la experiencia de la fe no es un sentimiento religioso.¹⁰⁷ Ésta no es una experiencia común-empírica. Es acogida y asentimiento a la revelación.¹⁰⁸ La experiencia de la fe es la participación del evento de la donación de Dios, quien opera activamente en dicha experiencia.

Se trata de una experiencia profundamente cristológica. La fe es ante todo un don, una gracia que nos hace capaz de acceder y unirnos a la realidad de la revelación y salvación en Cristo.¹⁰⁹ La unidad revelación-fe es ante todo la experiencia del un encuentro con el evento de Cristo, una participación de su vida y un reconocimiento de su origen divino.¹¹⁰ De acuerdo con un lenguaje más neotestamentario, se trata de la experiencia del seguimiento de Cristo hacia el encuentro con Dios.¹¹¹

Para Zubiri, la experiencia de la fe es ante todo una “con-vivencia” con Cristo. Todo ser humano construye su vida personal no aisladamente sino por medio de una experiencia interpersonal que él llama con-vivencia.¹¹² Mediante tal experiencia no aprehendemos a otra persona como objeto ni como mera

¹⁰⁵ Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 199-200.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 113.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 205.

¹⁰⁸ *Idem*, *L'articulation du sens*, II, 170.

¹⁰⁹ *Idem*, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 272-273.

¹¹⁰ *Ibid.*, 176-178, 180; *Idem*, *L'articulation du sens*, III, 87.

¹¹¹ *Idem*, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 183.

¹¹² Zubiri clarifica el concepto de “con-vivencia” en algunos textos de *Sobre el hombre*. *Con-vivencia* es el hecho de que el ser humano está estructural y constitutivamente impelido a salir de sí para el encuentro con los demás y es referido a los otros. Dentro de los múltiples modos de con-vivencia se encuentra la comunión donde dos personas van más allá de un mero “yo” a un “nosotros” (Zubiri, *Sobre el hombre*, 245-246; 273-274).

información.¹¹³ Este modo de aprehensión primordial permite compartir y participar de la vida del otro, lo cual afecta mi propia persona.

La revelación de Cristo esta fundamentada en esa con-vivencia, entendida como participación de la vida de Cristo.¹¹⁴ No es descripción lingüística, ni conocimiento teórico¹¹⁵, ni sentimiento vago o difuso. Es un conocimiento íntimo, una aprehensión viva de la persona de Cristo y esto es el fundamento.¹¹⁶

La aprehensión primordial de Cristo es vivir con él, vivir como él y ser como él.¹¹⁷ Así, esta experiencia fundamental de la fe nos hace otros “cristos”, nos da la *forma Christia* a la que San Pablo hace referencia en Ga 4,19. Esta con-vivencia fue la experiencia de los apóstoles y de los testigos originales. Y para las generaciones posteriores, es el Espíritu Santo quien continúa en nosotros esa “presencia” o actualización de la experiencia fundamental de Cristo.¹¹⁸ La actualización de la experiencia fundamental es una experiencia pneumatológica de Dios en Cristo. En palabras de Libanio: “Por el Espíritu en el encuentro con Cristo conocemos a Dios Padre que se revela y se da en él.”¹¹⁹

La revelación es el acto de autocomunicación de Dios en Cristo, quien es la suprema manifestación de Dios. Esta revelación es prelingüística o antepredicativa.¹²⁰ Por tanto, no es idéntica a una formulación o afirmación doctrinal¹²¹, sino fundamenta todo lenguaje religioso.

Según Zubiri, a esta revelación de Dios corresponde la fe como entrega de parte del ser humano. La fe no es “creer lo que no vemos”.¹²² Es mucho más que un mero asentimiento a la verdad de un juicio que tiene como base la

¹¹³ Idem, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 36.

¹¹⁴ Ibid., 37, 116.

¹¹⁵ Ibid., 455.

¹¹⁶ Ibid., 21, 33.

¹¹⁷ Idem, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 255; 261-262.

¹¹⁸ Ibid., 261-262.

¹¹⁹ Libanio, *Teología de la fe: yo creo, nosotros creemos*, 287.

¹²⁰ Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 492.

¹²¹ Ibid., 490.

¹²² Gudiel García, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, 238.

autoridad de Dios.¹²³ La fe es acogida a la autocomunicación divina y entrega radical del hombre a la realidad personal de Dios.¹²⁴

Nuestro acceso a Dios parte de la conexión intrínseca e inseparable entre revelación y fe. Existe una unión entre lo que el ser humano recibe de Dios, el don divino por medio de la revelación, y entre lo que el hombre entrega, que es toda su realidad por medio de la fe.¹²⁵ Esto implica que la experiencia fundamental de la fe, como punto de partida, es la unidad inseparable entre Dios que se comunica en Cristo (la revelación) y la entrega de toda la realidad personal del ser humano a Dios en una comunión interpersonal¹²⁶ y en el seguimiento de Cristo.¹²⁷ A esa unidad Zubiri la llama la “causalidad interpersonal”.¹²⁸

La fe como lenguaje

La fe como experiencia se transforma en lenguaje de la fe por múltiples razones. La primera es por el acto de la transmisión de la propia fe. La revelación es un don para ser compartido y transmitido a otros.¹²⁹ Cuando la revelación se transmite a otros pasa a ser *tradere*, “tradición”. Esa transmisión es mucho más que la simple transmisión de verdades formuladas en enunciados.

Según Zubiri, es la transmisión de la vida de Cristo. Así, la tradición actualiza, por la acción del Espíritu Santo, la revelación inicial que vivieron los primeros discípulos de Jesús. Debemos añadir que aun cuando la revelación es fundamentalmente convivir con Cristo, ella requiere el medio del lenguaje para ser comunicada y transmitida.¹³⁰

Como ya hemos mencionado, la relación revelación-fe nos da acceso a Dios. El momento del lenguaje de la fe nos hace presente a Cristo¹³¹ mediante

¹²³ Zubiri, *El hombre y Dios*, 210-211.

¹²⁴ *Ibid.*, 209 y 211.

¹²⁵ *Idem*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 82-83.

¹²⁶ Gudiel García, *La fe en Xavier Zubiri*, 316.

¹²⁷ *Ibid.*, 273.

¹²⁸ Zubiri, *El hombre y Dios*, 201.

¹²⁹ Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 463.

¹³⁰ *Ibid.*, 493.

¹³¹ Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 80.

la acción del Espíritu Santo en la Iglesia.¹³² Encontramos a Cristo por medio del lenguaje que opera como testimonio de la experiencia que los primeros cristianos tuvieron del Señor.¹³³ De esta manera, Cristo es el evento y la fuente original a la cual el lenguaje de la fe hace referencia.¹³⁴

Para Ladrière, el lenguaje de la fe no es solo un lenguaje personal; es también el lenguaje de la Iglesia.¹³⁵ Este lenguaje expresa la experiencia de la fe de la comunidad de creyentes y a la vez engendra la fe en la persona y en la comunidad que acoge el don de la revelación. De esta manera, el lenguaje de la fe hace presente la salvación que trae Cristo.

Ese lenguaje de la fe expresa, por medio de formulaciones y palabras, un contenido llamado “el contenido de la fe”.¹³⁶ Tales palabras, contenidos y formulaciones tienen sentido para quien acoge y acepta el don de la revelación y responde con la fe.¹³⁷ El contenido de la fe no es el contenido de alguna teoría o hipótesis. Es un contenido relativo al evento histórico de Cristo, su vida, sus acciones, sus palabras, su muerte y resurrección¹³⁸ como fueron experimentadas e interpretadas por los primeros testigos de la fe por medio del seguimiento del Resucitado y de la inspiración de su Espíritu.

Dicho contenido está relacionado con la venida del *Logos* encarnado¹³⁹ y con el sentido de este evento para nuestra salvación. Por eso, el lenguaje de la fe no consiste en reportar eventos históricos, en formular hipótesis o teorías, ni en transmitir una mera información.¹⁴⁰ Por un lado, ese contenido de la fe tiene sentido desde la experiencia de la fe como revelación, acogida y seguimiento de Cristo.¹⁴¹ Por otro lado, el lenguaje de la fe estructura la experiencia de la fe y su sentido.¹⁴²

¹³² Idem, *L'articulation du sens*, III, 278.

¹³³ Ibid., II, 117; Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 176-177.

¹³⁴ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 177-178.

¹³⁵ Idem, *L'articulation du sens*, III, 71, 88, 98, 104-105.

¹³⁶ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 209.

¹³⁷ Ibid., 103, 188.

¹³⁸ Idem, *L'articulation du sens*, III, 264.

¹³⁹ Ibid., III, 264; Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 205.

¹⁴⁰ Idem, *L'articulation du sens*, II, 55-56, 170, 215; Ibid., III, 173.

¹⁴¹ Ibid., III, 264.

¹⁴² Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 176.

Tras haber clarificado la necesidad del lenguaje de la fe y su contenido, aún nos queda un interrogante: ¿Qué condición posee el lenguaje de la fe para darnos acceso y hacernos presente el evento de Cristo?

Para Ladrière, la performatividad del lenguaje religioso hace posible el acceso al evento de Cristo. Influenciado por la filosofía analítica de los actos del lenguaje (*speech acts*), en especial por Austin y Evans, el filósofo belga analiza las distintas modalidades del lenguaje de la fe.¹⁴³ En el lenguaje de la fe y en sus múltiples modalidades, ciertas expresiones son capaces de provocar el compromiso personal. Ellas comprometen de manera directa la vida del sujeto¹⁴⁴ y son capaces de transformarlo.

Según Austin y Evans, la performatividad del lenguaje ordinario y cotidiano depende de un operador de base lingüístico, por ejemplo, “yo te prometo” para el caso de una promesa.

Para Ladrière, en el caso del lenguaje de la fe, el operador de base —explícito o implícito— es “yo creo”. Dicho operador es esencial para comunicar la experiencia de la fe y el compromiso existencial-cristiano. Este operador lingüístico se encuentra ya en el Evangelio, en Jn 11,27: “Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el hijo de Dios, el que iba a venir al mundo.” El compromiso asumido, la transformación personal y la vinculación comunitaria operan en el lenguaje de la fe por medio de su carácter performativo, que prolonga la experiencia religiosa cristiana.¹⁴⁵

Aunque el punto de partida es la experiencia de fe, ello no implica que cronológicamente deba existir la experiencia de la fe para que en un tiempo posterior opere el lenguaje. La experiencia y el lenguaje se distinguen en el análisis, pero en el acto de la fe ambos momentos son inseparables para todo acto intelectual, como ya argumentamos. El lenguaje de la fe expresa la experiencia de la fe y, a su vez, el lenguaje de la fe engendra la experiencia de la fe en la persona y en la comunidad.

En otras palabras, el lenguaje de la fe es capaz de inducir, para quien lo acoge, una disposición efectiva a la presencia de la revelación y salvación que es

¹⁴³ Idem, *L'articulation du sens*, II, 10.

¹⁴⁴ Ibid., 29.

¹⁴⁵ Ibid., 214.

Cristo mismo.¹⁴⁶ Por tanto, para Ladrière existe una circularidad de la fe: la fe como experiencia es inducida por el lenguaje de la fe, y el lenguaje de la fe opera en quien ya vive la fe como experiencia y gracia.¹⁴⁷

Finalmente, Ladrière considera que no hay una sola modalidad de lenguajes de la fe sino una multiplicidad de lenguajes religiosos, y en ella, atribuye mayor relevancia a las modalidades que considera fuentes primarias de la experiencia de la fe. En primer lugar está Cristo mismo, como *Logos* dirigido a la humanidad. En segundo lugar está el lenguaje del kerigma que proclama la realidad del Reino y las fuentes canónicas de las Sagradas Escrituras.¹⁴⁸ De éstas proceden la confesión de la fe expresada en el Credo, el lenguaje del magisterio, los múltiples lenguajes litúrgicos y el lenguaje místico o espiritual.

La fe como teología: el momento de la razón

Como discutimos previamente, la razón es el tercer momento de todo acto intelectual que busca la realidad en profundidad. Por tanto, en el acto de la revelación-fe hay un tercer momento de la fe como razón, o fe en búsqueda de comprensión, que llamamos teología.

Para Ladrière, la teología es el discurso racional que busca comprender el contenido de la fe considerado desde su lógica interna, sus articulaciones e implicaciones.¹⁴⁹ De esta manera, el objeto de la teología es el “contenido de la experiencia de la fe”, su referencia a la economía de la salvación revelada en Cristo¹⁵⁰ y expresado en la multiplicidad de lenguajes de la fe.¹⁵¹

Ladrière afirma que la teología es también un lenguaje de la fe, pero de segundo orden, pues supone la multiplicidad de lenguajes de la fe de primer orden discutidos antes, que expresan el contenido de la fe e inducen, en quien lo acoge, una experiencia religiosa.¹⁵² La teología busca la comprensión sistemática del sentido ya presente en el contenido de la fe.

¹⁴⁶ Ibid., 57.

¹⁴⁷ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 278.

¹⁴⁸ Idem, *L'articulation du sens*, III, 12, 14, 70-74, 128.

¹⁴⁹ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 208-209.

¹⁵⁰ Idem, *L'articulation du sens*, II, 160, 285; Ibid., III, 63, 108, 123-124, 128, 155.

¹⁵¹ Ibid., III, 128.

¹⁵² Ibid., II, 214-215.

Tal búsqueda es posible porque el contenido de la fe posee un exceso de sentido que excede los límites propios de las necesarias expresiones lingüísticas. En consecuencia, los lenguajes de primer orden de la fe siempre están abiertos a una interpretación más profunda por medio del esfuerzo teológico.¹⁵³

La teología es un esfuerzo meditativo que utiliza un lenguaje especulativo para profundizar el sentido de la confesión de fe¹⁵⁴; pero, ¿de qué manera hay una “comprensión” en la teología?

Según Ladrière, la teología es una racionalidad caracterizada porque es –al mismo tiempo– científica, interpretativa o hermenéutica y especulativa; y como todo conocimiento científico, controla, explica, profundiza, y critica.¹⁵⁵ El aspecto de control en la teología se origina en la aplicación del método teológico. La teología busca explicar el sistema implícito del contenido de la fe. Profundiza, pues busca el fundamento de la experiencia religiosa expresada por medio de los lenguajes de primer orden de la fe. Finalmente, la teología es crítica, pues es consciente de los límites de su método; por eso busca validar sus hipótesis regresando a la experiencia religiosa y a los diversos lenguajes de la fe que, en su conjunto, llamamos “tradición”.

La teología es también una hermenéutica¹⁵⁶ que busca comprender el sentido de su objeto tal y como es expresado y transmitido en textos. Este objeto de la teología, el contenido de la fe, es a la vez subjetivo y objetivo. Es subjetivo, por tener como punto de partida una experiencia personal de la fe.¹⁵⁷ Es objetivo, por pertenecer a una comunidad histórica de creyentes que van explicitando su fe en textos, gestos y –como veremos– en su praxis.

Esta hermenéutica no es una de carácter filosófico. De acuerdo con su objeto teológico¹⁵⁸, es una hermenéutica teológica que depende de la fe. Por

¹⁵³ Ibid., II, 169-170.

¹⁵⁴ Ibid., II, 116-117; 194.

¹⁵⁵ Ibid., II, 151; Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 192-193; Idem, “Science et theologie”, 10.

¹⁵⁶ Idem, *L'articulation du sens*, III, 190, 298; Idem, “Science et theologie”, 14.

¹⁵⁷ Idem, *L'articulation du sens*, II, 160.

¹⁵⁸ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 133, 211.

tanto, la interpretación ha de hacer referencia al evento de Cristo y a la historia de la salvación.¹⁵⁹

La teología es una disciplina sistemática que busca la interconexión orgánica de todas las partes.¹⁶⁰ La teología busca hacer sistemático el sentido del contenido de la fe. En última instancia, ese sentido desborda los límites de los textos y se encuentra en los eventos de la historia de la salvación. Por eso, la teología no estudia eventos aislados, sino la interrelación de los múltiples eventos de la salvación y su conexión con el evento supremo de Cristo. Conocer la relación entre todos estos eventos o aspectos y su fundamentación en la auto-donación de Dios es entenderlos sistemáticamente.

Finalmente, la teología es una disciplina especulativa. Ladrière la define como “la articulación entre la formulación de la fe y el pensamiento especulativo”.¹⁶¹ Según este autor, el pensamiento o lenguaje especulativo es uno que va más allá de las fronteras de lo visible.¹⁶² Su objetivo es encontrar el fundamento invisible de la realidad.¹⁶³ La teología es especulativa porque es un lenguaje teórico que va más allá de la realidad visible de la historia para ir a la historia de la salvación. El discurso especulativo de segundo orden de la teología hace uso del potencial clarificador de los conceptos¹⁶⁴ mientras que en los lenguajes de la fe de primer orden predominan las metáforas, los símbolos y los gestos.

En el proceso de elaborar una teología sistemática y especulativa se debe tomar en cuenta el contexto y la situación sociocultural. Los teólogos asumen esta situación histórica y cultural utilizando conceptos desarrollados fuera de la revelación; con ello, actualizan y despliegan el contenido de la fe cristiana¹⁶⁵ mediante una nueva interpretación que permite una nueva comunicación pertinente a una comunidad concreta. Para Zubiri, “los conceptos que el *logos* científico echa mano son humanos; pero solo son empleados referidos a Dios”.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Idem, *L'articulation du sens*, III, 66.

¹⁶⁰ Idem, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 133; 211-212; Idem, “Science et théologie”, 14.

¹⁶¹ Idem, *L'articulation du sens*, III, 116.

¹⁶² Ibid., II, 126.

¹⁶³ Ibid., I, 221.

¹⁶⁴ Ibid., II, 169-170; 285.

¹⁶⁵ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 264.

¹⁶⁶ Idem, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, 24.

Durante la historia del cristianismo, los teólogos han utilizado múltiples conceptos especulativos originados en la filosofía griega o latina para interpretar y sistematizar algún punto que permanecía oscuro del contenido de la fe. Aun cuando el punto de partida de la teología es la fe como experiencia-gracia y como lenguaje, la teología, en su carácter científico, hermenéutico, sistemático y especulativo, debe tomar prestado y transformar elementos y conceptos de otras racionalidades: por ejemplo, la filosofía, la historia, las ciencias naturales y las ciencias humanas.

La fe como praxis

Por ser la fe una entrega de todas las dimensiones del ser humano en el seguimiento de Cristo, ella implica necesariamente una praxis. De la misma manera como la acción está unida a los momentos de la experiencia, del lenguaje y de la razón, la praxis evangélica está intrínsecamente unida y da forma a la fe-experiencia, al lenguaje de la fe y a la teología.

La experiencia de la fe es llamada a un compromiso radical¹⁶⁷ como seguimiento de Cristo y de su praxis que nos libera de los falsos ídolos que nos esclavizan. Por tanto, la experiencia de fe como seguimiento liberador es una mística-práctica¹⁶⁸ que hace presente el Reino de Dios, sobre todo en medio de quienes sufren. Así entendida, la experiencia de fe es una experiencia pneumática que produce un cambio radical de vida¹⁶⁹ y nos abre a los signos de los tiempos que manifiestan la presencia de Dios en la realidad.¹⁷⁰

La praxis de la fe está unida a la performatividad del lenguaje de la fe, que es capaz de generar confrontación entre nuestro estilo de vida y el sistema económico y sociopolítico vigente, por un lado, y los valores del Evangelio, por otro.¹⁷¹ Quien afirma “yo creo” se compromete con una praxis evangélica

¹⁶⁷ Ladrrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, 111.

¹⁶⁸ En términos de Metz, se trata de la articulación de la mística con la acción transformadora de la sociedad que él llama política. Por eso, él utiliza la expresión mística-política (Metz, *Dios y su tiempo: nueva teología política*, 112, 115).

¹⁶⁹ Segundo, “Revelación, fe, signo de los tiempos”, 446.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 461, 464.

¹⁷¹ Libanio, *Teología de la fe*, 528-529.

inspirada por el Espíritu de la vida, que da forma a la transformación personal y nos lanza a la reforma eclesial y al compromiso por la transformación social.

Finalmente, la praxis forma nuestra razón teológica y nuestra teología forma nuestra acción. La teología que busque restaurar la cristiandad desde el poder provocará una forma de acción diferente a la teología que reflexione sobre y desde la búsqueda de la liberación de los oprimidos y de la transformación de la sociedad en una más fraterna y justa. Por eso, la teología no puede dar la espalda a la realidad de quienes sufren. Sin la praxis evangélica y sin la experiencia, en un contexto de cercanía al sufrimiento de los crucificados de este mundo, la teología podría convertirse en ideología que justifique el *statu quo*.

Todo esto requiere un continuo discernimiento para evitar dos extremos: el reduccionismo político que lleve a una praxis vacía de toda fe-experiencia y del lenguaje de la fe, o la búsqueda de un refugio en una fe abstracta que no transforme a la persona ni a la sociedad.¹⁷²

CONCLUSIÓN

Al seguir el análisis fenomenológico de Zubiri sobre el acto de la inteligencia y el estudio histórico-comparativo de Ladrière sobre las múltiples racionalidades, hemos visto que el punto de partida de la reflexión teológica es la fe como experiencia fundamental de Dios. Esta experiencia no es mero sentimiento religioso: es con-vivir con Cristo y seguirle por la acción del Espíritu Santo, que transforma a la persona y a la comunidad de creyentes. Visto desde el plano personal y de acuerdo con la patrística griega, se trata de la experiencia de la divinización del creyente. Desde el horizonte eclesial, se trata de la experiencia de la inserción de la comunidad en la historia de la salvación.

Tal experiencia es inseparable del segundo momento, que es el lenguaje de la fe, en el que se “transmite” la experiencia del evento de Cristo y su salvación. El lenguaje de la fe es personal-comunitario y su condición de posibilidad antropológica y lingüística es la performatividad del lenguaje ordinario. El lenguaje de la fe es necesario e indispensable. Sin embargo, siempre hay algo de la experiencia que desborda las expresiones lingüísticas o gestos. El aspecto semántico del lenguaje de la fe depende del contexto histórico.

¹⁷² Ibid., 530.

Por ende, el lenguaje religioso necesita ser revisado y reinterpretado: para que no pierda su sentido. Dicha revisión no es trivial ni es fruto de un trabajo burocrático; antes bien, debe involucrar a toda la comunidad: pastores, agentes apostólicos, artistas, teólogos, etc. Y esta revisión eclesial ha de ser fiel a la tradición y fiel a los signos de los tiempos contemporáneos.

Mejor que hablar de fe y razón es afirmar que la teología es el tercer momento intrínseco de la fe que depende de los dos anteriores. La teología no es solo ejercicio académico. Es momento necesario para la fe personal, pues profundiza la misma por exigencia de la propia razón. La teología también es indispensable para el discernimiento comunitario, de manera que se pueda cumplir la misión personal y eclesial de responder a los interrogantes de nuestro tiempo y dar razones de nuestra esperanza.

Finalmente, la praxis no es ajena a la fe-experiencia, fe-lenguaje y fe-razón. Es parte inherente de esos tres momentos. La praxis cristiana puede ser una acción inmediata que se origina en la exigencia evangélica; pero también puede ser un conjunto de acciones, por múltiples mediaciones éticas, sociopolíticas, económicas y culturales, cuyo objetivo es la transformación radical de una sociedad injusta y deshumanizante.

BIBLIOGRAFÍA

- Arzubialde, Santiago. "La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner." *Estudios eclesiásticos* 80 (2005): 291-314.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Dei Verbum*." En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 155-180. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- Conill, Jesús. "El sentido de la noología." En *Guía Comares de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolas, 277-292. Granada: Editorial Comares, 2011.
- Endean, Philp. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Gracia, Diego. "Ciencia y filosofía." *The Xavier Zubiri Review* No. 7 (2005): 9-28. Disponible en: *The Xavier Zubiri Foundation of North America*, http://www.zubiri.org/general/xzreview/2005/pdf/gracia_2005.pdf (consultado el 5 de diciembre de 2011).
- Gudiel García, Hugo Caín. *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*. Roma: Gregorian University Press, 2006.
- Heidegger, Martín. "El final de la filosofía y la tarea del pensar." En *Tiempo y ser*, por M. Heidegger, 95-113. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- _____. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Hunsinger, George. "Postliberal Theology." En *Postmodern Theology*, editado por Kevin J. Vanhoozer, 42-57. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ladrière, Jean. *L'articulation du sens. I: Discours scientifique et parole de la foi*. Paris: Cerf, 1984.
- _____. *L'articulation du sens, II: Les langages de la foi*. Paris: Cerf-Cogitatio fidei, 1984.
- _____. *L'articulation du sens. III: Sens et vérité en théologie*. Paris: Cerf-Cogitatio fidei, 2004.
- _____. *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris: Cerf-Cogitatio fidei, 2004.
- _____. "Science et théologie." *Revue théologique de Louvain* 34 (2003): 3-26.
- _____. *Vie sociale et destinée*, Gembloux: Duculot, 1973.
- Libanio, João Batista. *Teología de la fe: yo creo, nosotros creemos*. México, D.F.: Ediciones Dabar, 2003.
- Lindbeck, George A. *The Church in a Postliberal Age*. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing Co., 2002.
- _____. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- _____. "Religious Knowledge." En *A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J.*, editado por Frederick Crowe, 129-145. New York: Paulist Press, 1985.

- Malherbe, Jean François. "Jean Ladrière: des limitations internes aux espérances de la raison." *Laval théologique et philosophique* 57 (2001): 415-420.
- Metz, Johann Baptist. *Dios y su tiempo: nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- Placher, Willian C. *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1989.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- _____. "Ser cristiano en la Iglesia del futuro". En *Selecciones de teología* 21 (1982): 283-285.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1970.
- Sesboüé, Bernard. *Karl Rahner*. Paris: Cerf, 2001.
- Segundo, Juan Luis. "Revelación, fe, signo de los tiempos." En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 443-466. Madrid: Trotta, 1994.
- Shults, F. LeRon. *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolhart Pannenberg and the New Theological Rationality*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1999.
- Vanhoozer, Kevin J. (ed.) *Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- _____. *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- _____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- _____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.