

APOLOXÍA TEOLÓXICA DO “DEUS DOS FILÓSOFOS”

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Universidade de Santiago de Compostela

Redondeando números, hai vinte anos que entrei nesta Facultade. Os vinte anteriores paseinos no Instituto Teolóxico Compostelán, pero sempre en contacto vivo e cordial cos traballos e os días da Facultade de Filosofía. En total, uns corenta anos. Para a mocidade estudosa que teño diante, poida que soe algo así como unha eternidade. Para min, á altura da xubilación, todo parece que foi onte, todo pasou *sicut fulgor, velut umbra*: como lóstrego súbito ou sombra de nube pasando ante o sol permanente da vida.

Pero non veño falar de nostalxias nin pretendo evocar saudades. Ollando o camiño percorrido –sombras pero tamén luces, lóstregos repentinos pero tamén fidelidades sostidas, asegúrovos que a vida paga a pena. Vida clarificada socraticamente pola luz da razón e, no meu caso, tamén secretamente iluminada e animada pola claridade sempre auroral da vivencia relixiosa.

Non é casual que evoque esta dobre luz, esta dual claridade. Porque dela quero falar, por ser asunto estreitamente ligado ás dúas etapas, antes evocadas, na miña carreira docente, marcadas pola teoloxía, primeiro e pola filosofía, despois. Marcadas pero nunca monopolizadas, pois non se tratou da simple sucesión de tramos adxacentes, abandonando o primeiro ao entrar no segundo, nin ignorando o segundo cando estaba no primeiro. Foi sempre unha íntima convivencia, unha coexistencia dialéctica, máis diferenciada cara a fora, cara aos destinatarios da miña docencia, que cara a dentro, cara ao laborío intrínseco da miña reflexión e ás prospectivas da miña busca.

Non sempre foi doado. Refírome ás leccións directamente en contacto co tema relixioso, como foron as dedicadas á Historia das relixións e, sobre todo, á que considerarei sempre a “miña asignatura”, a Filosofía da relixión. Pois agora podó confesar que non resultaba cómodo. Porque non o era falar durante anos dun tema tan fondo e comprometido, tan íntima e entrañable-

mente unido á miña paixón intelectual e relixiosa, e ao mesmo tempo –creo podelo afirmar con plena honestidade– manterme con coidado exquisito no plano estritamente filosófico.

Lección dura por veces. Pero lección extraordinariamente fecunda, porque ía directa a unha preocupación radical, á que sen dúbida non foi allea a influencia do noso Amor Ruibal, de cuxa evocación os oíntes fostes decote testemuñas... e espero que non vítimas. Refírome á preocupación por un xusto equilibrio entre a fe e a razón, entre a relixión e a cultura, apoiada nunha íntima colaboración entre a filosofía e a teoloxía.

A fundamentar esa colaboración dirixiuse xa, como indica o seu mesmo título, a miña memoria de oposición, que por algo fala da constitución “moderna” da “razón relixiosa”¹. Os primeiros anos desta etapa na miña docencia foron, de feito, un tempo intensamente dedicado a esclarecer a posible converxencia entre o *logos* filosófico e o *logos* teolóxico (claro está, cando e onde tamén o primeiro se decide a afrontar o gran problema da Transcendencia). Como dicía entón: “Xuntas naceron, sen dúbida, a filosofía e a teoloxía na alba do pensamento; se logo foi necesario separalas porque a súa unión se pervertera en kantiana ‘loita das facultades’ ou en doméstica rivalidade de serva e señora, talvez estea chegando o momento dunha unión dialogal e igualitaria”².

E chego así, antes de vos cansar demasiado, ao tema de hoxe. Xa por aquel tempo se me confirmara a sospeita que abriguei desde os meus estudos en Comillas: nunca fun capaz de aceptar ese abrupto afastamento dun suposto “deus dos filósofos”, como nunca concibín unha teoloxía que acaparase o “deus dos teólogos”, pónoo a cuberto das xustas e lexítimas esixencias da razón. O tempo e o estudo non fixeron máis ca me confirmar na sospeita, converténdoa en firme convicción. Dela quero falarvos hoxe, nunhas reflexións que, xustamente, aúnan os dous cabos da miña presenza nesta Facultade. Empezou cun interrogante, confeso máis cortés ca tímido: “Aínda o Deus dos filósofos?”³. Hoxe pónolle o ramo en modo máis decididamente indicativo, sen pretensións de apoditicidade, pero con claro enunciado da convición unitaria de ambos *logos*: “Apoloxía teolóxica do Deus dos filósofos”.

1 *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, Verbo Divino, 1992 (Pode atoparse tamén en: <http://www.todoebook.com/LA-CONSTITUCION-MODERNA-DE-LA-RAZON-RELIGIOSA-ANDRES-TORRES-QUEIRUGA-EDITORIAL-VERBO-DIVINO-LibroEbook-9788481692280.html>).

2 *Ib.*, 14.

3 “¿Todavía el Dios de los filósofos?”, *Razón y Fe* 242, 2000, pp.165-178.

Iso explica a estrutura deste discurso, que retomando a proposta inicial, trata de facer máis explícitos e acaso máis fundados os presupostos, os datos e mesmo o talante hermenéutico en que se apoia. Só me queda expresar que estas reflexións queren ser tamén unha agradecida homenaxe á nosa Facultade de Filosofía. Para ela, á que tanto debo, desexo unha renovada, creadora e longa navegación. Navegación que auguro comprometida coa cultura humanista e cos duros e graves problemas desta terra de nós, que merece todo o noso esforzo e toda a nosa entrega.

“Máis que a cuestión de se se cre ou non se cre en Deus, foi o Deus dos filósofos o que a través dos séculos determinou a relación amor/odio entre teólogos e filósofos”⁴. Para min foino certamente. Só que o foi sen a palabra odio, pois sempre me sentín cordialmente incurso nos dous lados, que, cada

O problema: ¿de novo a dobre verdade?

Os grandes tópicos, como os grandes problemas, teñen sempre longa vida: expulsados pola porta, volven entrar pola fiestra; cando se crían superados, reaparecen baixo formas inesperadas e ás veces non doadamente recoñecibles. O tema da *dobre verdade* pertence sen dúbida a esta clase.

Problema grande e real, pois non resulta doado conxuntar razón e revelación, vivencia relixiosa e ocupación filosófica. Problema dalgún modo superado, pois hoxe non é tan comprensible soste hoxe o dualismo abrupto da súa forma tardomedieval. Pero problema que tende a reemerxer lateralmente, cando unha determinada manifestación, a forza de repetición, escapa inadvertida á reflexión crítica. Temo que co tema “Deus dos filósofos” pode suceder precisamente isto.

Se hai un Deus e este Deus é único, non pode haber un “deus” para os filósofos e outro para os teólogos ou simplemente para os crentes. Existen, claro está, diferenzas de estilo, pois danse mesmo entre as distintas relixións; e é certamente inevitable que a aproximación ao misterio divino resulte distinta segundo se faga dende a filosofía ou dende a teoloxía. Trátase certamente de distintos contextos “pragmáticos”⁵, pero o referente é o mesmo. Distinción

4 A. W. Houtepen, *Gott-eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh, 1999, p. 304.

5 Cf. as axustadas observacións de J. Gómez Caffarena, “Dios en la filosofía de la religión”, en J. MARTÍN VELASCO, F. SAVATER, J. GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, Madrid 1996, pp.59-62

non significa oposición e menos aínda pode converterse en exclusión: perspectivismo e pluralismo son conceptos xa familiares que deberían facer isto patente.

Tratar de restablecer a unidade, afirmándoa en principio e esforzándose por realizala na práctica intelectual non significa ignorar os abusos nin descoñecer a dificultade. Séculos de insistir nunha concepción do divino esgazada por un dualismo que a repartía entre unha visión filosoficamente exsangüe e outra relixiosamente sobre-naturalista, alimentaron —e en certo modo xustificaron— o equívoco da oposición. Logo o prestixio de Pascal, reforzado pola autenticidade dunha experiencia ardente con data precisa (noite do 23 ao 24 de novembro de 1654), así como pola súa xenialidade intelectual e literaria, converteu a distinción radical en tópico case que indiscutible: “¡Deus de Abraham, Deus de Isaac, Deus de Xacobe; non Deus dos filósofos e dos sabios!”.

L'an de grâce 1654

Lundi, 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe. Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi, FEU.

“ DIEU d'Abraham, DIEU d'Isaac, DIEU de Jacob ”

non des philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

DIEU de Jésus-Christ.

Deum meum et Deum vestrum.

Deum meum et Deum vestrum.

“ Ton DIEU sera mon Dieu. ”

Oubli du monde et de tout, hormis DIEU.

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Grandeur de l'âme humaine.

“ Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu. ”

Joie, joie, joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé:

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

“ Mon Dieu, me quitterez-vous ? ”

“O ano de graza de 1654.

Luns, 23 novembro, día de San Clemente, papa e mártir, e doutros no martiroloxio. Véspera de San Crisógono mártir, e doutros.

Desde ao redor das dez e media do serán, ata ao redor das doce e media da noite,

LUME.

“DEUS de Abraham, DEUS de Isaac, DEUS de Xacob”

non de filósofos e dos sabios.

Certeza. Certeza. Sentimento. Alegría. Paz.

DEUS de Xesús-Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

“O teu DEUS será o meu Deus”.

Olvido do mundo e de todo, excepto DEUS.

Non se encontra máis que polos camiños ensinados no Evanxeo.

Grandeza da alma humana.

“Pai xusto, o mundo non te coñeceu, pero eu coñecínte”.

Alegría, alegría, bagoas de alegría.

Eu afasteime del.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

“Meus Deus, abandonarásme ti? ”..

Que je n'en sois pas séparé éternellement.
 “ Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. ”
 Jésus-Christ.
 Jésus-Christ.
 Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.
 Que je n'en sois jamais séparé.
 Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile:
 Renonciation totale et douce.
 Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
 Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
 Non obliviscar sermones tuos. Amen.

Que eu non sexa separado eternamente
 “Esta é a vida eterna, que te coñezan só Deus verdadeiro, e a aquel a quen ti enviaches, Xesús-Cristo” (Jn 17, 3)
 Xesús-Cristo.
 Xesús-Cristo.
 Eu separeime del, fuxín del, renegueiño, crucifíqueino.
 Que non sexa nunca separado del.
 El non se conserva máis que polos camiños ensinados no Evanxeo:
 Renunciación total e doce.
 Submisión total a Xesús-Cristo e ao meu director.
 Eternamente en alegría por un día de traballo na terra.
 Non obliviscar sermones tuos. Amén.

Aos poucos días da súa morte, un servidor encontrou casualmente na súa levita un pequeno pergamino escrito á man (e nel tamén unha copia exacta en papel). A importancia que Pascal daba a esta experiencia –o famoso Memorial–, móstrao o feito de que levou sempre consigo este escrito, coséndoo e recoséndoo cada vez que cambiaba a roupa.

2. Un Deus “ante quen se pode danzar”

Convén, así e todo, unha alerta crítica: coma todo tópico, debaixo dunha gran verdade tamén este pode encubrir unha gran mentira. É claro que Pascal denunciaba, con toda razón, unha situación real: a dunha imaxe de Deus, de frío corte deísta, dominada polo *esprit de géométrie*, dunha metafísica racionalista e abstracta e dunha escolástica decadente. Fronte a elas tiña razón en postular unha visión máis viva, concreta e existencial, rexida polo *esprit de finesse* e atenta á rica experiencia da tradición bíblica. Pero abonda con pensar algo no que de ordinario non se repara: que, contra o que suxiren as palabras expresas, o “Deus” denunciado por el non era só o dos filósofos, senón tamén, e acaso en maior medida, o dos teólogos do tempo⁶. Así pois,

⁶ O que non significa que fose sempre con razón: véxanse as medidas reflexións 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 a contextualización histórica, H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris ² 1971, pp. 10-65.

a contraposición non era –ou, cando menos, non era exclusivamente– entre o Deus dos filósofos e o Deus da teoloxía, senón entre o “Deus vivo” e o “Deus abstracto”, fose este filósofo ou teolóxico.

Noutras palabras, simplifícase e defórmase o problema, cando se enfrontan sen máis o “Deus da filosofía” e o “Deus da teoloxía”; ou cando se enfronta unicamente o primeiro co “Deus vivo” da *relixión*. O enfrontamento verdadeiro está entre este último e determinados modos dos dous primeiros. Do contrario, determínase *a priori* que o Deus dos filósofos ten que ser sempre abstracto, exsangüe e “deísta”.

Como queda dito, non faltan certamente motivos para pensalo. Contribuíu con forza toda unha tradición que se remonta xa aos Padres da Igrexa, que se consolida na escolástica co endurecemento da *cognitio supernaturalis* de Deus en canto extrinsecamente complementaria e contraposta á *cognitio naturalis*, e que culmina no deísmo e na ilustración cunha separación que chega aos nosos días⁷.

Pero non é lícito decidir *a priori* que ese fenómeno constitúe a *norma* e non simplemente a *deformación* histórica. Heidegger, aínda que por culpa da súa concepción excesivamente positivista da teoloxía non logrou superar aquí todas as ambigüidades, constitúe unha ilustración significativa. Foi el quen, *dende a filosofía*, postulou con vehemencia a superación do “*Deus ontoteolóxico*” –en definitiva o mesmo denunciado por Pascal–, precisamente á busca dun Deus máis vivo. Pois iso é o que significa a esixencia dun repensamento *filosófico* que supere a imaxe dun deus “a quen o home non pode rezar nin facer sacrificios”, ante quen “non pode caer reverente de xeonllos, nin tampouco tocar instrumentos nin bailar”⁸. (Observación á que fai eco Zubiri, cando recorda aquilo de que ninguén pode rezar: *ob tu, causa causarum, miserere mei, “ti causa das causas, ten piedade de min”*)⁹.

Por fortuna, non toda a filosofía está incursoa en tal acusación. De feito, unha vez disparada a alerta heideggeriana e con tal de non incorrer na dura unilateralidade das súas simplificacións históricas (xustamente denunciadas por Ricoeur), non resulta difícil comprobar como, ao lado da liña abstracta criticada por Pascal, existe tamén outra grande liña de fondo calado filosófico

7 Para os primeiros tempos cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie* I, Göttingen, ²1971, 296-346, e para o proceso moderno, A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 149-161, coa bibl. fundamental.

8 *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1988, p.153.

9 *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, p. 131.

que se esforza por unha concepción viva de Deus. O mesmo movemento ilustrado, na súa intención máis orixinaria, buscaba ante todo unha renovación do pensamento relixioso que o fixese significativo dentro da nova situación cultural¹⁰; e, como é ben sabido, toda a reacción romántica levaba incluso unha carga máis intensamente relixiosa. Máis aínda, cando se baixa ao fondo dos grandes filósofos que fundan a Modernidade, apréciase un vivo latexar relixioso, que só por reacción fronte á estreiteza ortodoxa pode quedar moita veces enmascarado.

Así sucede no propio Descartes, máis traspasado pola viva infinitude de Deus de canto Pascal e certa historiografía están dispostos a recoñecer¹¹. Así en Spinoza, co seu *amor dei intellectualis* como “unha parte do amor infinito co que de Deus se ama a si mesmo”¹². Así no último Fichte, cando en idéntica dirección afirma que “ neste amor o ser e a existencia, de Deus e o home son un, completamente amalgamados e fundidos”¹³. Así no último Schelling, todo el buscando a vida relixiosa no fondo da razón e da historia¹⁴. Así en Hegel, que non só constitúe Deus en “obxecto unitario e único da filosofía”, senón que chega a afirmar que “a filosofía é teoloxía, e que ocuparse dela, ou máis ben nela, é para si culto divino”¹⁵.

Non pertence a este lugar prolongar as referencias, que deberían chegar aos nosos días, con Whitehead, Jaspers, Marcel, Unamuno, Zubiri, Lévinas, Ricoeur, por exemplo. Pero, sen negar desigualdades, deficiencias e deformacións —¿onde non as hai?—, as citadas abundan para mostrar que

10 Cf., por ej. G. Gursdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella 1977, *passim*; cf. espec. p. 9-14: “Prólogo á edición española”. Xa antes, W. Dilthey, “Federico el Grande y la Ilustración alemana”, en: *De Leibniz a Goethe*, México 1945, 159-165 e E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México 3 1972, pp. 156-159..

11 Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, p, 11.; J. L. Marion, principalmente *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986.

12 *Ethica* V, prop. xxxvi.

13 *Die Anweisung zum seligen Leben*, en: *Fichtes Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, V, Berlin 1971, 540; cf. p. 518-522 (hai trad. cast. *Exhortación a la vida bienaventurada*, Madrid, 1995).

14 Entre a abundante bibliografía, cf. ., W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. I: Le système vivant 1794-1821; II La dernière philosophie 1821-1854*, Paris 1970 ; M. Maeschkalck, *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*, Leuven / Paris 1989 ; W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 ; E. Brito, *Philosophie et théologie dans l’oeuvre de Schelling*, Paris, 2000.

15 *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, 1984, p. 4.

non convén resignarse doadamente aos tópicos, dando por suposto que o Deus dos filósofos ten que ser necesariamente frío e abstracto, un Deus que non fala e a quen non se fala. A filosofía, cando descobre o Divino e logra sintonizalo na súa intencionalidade específica, pode chegar tamén ao “Deus vivo”, algunhas veces, mesmo, como proclamaba Hegel, mellor ca certa teoloxía¹⁶.

Pero non sería bo contentarse cunha simple constatación de feito. É preciso subir ás razóns de principio. Porque unha das miserias do pensamento, tanto filosófico como teolóxico, consiste en que moitas veces os avances e descubrimentos, mesmo unha vez aceptados na teoría, continúan sen efectividade —ou polo menos sen suficientemente efectividade— na praxe reflexiva. Proclámanse as novas evidencias, pero, en lugar de transformar mediante elas os problemas, mantense a rutina dos vellos tratamentos. No caso da relixión, debido, por un lado, á complexidade mesma do asunto e, por outro, ao ordinario endurecemento polémico das posturas, esta inconsecuencia faise notar con forza especial.

Lograr claridade non é doado e precisaranse aínda moitos traballos. O que aquí ofrezco son unhas aclaracións fundamentais, aínda que sexan esquemáticas. En principio, deberán atender ás dúas fronteas en cuestión, a filosófica e a teolóxica. Posto que ambas as dúas están afectadas, só unha reconsideración dual pode renovar a formulación. Só así resultará posible romper o excesivo dualismo que se converteu en moeda corrente á hora de explicar as relacións entre a razón e a revelación. Unicamente dende unha radical flexibilización de ambos os dous extremos poderá patentizarse a existencia dunha íntima converxencia de fondo.

Aquí tratarei con máis amplitude a fronte filosófica, insistindo na necesidade dunha “razón ampliada”, fiel ao seu carácter concreto e integralmente humano. Respecto da teolóxica deberei ser máis breve, insistindo na necesidade dunha concepción post-ilustrada (¡que non é o mesmo que “ilustrada”!) da revelación.

16 Fronte á teoloxía abstracta do seu tempo afirmou que “se conservou máis de dogmática na filosofía ca na Dogmática e na teoloxía mesma” (*o. c.*, 72). Unha excelente síntese deste problema pode 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; máis amplamente, nas súas últimas publicacións: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 257-293; W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, pp. 260-289.

3. Cara a unha nova formulación: 1) revelación como maiêutica

A entrada da Modernidade supuxo un xiro revolucionario no concepto de revelación. Esta non pode xa continuar co seu carácter de pura remisión fideísta e en definitiva autoritaria á “palabra de Deus”, baixo a forma dun: debo aceptar o que Deus revelou, simplemente porque o di o profeta, sen que a min se me permita ningún tipo de verificación. A crítica bíblica, ao mostrar os innegables e inevitables condicionamentos históricos do proceso revelador, puxo en crise irreversible ese modelo. Pero por iso mesmo fixo posible tamén unha visión renovada.

Os estudos críticos mostran, en efecto, que a revelación ten unha xénese humanísima, porque se realiza necesariamente na indispensable mediación do espírito humano: a través do seu esforzo e acudindo a todos os seus recursos. E iso significa que a *fé* non consiste nun engadido ou suplemento que *só* se lle dea aos profetas e a través deles aos crentes: agora aparece máis ben no seu carácter de resposta particular e concreta que, xunto a outras, se articula dentro da común busca humana. É, pois, unha resposta *humana*, que no seu contido fundamental coincide con todas as demais de carácter afirmativo, sexan filosóficas ou relixiosas: algo que se aprecia claramente cando se ven na súa contraposición á negación atea. Polo tanto o “Deus bíblico” non é, neste sentido e en principio, distinto nin do doutras relixións nin do doutras filosofías. Nin sequera o diferencia o feito de que a Biblia insista expresamente en que é El quen se manifesta, pois iso dino igualmente todas as relixións, e ha de recoñecelo, en realidade, toda filosofía *concreta*: se se descobre a Deus, é soa e unicamente porque El está aí a sustentar a realidade e a se manifestar nela. Porque, se xa para calquera realidade, e máis se ten carácter persoal, vale que só é coñecida en canto dende si mesma se manifesta e se “revela” ao suxeito, moito máis vale para a realidade maximamente suprema e persoal. Unicamente vellos hábitos mentais puideron ocultar que o grande adaxio teolóxico ten tamén alcance filosófico: “a Deus só se o coñece por Deus”.

Claro está que sobre a coincidencia fundamental, cada resposta concreta representa unha perspectiva peculiar, que como tal ofrece trazos específicos e riquezas propias; pode mesmo contradicirse coas demais en determinados aspectos. Trátase, en definitiva, do *pluralismo* que afecta a todo coñecemento humano. Por iso ningunha visión pode considerarse única nin total, e alí onde ofrece algo novo ou contradictorio coas demais deberá apoialo en razóns e sometelo ao diálogo.

O cal vale, claro está, tamén para a Biblia. Unha tradición sobre-naturalista e a súa prolongación fundamentalista tratan de a excluír deste proceso, coma se a ela e *só a ela* se lle mostrase Deus por camiños únicos, en definitiva, extra humanos e milagrosos. O novo realismo nacido da crítica esexética, axudado pola nova filosofía do suxeito, permite ver que non é nin pode ser así. O revelado non se impón autoritariamente porque si, porque o di a Biblia, senón que é aceptado cando convence, é dicir, cando a visión de Deus e da vida que nela se expresa é percibida como resposta xusta e acertada ás grandes preguntas humanas nese ámbito preciso. Acudindo a unha categoría de Sócrates, levo tempo expresando isto afirmando que a revelación bíblica se presenta como unha *oferta maiéutica*. E iso significa que, ao contacto libre e crítico con ela, ou ben se recoñece que a súa visión reflicte a máis profunda e auténtica realidade *propia*, e entón acéptase; ou ben non se recoñece, e entón rexéitase.

En calquera caso, o decisivo é que a visión de Deus que así se acolle —o “Deus da relixión”— foi adquirida por camiños humanos, que como tales non só están abertos ao exame, senón tamén que, dentro da súa “dación” específica, están abertos á “verificación”. Que a Biblia é *revelada* non constitúe —a este nivel de estudio crítico e de principio— a premisa da aceptación, senón xustamente a conclusión: ao recoñecer que a resposta é xusta, recoñécese que é Deus quen a suscita. Por fortuna, o diálogo relixioso está a lograr que isto resulte claro respecto das distintas relixións. Chega o momento de comprender que debe suceder o mesmo respecto da filosofía (polo menos da que afronte en concreto a cuestión de Deus, como resposta a unha busca viva, existencial e real).

Comprendo que expresar algo tan denso e complexo, e facelo ademais con tal concisión e brevidade¹⁷, choca de fronte con hábitos arraigados e con “crenzas” (en sentido orteguiano) que parecen evidentes por indiscutidas. Pero creo tamén que é hora de ter polo menos a coraxe de o formular con claridade e de o discutir con liberdade. Esixe, dende logo, transformacións radicais; pero na medida en que van na dirección do cambio xeral de paradigma que segundo todos os indicios estamos a vivir a partir da Ilustración, non son tan impracticables nin acaso tan afastadas como de entrada puidese

17 Para unha fundamentación máis detallada, permíteme remitir aos meus traballos: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2ª edición, revisada y ampliada, Madrid, Trotta, 2008; *La razón teológica en diálogo con la cultura*, Iglesia Viva, 192, 1997, pp.93-118.

parecer. Talvez a dificultade principal, máis que da teoloxía (por desgraza, só da teoloxía crítica), vén hoxe do costado da filosofía. Pero son moitos os indicios de que tamén nel as cousas están a cambiar.

4. Cara a unha nova formulación: 2) Unha “razón ampliada”

A contraposición abrupta entre filosofía e teoloxía, que se impuxo sobre todo a partir da Ilustración, respecto do problema de Deus levou, como estamos vendo, a unha concepción abstracta da primeira e a unha visión inmovilista da segunda. Nacidas supostamente de dúas fontes distintas, *razón* por un lado e *revelación* polo outro, aparecían –seguen aparecendo en moitos tratamentos– como magnitudes contrapostas e sen verdadeiro contacto, que viven ou na ignorancia mutua ou en loita permanente.

O contacto, de producirse, tende a funcionar no modo da absorción dunha por outra, poñéndoa ao servizo dos propios intereses. Kant expresouno ben, cando, en evidente resposta á “soberba pretensión” da teoloxía medieval de converter a filosofía na súa *escrava*, pregunta con ironía se esta “lle leva á súa digna señora o facho por diante ou a cola” por detrás¹⁸. E Hegel fixo notar, xa dende *Glauben und Wissen*, que dese modo, así como a fe se converte en fideísmo, perdendo a claridade crítica da razón, esta convértese en mero racionalismo superficial e pragmático, perdendo a profundidade da fe.

Por fortuna, non é esa a única alternativa: o proceso histórico da razón, ao mostrar as consecuencias desa (mala) “dialéctica da Ilustración”, fixo ver a necesidade dunha “razón ampliada”, lonxe das estreitezas ilustradas e pragmatistas. Hai sobre todo dous aspectos de inmediata relevancia para o problema de Deus: 1) o carácter situado e histórico da razón e 2) a súa apertura a integrar todas as dimensións da experiencia.

4.1 Carácter situado e histórico da razón

O carácter *situado e histórico* foi impoñendo de xeito irreversible a súa evidencia para a razón en xeral, e está a pedir unha aplicación consecuente para o seu “uso relixioso”. A filosofía actual non pode ignorar o enraizamento da razón no humus dunha tradición fondamente marcada pola experiencia relixiosa. O cal non significa, claro está, que a deba aceptar sen máis como ver-

18 *La contienda de las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid 1992, p.11.

dadeira. Pero é evidente que non a pode ignorar; máis aínda: debe recoñecer que o *dereito* a examinala criticamente, que Kant proclamou como conquista irrenunciábel da modernidade, ten como contrapartida a *necesidade expresa* de o exercer sen prexuízos, se pretende tratar con seriedade o problema.

Nesta perspectiva, hai un fenómeno que resulta especialmente significativo. Como xa queda indicado, hoxe é comunmente aceptado o feito de que o pensamento filosófico bota as súas raíces nas tradicións relixiosas: algo moi estudado respecto dos presocráticos e que de modo máis xeral se tematiza ordinariamente baixo o epígrafe do paso do *mythos* ao *logos*.

Un elemental sentido histórico debería entón esixir moita cautela cando se considera sen máis a concepción grega de Deus como exclusivamente filosófica: sen querer, estanse a traspoñer a unha situación totalmente impregnada polo relixioso os esquemas da situación *secular* –post-ilustrada– do noso tempo. O título da obra de W. Jaeger –“A *teoloxía* dos primeiros filósofos gregos”¹⁹– abonda xa para alertar sobre o desenfoque neste punto. Desenfoque que se confirma con só examinar nesta perspectiva a filosofía do “divino” Platón e, con ela, a de todo o rico e variado platonismo posterior, así como a dos dous epicúreos e os estoicos; en realidade, de case toda a filosofía antiga.

Intimamente relacionado con isto está o tremendo equívoco –tan tópico e estendido– de considerar a Aristóteles como o contrapunto filosófico da concepción relixiosa de Deus. Algo no que, por certo, lle cabe unha forte responsabilidade histórica nada menos que a san Tomás de Aquino: foi el quen, ao convertelo no *philosophus* por antonomasia e totalmente alleo a calquera influxo “revelado”, cravou esa idea na conciencia occidental²⁰. Resultaba talvez inevitable naquel tempo, tanto pola concepción excesivamente sobrenaturalista e particularista da revelación como pola típica falta de sentido histórico á hora de vulgar os sistemas filosóficos (que por certo subliñou con inigualada enerxeía o noso Amor Ruibal). Pero hoxe constituiría un anacronismo rampante ignorar que tamén o “Deus de Aristóteles” resulta inconcibible

19 *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952

20 W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, cit., 77, fai notar con razón: “Igual que os filósofos da antigüidade serodía, tamén os Padres da Igrexa atoparon menos agudas as diferenzas entre Aristóteles e Platón de canto máis tarde foi o caso no Medioevo latino”. Algo no que insistira incansablemente Amor Ruibal: sendo incompatibles os sistemas, comungan, con todo, nun fundamental fondo común, Aristóteles “al fin platónico fue antes de ser antiplatónico” “á fin platónico foi antes de ser antiplatónico” (*Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma VII*, Santiago 1933, p. 251).

na súa xénese histórica, e seguramente tamén na súa vivencia persoal, fóra do seo nutricional da relixión grega, que non por distinta da bíblica deixa de ser real e, ao seu modo, “revelada”²¹. Pode resultar diferente e acaso máis “frío” que o doutras visións, mesmo gregas. Con todo, non é excepción: por algo “a doutrina do Ser supremo, de Deus,” constitúe “a coroación da filosofía aristotélica”²²; e Hegel non escolle por casualidade, como coroación da súa *Enciclopedia*, a famosa pasaxe na que o Estagirita proclama a Deus como “a vida eterna e mellor”²³.

Por outra banda, o carácter histórico da razón é algo que despois da reacción romántica e sobre todo da filosofía idealista impúxose de modo irreversible á conciencia moderna: o historicismo do dezanove incorreu sen dúbida en esaxeracións, pero non fixo máis que sacar as consecuencias.

Concretamente respecto do ámbito relixioso, Hegel e Schelling puxeron de manifesto o fundamental. Hegel afrontou dende o comezo, con admirable agudeza, o problema da positividade histórica da relixión²⁴ e na súa madurez chegará a afirmar que “a filosofía da relixión está infinitamente máis preto [que a teoloxía] da doutrina positiva”²⁵. En Schelling pola súa parte, sobre todo no Schelling da *Filosofía da Mitoloxía*, e da *Filosofía da Revelación*, a positividade da relixión non só non é allea á razón, senón que entra intrinsecamente na súa constitución, pois forma parte do movemento polo que se media consigo mesma.

Da importancia e da forza do problema dan conta as discusións seguintes, que, tanto dende a esquerda coma da dereita hegeliana, marcan unha das pautas fundamentais das discusións en torno ao relixioso. De Bruno Bauer a Ernst Troeltsch o carácter histórico da razón relixiosa impúxose de

21 Isto pode estrañar á primeira vista. Pero é hoxe unha aceptación común, dende logo na Fenomenoloxía da Relixión, pero tamén de xeito crecente na Teoloxía, que “todas as relixións son reveladas”, aínda que cada unha o sexa ao seu xeito e coas súas típicas limitacións. Esténdome sobre este punto en *Repensar la revelación*, cit., c. VIII, 389-448 e *El diálogo de las religiones*, Madrid, 1992.

22 H. G. Gadamer (Hrsg.), *Aristóteles Metaphysik XII*, Frankfurt a. M. 19948, 3; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, cit., 54, que o cita aprobándoo, engade que “o carácter teolóxico maniféstase xa no comezo do filosofar de Aristóteles” (*Ib.*)

23 *Metaf.* XII, 9: 1074 b 34; Hegel, *Enz.* § 577, *o.c.*, 605.

24 Léase, por ex., o admirable novo comezo (1800) de *La positividad de la religión cristiana*, en *Escritos de juventud*, México, 1978, pp.419-432.

25 *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 ao respecto.

xeito irreversible²⁶. E, dende logo, hoxe resulta evidente que unha filosofía que queira afrontar criticamente o problema de Deus non pode prescindir de examinar a experiencia acumulada “na masa enorme da vida relixiosa” de que falaba W. Dilthey.

Iso, repito, non prexulga o éxito, positivo ou negativo, da empresa. Pero dun modo ou doutro –sexa no modo máis simple e directo de aprender da historia *magistra vitae*, sexa no hermenéutico da “recolección do sentido”, sexa no heideggeriano de “pensar o impensado” na tradición ou sexa, finalmente, no máis socio-crítico de “recuperar o reprimido” nesta²⁷ – a dimensión histórica do problema constitúe hoxe unha condición indispensable para calquera discurso que aspire á lexitimidade filosófica.

4.2 *Apertura da razón a todas as dimensións da experiencia*

O segundo aspecto enunciado era o da *apertura integral da razón* a todas as dimensións da experiencia. Neste aspecto foi decisivo o impacto da Fenomenoloxía coa súa ruptura do interdito positivista, que impoñía un auténtico imperialismo da razón científica e instrumental. Non só porque puxo de relevo a estrita lexitimidade do estudio do relixioso como tal, senón tamén, e acaso sobre todo, porque fixo caer na conta da esixencia *filosófica* de acomodar o método ao “obxecto” estudado.

Difícilmente cabe expresar a importancia deste feito para a precisa cuestión que nos ocupa. De ordinario dáse demasiado doadamente por suposto que a consideración filosófica de Deus ten que ser abstracta, neutra e distanciada, sen se decatarse de que iso implica unha *infidelidade radical ás esixencias máis elementais da mesma filosofía*. Igual que non se pode comprender a amizade con métodos de laboratorio ou xulgar a experiencia estética dun cadro de Velázquez pola composición química das cores usadas, tampouco ten sentido abordar o problema de Deus cos métodos propios para captar realidades neutras, que non afectan ao sentido da vida, ou simplemente mundanas, que deben someterse os canons da experiencia empírica.

²⁶ Véxase a exposición de W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie*, o.c.

²⁷ Algo no que insiste con vigor a reflexión actual, moi influída polo pensamento xudeu, sobre a *razón anamnética*: cf. J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997)*, Mainz 1997 e R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid 1977.

Para quen busca, Deus poderá existir ou non existir, pero para o descubrir e comprender, é indispensable proceder co método correcto: mirando na dirección xusta e usando os instrumentos axeitados. Hegel expresara magnificamente o principio xeral no Prólogo á *Fenomenoloxía*, indicando que o verdadeiro coñecemento (el aquí chámalo “científico”) “esixe entregarse á vida do obxecto”, “mergullarse” no seu movemento²⁸.

Trátase, pois, de entregarse á *cousa mesma*, deixándose guiar por ela, acomodándose como unha luva fiel e sensible ao seu modo de ser, e non recortándose procustianamente á medida dos propios prexuízos ou simplemente someténdose a métodos alleos. Non é casual que as descrições de Deus na Fenomenoloxía da Relixión resulten de ordinario moito máis realistas, vivas e concretas –nese sentido, máis “obxectivas”– ca moitas filosofías da relixión.

Este cambio fundamental na perspectiva enriquecese, como é ben sabido, dende moitas fronteas, pois a Fenomenoloxía non constitúe un fenómeno illado. Ela mesma formaba parte dun enorme plexo, ao que serviu certamente de catalizador decisivo, pero do que, á súa vez, era índice e manifestación. Móstroa ben o mesmo feito das súas “herexías” (Spiegelberg), así como o proceso interno que –unha vez superada a súa tensión coa historia, causada polos equívocos dun demasiado fácil “intuicionismo das esencias”– a levou a abrirse á historicidade do “mundo da vida”. Fíxose sobre todo eficaz na súa prolongación na Hermenéutica, tanto na forma inmediatamente existencial da “vía curta” heideggeriana, como na máis histórica da “vía longa” en Gadamer e Ricoeur²⁹.

Por outra banda, o seu impacto conflúe e interinflúe con outros fenómenos que ampliaron a razón en distintas direccións e supuxeron un enriquecemento que está aínda en marcha.

Pénsese tan só no personalismo, no existencialismo, na ampliación da filosofía analítica cara á linguaxe ordinaria (coa admisión dos distintos “xogos lingüísticos”), no mesmo “marxismo cálido” (con enorme impacto na teoloxía, como no caso de Ernst Bloch), na rica e complexa acentuación da intersubxectividade e da “acción comunicativa”, e mesmo na nova sensibilidade postmoderna...

28 *Fenomenología del Espíritu*, trad. cit., 36; cf. 39.

29 Da rica e complexa armazón de relacións que aquí se aluden ocúpome con máis detalle en *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*, pp. 45-49, pp. 257-260 y pp. 266-273.

5. “No infinito coinciden filosofía e teoloxía”

Comprendo que estas reflexións poidan resultar un tanto abruptas, pois son consciente de que intentan introducir unha perspectiva que non resulta doada nin acaso cómoda. Non o resulta nin para o teólogo nin para o filósofo, pois demasiadas veces continúan mantendo o problema no carril dos tratamentos herdados, que non responden á nova situación filosófica e teolóxica. O teólogo propende a refuxiarse con excesiva facilidade no “misterio”, esquivando dese modo o rigor e as esixencias da crítica; o filósofo tende a persistir en obxeccións obsoletas, que non só descoñecen os avances da teoloxía senón que prescinden da sintonía metodolóxica co “obxecto” relixioso, impedindo así a *Einfühlung* axeitada, única capaz de lexitimar un xuízo verdadeiramente crítico. Pero a verdade é que, ao meu ver, respecto dos tópicos correntes acerca do “Deus dos filósofos”, a nova formulación resulta francamente enriquecedora e aínda liberadora.

En primeiro lugar, o suxeito adáptase á especificidade do seu “obxecto” nesa activísima pasividade (ou nesa pasivísima actividade) que constitúe o auténtico coñecemento. Evítase así o perigo de impor esquemas ou restricións aprióricas —que no noso caso converten necesariamente o Divino en algo morto e abstracto— e lógrase a verdadeira actitude: acollelo en toda a súa riqueza (*intellectus fit quodammodo omnia*, dicían xa os antigos) e abrirse á súa iniciativa (é sempre o obxecto o que, en realidade, se pensa a si mesmo no suxeito, dicía profundamente Hegel). Por outro lado, faise posible recuperar, de xeito expreso e baixo control metódico, toda a riqueza da positividade histórica. Canto a humanidade vivenciou respecto de Deus na vida relixiosa e expresou nos seus mitos, credos, teoloxías e mesmo reproducións artísticas ofrécese como canteira lexítima para a filosofía.

Non evidentemente, para ser aceptado sen máis, senón para ser examinado criticamente, como unha inmensa herdanza que, “dando que pensar”, amplía os horizontes e multiplica as posibilidades. A relixión, dicía Lévinas, sabe cousas que a filosofía ignora³⁰. Naturalmente, como dixer, procedendo así, hai que contar *a priori* coa dobre possibilidade dun éxito positivo ou negativo do exame. Porque este pode levar á conclusión da non existencia de Deus. Entón o camiño da filosofía da relixión non será o de investigar a riqueza do Divino, senón o de constatar o seu baleiro. En consecuencia, ou abandonará

30 Non encontrei a cita; tomo a referencia de X. Tilliette, “Lo sguardo del filosofo sulla morte”, en: *Morte e immortalità*, a cura de G. Sansonetti, Brescia, 2011, p. 118.

sen máis a empresa ou, de continuála, dedicarase –positivamente– a asegurar o ben fundado da propia postura e –negativamente– a criticar a validez e coherencia da postura teísta. En cambio, para unha filosofía da relixión que, como estadio primeiro e fundamental, chegue á afirmación da existencia de Deus, ábrese sen restrición todas as posibilidades indicadas. Theodor W. Adorno poderá ter ou non razón cando afirma que “un pensamento que non se decapita ten que desembocar no Absoluto”³¹.

Do que non cabe dúbida é de que unha filosofía *que chegue a el* e que queira ser verdadeiramente “saboría viva” –é dicir, compromiso vital e non mero exercicio retórico ou brillante xogo para eruditos–, terá necesidade de esforzarse por avanzar no seu descubrimento, vendo as consecuencias para a vida, examinando a posibilidade e a coherencia das afirmacións ou negacións, aproveitando todos os recursos para “entrar máis a dentro na espesura” fascinante. Noutras palabras, sentirase chamada dende a súa mesma entraña a romper os tópicos acerca do “Deus dos filósofos” e a transgredir os tabús que tenden a recluíla na asepsia dunha consideración neutra, apriórica e abstracta. Co cal aparece claro que se abrirá unha ampla fronte de converxencia e contacto cunha teoloxía verdadeiramente crítica. O “Deus dos filósofos” e o “Deus dos teólogos” deixarán de ser distintos e distantes; máis ben, o teólogo e o filósofo, unidos acaso co poeta, cumprirán o dito heideggeriano de “habitar xuntos en montañas separadas”. Porque, en definitiva, aínda que partan de orixes diversas, ambos os dous buscan o mesmo: intentan internarse un pouco, de xeito crítico, metódico e consecuente, na inmensidade do misterio que se abre ante eles. Husserl díxoo admirablemente: “No infinito coinciden a filosofía (que cada vez se volve máis concreta) e a teoloxía (que cada vez se volve máis filosófica)”³².

6. Coda final, dez anos despois

6.1 Propósito

Tratando de Deus, a verdadeira cuestión, a pregunta que o decide todo, é en realidade esta: se o mundo no seu último e radical modo de ser remite

31 *Dialéctica negativa*, Madrid, 1975, p. 401.

32 Ms. E III 10, p. 19; tomo a cita de I. Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, 1986, 194; cf. 194-195. J. Ladrière, conxuntando tamén outras perspectivas, consagrou amplos estudos ao problema da racionalidade teolóxica; cf. principalmente *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III*, Paris 2004.

a un fundamento outro, que permita comprender e dar algún sentido á súa existencia. Con outras palabras: se Deus é esa realidade-outra que dalgún modo dá resposta e fundamento ao asombro abisal que, polo menos ás veces, todos perciben no oco inmenso de sermos nados sen que se nos poida pedir permiso; na aberta “saudade” dun paraíso non sabemos se perdido ou presentido; na tenebrosa angustia de non ser que en ocasións nos asalta ou nos lóstregos dunha plenitude que, entrevista, “pide eternidade”; ou que acaso, logra facerse brillar nalgún indicio de razón no dobre asombro pascaliano fronte ás dimensións dun universo que o mesmo cara ao inconmensurablemente grande que cara ao inmensamente pequeno rompe a capacidade da nosa imaxinación; ou que finalmente pode facer soportable, conferíndolle algún sentido, o sufrimento incomprendible dos nenos inocentes ou a brutal traxedia das inacabables vítimas da historia... Ante a difícilísima resposta a estas preguntas, que unha longa tradición tematizou como experiencia da continxencia, as outras cuestións son en definitiva secundarias, xogos agostinianos de neno á beira do océano inmenso.

Como non pode ser doutro xeito, a resposta divídese entre o si, o non e o non sei. Divídese, non porque a opción adoptada xerarquice as intelixencias, senón porque está condicionada pola integral realidade humana, que é intelixencia, corazón e liberdade. Ante a opción allea só cabe o respecto, e, cando se poida ou se queira, o diálogo. A simple afirmación á contra é absurda, porque todos estamos ante o mesmo interrogante e só ten verdadeiro sentido colaborar na busca da posible resposta.

A apoloxía que propón o traballo é xa interna a unha delas: a do si. A súa preocupación refírese á relación entre dúas modalidades, a filosófica e a teolóxica. A historia diferenciounas, agrandando cada vez máis a distancia, ata a contraposición abrupta. Foi un proceso comprensible e seguramente inevitable, pero parece que *de feito* empeza a remitir. A miña insistencia é que tamén debe facelo *de dereito*, cara a unha nova converxencia que seguramente non pode chegar á identidade, pero que, aínda que conscientemente asintótica, non debería renunciar á máxima proximidade posible.

Neste sentido, creo que paga a pena subliñar uns cantos puntos fundamentais.

6.2 Referente, significado e tópicos que escurecen o problema

Empezo polo máis elemental, pero que por iso mesmo, como sucede co aire que respiramos, tende a facerse invisible. Refírome á distinción entre

referente e significado. Se se dá o paso radical e se reconece a “Deus” (con ese nome ou con outros posibles) como o fundamento último, entón El constitúese en *referente* único e polo tanto idéntico para todos. Visto así, ten razón Robert Spaemann: “o Deus dos filósofos non é outro que o Deus de Abrahan, Isaac e Xacobe, ao igual que o luceiro matutino non é outro que o luceiro vespertino”³³. As diferenzas sitúanse no *significado*: no duro e inacabable traballo por dar forma consciente e perfil cognoscitivo a “aquilo” a que todos nos referimos. Dende aí creo que non é gnoseoloxía inxenua ou dogmatismo serodio pensar que, a estas alturas, a filosofía e a teoloxía están en condicións de seren máis enérxicas para desbotar *tópicos* que enturban o ambiente e escurecen o diálogo.

Atrévome a situar entre eles a moda dunhas proclamas “politeístas” que, se poden ter algún fundamento psicolóxico contra abusos *fácticos* do mono-teísmo, sofren de clara anemia metafísica (¿por qué temer tanto esta palabra?) na cuestión de fondo. Mesmo, *pace* Kant, atrévome a incluír aí a afirmación de que o apoio na continxencia do mundo –o “argumento cosmolóxico”– levaría todo o máis á existencia dun “demiúrgo”. Persoalmente comprendo que se poida non concluír a un fundamento último, pero (aínda sendo moi consciente de que, cando alguén se empeña, as sutilezas e distingos poden multiplicarse sen fin), en caso de dar o paso, son absolutamente incapaz de pensar que ese fundamento poida ser finito e, polo tanto, continxente como o mesmo mundo; con máis razón hoxe cando a inmensidade do universo abre cada día o inimaxinable das súas dimensións³⁴.

6.3 Pascal como síntoma dunha transición cultural

O segundo punto, aludido no título deste traballo, refírese á curiosa situación de Pascal, como gonzo que, acentuando a ambigüidade da situación, abre tamén o camiño á nova posibilidade. Recordando a distinción, tan querida por Maurice Blondel, entre *l'implicite vecu* e *l'explicite connu*, diría que o que Pascal *vive* e realiza coa súa protesta é moito máis profundo e verdadeiro ca o que *di* e pensa de xeito explícito. O que pensa impídelle captar toda a potencialidade encerrada no que vive.

³³ *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y la ilusión de la Modernidad*, Madrid, 2010, p. 14.

³⁴ Algo parecido sucede co famoso “abismo da razón”, ante o Ser que se preguntaría: Se todo vén de min, de onde veño eu (cf. A. Torres Queiruga, “De Flew a Kant: la objetivación de lo divino”, en: *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998, 233-259, en pp. 248-253.

A paixón relixiosa, sobre todo polo seu choque co librepensamento e o escepticismo, reforzada talvez pola súa pouco xenerosa comprensión de Descartes³⁵, fíxoo atinado en percibir de xeito vivísimo a insuficiencia do modo en que *entón* se estaba a usar a razón para abordar o problema de Deus e da fe en xeral. Pero esa mesma paixón, mal asistida por unha lectura literal da Escritura (entón inevitable) e agudizada polo seu xansenismo, levouno a un forte *fideísmo* teolóxico³⁶, facéndolle ver como un *dualismo* abrupto a *diferenza* razón-revelación.

Dende ese dualismo interpretou como froito exclusivo da fe e da graza todo aquilo que no descubrimento e a comprensión de Deus ten que ver co sentimento, a vontade e o corazón.

O resultado foi que Pascal non puido comprender que a súa propia existencia nas “*raisons du coeur*” ou no “*esprit de finesse*” implicaba e estaba a postular outra posibilidade: a de ver que tamén esas dimensións pertencen á razón-integralmente-humana, constituíndo *un* dos modos do seu funcionamento real.

Para o ver en toda a súa consecuencia, sen por iso recaer no intelectualismo abstracto que xustamente criticaba, era necesario un repensamento tanto da razón coma da revelación. Algo que entón resultaba talvez imposible, pois –recordémolo con simplificación esquemática– non se producira aínda a dobre revolución necesaria para iso.

Só trala “revolución romántica e idealista” se foi abrindo paso a que cabe chamar “a constitución moderna da razón relixiosa”³⁷ en canto *razón ampliada*, capaz de integrar en si mesma, sen perder a súa autonomía, o descuberto nas tradicións relixiosas (igual que, no seu peculiar modo, o fai a filosofía coas súas propias).

E só tras a crítica bíblica foi posible unha *idea de revelación* que permita salvagardar esa autonomía, porque xa non ve a palabra reveladora como “ditado” divino ou “inspiración milagrosa”, é dicir, como acontecemento que, irrompendo dende fóra na subxectividade humana, converta o revelado en algo totalmente inaccesible á razón, alleo ás súas leis e sen ningún tipo de verificación ou de control.

35 Paga a pena ler a exposición en contrapunto que de ambos fai H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, pp. 25-74 y 75-140.

36 K. Müller, *Glauben, Fragen, Denken*, Bd. I, Aschendorf 2006, 38, fala de afinidade co *credo quia absurdum* de Tertuliano (á letra, dunha *tertulianische Option*).

37 *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*

Xa queda dito, pero convén aclaralo algo máis, aínda que sexa de modo cruelmente breve³⁸. Unicamente os estudos bíblicos fixeron posible —e con cantas resistencias, que perduran...— ver a revelación como acontecendo no proceso mesmo da común subxectividade humana *en canto* “razón relixiosa” (igual que, nos seus campos respectivos, sucede na ética en canto “razón práctica” ou na estética en canto “razón artística”). Nese sentido, a revelación, *po-lo que respecta á legalidade interna do proceso subxectivo*, é algo tan humano como a filosofía ou mesmo a física. O que a distingue é o seu “obxecto”, Deus, cuxo modo de “darse” determina a especificidade das leis da súa captación (insisto, estruturalmente igual a como o *faktum morale* determina as da ética ou a experiencia cuantificable, as da física). Cando a razón humana “descobre” a Deus, porque a realidade mesma no seu radical modo de ser a lava ao convencemento de que só contando coa existencia divina se pode comprender ultimamente a si mesma e ao mundo, resulta lóxico que trate de asegurarse do que significa un descubrimento tan literalmente transcendental e influente na vida. No fondo, iso é o que dende sempre instaurou e fixo imparabile a escura e difícil busca en que consiste a historia das relixións.

A *categoría de revelación* —debidamente renovada ou repensada— trata de explicar a fonda, escura e controvertida entraña desa historia. Centrándonos en como cabe entendela hoxe dende a tradición bíblica, a experiencia reveladora aparece como un proceso humanísimo de comprensión e interpretación. O que a caracteriza é, como dixeran, o *modo de dación* do seu obxecto. Ao descubrir a Deus como fundamento de toda a realidade, ve esta como creación libre e amorosa, non só fundada, senón tamén habitada e promovida por El. Comprende entón que, igual que o artista na súa obra, tamén o Creador —aínda que sexa de modo abisalmente máis radical— se manifesta activamente na enteira creación: na natureza, na historia, na experiencia individual.

O esforzo por captar e “caer na conta” do que Deus trata de expresar respecto de si mesmo e respecto de nós a través desa manifestación inevitablemente difícil e escura —non hai outra posibilidade, dada a “diferenza” divina e a precariedade nos medios de captación humana— constitúe o proceso da revelación. Proceso que, por forza, avanza de modo desigual nas distintas culturas e relixións; sempre, a base de tenteos insistentes e rodeos penosos, con descubrimentos fulgurantes e caídas terribles. Digo “por forza”, non por falta de xenerosidade divina, sexa como “silencio” voluntario ou mesmo

38 Para un tratamento detallado, remito a *Repensar la revelación, o.c.*

como a famosa “envexa dos deuses” (Hegel, evocando a Platón e Aristóteles, viu aquí mellor ca algúns teólogos)³⁹, senón pola constitutiva limitación ou a libre resistencia da creatura.

A historia bíblica, a pesar da letra de tantas narracións, é un bo exemplo. O seu estudo crítico fixo posible comprender que a especificidade da revelación non está en contar con irrupcións milagrosas que rompesen a legalidade autónoma do espírito humano, senón en lograr “ver” a realidade *tamén* como un xesto ou “palabra” divina. A Biblia nun duro e exaltante traballo milenario logrou así unha visión global que, en expresión de Northrop Frye, se constituíu no “gran código” da cultura occidental⁴⁰. Considerala como revelación é asumir que ese código constitúe unha lectura acertada da creación –mundo cósmico e historia humana– como expresión viva do proxecto divino sobre esta.

6.4 Heidegger como confirmación

Unha aguda observación de Klaus Müller a propósito de Heidegger confirma significativamente a dialéctica pascaliana entre a negación explícita e a posibilidade implícita. A súa insistencia en que ante o Deus da filosofía non se pode rezar nin adorar, non se pode cantar nin danzar, mostra que, “aínda que dende o lado oposto, chegou ao mesmo resultado que Pascal”⁴¹. E chegou por idéntica razón: “debido á intransitable diferenza que marcou entre filosofía e teoloxía”⁴².

En efecto, tamén el parte dunha concepción sobrenaturalista e positivista (no sentido do *Offenbarungspositivismus* que Dietrich Bonhöffer lle reprochaba a Karl Barth) da revelación. Faino así dende as súas primeiras leccións sobre san Paulo, que matizará pero non logrará xa cambiar⁴³: ve a revelación como

39 Cf. *Enzyklopädie*, § 564; trad. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 1997, p. 587; cf. tamén *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México² 1977, pp. 198-199.

40 *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, 1988.

41 *Glauben, Fragen, Denken, o.c.*, p. 42.

42 *Ib.*, p. 42.

43 Aínda en 1969 publica a conferencia *Phänomenologie und Theologie*, que pronunciara en 1927 (Tübingen) e repetira en 1928 (Marburg). Publicouna bilingüe –alemán e francés– en: *Archives de Philosophie* 32 (1969) 355-415, xunto cunha carta –*Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*– que enviara ao Coloquio Teolóxico celebrado na Drew-University, Madison, USA. En alemán apareceu ao ano seguinte, 1970, na editorial Vittorio Klostermann. Agora pode verse en *Wegmarken: Gesamtausgabe* 9, (1976)

unha fonte aparte que, pechada en simple positividade de opción crente, impide a *pregunta* da razón. Por iso, ao revés de Pascal, el entrégase de modo unilateral á esta, recludo a revelación nun silencio racionalmente inefable, onde morre toda pregunta.

Pero curiosamente, tamén en Heidegger, aínda que de xeito máis sutil e complexo, se dá a mesma tensión implícito/explicito que aparecía en Pascal. Tratei de analízalo con certo detalle hai xa algún tempo, falando de que, sobre todo na súa obra última, se dá algo así como “un teísmo das mil cualificacións”⁴⁴. Por un lado, parte desa visión claramente reduccionista da revelación. Pero, por outro, na súa última etapa, cando fala do Ser, a súa “razón filosófica” acode a categorías que –como nun palimpsesto doadamente recoñecible– delatan unha evidente afinidade coa “razón relixiosa”:

Empezando pola caracterización xeral e máis decisiva do Ser a partir da *Kebr*e [volta ou conversión]. Toda a iniciativa pasa a el. Ao estatismo de ser como ‘mera presenza’ sempre aí e polo tanto dispoñible, sucede agora a dialéctica de mostración e ocultamento (*Entbergung-Verbergung*) que o home debe acoller e á que mesmo se lle debe ofrecer en ‘sacrificio’ (*Opfer*). O ‘despexamento’ (*Lichtung*) e ‘acontecer’ (*Ereignis*) son os que fan xermolar e vir á luz da existencia as cousas e os homes. O Ser decídeo e ‘destina’ (*Schickung*) todo. É ‘dar’ como fondo xeneroso. Heidegger chega mesmo a falar da ‘benevolencia’ ou a ‘graza’ do Ser (*Huld*, así traduce o grego *charis*); do seu favor (*Gunst*)”⁴⁵.

Karl Löwith subliñou este feito ata case o converter en leit-motiv da súa máis radical interpretación de Heidegger. Sinala que aí reside non só a razón de que dende o comezo esa presenza do relixioso non só fose “entendida polos crentes”, senón de que sexa percibida tamén no ambiente cultural:

45-78. A bibliografía ao respecto é moi abundante; ver a excelente síntese de A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München 1974, pp. 7-10.

44 En A. Torres Queiruga, “Heidegger y Dios: entre el silencio y las ‘mil cualificaciones’”, no meu libro *El problema de Dios en la modernidad*, cit., 17-200. Refírome ao dito de Anthony Flew, que, criticando o teísmo tal como entón o interpretaba, coa súa famosa “parábola do xardineiro invisible”, fala do “ateísmo das mil cualificacións”. Para defender a existencia do inaprehensible xardineiro, o explorador “crente” ten que ir facendo tantas matizacións que ao final é igual ca se fose imaxinario ou simplemente non existise: morreu “coa morte das mil cualificacións” (A. Flew, “Theology and Falsification”, en: A. Flew. –A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1963, 96-99). Non deixa de ser curioso que, de modo realmente inesperado, dada a súa traxectoria filosófica, Flew escribira, segundo el como auténtico testamento, un libro titulado “Deus existe”: *There is a God*, HarperOne, 2007.

45 O. c., 196, alí remito ás referencias exactas.

“...o que se atopa no trasfondo de todo o dito por Heidegger e fai que moitos agucen o oído e oían atentamente é o tácito: o *motivo relixioso* que sae da fe cristiá, pero que, precisamente pola súa indeterminación non ligada a dogmas, interpela tanto máis a aqueles que xa non son cristiáns crentes pero que queren ser relixiosos”⁴⁶.

Ata o punto de que pode afirmar, creo que con razón:

“O tradicional, metafísico pensamento de Deus non é rexeitado por el polo feito de que a súa lembranza do ser sexa irrelixiosa, senón porque este Deus dos filósofos ou da metafísica non é nada divino”⁴⁷.

6.5 A Fenomenoloxía como apertura da razón

Se ata aquí tratei do sucedido coa revelación, a referencia a Heidegger chama a facer o mesmo coa *razón*. Aínda que non sexa debidamente subliñado nos manuais, talvez o máis renovador na proposta de Edmund Husserl foi o chamado por el mesmo “principio de todos os principios”. Referíase á necesidade –urxente, despois da que Zubiri considerou unha especie de “borracheira intelectualista” no século XIX– de respectar e recoñecer a riqueza polifónica do real, sen privilexios ou imperialismos de ningunha dimensión sobre as demais: “toda intuición en que se dá algo orixinariamente é un fundamento de dereito do coñecemento [...] pero tamén só dentro dos límites en que se dá”⁴⁸.

O principio tiña unha clara aplicación á dimensión relixiosa. De feito, o cambio estaba xa no ambiente. No fondo, proclamáralo Friedrich Schleiermacher ao reivindicar para o relixioso unha “provincia específica” na subxecti-

46 Heidegger, *pensador de un tempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006, 287; cf. tamén os seus comentarios en “La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” (*Ib.*, 237-280, principalmente, 258-264). Todo isto converxe co que nunha ocasión lle escoitei a Max Müller: “Heidegger era un pensador piadoso que non lograba crer”.

47 *Ib.*, 328; cf. 179-180. 328-330; con isto converxe a súa tese de que Nietzsche só nega o “deus moral” (“La interpretación de lo tácito en la sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Ib.*, pp. 237-280).

48 “Non hai teoría concibible capaz de errar en punto ao principio de todos os principios: que toda intuición na que se dá algo orixinariamente é un fundamento de dereito do coñecemento; que todo o que se nos brinda orixinariamente (por dicilo así, na súa realidade corpórea [*leibhaftig*]) na ‘intuición’, hai que tomalo simplemente como se dá, pero tamén só dentro dos límites en que se dá” (*Ideen I*, § 24, *Husserliana III*, 74; trad. cast. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/ Buenos Aires, 1962, p. 58).

vidade humana⁴⁹. E, como o recoñeceu o propio Husserl a propósito da obra de Rudolf Otto, a Fenomenoloxía da Relixión estaba a exercelo de modo espontáneo. Heidegger, pola súa banda, reforzou a súa eficacia non só mediante a enérxica radicación na “facticidade” a partir da analítica do *Dasein*, senón que ampliou e radicalizou as súas posibilidades cos súa “fenomenoloxía do invisible”, en canto “mostración” no que se ve daquilo que non pode verse en si mesmo⁵⁰. A dimensión relixiosa do real entraba así con pleno dereito dentro das posibilidades da razón.

Non só se rexeitaba, por fin, o positivismo estrito e estreito, senón que resultaba superada a desconfianza instintiva do filósofo fronte ao relixioso, desconfianza convertida para moitos en auténtico interdito. Xavier Tilliette fala ao respecto dunha “educación da mirada, unha actitude de receptividade espiritual,” e afirma que “Husserl abriu de par en par as fiestras pechadas” polo psicoloxismo, o neo-kantismo e o empirocriticismo⁵¹. Entre nós este mesmo fenómeno foi detectado con fina sensibilidade por José Antonio Marina, que non só alude ao seu alcance teórico⁵², senón que recoñece un real influxo autobiográfico: “Foi a finais dos sesenta cando por influxo de Edmund Husserl, ao estudio da filosofía ao cal me dedicaba intensivamente, me empecei a ocupar da actitude teolóxica, no ronsel da actitude fenomenolóxica que o meu mestre esixía”⁵³.

49 Insiste con lucidez e enerxía neste punto R. R. Williams, *Schleiermacher the Theologian. The Construction of the Doctrine of God*, Philadelphia 1978, que chega a definir o seu intento como “teoloxía fenomenolóxica”. Remite tamén a E. Farley, *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality*, Philadelphia, 1975.

50 Explicao ben J. L. Marion, “Aspekte der Religionsphenomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung”, en A. Halder, K. Kienzler., J. Möller (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, pp. 84-103. Analizo o tema con certo detalle en : *La constitución moderna de la razón religiosa, o.c.*, cap. 2, pp.85-147.

51 X. Tilliette, *Filosofí davanti a Cristo*, Brescia 1999, pp.387-398; as citas corresponden a pp. 388 e 396.

52 Na súa páxina persoal de internet: *Notas de Autor. ¿Por qué soy cristiano?* Versión 1.2. Diciembre 2005, principalmente, p. 3-4: “Me interesaba relacionar la religión con el tema de la “actitud”, que en aquel momento estudiaba desde la fenomenología. Husserl hablaba de la “actitud fenomenológica” como necesaria para descubrir una dimensión de la realidad que de otro modo quedaba oculta”.

53 *Los mejores libros de cristianismo para José Antonio Marina, El Ciervo*, 14.07.06 (pode verse en <http://blogs.periodistadigital.com/elciervo.php/2006/07/14/p36898#more36898>). Persoalmente tamén me ocupara do tema en: “La mostración fenomenológica de Dios”: *Razón y Fe* 78, 1990, pp.82-91.

6.6 A tarefa pendente

Para rematar estas indicacións quero engadir algo que me parece importante e que, sen dúbida, está a esperar un tratamento monográfico. Rota a desconfianza filosófica fronte á positividade histórica e renovado criticamente o concepto de revelación, a filosofía está en condicións de comprender que *tamén para ela* as relixións son, de seu, o lugar máis propio para o estudio da *intencionalidade relixiosa*. Igual que unha coidadosa formación e dedicación á arte constitúen a preparación axeitada para comprender a intencionalidade estética, a historia das relixións constitúe dalgún modo o “museu imaxinario” onde con máis riqueza e profundidade se pode estudar a captación e interpretación “do que se brinda orixinariamente” na dimensión relixiosa do real.

Claro está que isto non é unha patente de curso para facer sen máis aceptable todo o que se afirma nas relixións. Coa posibilidade positiva vai indisolublemente unida a restrición do “só dentro dos límites en que se dá” e polo tanto, a esixencia crítica de mostrar que se dá realmente. O cal enuncia toda unha difícil e complexa tarefa, que talvez sexa hoxe a máis urxente o mesmo para unha teoloxía crítica que para unha filosofía que queira establecer un diálogo serio e responsable con ela. Sería inxusto afirmar que a teoloxía e, como tratei de mostrar neste traballo, a filosofía non a veñan exercendo xa dalgún modo. Pero sería irreal non recoñecer o moito que resta por facer, aproveitando a dobre claridade que nos está a chegar tanto da crítica bíblica da *revelación* coma do novo e máis integral modo de ver a *razón*. O reto consiste xustamente en sacar con rigor as consecuencias, superando os restos, aínda moi fortes, de fundamentalismo bíblico, por un lado, e de racionalismo estreito, polo outro.

Dende a teoloxía, creo que a categoría de *maiéutica histórica* pode achegar claridade. A maiéutica implica un triplo e fundamental recoñecemento: 1) que a revelación non é unha intrusión milagrosa do divino no mundo, senón a captación de algo que a realidade, en canto recoñecida como creatura, está a manifestar a *todos*; 2) que esa manifestación pode ser descuberta pola razón humana (na súa “función relixiosa”), cousa que de ordinario logran inicialmente individuos especialmente dotados (sucede sempre: todos os físicos vían caer mazás, pero foi Newton quen soubo ler aí a lei da gravitación); e 3) que o descubrimento inicial ten en principio un efecto mayéutico sobre os demais, que entón poden velo e verificalo por si mesmos (unha vez descu-

berta por Newton, os físicos aceptan a lei porque poden vela e verificala eles mesmos).

Esta visión pode estrañar de entrada porque choca de fronte co dualismo fortemente ancorado na tradición teolóxica e na filosófica. Dualismo cómodo para ambas as dúas, pero tamén estéril: o teólogo séntese a cuberto nun espazo reservado e, en definitiva, inalcanzable para a crítica externa; o filósofo queda eximido de examinar por si mesmo e sentirse de verdade concernido pola cuestión (isto é obvio para quen dende a filosofía non concluíu á existencia de Deus; en cambio, para quen si o fixo, o perigo adoita ser o de incorrer nunha defensa fundamentalista da teoloxía “tradicional”, renunciando a achegarlle o seu traballo crítico e creativo)⁵⁴.

Aínda que na teoloxía esta proposta non é a máis corrente e mesmo suscitou desconfianza oficiais ou oficiosas, non é tan estraña como parece. De feito, sen unha formulación clara, ten unha presenza intensa na tradición, dende falar do Espírito iluminando a todos, sen que deba haber neste sentido mestres nin discípulos, pois “todos serán ensinados por Deus” (Xn 6,45), pasando polo “mestre interior” de Santo Agostiño, ata chegar a Maurice Blondel (a conversión como converxencia do *fait extérieur* do anuncio co *fait intérieur* da propia intimidade) e a Karl Rahner (dialéctica entre revelación “transcendental” e tematización “categorial”). Franz Rosenzweig formulouno en frase perfecta: “A Biblia e o corazón din a mesma cousa. Por isto (e só por isto) a Biblia é ‘revelación’”⁵⁵.

Dende o concepto fenomenolóxico de “redución” non resulta difícil ver que esta estrutura maiéutica permite –e mesmo esixe– unha verdadeira e auténtica verificación. Se a revelación consiste na captación e interpretación daquilo que o real, percibido como creación, “brinda orixinarmente” –digamos, na súa “dación relixiosa”– a todos, entón ten que ser posible “reducir” as súas expresións, é dicir, reconducilas ata o seu radical orixinarse na subxectividade humana. Dese xeito unha aceptación crítica debe consistir

54 Trato el problema en “Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología”, en: A. Pintor Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, Biblioteca Samanticensis. Estudios 321, 2009, pp. 395-408.

55 *Brief an B. Jacob*, 27 de maio de 1921, en F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk I. Briefe und Tagebücher* 2, Den Haag 1984, 708-709. O texto completo é: “Die Bibel ist eben *darin anders* als alle anderen Bücher. Alle andern Bücher kann man nur kennen lernen, indem man sie liest. Was in der Bibel steht, kann man auf zwei Wegen kennen lernen, 1. indem man hört, was sie sagt, 2. indem man dem Schlagen des menschlichen Herzens lauscht. (‘Induktion’ ist beides.) *Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche*. Deshalb (und nur deshalb) ist die Bibel ‘Offenbarung’”.

dalgún modo en refacela e vela por si mesmo. Os que Kierkegaard chamaba “discípulos de primeira man” e “discípulos de segunda man” son en realidade “contemporáneos” da revelación orixinaria⁵⁶.

Isto non adoita verse así –nin por desgraza, presentarse dende a teoloxía–, porque *facticamente* o normal é partir das formulacións dunha tradición de fe como algo dado e pasivamente recibido. Pero, en principio e *de dereito*, tras as experiencias inaugurais e grazas a elas, unha fe crítica ten que poder dicir: *non vexo así as cousas porque creo, senón que creo porque eu mesmo ou eu mesma vexo así as cousas*. A aludida escena dos samaritanos é unha boa metáfora: “Xa non cremos polas túas palabras; que nós mesmos oímos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Xn 4,42).

Isto significa, claro está, que estamos a enunciar o proceso ideal. Na realización concreta, os modos multiplícanse e as gradacións críticas van dende a fe rutineira ata as alturas da experiencia mística. É o prezo da finitude: a reflexión busca desvelar a estrutura; a vida só pode achegarse a ela. Mesmo os propios místicos deben atravesar as súas noites escuras. O que cabe esperar é un alternativo sucederse de claridades e escuridades. Pasa con todo o profundo, aínda que no relixioso se acentúe pola abisal fondura da súa transcendencia⁵⁷. Pero iso non ten por que ser proba de falsidade ou ilusión. Pode ser tamén, e creo que o é, indicio de verdade: xustamente a que corresponde á única que cabe esperar na intencionalidade relixiosa.

Para o noso tema: se o pensamento se mantén fiel á propia esixencia, deixándose adoutrinar polo seu obxecto, tanto o filósofo como o teólogo que se abran a el estarán entregados á mesma fonda, difícil e exaltante tarefa. Unhas veces Deus será o “lucero vespertino” tras unha longa e acaso penosa peregrinación filosófica, outras o lucero matutino acollido con gozo na reflexión teolóxica. Outras pode suceder exactamente ao revés: Deus pode ser deslumbramento matutino dunha intuición filosófica ou poética, mentres

56 *Migajas filosóficas o Un poco de filosofía*, Madrid, 2007; en *Repensar la revelación, o.c.*, pp.166-180, analizo este punto, apuntando algunhas reservas.

57 Cf. as lúcidas observacións que a este propósito fai Giovanni Ferretti, pois aclaran ben un aspecto do proceso mayéutico: “Coa empatía, en efecto, dalgún xeito podemos advertir ou ‘sentir’ (*mitfühlen*) as vivencias doutros e as correlativas verdades de valor que descubren nelas, mesmo sen as termos feito nosas e non sendo capaces de as ‘advertir’ directamente. Neste caso, trataríase dunha forma de ‘ver cos ollos de outro’. Unha forma coa cal moi a miúdo énos dado ampliar de feito a nosa experiencia da realidade e tamén de poder facer unha avaliación crítica” (*La teologia, volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo*: Studia Patavina 59 (2012) 1-24,, en p. 6). Remite en nota a M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1967.

o teólogo talvez se atope camiñando por vales escuros, tratando de atopar o brillo e a coherencia da fe nunha cultura que moitas veces parece facela imposible.