

# Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica

---

**IGNACIO ELLACURIA**  
Centro de Reflexión Teológica,  
San Salvador.

Este trabajo que pretende responder a lo que su título indica y cuya explicación se irá viendo a lo largo de su desarrollo, va a ser planteado en dos partes, de las cuales sólo la primera irá en este número de la revista. En esta primera parte planteamos el problema casi exclusivamente desde la perspectiva de Zubiri, quien dedicó profundos análisis al problema no sólo del conocimiento de Dios sino del acceso real a él. En la segunda parte, que esperamos poder publicar en el siguiente número de esta misma revista, intentaríamos historizar estos análisis zubirianos en referencia precisa al modo como se presentan la voluntad de fundamentalidad y la voluntad de verdad por un lado, el conocimiento y la fe por otro en el momento actual de las mayorías oprimidas de América Latina, en cuanto éstas han sido configuradas por la fe en Dios y el conocimiento de Dios, fe y conocimiento que a su vez han sido profundamente transformados por la experiencia histórica del pueblo latinoamericano que lucha por su liberación. Esta segunda parte no pretenderá ser ni histórica ni sociológica, sino que procurará desarrollarse con el mismo estilo filosófico-teológico —teologal diría Zubiri, a sabiendas de que lo teologal puede ser tratado y vivido de muchas formas, entre ellas la filosófica y la teológica— como se desarrolla esta primera parte.

## Primera parte: el planteamiento zubiriano del problema

El problema ciencia y creencia no sólo tiene una larga historia sino también una multiplicidad y complejidad de aspectos, cuyo tratamiento integral, aunque fuera sucinto, supera mis posibilidades y las que nos permite esta ocasión. Quisiera, sin embargo, abordarlo de una manera bastante radical, aunque parcial, para lo cual me voy a apoyar fundamentalmente en la filosofía de Zubiri y especialmente en el modo de enfocar este problema, tal como aparece en su obra póstuma *El hombre y Dios* (Zubiri, 1984). El haber discutido mucho estos puntos con el propio Zubiri, mientras los escribía y el haber tenido la responsabilidad de editar esta obra póstu-

ma, me permiten hablar sobre el tema por decirlo así desde dentro de la propia obra y, por otra parte, con cierta libertad para salirme de ella, cuando la discusión teórica así lo exija.

Antes de entrar a fondo en la cuestión quisiera comunicarles un pequeño reflejo de aquella discusión con el propio Zubiri a la cual me acabo de referir. Zubiri empezó la redacción final de esta obra por la segunda parte, precisamente aquella en la cual se va a centrar esta exposición. La primera, en la cual se trata, de qué sea la realidad humana y de cómo se es hombre con el famoso análisis del hecho primario de la religación, como él decía, ya se la sabía y la podía redactar en cualquier momento sin mucho esfuerzo. Le preocupaba más la segunda parte, aquella en la cual se debía enfrentar con la demostración racional de la existencia de Dios y de algunos de los caracteres esenciales de la realidad divina y con el acceso real del hombre a Dios. Esto es, con el problema de la ciencia de Dios y de la creencia en él, con el problema de su conocimiento científico y con el problema del acceso real a Dios como realidad absolutamente absoluta. Zubiri se había debatido duramente con las pruebas de la existencia de Dios. No sólo había buscado un nuevo punto de arranque para ellas —el hecho inconcuso de la religación— sino que había intentado una nueva marcha intelectual (Zubiri, 1983, 17-158), una nueva demostración, porque todas las anteriores no le parecían suficientes, más por su modo de marchar que por el punto de arranque de la marcha. En repetidas ocasiones afirma en su obra que esta nueva argumentación racional le parecía a él constringente, claramente probatoria. Así lo pensaba él, pues de lo contrario hubiera buscado otra o hubiera confesado su desfallecimiento en la búsqueda de la verdad. Pero alguna vacilación le quedaba y me preguntaba a menudo, ¿te convence mi argumentación? Incluso iba más adelante al notar mi falta de entusiasmo por ella: ¿verdad que no te convence del todo?

Mi respuesta no era directa. Yo le decía que lo más importante no era la prueba en sí misma, la marcha intelectual, sino el acceso real a Dios. A lo primero llama Zubiri conocimiento racional, a lo segundo llama creencia. La anécdota y el recuerdo nos introducen de lleno en nuestro problema. Yo me remitía a Kant y le hacía un paralelismo, lejano e inexacto, entre la forma kantiana de acercarse al problema y la forma zubiriana de hacerlo. Quería mostrarle con ello la modernidad de su proceder —no era Zubiri un prekantiano como algunos afirman, sino un postkantiano muy reflexivo— pero también la riqueza y precisión del mismo.

Efectivamente Kant —digámoslo de una manera simple y sin mayor compromiso— trata de dos maneras el problema de Dios. Con la razón que responde a la razón propia de las ciencias matemáticas y/o experimentales, la razón pura, no se puede alcanzar cognoscitivamente a Dios, porque falta para ello la necesaria experiencia posible y las mediaciones cognoscitivas adecuadas; no obstante la razón pura abre el ámbito de la idea de Dios en el doble sentido de mostrar su no contradicción en sí misma y con el resto de la experiencia o de la ciencia y en el de mostrar positivamente que se requiere esa idea de Dios para totalizar formalmente todo el sistema cognoscitivo, al representar la idea de Dios la función de totalidad de totalidades. Otra historia es lo que ocurre con la razón práctica, la cual apoyada sobre el hecho moral tan inconcuso en su género como el hecho científico, se ve forzada a aceptar como condición de posibilidad del mismo la existencia de Dios. Ahora bien, ambas razones son la misma razón, son dos usos racionales de la misma razón (Zu-

biri, 1980, 95-111). Pero aun siendo así y no obstante esa unidad última, lo que la primera adquiere es un *wiseseen*, mientras que la segunda logra un *glauben*. Dios no es objeto de conocimiento (científico), pero sí es objeto de fe (racional), sin que entre una y otra haya oposición, sino complementariedad. El conocimiento científico adquirido por la razón pura abre la posibilidad y aun el ámbito de acceso racional o razonable al conocimiento de la fe, logrado por la razón práctica.

Traigo a colación este simplificado esquema de la posición kantiana porque ilumina, a pesar de las diferencias, el esquema zubiriano y las opiniones que yo intercambié con el propio Zubiri sin que éste las aceptara del todo. Le decía que no importaba tanto la prueba como el acceso real, que no importaba tanto lo que él llamaba la demostración de la existencia de Dios, sino el acceso real. La primera parte de la demostración mostraría, por lo menos, que Dios, lejos de ser una contradicción o una afirmación sin fundamento, es una exigencia de la razón; la segunda parte, el análisis del proceso de acceso a la realidad de Dios, esto es, de la fe, lo que haría es ponernos en el camino real de encontrarnos realmente con Dios, meta que si se lograra, sería de por sí más que una demostración, a la cual haría irrelevante porque las demostraciones sólo son necesarias, cuando lo que se busca como fundamento no se nos da explícitamente como tal.

## 1. La relación conocimiento (científico) - fe

Zubiri no podía aceptar totalmente esta idea, porque para él, en el caso de Dios como en otros casos, debe preceder un cierto conocimiento al acceso real. Aquel no basta, pero es requisito necesario. Sin embargo, esto requiere un análisis más cuidadoso. Empecemos por subrayar la diferencia y complementariedad de los dos caminos en un texto del mismo Zubiri.

Pero esto no es suficiente. Porque habiendo justificado intelectivamente la realidad de Dios, resulta que ciertamente Dios está en alguna manera conocido por el hombre. Pero inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella. El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a El en tanto que realidad absolutamente absoluta (Zubiri, 1984, 181).

Para Zubiri la justificación intelectual de la realidad de Dios supone algún conocimiento de Dios, pero no supone necesariamente tener acceso a ella. Esto es así en todos aquellos casos donde no hay aprehensión primordial de una realidad (Zubiri, 1980, 247-263), sino que sólo hay un marchar hacia, pero un marchar puramente intelectual, el cual no asegura el acceso real, por más que éste no sea representativo.

En el caso de Dios —y en otros casos también, por ejemplo el del fundamento real de los colores que sólo son reales en la aprehensión, aunque su fundamento sea real allende la aprehensión, pero presente de alguna manera en ella (Zubiri, 1980, 171-188)— las cosas se complican de un modo singular. No sólo en la religación se aprehende primordialmente el poder de lo real, la poderosidad de lo real y en ese poder se aprehende de algún modo —sin que esto suponga conocimiento, pero sí estricta intelección— la propia realidad de Dios sino que, además, Zubiri acepta

que hay una estricta experiencia de Dios, una probación física de la realidad de Dios (Zubiri, 1984, 305-365). Quedémonos de momento con la religación.

La presencia inmediata del enigma de la realidad en la religación al poder de la real es una presencia direccional de la realidad de 'algo,' que la inteligencia prueba ser Dios. No es una intelección visual de Dios porque Dios no sólo no está 'visto' sino que no es visualizable. Pero es estricta intelección direccional de él, Dios está presente en lo real sólo direccionalmente; direccionalmente sí está presente en lo real. El hombre no sabe sin más que lo que está direccionalmente presente es Dios. Por esto tiene que probarlo y, por lo mismo, la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay es realmente Dios (Zubiri, 1984, 230).

El final del párrafo dice lo fundamental para nuestro propósito: "la prueba no es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay es realmente Dios." Dicho de otra forma, en las propias cosas y muy especialmente en la realidad personal del hombre en su ser persona, se hace presente Dios como fundamento del ser personal. Esto es un hecho primariamente aprehendido; lo que no se aprehende primariamente, ni siquiera se visualizará nunca, es que lo que estamos aprehendiendo cuando aprehendemos el poder de lo real como fundamento de mi ser personal y a mi ser personal como fundado en el poder de lo real, es que ese fundamento sea Dios y esa fundamentación sea divina y divinizante, ni tampoco sabemos cuáles son los caracteres propios de ese Dios que aprehendemos como fundamento de mi propio hacerme personal. Zubiri lo había dicho ya recogiendo un precioso texto de Santo Tomás en el cual discute con San Juan Damasceno la connaturalidad del conocimiento de Dios: "conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que está naturalmente inserto... Pero esto no es conocer *simpliciter* que Dios existe; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene" (Zubiri, 1978, 353). Zubiri acepta que el hombre aprehende inmediatamente que alguien viene, que aprehendemos algo muy especial. Lo que no sabemos es, por lo pronto, darle nombre, aunque algunos de sus caracteres fundamentales se nos dan ya de alguna manera, por cuanto la relación del hombre-persona con su fundamento le descubre a éste como personal de alguna manera.

Por ello la religación nos remite a una experiencia.

Es que una de las dos personas, la divina, es formalmente interna a la humana, y por tanto, la ayuda que presta Dios viene del fondo mismo de la persona humana. Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndose en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es en sí misma la experiencia de Dios. Dios es algo experimentado (Zubiri, 1984, 204).

No sabríamos que lo experimentado es Dios, si no hubiéramos llegado a justificar intelectivamente, a demostrar racionalmente que eso que estamos experimentando es Dios. Pero el no conocer esto y mucho menos entenderlo no significa que falte la experiencia.

Esto significa que primariamente lo que está en relación es la intelección con la creencia y no necesariamente el conocimiento científico con la fe. Para creer hay que inteligir de algún modo aquello a lo que se va a creer y confiar; si algo no se actualiza en la inteligencia, no es posible desatar ningún proceso y mucho menos el proceso de la fe. Pero —y aquí estribaba el punto fundamental de mi discusión con Zubiri— pudiera ser que la fe, presupuesta la intelección y el mero análisis de la intelección que es en definitiva el análisis de la religación, fuera algo más importante y desde luego más valioso que el conocimiento, el cual ni siquiera necesitaría ser formulado como prueba racional. La verdad es que el propio Zubiri reconoce que a Dios se puede llegar de diversas formas y que lo decisivo está en la entrega a él como realidad verdadera, en lo cual consiste fundamentalmente la fe. Puede aprehenderse el enigma de la realidad de muy diversas formas, incluso esa formulación del enigma en Zubiri según el cual el enigma de la realidad consiste en que las cosas son a un tiempo ellas mismas y más que ellas mismas; puede incluso darle nombre a ese enigma y situarlo en el ámbito de la divinidad de lo divino. La razón demostrativa en términos conceptuales es sólo una de ellas. Pero sea el conocimiento de una índole o de otra, el problema de ciencia y fe sigue abierto:

El conocimiento incluso demostrativo no comporta consigo la entrega: hay fe además de conocimiento. Por su parte, toda entrega supone un conocimiento (demostrativo o no): hay un conocimiento además de fe. Es que el problema (volviendo a la formulación usual) de razón y fe no es un problema entre dos criterios de conocimiento sino un problema entre dos actitudes, el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento, la realidad personal de Dios en cuanto verdadera (Zubiri, 1984, 234).

Y es que "fe y razón no constituyen en primera línea dos dominios diversos, el dominio de la razón y el dominio de la fe, sino dos funciones distintas de la inteligencia misma" (Zubiri, 1984, 235). Veamos por qué esto es así en el caso concreto, que representa el conocimiento y el acceso a la realidad de Dios.

Efectivamente,

Dios nos está presente en la intelección, en el hacia del poder religante de lo real. La intelección nos tiene lanzados hacia El, como *realitas fundamentalis*, como realidad absolutamente absoluta, fundante de mi relativo ser absoluto. La intelección, pues, nos descubre a Dios en y por sí mismo pero abriendo el ámbito de la fundamentalidad de mi Yo. Conozco, pues, en rigor intelectual la realidad de Dios, pero este conocimiento es en sí mismo la apertura del ámbito de la fundamentalidad. No es ciertamente que yo haga mía esa fundamentalidad: esto sería la fe; pero es inexorablemente lo que la hace posible, lo que hace posible que yo haga de Dios en y por sí mismo el fundamento de la construcción de mi Yo, lo que hace posible una fe. De ahí que la posibilidad de esta fe no es algo que tenemos 'además' del conocimiento de la realidad de Dios, sino que el conocimiento es intrínseca y formalmente la apertura del ámbito de una posible fe. No es la convergencia de dos actitudes en un mismo objeto, sino la unidad de dos actitudes en cuanto actitudes. Es el conocimiento el que en cuanto conocimiento constituye el ámbito de la posible fe en cuanto fe. El conocimiento de

Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible (Zubiri, 1984, 236-237).

Evidentemente estamos aquí en un planteamiento no fácil de comprender, en primer lugar, porque en él se suponen dos concepciones de inteligir y creer que no son usuales y, en segundo lugar, porque en el párrafo citado lo que se afirma no es la unidad de conocer y creer sino de las actitudes que están por debajo del conocer y del creer. Veamos los dos puntos por separado.

Inteligir para Zubiri es actualizar lo inteligido en la inteligencia. Esa actualización es distinta según se dé en una aprehensión primordial, en un proceso afirmativo o en una marcha racional. Cada uno de estos modos de actualización ha dado lugar a un tomo de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia (Zubiri, 1980; 1982; 1983). No los podemos desarrollar aquí, aunque tal vez no sea inoportuno recalcar que los modos de actualización que suponen el logos y la razón son sucedáneos cuando no se da la aprehensión primordial de aquello que se desea actualizar. Dicho esto, el conocer no presenta especiales problemas para la cuestión que ahora nos ocupa. Siendo un concepto en Zubiri bastante diferenciado del usual puede dejarse en suspenso de momento para acentuar lo distintivo de su concepto de fe.

Para Zubiri la fe es primaria y radicalmente la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona. Lo que en la fe hay de asentimiento a un testimonio no es sino un aspecto de algo más primario: de la entrega. La fe no es asentimiento a un juicio por un testimonio, sino la entrega a una realidad personal. El acto de fe es un acto de entrega (Zubiri, 1984, 212). Pero esto que se repite hoy de forma bastante usual deja fuera un aspecto esencial de la fe: "la fe es una entrega a la persona, que envuelve una creencia en la verdad" (Zubiri, 1984, 212). La entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esta persona envuelve verdad, en cuanto verdadera. Pero esa verdad no es la que se enuncia, sino la que se es, es la verdad real.

Ahora bien, tratándose de una realidad personal, esta verdad reviste caracteres propios que hacen de ella una *verdad personal*. En primer lugar, la realidad personal se actualiza en forma de *manifestación* de su realidad... En segundo lugar, la realidad personal tiene ese modo de firmeza que es la *fidelidad* a lo que ofrece ser. Finalmente, en tercer lugar, la realidad personal se actualiza según ese carácter que hace de ella algo *irrefragablemente efectivo*... Pues bien, la entrega a una realidad personal en cuanto verdad personal real, esto es, en cuanto manifiesta, fiel y irrefragablemente efectiva, es justo la esencia formal de la fe (Zubiri, 1984, 214-215).

Lo que sucede es que ese carácter de irrefragable realidad, de fidelidad y de manifestación no es creado por la fe misma, sino que es encontrado de alguna manera anterior por la inteligencia, sin que esto obste a que la fe refuerce este triple carácter, al ser respuesta a algo que le es ofrecido y donado por aquel a quien se entrega. Esto se ve más claramente en el caso de la fe en Dios.

Es, en forma suprema, el caso de la fe en Dios. Dios es realidad absolutamente personal. Por esto su verdad personal real es también absoluta: es a una, según

vimos, absoluta manifestación, absoluta fidelidad, absoluta irrefragabilidad. Por esto nuestra entrega a El en cuanto verdad personal real es fe. Y por serlo, la fe se inscribe por entero en la tensión dinámica teologal entre Dios y el hombre. La fe, en efecto, es un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana. Dios en cuanto verdadero está intrínseca y formalmente presente en la persona humana en cuanto real y verdadera. Por esto, *entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona*. Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal, es fe en la verdad real que efectivamente me está constituyendo fontalmente. *La fe en la trascendencia personal es ya fe en Dios*. La unidad de las dos proposiciones (subrayadas) es la fe como tensión dinámica de la verdad real mía en la verdad real de Dios (Zubiri, 1984, 216).

Es así la fe el encuentro entre una verdad real personal que se ofrece y una verdad real personal que se entrega. La verdad real de ambas personas no es sino la totalidad de su realidad actualizada intelectivamente como manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva. La verdad real personal de Dios se ofrece o se dona precisamente como fundamento de mi ser personal; la verdad real personal del hombre se entrega en la aceptación de constituir el propio ser personal desde la fundamentalidad de Dios, no saliéndose de la propia persona, sino ahondando en ella. Por eso "entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona" y a la vez "la fe en la transcendencia personal es ya fe en Dios." No hay que salir del hombre para encontrar a Dios, sino que hay que ahondar en el propio hombre para encontrarlo. Y esto no desde el desvalimiento, sino en la plenificación de mi ser personal, plenificación que será tanto mayor cuanto mayor sea la causalidad interpersonal de un Dios que fundamenta y fundamentado se ofrece y de un hombre fundamentado y que fundamentado se entrega.

De ahí que la fe proporcione una seguridad personal y en eso está su firmeza, su carácter de certeza firme, aunque esa seguridad y esa firmeza admitan grados. Pero más importante que este carácter de seguridad personal más o menos fuerte, enérgica y resistente, es el carácter de la opcionalidad de la fe. Toda entrega personal es opcional. Dios se da y arrastra, pero sólo el hombre puede hacer suyo ese don.

Lo radical del hombre es siempre opción: amor, vocación, religión, etc., son esencialmente opciones. Y la fe es una entrega opcional a una persona en cuanto verdadera. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad; una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro YO (Zubiri, 1984, 220-221).

Desde esta concepción de la fe se plantea correctamente su relación con la inteligencia.

Lo que la intelección prueba es la realidad de Dios como fundamento de nuestra religación en la construcción del Yo de cada cual. Y esto es lo esencial en la cuestión en la que nos estamos debatiendo: la diferencia entre inteligencia y fe (Zubiri, 1984, 230).

El término formal de la prueba de la existencia de Dios es Dios como fundamento del poder de lo real en la religación, es decir, como realidad que está aconteciendo en mí. Pero entonces la prueba tiene dos vertientes. Por un lado, es prueba de Dios como *realidad-fundamento*. Pero por otro es prueba de que es *realidad-fundamento*, está aconteciendo en mi propio acontecer, como realidad última, posibilitante e impelente. De ahí una doble actitud del hombre. Por un lado es actitud de conocimiento de la realidad de Dios; por otro es actitud que puede ser *aceptación* de aquel acontecer divino, una aceptación que es la esencia de la entrega. Y como toda entrega es radicalmente fe, esto es, entrega a la realidad personal de Dios en cuanto verdadera, resulta que la prueba de la realidad de Dios como realidad-fundamento sitúa el problema 'inteligencia-fe' no *fuera* de la inteligencia, a saber, como si se tratara del problema 'inteligencia-no inteligencia' sino *dentro* de la inteligencia misma: es el problema 'conocimiento-entrega.' Y planteada la cuestión en esta línea, resulta claro que, por un lado, conocimiento y fe son esencialmente distintos, aunque haya conocimiento demostrativo, pero, por otro, que están esencialmente conexos entre sí aunque no haya demostración (Zubiri, 1984, 231-232).

Conocer y entregarse son dos actitudes irreductiblemente diferentes. Dejemos de lado lo que insinuaba arriba de si puede haber fe sin que haya conocimiento (demostrativo); lo que sí puede darse es conocimiento (demostrativo o no) sin que se de fe, sin que se convierta en firme creencia opcional. Una realidad-objeto puede ser conocida y se queda en ser conocida y eventualmente utilizada. Una realidad-fundamento, en cambio, puede ser conocida y puede o ser creída o no creída. Entonces la diferencia no está primariamente en que se conozca racionalmente o se afirme fiducialmente, sino en que el conocimiento de la realidad-fundamento deja libre la aceptación de su fundamentalidad.

La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer en cuanto *hecho por mí*, el acontecer según el cual Dios *acontece en mí*. Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*. Pero entregarse a Dios es hacer *la vida en función de Dios*. Y en estas condiciones, el conocimiento y la fe no sólo son distintos sino que son incluso separables (Zubiri, 1984, 233).

No está solo la diferencia en que en la entrega está en juego el hombre entero por cuanto la aceptación de la fundamentalidad se refiere a la construcción del propio ser (inteligencia, sentimiento, voluntad, acción, etc.), sino que esa entrega, ese hacer la vida en función de Dios, es una decisión opcional, lo cual no significa que sea una opción incondicional. Para repetirlo una vez más con las propias palabras de Zubiri,

hay un conocimiento (demostrativo o no) y además una entrega o una ausencia de entrega. Es decir hay o bien conocimiento sin fe, o bien conocimiento y fe. Por tanto hay una irreductible distinción entre ambos términos. De ahí lo que, a mi modo de ver, es un grave error; el decir 'si hay prueba, no puede haber fe, y si hay fe no es posible la prueba sin que la fe deje de existir.' Ambas afirma-



ciones son falsas... Es que el problema (volviendo a la formulación usual) de razón y fe no es un problema entre dos criterios de conocimiento sino un problema entre dos actitudes, el conocimiento y la entrega ante una misma realidad-fundamento, la realidad personal de Dios en cuanto verdadera (Zubiri, 1984, 234).

El conocimiento o, al menos la intelección, abre el ámbito de la fe, aunque el ámbito de la fe no es la fe misma. El ámbito de la fundamentalidad es el lugar de unidad de conocimiento y posibilidad de fe. ¿Cómo y por qué esta fe posibilitada y en cierto modo exigida se actualiza como fe?

## 2. Voluntad de verdad y voluntad de fundamentalidad

Zubiri ha venido hablando en todo lo anterior de actitudes. El conocimiento y la fe, además de ser lo que formalmente son, son también actitudes. Puede darse la actitud de atenerse sólo a las realidades-objeto, puede darse la actitud de cerrarse al carácter fundamental de las realidades-fundamento. Pero el carácter de actitud está más bien en la fe por su misma estructura de entrega opcional al fundamento. La conexión entre conocimiento y ámbito de fe está asegurada si es que se da la actitud no puramente intelectual de reconocer la realidad-fundamento. Pero, además de ello y fundado en ello, se requiere algo más, que supera el nivel del puro conocimiento, el nivel intelectual, sin lo cual no habrá fe, sino tan sólo posibilidad de creer. Esta posibilidad es una de tantas de las que el hombre puede apropiarse y en esa apropiación constituirse de un modo o de otro como ser humano. En el fondo lo que está en juego es la unidad de intelección y de apropiación de mi ser: la intelección me ofrece un ámbito de posibilidades y me impulsa a apropiarse algunas de ellas dejando fuera otras. En esa apropiación se va constituyendo mi ser. "Si llamamos, como debe llamarse, a la opción, voluntad, resulta que la unidad radical entre conocimiento de Dios y fe en Dios, se halla inscrita precisa y formalmente en la *voluntad de ser*" (Zubiri, 1984, 244). Zubiri insiste en que esto no es exclusivo del caso de Dios, sino que es una estructura esencial de todo conocimiento. Esto nos permite ampliar la relación conocimiento-creencia a todos los ámbitos del conocer humano, aunque donde más clara se ve esa relación es en el caso que venimos examinando, el conocimiento y la fe en Dios.

Pero la voluntad de ser está radicada en la voluntad de realidad, una realidad actualizada en la inteligencia. La verdad real no es otra cosa que la realidad actualizada en la inteligencia. De ahí que la voluntad de ser se presente inmediatamente como voluntad de verdad. ¿Qué es formalmente esa voluntad de verdad?

La voluntad de verdad no está sólo ni principalmente en que la voluntad se mueva tendencialmente en el ámbito que le abre la inteligencia, ni está en el desenvolvimiento ético de una voluntad de autenticidad. La voluntad de verdad es formalmente voluntad de verdad real. Ciertamente en la primera actualización de algo real como real en aprehensión primordial no está presente ningún género de voluntad o, al menos, no tiene por qué estarlo. Pero a partir de ese primer paso es cuando entra la voluntad de verdad y de verdad real.

La realidad, en efecto, nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectual de muchas maneras, y una de ellas es 'en hacia.' Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a 'idear,' englobando en este vocablo 'idear' todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad* (Zubiri, 1984, 248).

Se puede tener voluntad de verdad de ideas o voluntad de verdad real.

La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de idea. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por esto es urgente reclamarla enérgicamente (Zubiri, 1984, 249).

Ya tenemos aquí una primera distinción fundamental en la propia voluntad de verdad. Sus consecuencias tanto para la vida intelectual como para la ética son de enorme significado. La voluntad de verdad de ideas por encima y soterrando a la voluntad de verdad de realidad es no sólo la negación de la ciencia, sino el descentramiento del hombre. La fe no podrá ser así un escape de la realidad, porque va a enlazar con el conocimiento en este nudo decisivo de la voluntad de verdad real.

En este asunto queda comprometido mi propio ser. Las posibilidades, en este caso la posibilidad de ideas o de realidad, pasan a ser reales por un acto de opción, pero por lo mismo implica una apropiación de las mismas, en cuya apropiación se va configurando mi ser mismo. "La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece" (Zubiri, 1984, 249). Ya el haber optado como línea de vida por la voluntad de verdad real sobre la voluntad de verdad de ideas configura mi ser, y no sólo mi ser de intelectual, de un modo bien definido, que está mucho más allá de la autenticidad. Pero el proceso continúa porque este atenerse a la verdad real lo más posible "está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser" (Zubiri, 1984, 249-250). En la entrega a la verdad real acontece a una la presencia de la realidad en la inteligencia, pero al mismo tiempo un comienzo de realización de mi propio ser precisamente como entregado a aquella verdad real, lo cual implica configurarse en alguna forma conforme a ella. Esta configuración no es sólo de la mente que puede ir dando paso a una mentalidad individual, sino que es del ser entero. Ya el haber optado, sobre todo si esto se ha convertido en hábito y estado, por la voluntad de verdad real en lugar de la voluntad de verdad de ideas y lo que podría haber sido voluntad de auto en-

gaño, configura el ser propio de forma muy radical. Pero el ir siendo conformado opcionalmente por nuevas verdades reales, sobre todo cuando éstas hacen presente una realidad-fundamento y arrastran hacia una entrega asumida personalmente, supone una radical configuración de la propia personalidad.

Hay muchas diferencias y matices por las actitudes distintas que se puedan tomar ante una misma realidad. Pero la diferencia fundamental viene precisamente de si algo se actualiza como realidad-objeto o como realidad-fundamento. En el primer caso, la posibilidad actualizada y apropiada es ir a la realidad sólo por la realidad.

La opción por la verdad real es ahora una opción en la que quiero yo ser tan sólo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad. Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia (en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad por la realidad sino a su utilización, aplicación, etc. (poco importa ahora el vocablo) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad. De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser: es 'a una' presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser entregado a la realidad por la realidad (Zubiri, 1984, 251).

Es lo que podríamos llamar vida puramente teórica no preocupada por la vida práctica, sea ésta de transformación de la realidad material o transformación de la realidad social, que también podrían haber sido actitudes optadas y apropiadas.

Distinta es la situación cuando nos encontramos con la realidad-fundamento. Lo propio de la realidad-fundamento es que sea realidad en y por sí misma pero 'para mí'.

No es que además de ser real sea algo que puede servir para intereses o necesidades o conveniencias mías, sino que de antemano el modo mismo de presencia de esta realidad en cuanto real es serlo fundamentalmente; el modo mismo de presencia de esta realidades 'presencia-para' mi (Zubiri, 1984, 251-252).

Toda apropiación de una posibilidad configura un rasgo de mi ser, pero en la actualización de la realidad-fundamento se hace posible la constitución de mi ser entero en cuanto tal, esto es, mi Yo. Por ello cuando se actualiza la realidad-fundamento se actualiza a una su fundamentalidad y mi ser personal, la verdad real del fundamento y la verdad real de mi persona. Es una fundamentalidad por ser verdad real con la triple dimensión de manifestación, fidelidad e irrefragable efectividad; triple dimensión que está en la verdad real del fundamento fundamentado y que está en la verdad real de la persona fundamentada.

Lo que sucede es que también aquí el carácter de fundamento para mí es opcional. Uno puede reducir para sí la realidad-fundamento a realidad-objeto. En ese caso no dejo que acontezca en mí la fundamentalidad, sino que la dejo en suspenso o eventualmente la rechazo. Aparece aquí un nuevo concepto, el concepto de volun-

tad de fundamentalidad. Voluntad de ser, voluntad de verdad, voluntad de fundamentalidad: he ahí la triple escala de la configuración de mi ser personal.

El hombre puede optar por la fundamentalidad misma, esto es, por la posibilidad de que la fundamentalidad de la realidad-fundamento acontezca en mi ser en cuanto tal. ¿Qué es este acontecer? Al entregarme a la realidad 'para mí', el mí, esto es, mi ser entero cobra *eo ipso* la figura de la realidad-fundamento, pues mi ser se ha apropiado, la ha hecho suya, es decir, vive en la figura de su fundamento. Acontecer es pues, aquí, dejar que la realidad para mí esté siendo formalmente el 'mí' para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí. La verdad real de mi persona en sus tres dimensiones de manifestación, fidelidad y irrefragable efectividad, se halla configurada en la verdad real de la realidad-fundamento: mi manifestación como ser relativamente absoluto es la manifestación de lo absoluto del fundamento, mi fidelidad es fidelidad en el absoluto, mi efectividad es la irrefragable efectividad en el absoluto. Entonces la voluntad de verdad real es *voluntad de fundamentalidad...* Mi ser es así ser *en verdad* cosa muy distinta de ser de veras. De veras, expresa en definitiva la autenticidad. En cambio ser en verdad expresa que mi ser entero lo es en y por la verdad de una realidad 'para mí.' Entregarme a la realidad-fundamento en cuanto tal es entregarme a la fundamentalidad propia, hacer mía su fundamentalidad. Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente (Zubiri, 1984, 255).

La voluntad de fundamentalidad es intrínsecamente opcional como lo es la voluntad de no fundamentalidad. Hay realidades que se me pueden presentar y aun se presentan inexorablemente como realidad-fundamento. No se trata sólo del caso de Dios o de un innominado poder de lo real; se trata también de casos como los de relación personal e incluso de casos que pudiéramos llamar colectivos, por ejemplo, el caso de las mayorías populares o de los pobres en la teología de la liberación. Puede, en primer lugar, que una realidad-fundamento no se me presente claramente como tal por presiones ideologizadas; en segundo lugar, puede que se me presente como tal pero que yo la reduzca deliberadamente a realidad-objeto (por ejemplo, cuando reduzco en una relación afectiva o sexual a otra persona a condición de objeto); pero, en tercer lugar, puedo deliberadamente aceptar la realidad-fundamento como realmente fundamentante de mi ser entero. Así tenemos que tanto la voluntad de fundamentalidad como la voluntad de no fundamentalidad son opcionales con la diferencia de que la primera permite vivir en verdad —algo distinto y más radical que vivir en la verdad— mientras que la otra elude el vivir en verdad. Vivir no se emplea aquí como un término indiferenciado, sino con un preciso significado teórico: es la autoconfiguración posesiva de mi propia realidad en la realización de la persona y en la actualización de su ser propio. En esta autoconfiguración y autoposición tiene singular importancia la actitud ante las realidades-fundamento. Entregarse a la fundamentalidad de lo conocido como fundamento supone apropiarse opcionalmente esa fundamentalidad no puramente cognoscitiva, sino física y real. Según sean las fundamentalidades apropiadas así será de fundamental mi propio ser. Ya el puro conocer configura indudablemente mi ser de una manera o de otra, pero es por de-

cirlo así a través de la inteligencia, esto es, parcial y derivadamente. Es el creer, esto, es el entregarse al fundamento y aceptarlo como fundamento, lo que en verdad configura mi ser entero, tanto más cuanto ese fundamento sea en mí mismo más fundamental. Y lo es tanto más cuanto esta voluntad de fundamentalidad radicada en la voluntad de verdad, como ésta lo está en la voluntad de ser, no es primariamente un acto de voluntad, sino que es una actitud: "es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud" (Zubiri, 1984, 258).

Esta voluntad de fundamentalidad en el caso de Dios implica por lo pronto "la actitud de poner en marcha el proceso intelectual en orden a la intelección de cuál sea el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra constitutiva religación" (Zubiri, 1984, 262). La religación nos lanza inexorablemente 'hacia' el fundamento religante no meramente por una necesidad lógica o por una exigencia existencial o social, sino por la estructura misma de la inteligencia sentiente. Sólo por una positiva actitud contraria surgida de una decisión personal o inducida desde fuera por distintas formas de presión o de imposición social puede quedar factualmente anulada esa actitud primaria. Tanto como es racional la primera actitud es irracional la segunda.

Pero la voluntad de fundamentalidad como actitud no es sólo motor de la intelección; es también algo más. Es la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad fundamento. Es la actitud de entregarse al fundamento que la razón descubra. Y esto ya no es racional: es la congruencia querida con lo racional. Es una congruencia que tiene un nombre preciso: es lo razonable (Zubiri, 1984, 263).

Querer que lo racionalmente conocido forme parte de mis criterios, actitudes, etc., es ya razonable, pues pende de una opción; pero querer que lo racionalmente conocido como fundamento sea asumido como fundamento en mi propio ser entero, es todavía, si se quiere, más opcional y en ese sentido más razonable. "Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre... La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable" (Zubiri, 1984, 263). Necesita de voluntad de fundamentalidad. Zubiri advierte que "el hombre actual está más necesitado de ella que nunca" (Zubiri, 1984, 263). Cuando no hay voluntad de fundamentalidad el conocimiento va por un lado y el ser humano por otro: no hay fe; cuando se da voluntad de fundamentalidad el conocimiento es a la vez fe y con ella el conocimiento y la configuración del propio ser van a una: se vive en verdad.

De esta suerte, la voluntad de fundamentalidad como actitud, es el principio unitario del proceso intelectual de Dios y de la entrega personal a El en cuanto persona verdadera. No se trata de que la fe lleve a la intelección, ni de que ésta lleve a aquélla, sino de que ambos aspectos constituyen *unidad radical*. Esto es, su unidad está en la raíz misma de donde emerge el movimiento de la persona hacia Dios: es la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud. Conocimiento y fe no son sino dos momentos de este unitario movimiento. La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la uni-

dad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en El como opción libre por lo razonable (Zubiri, 1984, 265).

El análisis de lo que pasa histórica y personalmente con la voluntad de fundamentalidad sobre todo referida al caso de Dios como fundamento de la constitución de mi ser personal pone fácilmente de manifiesto que "lo que esencialmente es la voluntad de fundamentalidad es *voluntad de buscar*" (Zubiri, 1984, 274). Zubiri analiza hechos como el agnosticismo, el indiferentismo y el ateísmo entre otros para ver cómo en ellos se realiza la voluntad de fundamentalidad, la voluntad de verdad, la voluntad de buscar y la voluntad de vivir o de ser. Es que la voluntad de verdad puede desplegarse de distintas formas. La voluntad de verdad como voluntad de fundamentalidad pone en marcha el proceso intelectualivo (no necesariamente de tipo demostrativo) y esto como algo inexorable. Ese proceso intelectualivo entiende forzosa-mente un momento de realidad en que se está realizando procesualmente, porque en el lanzamiento 'hacia' de ese proceso se dibuja de alguna forma el perímetro de la fundamentalidad. La voluntad de buscar está así radicada en la voluntad de buscarse fundamentalmente, de buscar aquel fundamento que realmente configura mi ser. En la voluntad de fundamentalidad no sólo se busca el fundamento al que estamos lanzados por el hecho real de la religación, sino que se busca también vivir en verdad, apropiándose aquel fundamento que ha sido conocido como tal. La voluntad de fundamentalidad se despliega así en búsqueda intelectualiva y en opción. Dónde se sitúe esa fundamentalidad es ya otro problema desde luego, porque puede haber distintos niveles de realidad-fundamento y porque se puede situar a distinta profundidad y con distinta fundamentalidad el fundamento por el que se opta. Pero ello no excluye que haya voluntad de fundamentalidad desplegada en proceso intelectualivo y en opción. La discusión está tan sólo en la ultimidad o penultimidad de los propios fundamentos, de los propios procesos cognoscitivos y de los propios procesos opcionales. Esto es válido incluso para el ateo.

El ateísmo como modo de vida tiene... proceso intelectualivo respecto del poder de lo real, y opción respecto de él: son los dos momentos de la voluntad de fundamentalidad. Por tanto, el ateísmo es la puesta en marcha de la voluntad de fundamentalidad. Esta voluntad *se despliega* en intelección del poder de lo real como pura facticidad, y en opción por la autosuficiencia de la vida personal. No hace, pues, excepción a nada de lo que venimos diciendo (Zubiri, 1984, 284).

Esa voluntad de fundamentalidad en el ateo recae sobre el Yo como ser absoluto a su modo, es decir, sigue siendo una de las formas radicales en que se puede presentar la voluntad de fundamentalidad; más aún, esa voluntad de fundamentalidad concierne al Yo como cobrado en la realidad, como algo relativo, pues de lo contrario de ningún modo aparecería la fundamentalidad y la necesidad de optar ante el fundamento. Lo que pasa es que el ateo interpreta ese su ser relativamente absoluto, constatado como tal, en la línea de una facticidad autosuficiente. Pero esta interpretación implica que el ateo que se quiere a sí mismo puede parecer que se quiere como absoluto sin más, pero de hecho se quiere como absoluto relativo, pues la pura facticidad no elude esta relatividad. Con lo cual tenemos que en su caso, aunque pudiera parecer que no, siguen implicadas la voluntad de ser, la voluntad de verdad, la voluntad de fundamentalidad y la voluntad de buscar que trata de descubrir el fun-

damento en verdad para poder ser lo que queremos ser. Puede resumirse todo ello con palabras del propio Zubiri.

Tratábamos de conceptuar la 'relación' entre inteligencia y fe. Veíamos que inteligencia y fe son esencialmente actos distintos: inteligencia es aprehensión de lo real como real, y fe es entrega personal a la realidad personal en cuanto verdadera. Pero estos dos actos no están desconectados sino que se hallan radicados en una actitud única: la voluntad de verdad, que en nuestro caso es voluntad de fundamentalidad. Es la voluntad de descubrir el fundamento, haciendo de lo descubierto el fundamento expreso de mi vida, esto es, de la configuración de mi Yo. La inteligencia nos descubre el fundamento y con ello la posibilidad de mi vida personal. Para hacerla pasar a mi vida, la voluntad de optar ha de apropiarse esa posibilidad, y esto es la fe. En la voluntad de hacer pasar a mi vida su fundamento, son pues, radicalmente 'unos' inteligencia y fe. La inteligencia es el proceso intelectual, y la fe es la opción fundamental. Nos preguntábamos entonces cuál es la índole de esta radicación. Y decíamos que esos dos actos, proceso intelectual y opción, no sólo están anclados en una voluntad de fundamentalidad, sino que esta voluntad es el principio radical de una actitud que desde sí misma se despliega en proceso intelectual y opción. Radicación es despliegue. Por tanto, la voluntad de fundamentalidad es esencial a la persona humana en cuanto tal; es el principio de una actitud que tenemos inexorablemente por el hecho de ser personas, y que se despliega en proceso intelectual y opción respecto del fundamento último de la vida, en la constitución del Yo (Zubiri, 1984, 286-287).

Como venimos repitiendo esta unidad de intelección y de fe no es exclusiva del caso de Dios sino que responde a la estructura misma de la persona humana en tanto que persona. La voluntad de ser y la voluntad de vivir están ancladas en la intelección de la realidad y de mi propia realidad en tanto éstas se actualizan como verdad real. Esta intelección esta verdad real, desata por múltiples motivos la necesidad de optar sobre todo por aquellas cosas que son fundamentales. Y es fundamental no sólo Dios como fundamento último de mi ser relativamente absoluto, sino todo aquello otro que fundamenta, aunque sea no últimamente, mi ser personal en el quehacer de mi vida. Incluso ante las realidades-objeto hay un principio de opción y con él un principio remoto y mediato de configuración personal, pero esto es mucho más próximo, inmediato y radical en el caso de las realidades-fundamento. Con ellas se necesita intelección, pero con ellas se necesita fe; sólo por lo primero se hacen de alguna manera presentes y presentes en alguna forma de verdad real, pero sólo por lo segundo, esto es, por la fe, es asumida la fundamentalidad y es constituido mi propio ser, incluso cuando rechazo esa fundamentalidad. La intelección configura así mi mentalidad y ya esto es de enorme importancia, pero la fe configura mi personalidad entera y con ello su importancia es, si cabe, todavía mayor. Esto es así, sobre todo, cuando lo que se entiende y lo que se cree tiene características de realidad-fundamento. El hombre determina su ser personal de una u otra forma en una voluntad de verdad real, esto es, por la presencia de la realidad como fundamento de mi vida. Pero al entender una realidad-fundamento, ésta se presenta inexorablemente como posibilidad de vivir o no fundado en ella. Por eso tengo que optar.

“Y en esta apropiación optativa es en lo que formalmente consiste la entrega en cuanto tal. Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mi mismo. En esencia, volición es entrega” (Zubiri, 1984, 290).

Por ello la voluntad de verdad, la voluntad de realidad y de ser, la voluntad de fundamentalidad tienen un carácter esencial de opcionalidad —por eso son voluntad— y tienen también un esencial carácter de búsqueda. De una u otra forma todas ellas son voluntad de búsqueda. En definitiva, lo que se busca es el fundamento último del poder de la realidad. Este poder se nos da y se nos hace presente inexorablemente, pero se nos da de distintas formas, en todas las cuales se nos ofrece como fundamento. Pero el fundamento último de toda fundamentalidad no se nos da sin más, al menos con total claridad y definición. Toda realidad se nos presenta como poder, pero remitiéndonos ‘hacia’ algo aún indeterminado, porque cualquier fundamento relativo nos remite a un fundamento ulterior no por razonamiento lógico sino por la física misma de su fundamentalidad y por el carácter sentiente de nuestra inteligencia. Siempre estamos en busca de ese fundamento último.

El hombre ha de buscar, pues, ese fundamento, y por tanto la voluntad de verdad real es voluntad de fundamentalidad. En cuanto tal es la voluntad no sólo de ser y de vivir sino también de buscar. Esa voluntad de ser viviendo en búsqueda. La unidad de estos tres momentos queda así conceptuada y es la esencia misma de la voluntad de fundamentalidad (Zubiri, 1984, 291-292).

La voluntad de fundamentalidad es voluntad de entrega razonable. La voluntad de fundamentalidad es radicalmente una voluntad que desde la raíz última de mi realidad, se despliega en ser viviendo y buscando una entrega, todo lo deficiente que se quiera, pero verdadera entrega. Es voluntad de asentar vital y firmemente mi ser en el poder de lo real que siendo algo inseparable de las cosas y de mi propia persona, sin embargo no se identifica sin más ni con las cosas ni con mi persona. Y en esto es lo que consiste lo que llamo trascendencia de las personas humanas: es el carácter según el cual la persona humana no puede ser persona *real* sino incluyendo en su realidad, como momento constituyente formal suyo, un poder de lo real que es más que la persona y que las cosas reales todas. Es, en definitiva, el carácter según el cual el ser relativamente absoluto de mi realidad envuelve en sí formal y constituyentemente el acontecer mismo de su fundamentalidad (Zubiri, 1984, 292).

La opción radical de la voluntad de fundamentalidad es la entrega al fundamento último en el hacerse persona. Para eso pone en marcha la intelección hacia aquel fundamento al que estamos físicamente lanzados, pero pone también en marcha un momento de opción: la de apropiarse o no, la de apropiarse de este modo o de otro esa marcha intelectual. La voluntad de fundamentalidad, como actitud, constituye el principio originario de una entrega incondicional al fundamento último a que la intelección aboca. “La voluntad de fundamentalidad es así el *principio originario* de mi vida personal entendida como constitución de mi YO. Esta actitud es, pues, la que se despliega en intelección y opción” (Zubiri, 1984, 294).

Al llegar a este momento de su reflexión Zubiri parece responder a la objeción de qué es más importante para alcanzar a Dios: el camino intelectual de la de-



mostración o el camino opcional de la fe. La respuesta en suma es que son dos procesos inseparables y mutuamente enriquecedores. Lo que aparece en uno y otro caso es la realidad personal de Dios como posibilidad de realizarme personalmente.

La apropiación de esta posibilidad es por tanto la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera: es fe. La fe en Dios es por esto la entrega a la transcendencia de mi persona; y recíprocamente, la entrega a la transcendencia de mi persona es fe en Dios. Esta 'reciprocidad' es justo el sentido y el alcance de la prueba que propuse. La voluntad de fundamentalidad es entonces el principio originario de una actitud que se despliega en conocimiento de Dios y fe en EL (Zubiri, 1984, 295).

Hay, pues, una reciprocidad. La voluntad de fundamentalidad como forma radical de presentarse la voluntad o, por mejor decir, la voluntad de vivir y de ser en verdad es principio originario tanto de la vía de la intelección como de la vía de la fe. Una remite a otra. No son dos vías ni excluyentes ni intercambiables; cada una en su propia especificidad y con su propia prioridad hace lo suyo propio, pero además potencia a la otra. En principio, la vía de la intelección es la que busca y la que marcha, pero radicada en voluntad de fundamentalidad; es hasta cierto punto la que encuentra. La vía de la fe, sin embargo, es la que realiza el acceso físico no sólo al fundamento de mi ser personal, sino a mi ser personal mismo o, al menos, al fundamento tal como acontece en mi ser personal mismo. La autoposesión real tanto de mí mismo como del fundamento que posibilita últimamente ese ser, se logra por la fe, pero no se cierra con ella, pues esta autoposesión sigue abierta a un fundamento que debe inteligirse más y más para que a su vez mi ser personal sea más y más, al ser más y más fundado. El que este fundamento se done a sí mismo no excluye el que deba ser apropiado tras un penoso esfuerzo de constante búsqueda. El hombre no queda fundamentado de una vez por todas sino que tiene que seguir siendo fundamentado y cuando más se apropia del fundamento y de la fundamentación será más persona.

Todo ello nos abre a nuestro último problema: el de la configuración de mi ser y el de la sociedad y de la historia tanto por la fe como por el conocimiento.

### **3. Distintos modos de configuración del hombre en la historia por la fe y el conocimiento**

Que la fe y el conocimiento configuren en el caso de la realidad o realidades-fundamento a las personas o grupos que las asuman en opción razonable es, después de lo dicho, algo obvio y necesario. Que a su vez el ser personal y el mundo histórico configuren de alguna manera el conocimiento y la fe tanto de las personas como de los grupos sociales es también algo obvio y necesario. Zubiri en este momento de su reflexión alude para desarrollar este problema a dos puntos de vista principalmente: al carácter necesariamente concreto de la fe y al carácter objetivo del 'mundo' en el que se da esa fe. Comencemos por este segundo punto de vista.

Si tomamos la fe no puramente como acto sino como estado, no el 'creo' sino el 'lo tengo ya creído,' debemos aceptar que ese estado no es meramente individual.

Todo hombre nace y vive en una sociedad. Y toda sociedad tiene un mundo. Aquí, mundo no significa la respectividad de lo real en cuanto real, sino el sistema de ideas, de estimaciones, de normas, de usos, etc., que están vigentes en aquella sociedad y que por consiguiente, para los individuos de esa sociedad 'están ahí.' Por estarlo son *topos*, lugar, algo de que se echa mano. Estas ideas, etc., son principios o poderes que determinan la vida de los individuos que componen la sociedad en cuestión. El sistema de estos principios o poderes tópicos de una sociedad es lo que, a mi modo de ver, constituye su mundo. De él forman parte sus ideas sobre Dios. En cuanto momento del mundo, la fe es algo en que se está firmemente, con seguridad. Es la fe en que el hombre está constitutivamente instalado en una sociedad. El individuo puede no compartir esa fe por muchas razones... Pero si el individuo comparte aquella fe, generalmente no es una fe que ha brotado del fondo de su mente personal, sino que ésta ha sido conformada por la forma de su mundo social. En todo caso, la fe no es sólo un acto sino también la firmeza de un estado de entrega, de adhesión, sea individual o social (tópica) (Zubiri, 1984, 219-220).

Esto es válido tanto para la fe como para el conocimiento, aunque tenga especial vigencia en el caso de la fe. Para el conocimiento tiene especial significado otro concepto al cual Zubiri se ha referido en distintos contextos, el concepto de mentalidad. La mentalidad es, por lo pronto, una mente conformada, una mente con determinada figura, lo cual no supone necesariamente subjetivismo, sino concreción. Por ejemplo, entre toda expresión, lingüística o no, y la mente hay una intrínseca unidad: la expresión configura la mente y, a su vez, la mente configura la expresión (Zubiri, 1985, 345). Pero es, sobre todo, en el caso del conocimiento racional y aun científico donde se aprecia más la gravedad de la mentalidad. La búsqueda en cuanto búsqueda que es la intelección propiamente racional tiene una figura concreta.

Esta figura concreta es esencial a la razón... Esta concreción estructural tiene una raíz formal en los dos momentos que constituyen la búsqueda. Uno, es el momento de la principialidad: el principio canónico no es 'la' realidad campal en abstracto, sino lo que la intelección campal en toda su concreción... ha decantado en el lanzamiento. Otro es el lanzamiento en la concreción de la dirección de la búsqueda intelectual: la sugerencia... (Zubiri, 1983, 148-149).

Esta concreción estructural es lo que constituye la *forma mentis*. "La razón tiene una estricta y rigurosa figura estructural en su modo mismo de inteligir" (Zubiri, 1983, 149). Qué sea esa *forma mentis* lo analiza Zubiri muy precisamente. Tomemos de ese análisis sólo su resumen: "Estos tres aspectos, el ser acción intelectual, el ser habitud de moción, y el ser habitud intrínseca y formal de esa moción, constituyen 'a una' lo que entiendo por *forma mentis*: la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal" (Zubiri, 1983, 152). "Pues bien, este concepto tiene un nombre muy preciso: es *mentalidad*. No es primariamente un concepto psicológico, social o étnico, sino un concepto estructural" (Zubiri, 1983, 152).

Zubiri distingue entre mentalidad propiamente tal, que afecta de modo formalmente constitutivo a la habitud de ir a lo real y la mentalidad en sentido lato, que es

una ulterior cualificación de algo ya constituido. Hay un modo de ir a la realidad de índole, por ejemplo, científica y hay un modo intelectual de ir a la realidad de índole poética, etc. Eso es propiamente mentalidad. Pero luego esos modos radicales de ir quedan cualificados ulteriormente por contextos sociales e históricos o por condicionamientos individuales: se habla entonces de mentalidad semítica o feudal, etc. También esto es importante y determina en gran medida la índole de la razón. La mentalidad en el primer sentido es primariamente de orden intelectual y en el segundo sentido es primariamente de orden extraintelectual. Pero aun la mentalidad en el segundo sentido configura en gran medida lo que será la vida intelectual, entre otras cosas porque es como el depósito de sugerencias y principios canónicos, más aún condiciona fuertemente el desde dónde se procede y por qué campos se avanza.

Con estos dos conceptos sumariamente expuestos de mundo y de mentalidad podemos enfrentar el problema de la configuración del hombre en su ser personal, en su ser social y en su ser histórico. No es difícil de entender cómo el mundo en el que se está fuerza a unas creencias o a otras, fuerza incluso a unas intelecciones racionales o a otras. No es difícil tampoco entender cómo las intelecciones que se tienen o las creencias en que se está, sean de un individuo creador o de un grupo social, son capaces de ir conformando un mundo e incluso propiciando un modo preciso de mentalidad tanto en el primer sentido como en el segundo. El mundo facilita unas vías y obtura otras, la mentalidad favorece asimismo unas vías y dificulta otras tanto a los individuos como a los grupos sociales. El conocer a su vez configura más lo que hay de mentalidad tanto en sentido estricto como lato, aunque también el mundo como las creencias configuran y concretan al individuo y al mundo.

Entre las diversas posibilidades de estudiar más en concreto este punto tanto en lo que se refiere a la concreción de la religación al poder de lo real y de la voluntad de fundamentalidad como a lo que significa esto para la codeterminación y configuración mutua de la persona y de la sociedad, de los grupos sociales y de la historia, a continuación se van a tomar como objeto de estudio algunos aspectos de la situación de los pobres en América Latina, tal como son vistos por la teología de la liberación. Religación y liberación deben ir juntas siempre, pero la forma concreta de esa conjunción es en el caso de los pobres, quienes desde una religiosidad popular cristiana buscan la liberación, muy particular. Y esto es lo que deseáramos analizar en la segunda parte de este trabajo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Xavier Zubiri. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1978, 7a. ed. 483 páginas.
- Xavier Zubiri. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, 3a. ed., 277 páginas.
- Xavier Zubiri. *Inteligencia sentiente*. Madrid: SEP-Alianza Editorial, 1980, 1a. ed., 288 páginas.
- Xavier Zubiri. *Inteligencia y logos*. Madrid: SEP-Alianza Editorial, 1982, 1a. ed., 398 páginas.
- Xavier Zubiri. *Inteligencia y razón*. Madrid: SEP-Alianza Editorial, 1983, 1a. ed., 354 páginas.
- Xavier Zubiri. *Hombre y Dios*. Madrid: SEP-Alianza Editorial, 1984, 1a. ed., 386 páginas.
- Xavier Zubiri. *Sobre la esencia*. Madrid: SEP-Alianza Editorial, 1985, 5a. ed., 574 páginas.