



¿Todavía el Dios de los filósofos?

Desde que Pascal experimentó la noche religiosa que le hizo exclamar «¡Dios de Abrahán Dios de Isaac, Dios de Jacob; no Dios de los filósofos y de los sabios!», parecía irreductible la distinción entre la búsqueda filosófica de la divinidad y el hallazgo teológico del Dios revelado. Para los pensadores de la mera razón parecía sólo viable una deidad abstracta, exangüe y fría, frente al Dios concreto, vivo y cálido de la Biblia. Pero, nuevas consideraciones sobre el alcance del objeto racional, por una parte, y el moderno análisis crítico de la Escritura dan pie a que se ponga en duda la separación drástica entre filósofos y teólogos a la hora de abordar el tema Dios, así como el horizonte de sus hallazgos.

Andrés Torres Queiruga*

El problema: ¿de nuevo la doble verdad?

LOS grandes tópicos, como los grandes problemas, tienen siempre larga vida: expulsados por la puerta, vuelven a

* Profesor de Teología Fundamental y de Fenomenología de la Religión. Instituto Teológico Compostelano. Santiago.

entrar por la ventana; cuando se creían superados, reaparecen bajo formas inesperadas y a veces no fácilmente reconocibles. El tema de *la doble verdad* pertenece sin duda a esta clase. Problema grande y real, pues no resulta fácil conjuntar razón y revelación, vivencia religiosa y ocupación filosófica. Problema de algún modo superado, pues no resulta común sostener hoy el dualismo abrupto de su forma medieval. Pero problema que tiende a reemerger lateralmente, cuando una determinada manifestación del mismo, a fuerza de repetida, escapa inadvertida a la reflexión crítica. Me temo que con el tema «Dios de los filósofos» puede suceder precisamente esto.

Si hay un Dios y este Dios es único, no puede haber un «dios» para los filósofos y otro para los creyentes. Existen, claro está, diferencias de estilo, pues se dan incluso entre las distintas religiones; y es ciertamente inevitable que la aproximación al misterio divino resulte distinta según se haga desde la filosofía o desde la teología. Se trata, desde luego, de distintos contextos «pragmáticos» (1), pero el referente es el mismo. Distinción no significa oposición y menos todavía puede convertirse en exclusión: perspectivismo y pluralismo son conceptos ya familiares que debieran hacer esto patente.

Tratar de restablecer la unidad, afirmándola en principio y esforzándose por realizarla en la práctica intelectual no significa ignorar los abusos ni desconocer la dificultad. Siglos de insistir en una concepción de lo divino desgarrada por un dualismo que la repartía entre una visión filosóficamente exangüe y otra religiosamente sobre-naturalista, han alimentado —y en cierto modo justificado— el equívoco de la oposición. Luego, el prestigio de Pascal, reforzado por la autenticidad de una experiencia ardiente con fecha precisa (noche del 23 al 24 de noviembre de 1654), así como por su genialidad intelectual y literaria, ha convertido la distinción radical en tópico casi indiscutible: «¡Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob; no Dios de los filósofos y de los sabios!».

Un Dios «ante el que se puede danzar»

CONVIENE, sin embargo, una alerta crítica: como todo tópico debajo de una gran verdad, también éste puede

(1) Cf. las ajustadas observaciones de J. Gómez Caffarena: «Dios en la filosofía de la religión», en J. Martín Velasco-F. Savater-J. Gómez Caffarena, *Interrogante: Dios*. Madrid, 1996, 59-62.

encubrir una gran mentira. Es claro que Pascal denunciaba, con verdad, una situación real: la de una imagen de Dios, de frío corte deísta, dominada por el *esprit de géométrie* de la metafísica racionalista y abstracta. Frente a ella tenía razón en postular una visión más viva, concreta y existencial, regida por el *esprit de finesse* y atenta a la rica experiencia de la tradición bíblica. Pero es suficiente con pensar algo en lo que de ordinario no se repara: que, contra lo que sugieren las palabras expresas, el «Dios» denunciado no era sólo el de los filósofos, sino también y acaso en mayor medida, el de los teólogos del tiempo (2). Así pues, la contraposición no era –o, cuando menos, no era exclusivamente– entre el Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia, sino entre el «Dios vivo» y el «Dios abstracto», fuese este filosófico o teológico.

En otras palabras, se simplifica y deforma el problema, cuando se enfrentan sin más el «Dios de la filosofía» y el «Dios de la teología»; o cuando se enfrenta únicamente el primero con el «Dios vivo» de la religión. El enfrentamiento verdadero está entre este último y determinados modos de los dos primeros. De lo contrario, se determina *a priori* que el Dios de los filósofos tiene que ser siempre abstracto, exangüe y «deísta».

Como queda dicho, no faltan ciertamente motivos para pensarlo. Contribuyó con fuerza a esto toda una tradición que se remonta ya a los Padres de la Iglesia, que se consolida en la escolástica con el endurecimiento de la *cognitio supernaturalis* de Dios en cuanto complementaria y contrapuesta a la *cognitio naturalis*, y que culmina en el deísmo y en la ilustración con una separación que llega a nuestros días (3).

Pero no es lícito decidir *a priori* que este fenómeno constituye la *norma* y no simplemente una *deformación* histórica. Heidegger, aunque por culpa de su concepción excesivamente positivista de la teología no logró superar aquí todas las ambigüedades, constituye una ilustración significativa. Fue él quien, *desde la filosofía*, postuló con vehemencia la superación del «Dios onto-teológico» –en definitiva el mismo denunciado por Pascal–, precisamente a la búsqueda de un Dios más vivo. Pues eso es lo que significa la exigencia de un repensamiento *filosófico* que supere la imagen de un dios «a quien el hom-

(2) Lo que no significa que fuese siempre con razón: véanse las medidas reflexiones de L. Kolakowski: *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del Jansenismo*. Barcelona, 1996. Cf., para la contextualización histórica, H. Gouhier: *Blaise Pascal. Commentaires*. París, 1971, 10-65.

(3) Para los primeros tiempos cf. W. Pannenberg: *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen, 1971, 296-346, y para el proceso moderno, A. Torres Queiruga: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992, 149-161, con la bibliografía fundamental.

bre no puede rezar ni hacer sacrificios», ante el que «no puede caer reverente de rodillas, ni tampoco tocar instrumentos ni bailar» (4). (Observación a la que hace eco Zubiri, cuando recuerda aquello de que nadie puede rezar: *tu, causa causarum, miserere mei*, «tú causa de las causas, ten piedad de mí») (5).

Por fortuna, no toda la filosofía está incura en tal acusación. De hecho, una vez disparada la alerta heideggeriana y con tal de no incurrir en la dura unilateralidad de sus simplificaciones históricas, no resulta difícil comprobar cómo, al lado de la línea abstracta criticada por Pascal, existe también otra gran línea de hondo calado filosófico que se esfuerza por una concepción viva de Dios. El mismo movimiento ilustrado, en su intención más originaria, buscaba ante todo una renovación del pensamiento religioso que lo hiciese significativo dentro de la nueva situación cultural (6); y, como es bien sabido, toda la reacción romántica llevaba todavía una carga más intensamente religiosa. Más aún, cuando se baja al fondo de los grandes filósofos que fundan la Modernidad, se aprecia un vivo latir religioso, que sólo por reacción frente a la estrechez ortodoxa puede quedar muchas veces enmascarado.

Así sucede en el mismo Descartes, más traspasado por la viva infinitud de Dios de lo que Pascal y cierta historiografía están dispuestos a reconocer (7). Así en Spinoza, con su *amor dei intellectualis* como «una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo» (8). Así en el último Fichte, cuando en idéntica dirección afirma que «en este amor el ser y la existencia, de Dios y el hombre, son uno, completamente amalgamados y fundidos» (9). Así en el último Schelling, todo él buscando la vida religiosa en el fondo de la razón y de la historia (10). Así en Hegel, que no sólo constituye a Dios en «objeto unitario y único de la filosofía», sino que llega a afirmar que «la filo-

(4) *Identidad y diferencia*. Barcelona, 1988, 153.

(5) *El hombre y Dios*. Madrid, 1984, 131.

(6) Cf., por ej. G. Gursdorf: *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*. Estella, 1977, *passim*; cf. espec. p. 9-14: «Prólogo a la edición española». Ya antes, W. Dilthey: «Federico el Grande y la Ilustración alemana», en *De Leibniz a Goethe*, México, 1945, 159-165 y E. Cassirer: *La filosofía de la Ilustración*. México, 1972, 156-159).

(7) Cf. W. Schulz: *El Dios de la metafísica moderna*. México, 1961, 11; J. L. Marion, principalmente *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. París, 1986.

(8) *Ethica* V, prop. XXXVI.

(9) *Die Anweisung zum seligen Leben*, en *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, V, Berlín, 1971, 540; cf. p. 518-522 (hay trad. cast. *La exhortación a la vida bienaventurada*, Madrid, 1995).

(10) Cf. aparte de H. Fuhrmans, X. Tilliette y M. Maeschalck, más reciente W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993.

sofía es teología, y que el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino» (11).

No pertenece a este lugar prolongar las referencias, que deberían llegar a nuestros días, con Whitehead, Jaspers, Marcel, Unamuno, Zubiri, Lévinas o Ricoeur, por ejemplo. Pero, sin negar desigualdades, deficiencias y deformaciones —¿donde no las hay?—, las citadas abundan para mostrar que no conviene resignarse fácilmente a los tópicos, dando por supuesto que el Dios de los filósofos tiene que ser necesariamente frío y abstracto, un Dios que no habla y a quien no se habla. La filosofía, cuando descubre lo Divino y logra sintonizarlo en su intencionalidad específica, puede llegar también al «Dios vivo», algunas veces, incluso, como proclamaba Hegel, mejor que cierta teología (12).

Pero no sería bueno contentarse con una simple constatación de hecho. Es preciso subir a las razones de principio. Porque una de las miserias del pensamiento, tanto filosófico como teológico, consiste en que muchas veces los avances y descubrimientos, incluso una vez aceptados en la teoría, continúan sin efectividad —o por lo menos sin suficiente efectividad— en la praxis reflexiva. Se proclaman las nuevas evidencias, pero, en lugar de transformar mediante ellas los problemas, se mantiene la rutina de los viejos tratamientos. En el caso de la religión, debido, por un lado, a la complejidad misma del asunto y, por otro, al ordinario endurecimiento polémico de las posturas, esta inconsecuencia se hace notar con fuerza especial.

Lograr claridad no es fácil y se precisarán todavía muchos trabajos. Lo que aquí ofrezco son unas aclaraciones fundamentales, aunque sean esquemáticas. En principio, deberán mantener a los dos frentes en cuestión, el filosófico y el teológico. Puesto que ambos están afectados, sólo una reconsideración de ambos puede renovar el planteamiento, de suerte que resulte posible romper el excesivo dualismo que se ha convertido en moneda corriente a la hora de explicar las relaciones entre la razón y la revelación. Únicamente

(11) *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, 1984, 4.

(12) Frente a la teología abstracta de su tiempo afirmó que «se conservó más de dogmática en la filosofía que en la Dogmática y la teología misma» (O.c., 72). Una excelente síntesis de este problema puede verse en W. Pannenberg: *La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana*, en X. Pikaza-W. Pannenberg-B. Forte: *Pensar a Dios*, Salamanca, 1997, 210-227; más ampliamente, en sus últimas publicaciones: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 257-293; Pannenberg, W.: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen, 1997, 260-289.

desde una radical flexibilización de ambos extremos podrá patentizarse la existencia de una íntima convergencia de fondo.

Aquí trataré con más amplitud el frente filosófico, insistiendo en la necesidad de una «razón ampliada», fiel a su carácter concreto e integralmente humano. Respecto del teológico deberé ser más breve, insistiendo en la necesidad de una concepción posilustrada (ique no es lo mismo que «ilustrada»!) de la revelación.

Hacia un nuevo planteamiento: revelación como mayéutica

LA entrada de la Modernidad ha supuesto un vuelco revolucionario en el concepto de revelación. Ésta no puede ya continuar con su carácter de pura remisión fideísta y en definitiva autoritaria a la «palabra de Dios»: debo aceptar lo que Dios ha revelado, simplemente porque lo dice el profeta, sin que a mí se me permita ningún tipo de verificación. La crítica bíblica, al mostrar los innegables e inevitables condicionamientos históricos del proceso revelador, ha puesto en crisis irreversible ese modelo. Pero por eso mismo ha hecho posible también una visión renovada.

Los estudios bíblicos muestran, en efecto, que la revelación tiene una génesis humanísima, pues se realiza necesariamente en la indispensable mediación del espíritu humano: a través de su esfuerzo y acudiendo a todos sus recursos. Y eso significa que *la fe* no consiste en un añadido o suplemento que sólo se le dé a los profetas y a través de ellos a los creyentes: ahora aparece más bien en su carácter de respuesta particular y concreta que, junto a otras, se articula dentro de la búsqueda común. Es una respuesta *humana*, que en su contenido fundamental coincide con todas las demás de carácter afirmativo, sean filosóficas o religiosas: algo que se aprecia claramente cuando se las ve en contraposición a la respuesta atea.

Por lo tanto, el «Dios bíblico» no es, en este sentido y en principio, distinto ni del de otras religiones ni del de otros filósofos. Ni siquiera lo diferencia el hecho de que la Biblia insista expresamente en que es Él quien se manifiesta, pues eso lo dicen igualmente todas las religiones, y ha de reconocerlo, en realidad, toda filosofía *concreta*: si se descubre a Dios, es porque Él está ahí sustentando la realidad y manifestándose en ella. Porque, si ya para cualquier realidad, y más si tiene carácter personal, vale que sólo es conocida en cuanto desde sí misma se manifiesta y se «revela» al sujeto, mucho más vale para la realidad máximamente suprema y personal. Única-

mente viejos hábitos mentales han podido ocultar que el viejo adagio teológico tiene también alcance filosófico: «a Dios sólo se le conoce por Dios».

Claro está que sobre la coincidencia fundamental, cada respuesta concreta representa una perspectiva peculiar, que como tal ofrece rasgos específicos y riquezas propias; puede incluso contradecirse con las demás en determinados aspectos. Se trata, en definitiva, del pluralismo que afecta a todo conocimiento humano. Por eso ninguna visión puede considerarse única ni total, y allí donde ofrece algo nuevo o contradictorio con las demás ha de apoyarlo en razones y someterlo al diálogo. Lo cual vale, claro está, también para la Biblia.

Una tradición sobre-naturalista ha tratado de excluirla de este proceso, como si a ella y sólo a ella se le mostrase Dios por caminos únicos, en definitiva, extrahumanos y milagrosos. El nuevo realismo nacido de la crítica bíblica —más evidente en el clima moderno de libertad religiosa— permite ver que no es ni puede ser así. Lo revelado no se impone autoritariamente, porque sí, porque lo dice la Biblia, sino que es aceptado cuando convence, es decir, cuando la visión de Dios y de la vida que ahí se expresa es percibida como respuesta justa a las grandes preguntas humanas en ese ámbito preciso. He tratado de expresar esto, diciendo que la revelación bíblica se presenta como una *oferta mayéutica*: al contacto con ella, o bien se reconoce que refleja la realidad *propia* más profunda y entonces se asume —libre y críticamente— su visión, o bien no se reconoce y entonces se rechaza.

En cualquier caso, lo decisivo es que la visión de Dios que así se acoge —el «Dios de la religión»—, ha sido adquirida por caminos humanos, que como tales están abiertos al examen y, dentro de su «dación» específica, a la verificación. Que la Biblia es *revelada* no constituye —a este nivel de estudio crítico y de principio— la premisa de la aceptación, sino justamente la conclusión: al reconocer que la respuesta es justa, se reconoce que es Dios quien la ha estado suscitando. Por fortuna, el diálogo religioso está logrando que esto resulte claro respecto de las religiones. Llega el momento de comprender que debe suceder lo mismo respecto de la filosofía (al menos de la que afronte en concreto la cuestión de Dios, como respuesta a una búsqueda viva y real).

Comprendo que lo dicho, y además encima con tal concisión y brevedad (13), choca de frente con hábitos arraigados, con «creencias» que parecen

(13) Para una fundamentación más detallada, me permito remitir a mis trabajos *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid, 1987; «La razón teológica en diálogo con la cultura»: *Iglesia Viva*, 192 (1997) 93-118.

evidentes por indiscutidas. Pero creo también que es hora de tener por lo menos el coraje de plantearlo con claridad y discutirlo con libertad. Exige, desde luego, transformaciones radicales; pero, en la medida en que van en la dirección del cambio general de paradigma que según todos los indicios estamos viviendo a partir de la Ilustración, no son tan impracticables ni acaso tan lejanas como de entrada pudiera parecer. Tal vez la dificultad principal, más que de la teología, viene hoy del costado de la filosofía. Pero son muchos los indicios de que también en él las cosas están cambiando.

Hacia un nuevo planteamiento: una «razón ampliada»

LA contraposición abrupta entre filosofía y teología, que se impuso sobre todo a partir de la Ilustración, llevó respecto del problema de Dios a una concepción abstracta de la primavera y a una visión inmovilista de la segunda. Nacidas supuestamente de dos fuentes distintas, *razón* por un lado y *revelación* por el otro, aparecían —siguen apareciendo en muchos tratamientos— como magnitudes contrapuestas y sin verdadero contacto, que viven o en la ignorancia mutua o en lucha permanente.

El contacto, de producirse, tiende a funcionar en el modo de la absorción de la una por la otra, poniéndola al servicio de los propios intereses. Kant lo expresó bien, cuando, en evidente respuesta a la «soberbia pretensión» de la teología medieval de convertir a la filosofía en su *esclava*, pregunta con ironía si ésta «le lleva a su digna señora la antorcha por delante o la cola por detrás» (14). Y Hegel hizo notar, ya desde *Glauben und Wissen*, que de ese modo, así como la fe se convierte en fideísmo, perdiendo la claridad crítica de la razón, ésta se convierte en mero racionalismo superficial y pragmático, perdiendo la profundidad de la fe.

Por fortuna, no es ésa la única alternativa: el proceso histórico de la razón, al mostrar las consecuencias de esa (mala) «dialéctica de la Ilustración», hizo ver la necesidad de una «razón ampliada», lejos de las estrecheces ilustradas y pragmatistas. Hay sobre todo dos aspectos de inmediata relevancia para el problema de Dios: 1) el carácter situado e histórico de la razón y 2) su apertura a integrar todas las dimensiones de la experiencia.

(14) *La contienda de las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, 1992, 11.

Carácter situado e histórico de la razón

EL carácter *situado e histórico* fue imponiendo de manera irreversible su evidencia para la razón en general, y está pidiendo una aplicación consecuente para su «uso religioso». La filosofía actual no puede ignorar el enraizamiento de la razón en el *humus* de una tradición hondísimamente marcada por la experiencia religiosa. Lo cual no significa, claro está, que la deba aceptar sin más como verdadera. Pero es evidente que no la puede ignorar; más aún, debe reconocer que el *derecho* a examinarla críticamente, que Kant proclamó como conquista irrenunciable de la modernidad, tiene como contrapartida la *necesidad expresa* de ejercerlo, si pretende tratar con seriedad el problema.

En esta perspectiva, hay un fenómeno que resulta especialmente significativo. Como ya queda indicado, hoy es comúnmente aceptado el hecho de que el pensamiento filosófico echa sus raíces en las tradiciones religiosas: algo muy estudiado respecto de los presocráticos y que de modo más general se tematiza ordinariamente bajo el epígrafe del paso del *mythos* al *logos*. Un elemental sentido histórico debería entonces exigir mucha cautela cuando se considera sin más la concepción griega de Dios como exclusivamente filosófica: sin querer, se están trasponiendo a una situación totalmente impregnada por lo religioso los esquemas de la situación *secular* –posilustrada– de nuestro tiempo. El título de la obra de W. Jaeger –«La *teología* de los primeros filósofos griegos» (15)– basta ya para alertar sobre el desenfoque en este punto. Desenfoque que se confirma con sólo examinar en esta perspectiva la filosofía del «divino» Platón y, con ella, la de todo el rico y variado platonismo posterior, así como la de los epicúreos y los estoicos.

Íntimamente relacionado con esto está el tremendo equívoco –tan tópico y extendido– de considerar a Aristóteles como el contrapunto filosófico de la concepción religiosa de Dios. Algo en lo que, por cierto, le cabe una fuerte responsabilidad histórica nada menos que santo Tomás de Aquino: fue él quien, al convertirlo en *philosophus* por antonomasia y totalmente ajeno a cualquier influjo «revelado», clavó esa idea en la conciencia occidental (16).

(15) *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952.

(16) W. Pannenberg: *Theologie und Philosophie*, 77, hace notar con razón: «Igual que los filósofos de la antigüedad tardía, también los Padres de la Iglesia encontraron menos agudas las diferencias entre Aristóteles y Platón de cuanto más tarde fue el caso en el Medioevo latino». Algo en lo que había insistido incansablemente Amor Ruibal: siendo incompatibles los sistemas, comulgan, sin embargo, en un fundamental fondo común, Aristóteles «al fin platónico fue antes de ser

Resultaba tal vez inevitable en aquel tiempo, tanto por la concepción excesivamente sobrenaturalista y particularista de la revelación como por la típica falta de sentido histórico a la hora de juzgar los sistemas filosóficos. Pero hoy constituiría un anacronismo rampante ignorar que también el «Dios de Aristóteles» resulta inconcebible *en su génesis histórica* fuera del seno nutricio de la religión griega, que no por distinta de la bíblica deja de ser real y, a su modo, «revelada» (17). Puede resultar diferente y acaso más «frío» que el de otras visiones, incluso griegas. Con todo, no es excepción: por algo «la doctrina del Ser supremo, de Dios» constituye «la coronación de la filosofía aristotélica» (18); y Hegel no escoge por casualidad, como coronación de su Enciclopedia, el famoso pasaje en el que el Estagirita proclama a Dios como «la vida eterna y mejor» (19).

A su vez, el *carácter histórico* de la razón es algo que después de la reacción romántica y sobre todo de la filosofía idealista se impulsó de modo irreversible a la conciencia moderna: el historicismo del diecinueve incurrió sin duda en exageraciones, pero no hizo más que sacar las consecuencias.

Concretamente respecto del ámbito religioso, Hegel y Schelling pusieron de manifiesto lo fundamental. Hegel afrontó desde el comienzo, con admirable agudeza, el problema de la *positividad* histórica de la religión (20) y en su madurez llegará a afirmar que «la filosofía de la religión está infinitamente más cerca (que la teología) de la doctrina positiva» (21). En Schelling por su parte, sobre todo en el Schelling de la *Filosofía de la Mitología*, y de la *Filosofía de la Revelación*, la positividad de la religión no sólo

antiplatónico» (*Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma* VII, Santiago, 1933, 251).

(17) Esto puede extrañar a primera vista. Pero es hoy una aceptación común, desde luego en la Fenomenología de la Religión, pero también de manera creciente en la Teología, que «todas las religiones son reveladas», aunque cada una lo sea a su manera y con sus típicas limitaciones. Me extendo sobre este punto en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., c. VII, 309-399 y *El diálogo de las religiones*. Madrid, 1992.

(18) H. G. Gadamer (Hrsg.): *Aristóteles Metaphysik XII*. Frankfurt a. M. 1948, 3; W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen I*, cit., 54, que lo cita aprobándolo, añade que «el carácter teológico se manifiesta ya en el comienzo del filosofar de Aristóteles» (*Ibid.*).

(19) *Metaf.* XII, 9: 1074 b 34; Hegel, *Enz.* § 577, ed. cit. 605.

(20) Léase, por ej., el admirable nuevo comienzo (1800) de «La positividad de la religión cristiana, en Escritos de juventud», México, 1978, 419-432.

(21) *Lecciones sobre filosofía de la religión* I. Madrid, 1984, 42. Cf. W. Jaeschke: *Die Vernunft in der Religion*. Stuttgart/Bad Canstatt, 1986, 314-377. Obra fundamental al respecto.

no es ajena a la razón, sino que entra intrínsecamente en su constitución, pues forma parte del movimiento por el que se medía consigo misma.

De la importancia y de la furza del problema dan cuenta las discusiones subsiguientes, que, tanto desde la izquierda como desde la derecha hegeliana, marcan una de las pautas fundamentales de las discusiones en torno a lo religioso. De Bruno Bauer a Ernst Troeltsch el carácter histórico de la razón religiosa se impuso de manera irreversible (22). Y, desde luego, hoy resulta evidente que una filosofía que quiera afrontar críticamente el problema de Dios no puede prescindir de examinar la experiencia acumulada «en la masa enorme de la vida religiosa» de que hablaba W. Dilthey.

Eso, repito, no prejuzga el éxito, positivo o negativo, de la empresa. Pero de un modo o de otro —sea en el modo más simple y directo de aprender de la historia *magistra vitae*, sea en el hermenéutico de la «recolección del sentido», sea en el heideggeriano de «pensar lo impensado» en la tradición, o sea, finalmente, en el más socio-crítico de «recuperar lo reprimido» en la misma (23)— la dimensión histórica del problema constituye hoy una condición indispensable para cualquiera que aspire a la legitimidad filosófica.

Apertura de la razón a todas las dimensiones de la experiencia

EL segundo aspecto enunciado era el de la *apertura integral de la razón* a todas las dimensiones de la experiencia. En este aspecto fue decisivo el impacto de la Fenomenología con su ruptura del interdicto positivista, que imponía un auténtico imperialismo de la razón científica e instrumental. No sólo porque puso de relieve la estricta legitimidad del estudio de lo religioso como tal, sino también, y acaso sobre todo, porque hizo caer en la cuenta de la exigencia *filosófica* de acomodar el método al «objeto» estudiado.

Difícilmente cabe expresar la importancia de este hecho para la precisa cuestión que nos ocupa. De ordinario se da demasiado fácilmente por supuesto que la consideración filosófica de Dios tiene que ser abstracta, neutra y distanciada, sin darse cuenta de que eso implica una infidelidad radical

(22) Véase al respecto la exposición de W. Pannenberg: *Problemesgeschichte der neueren evangelischen Theologie*, cit.

(23) Algo en lo que insiste con vigor la reflexión actual, muy influida por el pensamiento judío, sobre la *razón anamnética*: cf. J. B. Metz: *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997)*, Mainz, 1997 y R. Mate: *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Madrid, 1977.

a las exigencias más elementales *de la misma filosofía*. Igual que no se puede comprender la amistad con métodos de laboratorio o juzgar la experiencia estética de un cuadro de Velázquez por la composición química de los colores usados, tampoco tiene sentido abordar el problema de Dios con los métodos propios para captar realidades neutras, que no afectan al sentido de la vida, o simplemente mundanas, que debe someterse los cánones de la experiencia empírica.

Dios puede existir o no existir, pero, para averiguarlo y comprenderlo, es indispensable proceder con el método correcto: mirando en la dirección justa y usando los instrumentos adecuados. El mismo Hegel lo había expresado magníficamente en el Prólogo a la *Fenomenología*, indicando que el verdadero conocimiento (él aquí le llama «científico») «exige entregarse a la vida del objeto», «sumergirse» en su movimiento (24). Se trata, pues, de entregarse a la *cosa misma*, dejándose guiar por ella, acomodándose como un guante fiel y sensible a su modo de ser y no recortándolo procustianamente a la medida de los propios prejuicios o simplemente de métodos ajenos. No es casual que las descripciones de Dios en la *Fenomenología de la Religión* resulten de ordinario mucho más realistas, vivas y concretas –en ese sentido más «objetivas»– que muchas filosofías de la religión.

Este cambio fundamental en la perspectiva se enriquece, como es bien sabido, desde muchos frentes, pues la *Fenomenología* no constituye un fenómeno aislado. Ella misma formaba parte de un enorme plexo, al que sirvió ciertamente de catalizador decisivo, pero del que, a su vez, era índice y manifestación. Lo muestra bien el mismo hecho de sus «herejías» (Spiegelberg), así como el proceso interno que, una vez superada su tensión con la historia, causada por los equívocos de un demasiado fácil intuicionismo de las «esencias», la llevó a abrirse a la historicidad del «mundo de la vida». Se hizo sobre todo eficaz en su prolongación en la *Hermenéutica*, tanto en la forma inmediatamente existencial de la «vía corta» heideggeriana, como en la más histórica de la «vía larga» en Gadamer y Ricoeur (25).

Por otra parte, su impacto confluye e interinfluye con otros fenómenos que ampliaron la razón en distintas direcciones y supusieron un enriquecimiento que está aún en marcha. Piénsese tan sólo en el personalismo, en el existencialismo, en la ampliación de la filosofía analítica hacia el lenguaje ordinario con la admisión de los distintos «juegos lingüísticos», en el mismo

(24) *Fenomenología del Espíritu*, trad. cit., 36; cf. 39.

(25) Del rico y complejo entramado de relaciones que aquí se aluden me ocupo con más detalle en *La constitución moderna de la razón religiosa*, cit. 45-49, 257-260, 266-273.

«marxismo cálido» (con enorme impacto, en la teología, como en el caso de Ernst Bloch), en la rica y compleja acentuación de la intersubjetividad y de la «acción comunicativa» e incluso en la nueva sensibilidad posmoderna...

«En el infinito coinciden filosofía y teología»

COMPRENDO que estas reflexiones puedan resultar un tanto abruptas, al menos en el sentido de que intentan introducir una perspectiva que no resulta fácil ni acaso cómoda. No lo resulta ni para el teólogo ni para el filósofo, pues demasiadas veces continúan manteniendo el problema en el carril de los tratamientos heredados, que no responden a la nueva situación filosófica y teológica. El teólogo propende a refugiarse con excesiva facilidad en el «misterio», esquivando de ese modo el rigor y las exigencias de la crítica; el filósofo tiende a persistir en objeciones obsoletas, que ignoran la sintonía metodológica con el «objeto» religioso e impiden la *Einführung* adecuada, única capaz de legitimar un juicio verdaderamente crítico. Pero la verdad es que, en mi parecer, respecto a los tópicos corrientes acerca del «Dios de los filósofos», el nuevo planteamiento resulta francamente enriquecedor y aun liberador.

En primer lugar, el sujeto se adapta a la especificidad de su «objeto» en esa activísima pasividad (o en esa pasivísima actividad) que constituye el auténtico conocimiento. Se evita así el peligro de imponer esquemas o restricciones aprióricas —que en nuestro caso convierten necesariamente lo Divino en algo muerto y abstracto— y se logra la verdadera actitud: acogerlo en toda su riqueza (*intellectus fit quodammodo omnia*, decían ya los antiguos) y abrirse a su iniciativa (es siempre el objeto que, en realidad, se piensa a sí mismo en el sujeto, decía profundamente Hegel).

Por otro lado, se hace posible recuperar, de manera expresa y bajo control metódico, toda la riqueza de la positividad histórica. Cuanto la humanidad ha vivenciado respecto de Dios en la vida religiosa y ha expresado en sus mitos, credos, teologías e incluso reproducciones artísticas se ofrece como cantera legítima para la filosofía. No, evidentemente, para ser aceptado sin más, sino para ser examinado críticamente, como una inmensa herencia que, «dando que pensar», amplía los horizontes y multiplica las posibilidades.

Naturalmente, procediendo así, a *priori* hay que contar con la doble posibilidad de un éxito positivo o negativo de examen. Porque el examen puede llevar a la conclusión de la no existencia de Dios. Entonces el camino

de la filosofía de la religión no será el de investigar la riqueza de lo Divino, sino el de constatar su vacío. En consecuencia, o abandonará sin más la empresa o, de continuarla, se dedicará –positivamente– a asegurar lo bien fundado de la propia postura y –negativamente– a criticar la validez y coherencia de la postura teísta.

En cambio, para una filosofía de la religión que, como estadio fundamental, llegue a la afirmación de la existencia de Dios, se abren sin restricción todas las posibilidades indicadas. Adorno podrá tener o no razón cuando afirma que «un pensamiento que no se decapita tiene que desembocar en el Absoluto». De lo que no cabe duda es de que una filosofía *que llegue a él* y que quiera ser verdaderamente «filosofía primera» –es decir, compromiso vital y no mero ejercicio retórico o brillante juego para eruditos– tendrá necesidad de esforzarse por avanzar en su descubrimiento, viendo las consecuencias para la vida, examinando la posibilidad y coherencia de las afirmaciones o negaciones, aprovechando todos los recursos para «entrar más adentro en su espesura» fascinante.

En otras palabras, se sentirá llamada desde su misma entraña a romper los tópicos acerca del «Dios de los filósofos» y a transgredir los tabúes que tienden a recluirla en la asepsia de una consideración neutra, apriórica y abstracta. Con lo cual aparece claro que se abre un amplio frente de convergencia y contacto con una teología verdaderamente crítica. El «Dios de los filósofos» y el «Dios de los teólogos» dejarán de ser distintos y distantes; más bien, el teólogo y el filósofo, juntos acaso con el poeta, cumplirán el dicho heideggeriano de «habitar juntos en montañas distintas». Porque, en definitiva, aunque partan de orígenes diversos, ambos buscan lo mismo: intentar adentrarse un poco, de manera crítica, metódica y consecuente, en la inmensidad del misterio que se abre ante ellos. Husserl lo dijo admirablemente: «En lo infinito coinciden filosofía (que cada vez se vuelve más concreta) y teología (que cada vez se vuelve más filosófica)» (26).

(26) Ms. E. III 10, p. 9; tomo la cita de I. Gómez Romero: *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid, 1986, 194; cf. 194-195.