

Del *corpus theologicum* de Xavier Zubiri a una pastoral de la Providencia en Latinoamérica*

Adalberto Cardona Gómez**

Recibido: 22 de enero de 2015 – Revisado: 12 de marzo de 2015 –

Aprobado: 10 de abril de 2015

Resumen

A partir de los tres niveles de la experiencia de Dios en que, según Xavier Zubiri, se concretiza la Providencia divina: a) experiencia universal de *religación*, propia de todo ser humano; b) experiencia específicamente religiosa (*gracia*), en las que la iniciativa procede de Dios que se va revelando en el espacio y en el tiempo, a nivel individual, social e histórico; y c) experiencia de la *encarnación*, constituida por la experiencia de la deiformidad, expresión esencial del cristianismo que se hace realidad en la persona de Cristo, en quien Dios asume forma humana y el hombre se deiformiza, este artículo se acerca a la Providencia por la vía de la encarnación, que le indica al hombre que la experiencia de Dios no lo aleja del mundo sino que lo obliga a él, constatación desde la que se propone para Latinoamérica una pastoral que integra responsablemente la idea de la Providencia de Dios.

Palabras clave: Zubiri, realidad, Providencia, religación, gracia, encarnación.

* Artículo de investigación que presenta los resultados del proyecto doctoral "Creo en Dios Providente. Lectura desde el *corpus theologicum* de Xavier Zubiri", adelantado en el marco del doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín, Colombia). DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8454.2015.0087.05>

** Sacerdote dominico, doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo y doctor en teología por la Pontificia Universidad Bolivariana, se desempeña como decano de la División de Filosofía y Teología de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Dirección postal: Cra. 9 # 51-11, Bogotá (Colombia), correo electrónico: frayadalbertocardona@usantotomas.edu.co

From *corpus theologicum* of Xavier Zubiri to a pastoral of Providence in Latin America *

Adalberto Cardona Gómez**

Abstract

From the three levels of the experience of God in which, according to Xavier Zubiri, Divine Providence is realized: a) universal experience of *religion*, characteristic of all human beings; b) specifically religious experience (*grace*), where the initiative comes from God who reveals in space and in time, at individual, social and historical level; and c) experience of the *incarnation*, formed by the experience of deiformity, essential expression of Christianity that is realized in the person of Christ, in whom God takes human form and man is deiform, this article approaches the Providence by way of incarnation, which tells man that the experience of God does not move him away from the world but compels him to it, finding from which it is proposed for Latin America a pastoral that responsibly integrates the idea of God's Providence.

Keywords: Zubiri, reality, Providence, religion, grace, incarnation.

* Research article presents the results of the doctoral project "I believe in God Provident. Reading from the corpus theologicum of Xavier Zubiri" advanced under the doctorate in theology from the Pontifical Bolivarian University (Medellin, Colombia).

** Dominican priest, Doctor of Philosophy from the University of Freiburg and a doctorate in theology from the Pontifical Bolivarian University, serves as dean of the Division of Philosophy and Theology of Santo Tomas University of Bogotá. Address: Cra 9 # 51-11, Bogota (Colombia), e-mail: frayadalbertocardona@usantotomas.edu.co

Du *corpus theologicum* Xavier Zubiri a une pastorale de la Providence en Amérique Latine*

Adalberto Cardona Gómez**

Résumé

À partir des trois niveaux de l'expérience de Dieu dans laquelle, selon Xavier Zubiri, se concrétise la Divine Providence: a). expérience universelle de *relier*, propre à tous les êtres humains ; b). expérience spécifiquement religieuse (*grâce*), dans laquelle l'initiative provient de Dieu qui se révèle peu à peu dans l'espace et dans le temps, au niveau individuel, social et historique ; et c). expérience de l'*incarnation*, constituée par l'expérience déiforme, expression essentielle du christianisme que devient réalité en la personne du Christ, en qui Dieu assume une forme humaine et l'homme se divinise. Cet article se rapproche à la Providence para la voie de l'incarnation, qui indique à l'homme que l'expérience de Dieu ne l'éloigne pas du monde sinon qu'elle l'oblige à celui-ci, constat à partir duquel est proposé une pastorale pour l'Amérique Latine qui intègre responsablement l'idée de la Providence de Dieu.

Mots Clés: Zubiri, réalité, Providence, relier, grâce, incarnation.

* Article de recherche présente les résultats du projet de doctorat "Je crois en Dieu Provident. La lecture de la *theologicum corpus* de Xavier Zubiri "avancé dans le cadre du doctorat en théologie de l'Université pontificale bolivarienne (Medellin, Colombie).

** Prêtre dominicain, docteur en philosophie de l'Université de Fribourg et d'un doctorat en théologie de l'Université pontificale bolivarienne, sert en tant que doyen de la Division de philosophie et de théologie de l'Université de Santo Tomas de Bogotá. Adresse: Cra 9 # 51-11, Bogota (Colombie), e-mail: frayadalbertocardona@usantotomas.edu.co

1. La experiencia de Dios

Algunos conceptos fundamentales

Abordar el tema de la Providencia obliga a referirse a cuatro conceptos zubirianos acá implicados. En primer lugar, la precisión conceptual respecto a lo que se comprende por natural y sobrenatural; en segundo lugar, la distinción entre *deificación*, *deiformidad* y *deiformación*; luego, el concepto de *causalidad formal*; y por último, un acercamiento a un concepto particularmente zubiriano, el de la *gracia quèrente*.

Sentido de natural y sobrenatural: la dificultad humana para hallar una solución a los problemas conduce espontáneamente al hombre a dirigirse a los dioses con el fin de obtener su favor, en un mecanismo que proyecta una imagen de la divinidad alejada del hombre, viviendo al margen del mundo y esperando el sometimiento humano para otorgar su ayuda. Esta imagen de la divinidad parece responder a una cosmovisión en tres planos que no es propia del cristianismo: la tierra en que habitamos, un ámbito más allá de las nubes donde reina Dios (el cielo) y lo que hay debajo de la tierra, el ámbito de las tinieblas (Espeja, 2012).

Es desde este mundo inmanente y a través de la oración y de las diversas prácticas religiosas como el hombre asciende al mundo trascendente, donde habita Dios y sus elegidos, y al que finalmente llega con el evento de la muerte. Pero esta cosmovisión no se corresponde ni con la encarnación, ni con el actuar de Jesús, cuyas palabras y gestos apuntan en otra dirección: el ser humano está fundado en Dios, quien le ha creado a “su imagen” y le da “la vida y el aliento”, por ello la trascendencia acontece ya en su inmanencia, pues Dios está ya dentro de cada ser humano. Así pues, inmanencia y trascendencia acontecen simultáneamente en la realidad creada y en su historia.

Aquí se cruza una de esas interferencias maravillosas entre la filosofía griega y la revelación bíblica: la idea de que las cosas que hay tienen naturaleza, son naturales, y que lo otro es sobrenatural. Y, que sepamos, ni los árboles ni los astros tienen nada de sobrenatural. Puesta así la cuestión, eso es absolutamente verdad. Pero uno tiene derecho, por lo menos, a formularse la pregunta: ¿es verdad el concepto de lo sobrenatural? ¿No será más bien que lo natural es una especie de concreción de lo sobrenatural? Y en este caso no habría sobrenaturalidad; lo único que hay es justamente la manera finita de tener vida divina sin ser Dios. Lo que llamamos naturaleza es tan solo la finitud esencial con que la vida trinitaria se realiza *ad extra*. No se trata de que lo sobrenatural sea una especie de cosa sobrevenida. Uno siempre puede decir: se me ha dado una naturaleza y, encima, se me da una cosa sobrenatural, que se me dice que está gratuitamente regalada, y si yo no la quiero resulta

que me condeno a perpetuidad; yo no he pedido regalo alguno.
Esto es irrefutable (PTHC, 1997, p. 173)

Xavier Zubiri no niega el contenido de lo sobrenatural, lo que pone en duda es el término mismo con el que conocemos esa realidad, que para él es simplemente plasmación en finitud de la propia vida divina. Ese "sobre" de lo "natural" es comúnmente entendido como un "por encima" o un "más allá". Pero Dios no está ni más allá ni por encima de la creación, simplemente es Dios y su relación con lo creado la expresa Zubiri diciendo que es plasmación (concreción) de su propia vida trinitaria. No hay tampoco una "elevación" de la naturaleza al orden sobrenatural. Lo que hay es descenso de la propia vida trinitaria a sus condiciones de finitud. La pura naturaleza es una helenización del pensamiento cristiano (PTHC, 1997, p. 230).

Sentido de deificación, deiformidad y deiformación: el hombre y el mundo tienen una estructura deiforme, porque son proyección de Dios *ad extra* (PTHC, 1997, p. 172). Esta plasmación del mismo Dios, creando libremente lo distinto de sí, constituye la estructura y el dinamismo propio de la realidad, por esto el hombre es deiforme, y su realización es un proceso de deiformación.

Desde allí, deiformidad se entiende como la estructura de la realidad en cuanto constituida en y por Dios, *deiformación* como la dinámica de la realidad, la cual despliega su ser constituida *en y por Dios*, y *deificación* como la acción de la gracia de Dios que transforma al hombre: el hombre es deiforme por creación y deificado por la gracia.

En el proceso de deiformación, Dios no solo está como fundamento y estructura, sino como presencia que acompaña, esto es *gracia*: presencia fontanal de la realidad divina dentro del hombre, por lo que este convive en un Dios trinitario. Es en su origen y estructura estricta deiformidad. La idea bíblica de imagen de Dios expresa esta deiformidad en el hombre.

La causalidad formal: la relación entre Dios y el hombre (su deificación) tiene un carácter personal y no puede concebirse solo desde la categoría de causalidad eficiente. Xavier Zubiri intenta superar este problema y considera que esta temática requiere una concepción propia, adecuada a su realidad. El punto de partida, piensa, depende de la noción de realidad que se tenga, así:

1. El ser puede ser entendido en referencia a las cosas materiales, cuya cualidad básica es "estar ahí" y la categoría fundamental para definir la realidad sería: estabilidad y relación entre las distintas cosas reales y se explicaría por la causa eficiente.
2. El ser puede ser concebido en analogía con los seres vivos, cuya esencia no sería tanto "ser" cuanto "vivir"; en este caso lo fundamental de la realidad sería la actividad en la que se despliega lo real realizándose. El ser no es

principalmente esencia estable, sino riqueza y acción pura. Esta segunda comprensión es la que según Zubiri tenían los padres griegos.

Xavier Zubiri habla de “causalidad personal” (HD, 1984, pp. 205-208; pp. 350-352), que es la propia de la comunión entre Dios que se dona y el hombre que se entrega. Este tipo de causalidad es intrínseco. Dios y el hombre están mutuamente implicados. Por eso la relación con Dios no le viene al hombre de fuera, sino desde dentro de su realidad, ya que Dios es trascendente en el hombre (Oyarzabal, 2011, pp. 297-298).

Es por tanto una causalidad constituyente, pues en virtud de ella lo real concierne a las personas en cuanto personas, y tiene como base la estructura de implicación que se da en las relaciones personales (HD, 1984, pp. 201-204; pp. 350-352) y se ejercita en los “modos específicos” de la amistad, la compañía, el consejo, el apoyo... (HD, 1984, p. 207).

Este concepto de causalidad es fundamental para comprender la presencia deificante de Dios en el hombre. Así, Xavier Zubiri, para explicar la comprensión del amor propia de los Padres griegos, presenta una concepción del ser como acción y éxtasis: el amor es una dimensión metafísica de la realidad, en la que se está instalado y se “permanece”; para esto último recurre igualmente a la distinción entre “eros” y “ágape”, el primero entendido como salir de sí mismo para alcanzar algo de lo que se carece y el segundo como una donación que sigue a la plenitud desbordante.

La gracia quierente: el hombre a lo largo de la historia se encuentra situado dentro de una diversidad. Se trata de la diversidad de vías que conducen a Dios y que tiene una expresión completamente definida en el vocablo de san Pablo $\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\alpha}\omega$, buscar a tientas (Hechos 17:27).

Buscar a tientas no es simplemente un momento natural del espíritu humano que no sabe lo que es Dios, de modo que el que lo encuentra o tiene la gracia de encontrarlo es quien tiene la religión que conduce a la verdad, mientras las otras no son sino permitidas. Al contrario, esa búsqueda es en sí misma el resultado de una gracia “quierente”, que ha querido ser real y efectivamente histórica, y por la cual el hombre está realizando una búsqueda esencialmente sobrenatural: tan sobrenatural como el término al cual se dirige. Y tan sobrenatural como la gracia que posee para acceder a él. El hombre no recibe las gracias a pesar de sus religiones, sino en y por las religiones. La historia de las religiones no es una historia de las aberraciones humanas... es a su modo, una revelación en acto (PFHR, 1993, pp. 358-359).

Modos humanos de la experiencia de Dios

Xavier Zubiri identifica tres modos humanos de tener una experiencia de Dios. El primero de ellos nos remite a la experiencia de la religión, que acontece en

el hacerse del hombre a sí mismo en la realidad. El hombre es autor de su propio ser personal, se hace a sí mismo buscando apoyo en el poder de lo real, que se le presenta como realidad absolutamente absoluta: "la experiencia de lo absoluto no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto cobrado en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante" (HD, 1984, p. 328). Este primer nivel de experiencia es universal, es decir, todo hombre, al margen de su propia comprensión o aceptación, posee tal experiencia. Según Zubiri:

Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la realitas fundamentalis; por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios (HD, 1984, p. 326).

Se trata de aquello que Zubiri ha llamado "experiencia teologal" del hombre, que se expresa a través de las dimensiones individual, social e histórica.

Delante de lo absoluto de la realidad, del poder de lo real, en el hacerse a sí mismo, el hombre se ve obligado (impelido) a elegir (apropiarse) entre las distintas posibilidades que le ofrece la realidad. Esa elección constituye la manera de ser libre del hombre, es decir, de ser absoluto. De allí que para Zubiri: "... la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto" (HD, 1984, p. 329). El hombre experimenta esa libertad de tres modos: como *libertad "de"* coacciones externas o internas que lo limiten, como *libertad "para"* hacerse a sí mismo, para ser sí mismo, y como *libertad "en"* la realidad en cuanto tal, en la que se descubre como ser relativamente absoluto, dado que se pertenece a sí mismo y no a otra realidad. Para Zubiri, ser libre es la manera finita y concreta de ser Dios, experimentar esta libertad es tener experiencia de Dios.

El segundo modo es el que da origen a la vivencia específicamente religiosa, que acontece siempre en los niveles individual, social e histórico. Esta forma de experiencia es común a todas las religiones que, en tal sentido, son siempre una experiencia que se va desarrollando en el espacio y en el tiempo y a través de la cual Dios se va revelando paulatinamente al hombre. La revelación, entonces, acontece no por iniciativa del hombre sino de Dios.

El tercer modo remite, en un nivel más profundo, a la expresión esencial del cristianismo, a saber, la experiencia de la "deiformidad" que se hace realidad en la persona de Cristo, en quien Dios asume la forma humana al tiempo que el hombre se deiformiza; es el culmen de la experiencia teologal que se desarrolla en el mundo como un proceso de deiformación, de modo que en Jesucristo ni el hombre puede ser más divino ni Dios más humano. La humanidad de Cristo no es mero instrumento, es experiencia de filiación divina, de manera que el camino a través del cual el hombre puede acceder al misterio de Cristo es en plenitud la experiencia humana, no en la renuncia a esta experiencia. "... La

experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana (...) es justamente la manera de experienciar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste" (HD, 1984, p. 333). La encarnación le indica al hombre que no debe ocuparse de Dios al margen de sí mismo, de las cosas o del mundo, sino con las cosas y con las demás personas, pues la experiencia de Dios, antes que alejarlo del mundo, lo obliga a él. "El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios" (HD, 1984, p. 333).

Modos de la experiencia de Dios en Xavier Xubiri (*)

Tabla 1. Modos de la experiencia de Dios en Xavier Xubiri (elaboración propia).

	Providencia y realidad fundamento	Providencia y gracia	Providencia y encarnación
	(Religación – HD, p. 81-84)	(Gracia de dios – HD, pp. 330-331)	(Jesucristo – PTHC, p. 78)
	<i>Experiencia de todo ser humano</i>	<i>Experiencia de todo ser religioso</i>	<i>Experiencia de todo cristiano</i>
	"La realidad apoya al hombre como algo último" (HD, 1984, p. 82). El hombre se apoya en la realidad para ser persona y no solo en las cosas reales. Y este apoyo tiene carácter de fundamento en tres sentidos:	Es la presencia de la Trinidad, que por la acción de Cristo se hace morada en el hombre y actúa en nosotros y con nosotros para construir el ser humano.	"Si Cristo tiene alguna función que cumplir en la vida, es precisamente en la medida en que el hombre va a constituir y configurar su propio ser sustantivo" (PTHC, 1997, p. 78).
1. Experiencia de <i>ultimidad</i> El hombre se realiza en la realidad	1. La realidad es algo último en mis acciones, el apoyo último de todas ellas es la ultimidad de lo real.	1. <i>Dios, fundamento último</i> , como realidad última, no es solo el creador del universo, sino el apoyo del ser sustantivo del hombre que confiere sentido a su vida.	1. Cristo <i>realidad última</i> : "en esto consiste la vida eterna: en que te conozcan a ti, y a quien tú has enviado, a Jesucristo" (Jn. 17:3) (PTHC pp. 78-79).
2. Experiencia de <i>posibilitancia</i> El hombre se realiza desde la realidad	2. El hombre interpone entre aquello que hace y él mismo un proyecto, optando por unas posibilidades entre otras (son posibilidades de mi realidad de una forma real y efectiva).	2. En cuanto posibilitante, Dios abre al hombre todas las posibilidades necesarias para realizar su ser y el hombre se abre a Dios como fuente oferente de posibilidades.	2. Cristo es realidad posibilitante: "yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Porque separados de mí no podéis hacer nada" (Jn. 15:5).

<p>2. Experiencia de <i>posibilitancia</i></p> <p>El hombre se realiza desde la realidad</p>	<p>Y toda posibilidad se funda sobre la realidad como posibilitante (carácter posibilitante de la realidad).</p>		
<p>3. Experiencia de <i>impelencia</i></p> <p>El hombre se realiza por la realidad</p>	<p>3. El apoyo de la realidad no es solo último y posibilitante; es también un apoyo impelente. El hombre no solo puede realizar una acción, sino que está obligado a realizarla, forzado por el poder de lo real a realizarse en la acción.</p>	<p>3. Como poder impelente es la más eficiente ayuda en la elaboración de su ser.</p>	<p>3. Cristo es realidad impelente: "os doy un mandamiento nuevo" (Jn. 13:34).</p>

(*) Religación, Gracia de Dios y Jesucristo, dentro de esta tabla, están cobijados por lo que Zubiri (en HD y PTHC) llama las dimensiones individual, social e histórica. Individual: para construir el propio yo, el hombre toma posición frente al todo de la realidad. Social (pluralizante): mi realidad está entre otras personas de manera constitutiva y radical. Histórica: el yo es un ser "eténeo" (prospectivo).

2. Providencia y religación

Para adentrarnos en el tema de la Providencia en Zubiri, conviene partir del concepto de religación, al cual nos acercamos a partir de su obra *El hombre y Dios*, donde afirma:

Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. (...) El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, el apoderarse de mí, me hace estar continuamente suelto 'frente a' aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece pues, ligándonos al poder de lo real, para ser constitutivamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. (...) La persona no está simplemente vinculada a las cosas, o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real (HD, 1984, pp. 92-93).

Con este concepto Zubiri contesta a propuestas filosóficas como la de Ortega y Gasset, para el cual "la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y en último término 'naufrajo'", del que el hombre busca salvarse a través de la cultura, o la de Martin Heidegger, que ve la existencia como *arrojada*, y propone en cambio el tema de la religación para mostrar la vida humana anclada en la realidad fontanal de la trascendencia (Torres, 1996).

Elementos constitutivos del concepto de religación

Zubiri presenta cuatro núcleos a partir de los cuales articula o hace explícito el concepto de religación: poder (posibilidad), dominancia (dominar), religación (ligado) y fundamentalidad (realidad fundamento).

El poder es un carácter trascendental de lo real y se da en toda impresión de realidad. Ese poder se manifiesta como *dominancia*, o dominio que ejerce lo real en cuanto real. El hombre al apropiarse de las cosas reales para hacer su vida, descubre que el poder de lo real se ha apoderado de él y él se siente *religado* al mismo, y en ello encuentra el *fundamento* para ser. A esto lo llamamos *religación*.

La religación no es una teoría ni una interpretación de los hechos; no es un mero sentimiento; no es religión o fe y no es "obligación". Se trata del hecho inconcuso de que estamos ligados al poder de lo real como fundamentalidad de nuestro yo (HD, 1984, p. 196). Es una dimensión constitutiva de la persona humana; en la religación, el hombre está ligado al poder de lo real en forma optativa.

Reconocer a Dios como fundamento

Con respecto al problema de Dios, Zubiri rechaza dos vías: la cosmológica, empleada por Santo Tomás en sus pruebas de la existencia de Dios, y la antropológica. El filósofo vasco propone la vía de la religación, que es la estructura respectiva misma en la que acontece el poder de lo real. La religación es a una algo humano y algo cósmico, y recorriendo esta vía Zubiri hace tres afirmaciones sobre Dios:

1. Dios tiene que ser el fundamento último posibilitante e impelente de lo real (del poder de lo real).
2. Dios ha de ser la realidad suprema, no un ente supremo. Dios no tiene ser, pues ser es actualidad de la realidad en el mundo. El ser es de la realidad, de ahí que la realidad sea lo fundamental, más aún cuando hablamos de la realidad suprema.
3. Dios, realidad absolutamente absoluta, fundamenta la vida del hombre, realidad relativamente absoluta, es decir, absoluta en el mundo y fundamentada en Dios.

Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales, constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios, no de un modo general y abstracto, sino en toda la concreción que se nos descubre en la historia (HD, 1984, p. 157).

Dios como fundamento y realidad última, no es solo el creador del universo, sino el apoyo del ser sustantivo del hombre que confiere sentido a su vida. En cuanto posibilitante, Dios abre al hombre todas las posibilidades necesarias para realizar su ser y el hombre se abre a Dios como fuente oferente de posibilidades. Como poder impelente, Dios es la más eficiente ayuda en la elaboración de su ser (López, 1970, p. 261).

La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es “la” realidad. Pero la “realidad” es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda la “realidad”. Y esta realidad no es una cosa concreta más porque no es “una” realidad, sino el fundamento de “la” realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Solo porque esta realidad existe, puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto (HD, 1984, p. 148).

Dentro del contexto zubiriano, Dios es para el hombre:

- *Ultimidad fundante*: en cuanto que las cosas son reales porque están fundadas en “la” realidad como momento físico de ellas, momento que no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad (HD, 1984, p.153).
- *Posibilitante absoluto*: pues es en Dios como “poder de lo real” en quien se inscriben todas las posibilidades que le están ofrecidas al hombre para configurar su yo, es decir, Dios es “la posibilidad de las posibilidades” (HD, 1984, p. 153).
- *Poder impelente*: manifestado como el impulso que hace que el hombre tenga inexorablemente que configurar su yo como relativo absoluto. “No es Dios que hace mi yo. Mi yo lo hago yo. Pero Dios es quien hace que yo haga mi yo, mi ser” (HD, 1984, p. 162).

3. Providencia y gracia

El hombre es un ser que se va haciendo, que sufre cambios de diverso tipo, permaneciendo siempre el mismo sujeto, pero no es un sujeto pasivo en el desenvolvimiento de su vida. Dentro de los factores fundamentales y determinantes que intervienen, consideramos la gracia, que pertenece estrictamente a la teología cristiana:

1. La gracia, o el don de Dios en su hijo Jesús, nos hace ver lo que en última instancia somos al revelarnos lo que estamos llamados a ser: partícipes de la misma vida de Dios, hijos suyos, hechos conformes con la imagen de Cristo

resucitado. Para alcanzarlo, necesitamos del don de Cristo actualizado en nuestras vidas.

2. El hombre retiene su propia realidad (SH, 1986, p. 547), pero a la vez se mueve para poder seguir viviendo, de tal modo que en cada situación el hombre es el mismo pero de manera distinta (SH, 1986, p. 553).

Para Xavier Zubiri la gracia no es algo que viene de fuera, sino que es la plasmación en que trinitariamente consiste la realidad del hombre mientras está en este mundo (PTHC 336). “Esta gracia no falta a ningún hombre, cualquiera sea su situación ante Dios, siendo la muerte el momento en el que el ser humano ve fijada su propia elección: de gracia o privación de la gracia” (Rahner, 1961, pp. 349-377).

La gracia en el ser humano es algo dinámico: es el poder de Dios en la vida efectiva y real del hombre, con que va haciendo su propio ser sustantivo (PTHC, 1997, p. 336). La gracia es el poder de Dios actuando en nosotros y con nosotros. Es el poder de Dios que nos hace deiformes por ser creaturas, y por ser creaturas redimidas.

Por gracia, lo que era plasmación creacional de la vida trinitaria (procesión de originación) se convierte por la acción de Cristo en presencia de la Trinidad en el espíritu humano. El espíritu del resucitado nos posibilita esa nueva forma de ser en el mundo hijos de Dios. Cristo ha plasmado su vida en nosotros por el poder manifestado en su muerte y resurrección. El acto supremo de la misericordia de Dios se dejó ver visiblemente a través de la muerte por crucifixión y resurrección por el poder de Dios, dos aspectos que constituyen un solo acto salvífico de Dios.

Para nosotros la plasmación de la muerte-resurrección constituye un acontecimiento real y no un mero simbolismo: Cristo nos ha colocado bajo el poder de Dios. Este es el modo más radical que el hombre tiene de experiencia de Dios, porque el poder de Dios nos hace deiformes (PTHC, 1997, p. 336). La vida humana de Cristo (Jesús) es la manera en que este hombre concreto vive humanamente su propia filiación divina (HD, 1984, p. 331). En esto está su radicalidad experiencial y su poder para plasmar la vida divina en cada ser humano que se adhiere a él.

Xavier Zubiri entiende la experiencia de Dios de tres maneras:

Experiencia de absoluto: el carácter de absoluto que tiene el hombre es algo cobrado (dado) frente a la realidad; va haciéndose persona, haciendo su personalidad. Este proceso mediante el cual va alcanzando su propia personalidad, su yo, es también un proceso en el que va experimentando su dimensión de “absoluto”. Solo Dios es absoluto, pero el ser humano ha sido llamado a participar de este absoluto en su propia realidad constitutiva: los modos en que el hombre realiza esta participación son distintos y responden a la voluntad de acogida

personal de la gracia en cada individuo (HD, 1984, p. 327). El modo más radical de experiencia teologal es la voluntad de verdad. En ella el hombre se enfrenta, desde su realidad personal, a las opciones que lo van configurando y abriendo al ámbito de la fundamentalidad última de su ser: Dios mismo (HD, 1984, p. 329). Xavier Zubiri va marcando precisamente los pasos del acceso de Dios a la realidad humana y lo primero es el reconocimiento de la presencia fontanal de Dios, verdadera gracia (*gratia Christi*).

Experiencia de libertad “en” la realidad: ser libre significa, para Xavier Zubiri: ser *libre-de*, *libre-para* y *libre-en* (cf. SH, 1986, pp. 144-149). Estos tres sentidos de libertad van constituyendo la propia personalidad humana. La experiencia de Dios se inscribe en ser *libre-en* la realidad. La experiencia de la *libertad-en* una realidad que es donación de Dios y constituida formalmente en él: *deiforme*. La experiencia radical de Dios es la experiencia de ser *libre-en* la realidad (HD, 1984, p. 330).

Experiencia de la misericordia divina: refiriéndose al ser humano, lo que Xavier Zubiri entiende por gracia es la *hesed* del Antiguo Testamento (HD, 1984, p. 357. Puede ello apreciarse en: 1 R. 8:23; Is. 55:3; Sal. 189:29-50; 106:45). La *hesed* de Dios abarca todo lo que es bondad y donación suya, y con mayor razón la presencia de Dios que hace morada en el hombre. En la vida cotidiana, el hombre va tomando conciencia de estar realmente en Dios. Esa conciencia de la presencia de Dios es la proyección misma de la vida trinitaria *ad extra* (HD, 1984, p. 331) que se le da por su condición de creatura, más aún, por su condición filial en Cristo, condición en la que el ser humano vive personalmente la gratitud divina (HD, 1984, pp. 330-331) y en la que se va gestando su divinización (PTHC, 1997, p. 313).

4. Providencia y encarnación

Las tres dimensiones en que el hombre tiene experiencia de Dios encuentran en Jesucristo su concreción más elevada y al tiempo más accesible al hombre.

Cristo: realidad última (fundante)

Para explicar la primera dimensión de Cristo, Xavier Zubiri se detiene en Juan 17:3, que cita así: “en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, y a quien has enviado, Jesucristo” (PTHC, 1997, pp. 78-79). En este texto Jesucristo se presenta como ultimidad a la cual debe referirse y en lo que debe apoyarse el ser relativamente absoluto del hombre (HD, 1984, pp. 51-52; pp. 79-88; pp. 92-108). Zubiri interpreta el verbo conocer en el sentido de tener una relación por intimidad, una posesión por intimidad de aquello que es término de conocimiento (PTHC, 1997, p. 79). En la segunda parte de la perícopa, “y a quien has enviado, Jesucristo”, Cristo se nos muestra como el camino único para ese

conocer que es la posesión de la realidad misma de Dios. Por tanto, Cristo es la realidad última para la vida del hombre.

El conocimiento de Dios viene mediante las palabras y acciones reveladoras del enviado. Se trata de una promesa de vida que pueden poseer los que creen que Jesucristo ha contado la historia de la salvación de Dios. El creyente tiene vida eterna al conocer al Dios revelado por Jesús, el logos de Dios. La revelación que hace posible la vida eterna para toda carne (Jn. 17:1) ha acontecido en las palabras y acciones reveladoras de Jesús.

Cristo: realidad posibilitante

La segunda dimensión consiste en que Cristo es realidad “posibilitante”. Según escribe san Juan, Cristo dice: “yo soy la vid, vosotros los sarmientos” (Jn. 15:5). Los sarmientos, según Zubiri, son los que forman el cuerpo místico de Cristo. En la misma cita se lee además: “porque separados de mí no podéis hacer nada” (Jn. 15:5). Ahí se pone de manifiesto el problema de la “posibilitación”. Es decir, la posibilitación de ese acceso a la vida eterna mediante Cristo. Por eso Cristo es realidad posibilitante para la vida del hombre (PTHC, 1997, p. 79).

El hombre se entrega a Dios no solo como ultimidad, sino también como supremo posibilitante. En este aspecto la entrega tiene un momento específico: es súplica. El hombre no solo acata a Dios en adoración, sino que de persona a persona le suplica las posibilidades de vida. (...) Es Dios donante de posibilidades. Es la esencia de la oración (HD, 1984, pp. 199-200).

Cristo: realidad impelente

Cristo es realidad “impelente” (PTHC, 1997, p. 79). Esta última realidad de Cristo Xavier Zubiri la explica a partir de la frase de san Juan “os doy un mandamiento nuevo” (cf. Jn. 15:2; 1 Jn. 2:7; 3:23; 2 Jn. 1:6) (PTHC, 1997, p. 80). Este texto hace referencia a un mandato (εντολη): esto significa, impeler, empujar. No se trata de un mero “deber”, ni tampoco de un forzar a nadie. Mandato es fundamentalmente ese impulso primario en que un amor, que no se ha merecido, es recibido por aquel que es término de él: “Dios es amor” (1 Jn. 4:8).

En tal sentido, el amor es “donación”. Es donación real y efectiva, en cierto modo física hacia los demás. El amor es también donación hacia sí mismo. Lo es porque el hombre tiene que “configurar” su ser (PTHC, 1997, p. 80). Tiene que configurarlo, porque tiene que hacerse con cierto esfuerzo a sí mismo. Este esfuerzo se inscribe en esta instancia suprema que es justamente el amor con que Dios impele al hombre a través de “Cristo” (PTHC, 1997, p. 81).

Le impele en una doble dirección, en primer lugar, respecto a las demás personas: se trata del amor al prójimo como ágape, tal como lo expone san Juan.

Según Xavier Zubiri, esto se refiere al amor entendido como “efusión” del ser del hombre que consiste en “darse”; en segundo lugar, le impele respecto del “sentido” que tiene la vida. Esto es fundamental porque las cosas no se hacen de la misma manera “con un sentido de la vida que con otro”. Según Xavier Zubiri el sentido que tiene la vida es el perímetro radical que perfila “la figura” del propio ser del hombre. Tal sentido de la vida es precisamente el sentido que da Cristo. Lo otorga él, porque la vida como conjunto de acciones no reposa sobre sí mismo (PTHC 82), por esta razón, se apela a Cristo como sentido de la vida en función de la configuración del ser del hombre. Todo hombre está en camino hacia una configuración de su propio ser sustantivo. De ahí que la intervención de Cristo en cada vida es la incorporación cada vez mejor a él en virtud del esfuerzo interno, montado sobre un sentido de la vida que solo Cristo da.

Se trata de vivir como Cristo vivió, para darse a los demás y a la historia. Según Xavier Zubiri Cristo exige positivamente la potenciación misma de la vida (PTHC, 1997, p. 83). Cristo es pues, la realidad impelente para la vida del hombre.

5. Providencia y realidad: aprehender la realidad y enfrentarse con ella

Al jesuita Ignacio Ellacuría le interesó siempre proyectar los principios de la metafísica zubiriana hacia una dimensión sociopolítica y así se aprecia en un libro fundamental titulado *Filosofía de la realidad histórica* (Ellacuría, 1992), donde propone que la filosofía debe interpretar los signos que nos permiten entender lo que ocurre e influir en los acontecimientos para hacer que la historia vaya no hacia una catástrofe, sino hacia una “utopía” en términos seculares y hacia el Reino de Dios en términos teológicos.

Se dice que los diálogos Zubiri-Ellacuría sobre la inteligencia sentiente permitieron articular tres momentos fundamentales de la primera parte de la noología zubiriana, llamada aprehensión primordial de la realidad, que John Sobrino presenta así: “*hacerse cargo de la realidad*: dimensión noética y dadora de sentido; *cargar con la realidad*: dimensión ética o dimensión socrática del quehacer teológico; y *encargarse de la realidad*: dimensión práctica” (Sobrino, 1993, p. 108).

Hacerse cargo de la realidad (dimensión noética)

Hacerse cargo de la realidad supone un estar “real” en la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas, que es distinto de estar entre las ideas o representaciones de las cosas. Zubiri asume las instancias positivas del biologismo al sostener que: “la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada” (HRP, pp. 18-19). Ello supone el abrirse a la realidad, darse cuenta de lo que pasa y de sus causas. Objetividad para acercarse a esa realidad, captarla,

analizarla tal como es en toda su complejidad, descubriendo sus estructuras de dominación e injusticia. Supone un estar en la realidad de las cosas no de un modo pasivo, sino con implicación en un esfuerzo activo.

El hombre no solo tiene que hacerse cargo de la realidad de las otras cosas, sino, también y en primer lugar, de su propia realidad, que le impele a determinarse, a darse a sí mismo en el tiempo una forma de realidad, a configurar su Yo. Se recalca aquí la libertad y autodecisión, en virtud de los cuales la vida del hombre se moverá desde sus experiencias, datos y vivencias, y se irá abriendo progresivamente al mundo para cobrar una nueva forma de autoposesión, su *intimidad*. Lo que constituye formalmente la vida humana es el íntimo modo de poseerse, lo otro son los modos en que discurre la vida (biografía).

Para Karl Rahner, maestro de Ellacuría, la realidad quiere tomar la palabra, pero ello implica que “hay que dejarla hablar”, y una vez que ha hablado, hay que “respetar su palabra”. “Noéticamente, hacerse cargo de la realidad significa tener honradez con lo real” (Sobrino, 1990, p. 454), para llegar a captar la verdad de la realidad y responder a ella, ante y contra la innata tendencia de someter la verdad y dar un rodeo ante ella, es dejar que la realidad sea, sin violentarla según gustos e intereses, y para esto se necesita honradez con lo real, pues en todo ser humano hay una innata tentación, muchas veces actualizada, de “apresarla con la injusticia” (Rm. 1:18). Y es que el problema de la verdad no solo se plantea con respecto a la ignorancia de la realidad, sino respecto de la tendencia del encubrimiento de la verdad a través de la mentira.

Hacerse cargo de la realidad apunta entonces al desde dónde se hace teología, al dónde se sitúa el teólogo en medio de la sociedad: analizar la realidad con todas las mediaciones de las que se sirve la teología para que llegue a tener sentido desde una fe que ha servido para transformarla; definir su motivo y su interés, que puede alinearse bien con una teología académica y científica, movida por la preocupación por la muerte de Dios, o bien con una teología históricamente responsable, que se preocupa más por la muerte del pobre.

Cargar con la realidad (dimensión ética)

Cargar con la realidad es tener en cuenta el carácter ético fundamental de la inteligencia. Es un mensaje ético que podría formularse diciendo: “yo también soy responsable de lo que pasa”. La inteligencia “no se ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen” (Ellacuría, 1975, p. 419). Lo anterior quiere decir que no se puede inteligir adecuadamente la realidad sin cargar con lo oneroso de ella. Cargar con la realidad consiste en la disposición a correr riesgos, la firmeza y la finalidad hasta el final, y la disponibilidad a terminar en la misma cruz del pueblo crucificado.

Aquí se trata de no evadir la realidad de las cosas con sus exigencias e implicaciones. Se trata de una teología contextualizada y que el teólogo participe en las consecuencias del mensaje que se presenta. El conocimiento depende de una realidad histórica en constante cambio, del que hay que hacerse cargo para indagar sus causas y denunciar sus condicionamientos.

Encargarse de la realidad (dimensión práxica)

Encargarse de la realidad es reconocer el carácter práxico de la inteligencia. No es posible renunciar a la inteligencia como principio de liberación. Este momento acentúa el carácter histórico de la inteligencia y del conocer, hasta afirmar que la historicidad forma parte de su estructura esencial. Solo comprendo la realidad cuando me hago cargo de un hacer real. Llegar a conocer y aceptar el encargo que la realidad nos hace, simplemente por ser lo que es, significa encargarnos del reinado de Dios y en ese sentido entramos en la triada teológica: *Intellectus fidei*, *Intellectus spei*, e *Intellectus amoris*.

Aquí se hace énfasis en la transformación social, que John Sobrino llama fidelidad a lo real. Mantener la honradez dentro de lo que en la historia hay de negativo y cargando con ello... tratando siempre de transformarla en positivo. Esto incluye la *profecía* para denunciar los males existentes en la realidad y no acomodarse a ellos de modo conformista, y la *utopía* para proponer aquello a lo que apunta la causa de los males de la sociedad y el horizonte de justicia que se vislumbra. En esta perspectiva, Ellacuría (1987) llegó a definir la teología como “la mayor realización posible del Reino de Dios en la historia” (p. 9).

El buen samaritano y el ejercicio humano de la Providencia Divina

La parábola del buen samaritano es paradigmática en relación con los tres momentos descritos en los numerales anteriores y condensa la enseñanza de cómo el hombre debe realizar y continuar la Providencia Divina. La abordamos a continuación, con apoyo particular de dos autores, Jesús Peláez (1997, pp. 107-129) y José Laguna (2011, p. 16 ss.), pues permite trasladar el discurso a la praxis.

San Lucas, con la parábola del buen samaritano, caracteriza al mismo Jesús, que actúa movido por la misericordia y en quien se tipifica al mismo Dios, a quien se le enternecen las entrañas. Es lo que acontece en el corazón humano cuando logra esa honradez con la realidad y ninguna venda le impide ver el sufrimiento del otro; entonces, la reacción inmediata es la misericordia. Por encima de un sentimiento de empatía, la misericordia no solo incluye aliviar el sufrimiento del otro, sino que implica asumir el riesgo de compartir su destino. La parábola puede estructurarse desde los tres momentos enunciados como sigue:

1. Hacerse cargo de la realidad (Lc. 10:30-32):

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron dejándolo medio muerto. Casualmente bajaba por aquel camino un sacerdote que al verlo dio un rodeo. De igual modo un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo (Lc. 10:30-32).

El relato nos ubica en la ruta entre dos ciudades importantes, que dista una de otra unos 30 kilómetros y se hallan conectadas por un camino que discurre entre las desérticas crestas del desierto de Judá, en una zona reconocida como escondite natural para bandidos, por lo que es frecuente que tanto las caravanas como los viajeros solitarios sean asaltados. Tal es la inseguridad que para los peregrinos que iban a las fiestas se organizaba la defensa militar.

La desgracia del viajero es triple, ya que no solo le roban sus pertenencias (lo desnudaron), sino que lo golpean hasta dejarlo medio muerto, es decir, queda en situación de extrema necesidad, no pudiendo valerse por sí mismo, de manera que su vida, completamente en juego y a punto de perderse, depende de los demás; pero ha sido abandonado a su suerte en el desierto, sin posibilidad de ayuda inmediata y sin señales de identidad, por lo que quienes puedan pasar por el lado no pueden saber a qué clase, ciudad o nación pertenece.

El sacerdote y el levita son funcionarios del servicio religioso del Templo de Jerusalén y, como empleados del culto, son profesionales de la observancia de la ley judía. Ante la presencia de un hombre medio muerto, la legislación judía era muy clara: “habla a los sacerdotes hijos de Adán, y diles: nadie de vosotros ha de hacerse impuro con el cadáver de uno de sus parientes” (Lv. 21:1). Por tanto, el sacerdote se comporta correctamente, siguiendo los dictados de su religión; no ve un ser humano necesitado de ayuda, sino un motivo de impureza del que tiene que huir.

El levita pertenecía a una categoría sacerdotal inferior, pero era miembro de una prestigiosa élite de la sociedad judía de la época. Los levitas eran los responsables del esplendor de la liturgia y de la vigilancia del templo. “La parábola deja entender que para el sacerdote y el levita la preocupación de su propia seguridad y la realización de los planes que tenían en mente resultó más fuerte que la compasión por el hombre agonizante” (Oñoro, 2007, p. 5).

2. Cargar con la realidad (Lc 10:33-34):

Pero un samaritano, que iba de camino, llegó junto a él y al verlo tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él (Lc. 10:33-34).

Sin embargo, en el texto podemos encontrar una “disidencia” que está expresada por una simple partícula, es un “pero” (*pero un samaritano... samaritanus autem* –Vulgata–). Ese “pero” quiere advertir que entra en escena alguien muy extraño pero importante. El hombre medio muerto, centro de la parábola, nos lleva a considerar que a Jesús le era natural mirar las cosas desde los que viven en las peores situaciones. “Él levanta su tienda allí donde nadie lo espera, es decir, en los desposeídos, derrotados, excluidos, donde estaba abolida toda esperanza” (De Burgos, 2012, p. 47 ss.).

Ahora el samaritano aparece en primer plano. La relación judíos-samaritanos en los días de Jesús había experimentado una especial dureza después de que estos, bajo el procurador Coponio (6-9 d. C.), hubiesen profanado los pórticos del templo y el santuario, esparciendo durante la noche huesos humanos (Flavio Josefo. *Antigüedades*, pp. 18-29 ss.). Entre ambos grupos dominaba un odio irreconciliable desde que se separaron de la comunidad judía y construyeron su propio templo en el monte Garizim (siglo IV a. C.).

La misericordia que nos muestra la parábola no se reduce a un sentimiento de empatía, incluye la acción por aliviar el sufrimiento del otro y el riesgo de compartir su destino. Compadecerse significa la conmoción ante el sufrimiento, e igualmente abrazar visceralmente, con las propias entrañas, la situación del otro. Ello obliga a distinguir entre compasión y lástima: mientras en el primer caso se comparte el sufrimiento del otro (padece-con) y se compromete con él hasta prever incluso reciprocidad, en el segundo se participa de la conmoción desde la distancia, por ello no es posible ponerse en el lugar del otro, y también por ello es superficial y pasajera y apenas si puede limitarse al dar.

Mientras el sacerdote y el levita, no acercándose, manifiestan su inhumanidad para poder mantener la pureza, el samaritano hizo lo que se esperaba de un pecador como él, que no tiene en cuenta la legislación sobre la pureza, es decir, quedar impuro ante los ojos de la religión oficial. La disyuntiva es: dar un rodeo o acercarse y complicarse la vida.

La ayuda al hermano implica incluso cederle nuestro lugar, esto indica un compromiso de fondo: amar es saber ofrecer nuestro propio puesto, saliendo de nuestra comodidad y ponerse en el lugar del otro. Es así como uno se hace prójimo. Significa igualmente ponerse a su servicio, bajarse de la propia cabalgadura y asumir nuestro papel gregario con respecto a las víctimas. “Son las víctimas las que deberían marcar nuestros modos de vida, y para ello hay que escuchar lo que dicen” (Briglia, 1985, pp. 137-187).

3. Encargarse de la realidad (Lc 10:35-37):

Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio al posadero diciendo: cuida de él, y si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva (Lc. 10:35-37).

La actitud del samaritano es la formulación externa de lo que debe ser la solidaridad hacia el prójimo. El samaritano traspasa los límites de lo razonable. No solo se cuida del tiempo presente, sino también del futuro. La parábola representa el mundo al revés, es decir, un samaritano que cuida y se preocupa de un judío medio muerto. Un judío tiene que identificarse con el malherido y aceptar que es un enemigo suyo quien lo salva. La salvación viene de fuera de Israel, de fuera de las fronteras de la ortodoxia. En el Reino de Dios no se reparan los de dentro y los de fuera por su categoría religiosa. Aquí se pone de manifiesto lo que la experiencia cotidiana enmascara permanentemente: que no estamos a la altura de las exigencias del amor.

Sin utilizar la palabra Dios, la parábola confronta a los oyentes con el Reino de Dios. “Dios se hace presente, satisfaciendo las necesidades, no de un modo visible, sino de un modo que sobrepasa milagrosamente la realidad inmediata” (De Burgos, 2012, p. 48). De esa manera, se introduce un principio nuevo en la religión: hay un camino para encontrarse con Dios que no pasa por el templo; sin embargo, según Jesús, quien realmente se encuentra con Dios es el que atiende al hombre necesitado. Lo que Dios nos pide –según Jesús–, no es que seamos “religiosos”, sino que seamos “humanos”, o que seamos religiosos en lo humano, viviendo la compasión hacia los otros. “Lo que caracteriza al samaritano es “meterse” en la piel del otro, para ver las cosas como él las ve y sentir las como él las siente” (De Burgos, 2012, p. 49).

6. Cristianos providentes: ¡vete y haz tú lo mismo!

La situación actual de América Latina da cuenta de la muerte como problema insoslayable, y parece significar que la creación de Dios está realmente amenazada y que el primigenio plan de Dios para los hombres, no solo no se cumple, sino que está pervertido. ¿Cómo hablar, entonces, de Dios providente desde América Latina? ¿Cómo sostener la fe en el Dios de la vida en medio de una situación signada por la muerte?

Esta experiencia de desconcierto atestiguada por el pueblo de la fe es también la experiencia bíblica: es la pregunta de la poca fe y perplejidad que hallamos en Zacarías: “¿en qué lo conoceré?” (Lc. 1:18), la pregunta aterrizada de los apóstoles: “¿no te importa que nos hundamos?” (Mc. 4:38), la extrañeza de la fe de María que para secundar la acción de Dios pregunta: “¿cómo será eso?” (Lc. 1:34) y la agonía en la pregunta queja de Jesús: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc. 15:34).

Solo una experiencia personal de creación (hombre nuevo y nueva sociedad) da sentido al lenguaje cristiano sobre la Providencia. La historia es así lugar hermenéutico de la confesión de fe en la Providencia. En América Latina es necesario un nuevo comienzo, una creación. Aún no hemos dado la medida de lo que somos. Es necesario que Dios construya otra ciudad, y nosotros con Él,

donde habite la justicia: “alegraos por lo que voy a crear” (Is. 65:18), “el señor crea de nuevo en el país” (Jer. 31:22).

Ya el Papa Paulo VI, en su encíclica *Eclesiam suam* (3 y 27), afirmaba que la Iglesia *se hace palabra, se hace mensaje, se hace coloquio*, y en esta perspectiva la Iglesia, desde el Concilio Vaticano II, se abre a un diálogo con el mundo que es oportuno profundizar. La visión teológica del mundo animó la perspectiva que de él asume la *Gaudium et Spes*, que reconoce los valores que se hallan en él sin renunciar a un distanciamiento crítico. En ella, el mundo es “la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades en que esta vive; teatro de la historia humana con sus afanes, fracasos y victorias” (GS, p. 2). Este mundo, que camina todavía “bajo la servidumbre del pecado”, está, sin embargo, “fundamentado y mantenido por el poder del Creador”, pero fue liberado del poder del demonio por Cristo, crucificado y resucitado, quien se ha unido a todo ser humano y se ha insertado en el dinamismo creacional, de manera que el mundo “se transforme según el propósito Divino y llegue a su consumación” (GS, p. 2-22).

Esta visión no solo resulta renovadamente positiva, sino que compromete al creyente a abrirse al mundo como lugar específico en el que debe hacerse a sí mismo prójimo, siguiendo la lectura que se hizo de la parábola del samaritano, y en el que, por tanto, ha de hacerse también providente.

La *Gaudium et spes* reconoce además que las realidades seculares “gozan de propias leyes y propios valores que el hombre debe descubrir, emplear y ordenar...” (GS, pp. 26-42). Un lugar principal entre esas realidades lo ocupa, según la fe cristiana, el ser humano, en tanto imagen del Creador, por lo que le atribuye algunos rasgos de los que no puede prescindirse (Espeja, 2012).

Estos rasgos nos describen al ser humano respecto al cual estamos llamados a ser providentes, y a serlo en unas circunstancias históricas particulares, en nuestro caso, en la América Latina de hoy, con acuciantes problemas que constituyen una negación del hombre y que a diario nos son puestos en evidencia. Es en este “mundo” específico donde hemos de actualizar al Dios que nos presenta Jesús en la parábola, al Dios que se conmueve y baja de su cabalgadura para acercarse al herido. Como Él, el cristiano está llamado a hacerse providente a través del compromiso de su solidaridad: delante de la realidad de nuestra América, resuenan para nosotros los creyentes las palabras de Jesús: *¡vete y haz tú lo mismo!*

Referencias

- Briglia, M. S. (1985). Misterio de misericordia: el buen samaritano. *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (22), 46.
- De Burgos, M. (2012). La compasión como clave profética en la escritura. *Ciencia Tomista*, (139), 35-52. Salamanca: Facultad de San Esteban.
- Ellacuría, I. (1975). Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. *ECA*, 322-323.
- Ellacuría, I. (1987). Aporte de la Teología de la liberación a las religiones abrahámicas. *Revista Latinoamericana de Teología*, 10.
- Espeja, J. (2012). *A 50 años del Concilio: camino abierto para el siglo XXI*. Madrid: San Pablo.
- Laguna, J. (2011). Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible. *Cuadernos*, 172. Barcelona: Cristianismo y justicia.
- López, A. (1970). Xavier Zubiri: La inteligencia sentiente y el estar en la realidad. *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, 261. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Oñoro, F. (2007). *Cómo hacerse prójimo del necesitado. La praxis de misericordia del buen samaritano*. Bogotá: Centro Bíblico Pastoral para América Latina.
- Oyarzabal, A. M. (2011). La fe como acceso del ser humano a Dios según Xavier Zubiri. *Lumen* 60(3), 297-298.
- Peláez, J. (1997). La propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret: el buen samaritano. AA.VV. *Rostros alternativos de la solidaridad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Rahner, K. (1961). Sobre el concepto escolástico de gracia increada. *Escritos de Teología I*. Madrid.
- Sobrino, J. (1993). De una teología solo de la liberación, a una teología del martirio. Comblin, J.; González Faus, J. I.; Sobrino, J. (Eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.
- Torres, A. (1996). El hombre como experiencia de Dios en Zubiri. Álvarez Gómez, Ángel - Martínez Castro, Rafael, (coord). *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, 167-185. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

- Zubiri, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD). Traducción inglesa: *Nature, History, God*. Translation by Thomas B. Fowler, Jr. Washington: University Press of America, 1981. Madrid: Editora Nacional.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios* (HD). Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre* (SH). Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR). Edición de Antonio González. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1997). *El problema teológico del hombre: cristianismo* (PTHC). Madrid: Alianza Editorial.