

concepción del alcance y método de la Filosofía de la Naturaleza de Tomás de Aquino y la luz arrojada en este punto por su maestro Alberto Magno, resulta atractiva. Concibe Wallace la Filosofía de la Naturaleza como algo íntimamente ligado y no separable de las ciencias de la naturaleza. Esto supone una toma de postura ciertamente no compartida en la actualidad por otros colegas.

Al profesor Elders no sólo hay que agradecerle la cuidada edición de estas actas sino su deliciosa comunicación, que produce un verdadero placer intelectual, salpicada de atinadas y agudas reflexiones, como la que aduce para evidenciar que Santo Tomás no conocía el comentario de la *Física* de Aristóteles hecho por Simplicio. Conoce bien en qué medida influyeron los filósofos árabes en la interpretación que de la *Física* de Aristóteles ofreció Santo Tomás. Asimismo es destacable el apartado que dedica a resaltar el papel que en Santo Tomás jugó la doctrina de la fe en su comentario a la *Física* aristotélica.

En resumen, un libro que valía la pena editar y que ha de constituir parte importante en el conocimiento básico de los estudiosos de la Filosofía de la Naturaleza, pese a que por el objeto mismo del propio trabajo deje a un lado la difícil tarea del diálogo con la ciencia experimental de nuestro tiempo.

LUIS BATURONE

André DARTIGUES, *El creyente ante la crítica contemporánea*, Madrid, Ed. Marova, 1981, 144 pp., 14 × 21.

André Dartigues, profesor en el Institut Catholique de Toulouse, aspira a enfrentarse en esta obra, según él mismo explica en el prólogo, con la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible la fe cristiana hoy? La fe, explica a continuación, presupone algunas disposiciones que dependen de la naturaleza misma del acto de creer, por ejemplo, cuando se relaciona con esa disponibilidad de la inteligencia y del corazón, sin la que es difícil que la Palabra divina pueda penetrar en el alma; pero hay además disposiciones que dicen relación a un determinado momento histórico, concretamente al nuestro: son éstas las que Dartigues aspira a examinar (p. 9). Al esbozar, en las primeras páginas de esta obra, el objetivo o meta de su estudio, Dartigues evoca la literatura sobre la «muerte de Dios» que floreció hace unas décadas. He de reconocer que, al leer esas frases, tuve la tentación de cerrar el libro y dedicarme a otro tema, para no malgastar tiempo en planteamientos ya pasados, de los que poco o nada cabe esperar. Decidí, sin embargo, otorgar al autor un poco más de confianza, y seguí adelante; afortunadamente, porque el presente trabajo se mueve en una línea distinta.

Hay no obstante un punto en el que Dartigues coincide con los autores aludidos, y con otros anteriores o posteriores: la convicción de que, en la coyuntura cultural contemporánea, la fe se encuentra, sociológicamente, en situación difícil. La fe —afirma Dartigues, expresando lo que puede considerarse como el punto de partida de su reflexión— presupone

un «espacio de credibilidad» que, a su vez, implica un «espacio de comunicabilidad», es decir una capacidad de comunicación entre el creyente y el no creyente (y entre la fe y el saber racional en el interior de la persona que cree), en virtud del cual la fe puede ser recibida y asimilada (p. 18-19). Ahí radica precisamente el problema, añade, porque en la presente situación cultural ese espacio de credibilidad o de comunicabilidad parece restringirse e incluso desaparecer. De una parte, por el cambio de las condiciones sociales, ya que, como consecuencia de un proceso de secularización, ha cesado, o tiende a cesar, el régimen de relaciones entre instituciones sociales y creencias religiosas que imperó durante épocas pasadas (p. 23-28); de otra parte, y sobre todo, por un nuevo contexto ideológico, caracterizado por dos fenómenos diversos —el desarrollo de las ciencias y la difusión de las ideas que van desde la Ilustración hasta Feuerbach y Marx—, que se unen, sin embargo, de hecho hasta llevar a algunos al convencimiento de que el hombre posee, por sí mismo, la explicación del mundo, dejando así sin contenido el lenguaje sobre Dios (p. 28 ss.).

Los «teólogos de la muerte de Dios» se instalan en esa consideración, y la asumen: admiten que el hombre contemporáneo no puede hablar de Dios, y que, por tanto, Dios ha muerto, y proclaman, en consecuencia, un cristianismo ateo o, para ser más exactos, una moral del compromiso profano predicada en nombre de la pura temporalidad, cortando toda referencia teológica. La «teología de la muerte de Dios» ha sido objeto de múltiples críticas. Algunas dirigieron su atención a los presupuestos de ese planteamiento, señalando su superficialidad filosófico-teológica y su carencia de base y fundamentación; es lo que, entre otros, hicimos también nosotros hace ya algunos años (cfr. nuestra obra *Hablar de Dios*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid 1974). Dartigues, rechazando también la posición de esos autores, sigue otro camino, que podríamos describir diciendo que aspira a hacer estallar desde dentro el planteamiento mencionado, mostrando que sus fautores no toman en serio lo que implica la expresión «muerte de Dios», ya que piensan que, afirmada esa muerte, cabe no obstante hablar del valor del hombre y de la historia. El resultado va a ser un itinerario encaminado a mostrar la íntima contradicción de toda afirmación del «sin-sentido» y la consiguiente presencia en el hombre de una dimensión metafísica y de una conciencia del sentido que ofrecen ese espacio de comunicabilidad de que antes se hablaba.

De ahí la pregunta con que se cierra el primer capítulo del libro, destinado a plantear el tema: Feuerbach pretendía que el hombre es apropiara todo lo que venía siendo referido a Dios, y el filón de pensamiento que sigue sus huellas se esfuerza por analizar la inmanencia humana a fin de atribuirle esas riquezas, «pero... ¿encuentra, en el lugar que Dios había ocupado y que ya no ocupa, al hombre que surgió y se alimentó de sus despojos?» (p. 37). La respuesta es: no. En consecuencia, Dartigues va a hacernos asistir al proceso que conduce desde la «muerte» de Dios hasta la «muerte» del hombre. Este es en efecto el tema del capítulo II (p. 39-62), en el que centra la atención en Foucault y Derrida, y como trasfondo en Nietzsche. Prescindiendo de Dios, se ha querido afirmar la autonomía del hombre: frente al planteamiento griego y el planteamiento cristiano que ven y comprenden al hombre desde una realidad distinta y

superior al hombre, se ha intentado explicar al hombre desde el hombre mismo, más aún, se le ha concebido como el punto de referencia desde el que se explica toda la realidad. Pero ese intento y esa pretensión se revelan insuficientes. La historia del pensamiento confirma la «dura lógica» del ateísmo del que hablaba Nietzsche. Al negar a Dios, se niegan los valores. El hombre carece de consistencia. La historia queda sin sujeto. Y el lenguaje, al que se priva de toda dimensión de realidad, resulta incapaz de expresar ningún sentido. La incertidumbre y el desarraigo parecen imponerse de manera inevitable.

Afirmar la muerte de Dios y del hombre es afirmar que esos conceptos —el de Dios y el de hombre— carecen de contenido. Pero una vez realizada esa operación, resulta vano pretender que otros conceptos ocupen su lugar: perdida la referencia metafísica, resulta imposible ningún punto de referencia, y el vacío —un vacío que afecta a la entera existencia— se impone dramáticamente. En resumen —concluye Dartigues, dando inicio al tercer capítulo de su obra— llevar hasta sus últimas consecuencias la «lógica» del ateísmo y de la «muerte» de Dios es darle la palabra a la muerte (p. 65-69). Desde el propio Nietzsche hasta Heidegger y Levi-Strauss la presencia de la muerte como horizonte del existir humano se subraya y acentúa, hasta concebir al hombre como ser situado ante la nada y carente de realidad substantiva. Pero un análisis más detenido nos permite advertir que el hombre se resiste a morir, que, colocado ante el sentido, no lo acepta sino que se sobrepone y continúa viviendo. Más aún —y esto es central— esa protesta es hecha en nombre de algo que va más allá del puro presente, más allá de lo inmediato. La creencia y la fe —entendidas en sentido amplio, como afirmación de una realidad nueva, que no se ve pero que se afirma y en la que se espera— están instaladas en el corazón humano. Bien entendido —prosigue Dartigues— que esa fe «no es un grito»: no es una voz invertebrada, sino una palabra articulada, dotada de sentido. El hombre que se sabe mortal, quiere anunciar que vive y que la vida existe. Y, al dar testimonio de esa realidad, advierte que no puede darlo desde sí mismo, sino desde algo fuera de él, desde algo que le dota de sentido, no sólo a él sino a todo el conjunto de seres (p. 76-78). Ciertamente, concluye, la crítica —y por crítica hay que entender aquella que aspira a disolver toda realidad— podrá continuar ejerciéndose, pero sin conseguir llegar jamás a una destrucción absoluta. «La muerte no tiene la última palabra, no es la palabra definitiva. Porque, por encima de la sima que intenta abrir, la vida sigue avanzando y expresándose» (p. 86).

Dartigues llega así al punto final de su itinerario: ahí, en esa constatación, se encuentra, a su juicio, ese espacio de credibilidad y, más radicalmente, de comunicabilidad, que permite establecer un diálogo entre el creyente y quien afirma la «muerte» de Dios. De ahí el título del cuarto, y decisivo, capítulo: «La fe en las dimensiones de lo absurdo» (p. 87-107). Aunque la crítica pueda destruir —o tener la impresión de que destruye— las respuestas, no destruye sin embargo la pregunta, esa pregunta metafísica que el hombre formula respecto al ser y al sentido. Más aún esa pregunta se hace cada vez más acuciante. El hombre, al que los planteamientos filosóficos mencionados intentan situar ante la nada, está en realidad

situado ante lo Infinito y lo Absoluto, hacia el que sus preguntas constantemente le remiten. La historia humana no es en el fondo otra cosa que «una tentativa indefinidamente renovada de colmar esa distancia que separa al hombre de lo infinito», de ese infinito que el hombre «no puede alcanzar y que a pesar de ello no puede dejar de buscar» (p. 93).

Dartigues se esfuerza, en suma, por situar al filósofo no ante conceptos, sino ante la realidad, ante una realidad dramática, marcada por la muerte. La evocación de la muerte constituye, en su obra, una invitación a la seriedad existencial, en la línea de un Pascal o de un Kierkegaard, a los cuales cita expresamente. El hombre puede criticar sus propias concepciones, pero no puede acallar esa pregunta radical, esa desazón ante la muerte y esa verdad de la vida que en él mismo se afirman. Y son precisamente esa pregunta y esa verdad las que le remiten a un Dios, que no es mera idea, sin realidad viva. Es este el punto en que Dartigues va a insistir a continuación (p. 98 ss.), acudiendo de nuevo a la palabra fe, entendida en un sentido más restringido que en el capítulo anterior, pero todavía no el estrictamente cristiano. Dios —advierte— es infinitamente más que una hipótesis o una teoría, infinitamente más que un objeto; la búsqueda de Dios es, pero eso, radicalmente distinta de la búsqueda de un objeto científico o de una explicación metafísica: es una búsqueda que culmina no en una nueva explicación de las cosas, sino en una exigencia que saca al hombre de sí mismo comprometiéndole íntegramente. Una búsqueda, además, que sitúa ante una realidad que ningún concepto puede abarcar y cuyo conocimiento comporta, para el hombre, un margen de oscuridad. Por una y otra razón, la búsqueda de Dios implica fe, es decir, de una parte, compromiso y, de otra, aceptación de que, en este orden de cosas, no nos es dado alcanzar «un puro saber», sino un conocer entremezclado con esa tiniebla de que han hablado siempre los místicos. Estas consideraciones se prolongan, en las últimas páginas del capítulo cuarto (p. 103-107), con una referencia a la libertad divina, y concretamente a la libertad del acto creador. La razón de ser del mundo no es la necesidad sino la libertad y la gratuidad: hay, pues, una «sin-razón» del mundo, y en este punto la fe coincide paradójicamente con las filosofías del absurdo, pero es sólo para distanciarse enseguida, de la manera más absoluta, ya que esa «sin-razón» que la fe afirma «no es la pura y ciega casualidad, sino la libertad insondable (de Dios), difícil o imposible para nosotros de traducir en términos de razones» (p. 105).

Estas afirmaciones introducen el quinto y último capítulo, dedicado a la fe, ya en el sentido estrictamente cristiano del vocablo (p. 109-131). El punto central de la exposición de Dartigues a este respecto consiste, coherentemente con lo anterior, en una valoración de la noción de acontecimiento, considerada como la más apta —o la menos inapta— para reflejar la realidad de la fe: la fe es fe en un acontecimiento y acontecimiento ella misma. La revelación es acción libre de Dios, no deducible a partir de teoría alguna ni explicable a partir de ninguna necesidad: es acontecimiento singular que se explica en términos de libertad y de gracia. El lenguaje que la trasmite no es por eso un lenguaje informativo, que comunica un hecho explicándolo a partir de otros más o menos análogos y buscando

sólo una comprensión, sino una palabra que anuncia: una palabra que trasmite lo singular y que reclama respuesta (p. 112-119).

Dartigues completa esta primera aproximación subrayando que el anuncio cristiano es precisamente anuncio de la muerte y la resurrección de Cristo. Vuelve así a entroncar con las consideraciones iniciales. Esa muerte que amenaza al mundo y que parece imponerse sobre la cultura es, en Cristo, superada. Y superada no en virtud de una teoría —la muerte y la resurrección de Cristo no brotan de necesidad alguna—, sino de un acontecimiento, aunque sea un acontecimiento desde el cual se ilumina la entera realidad. «Intentar reinsertarlo —insiste Dartigues— a cualquier precio dentro del marco de nuestras experiencias o certezas es quitarle su carácter de absoluta novedad y de absoluta unicidad. Este es el motivo por el que la fe introduce en todo esto un auténtico vuelco de perspectiva: en lugar de percibir el acontecimiento de Dios tal como culmina en la resurrección de Jesús desde las estructuras de la materia o desde las leyes de la historia, la fe opera al revés contemplando a estas últimas desde la luz irreductible de la resurrección» (p. 121). Algunas páginas sobre la complementariedad entre fe, esperanza y amor y sobre la entrega y el compromiso implicados en la fe, completan y terminan la exposición.

Como puede advertirse, el itinerario seguido por Dartigues comprende dos partes: en la primera aspira a romper el cerco de una crítica que después de haber destruido toda realidad acaba por instalarse pacíficamente en el absurdo y en el sin-sentido. Su instrumento es, en este punto, una invitación a la hondura existencial: a mirar cara a cara a la muerte, a la que el absurdo y el sin-sentido otorgan el protagonismo, no ya para recrearse en la angustia, ni para provocar una decisión de tipo nietzschiano, sino para permitir que el alma escuche la vida que se afirma constantemente en lo más hondo de sí misma. En la segunda parte, habiendo situado al hombre ante el ser y habiendo abierto así un espacio de comunicabilidad y de credibilidad a la fe, pasa a descubrir la realidad de la fe misma: no simple teoría explicativa del mundo, sino encuentro con el Dios vivo, aceptación de una palabra divina que contiene en sí razones, pero que es, sobre todo, invitación concreta, llamada, amor que se ofrece.

Pero, para precisar enteramente la posición de Dartigues, es necesario señalar otra línea de pensamiento, colateral a la ya descrita, y, a nuestro juicio, independiente de ella, aunque importante en la fisonomía de la obra que consideramos. En diversos momentos, Dartigues, polemiza con lo que podríamos definir como una concepción deísta y naturalista de Dios, es decir con una presentación de Dios como el garante del mundo, de forma que la teología venga a ser sólo el último capítulo de la cosmología y agote su sentido en la pura y simple fundamentación del orden del cosmos. En concordancia con estas preocupaciones, Dartigues insiste una y otra vez en que el avance o retroceso de las ciencias positivas no afecta, de por sí, al acceso a Dios, ya que las vías que conducen a El se sitúan a otro nivel, y, criticando implícitamente a Bonhöffer y a algunos de sus seguidores, subraya que la afirmación de la consistencia del mundo, tal y como puede ser captada por las ciencias naturales, no provoca, de por sí, el olvido de Dios, haciendo inútil el recurso a El, ya que esa consistencia es fruto precisamente del acto creador divino: la relación con Dios no



entra en competencia ni sustituye a las explicaciones científicas sino que se vincula al tema del ser y del sentido (cfr. p. 100-107). Ya antes, pero en íntima conexión con lo dicho, ha recordado que el acceso a Dios implica admitir que la realidad trasciende nuestra experiencia y, en ese sentido, una «ruptura de evidencias», e incluso un «salto» si queremos emplear la expresión acuñada por Kierkegaard (pp. 95-96).

Dartigues acierta al denunciar la influencia del deísmo, y a criticarlo. Sin embargo, en algún momento, va, a nuestro juicio, más allá de lo debido. El ejemplo más claro son las páginas en las que, tratando del nexo entre Dios y el mundo, afirma que Dios puede ser descrito como «no-relación» al mundo (pp. 100-103). Con esa expresión quiere enfatizar que Dios no forma parte del mundo y que el mundo no deriva necesariamente de El, y que, por tanto, no cabe deducir al mundo a partir de Dios ni concebir a Dios como una pieza o engranaje del cosmos. Esas verdades son fundamentales, y Dartigues podría haber recordado que ya Tomás de Aquino, entre otros, afirmó que no hay una relación real de Dios al mundo. Pero debería haber añadido que, inmediatamente después, el mismo Doctor advierte que hay una relación real del mundo a Dios. En otras palabras, aunque la realidad que nos rodea sea consistente, el análisis metafísico nos lleva a reconocerla como creada, y por tanto a afirmar a Dios; no ciertamente porque descubramos huecos o fisuras en los que Dios se inserta, sino porque la entera realidad, en su consistencia, se nos presenta como venida de Aquel que es el ser por esencia.

En suma, el acceso a Dios, en el orden de la experiencia natural, no se produce por la vía de una opción fideísta, sino en dependencia de un conocimiento. A Dartigues no se le oculta este punto. Más aún, alude expresamente a él, inmediatamente después del texto ya citado, en el que menciona la noción kierkegaardiana del «salto». ¿Hablar así —pregunta— no es dar la razón al ateísmo que tiende a ver la fe como algo subjetivo e irracional? No, responde, porque la realidad es que «la idea de Dios es inevitable cuando el pensamiento llega hasta las últimas consecuencias»; no puede «ser considerada como una idea insensata, sino, por el contrario, como la única idea que puede responder plenamente a las exigencias de sentido» (pp. 96-97). Hubiera sido de desear una explicación más amplia. En todo caso, la consideración que las palabras citadas apuntan resulta insuficiente, ya que no se trata sólo de sensatez, sino de verdad. Concretamente, es necesario distinguir claramente entre fe cristiana y experiencia natural y, en este último nivel, mostrar las vías del conocimiento racional de Dios, con todas las consecuencias que de ahí derivan.

Digámoslo desde otra perspectiva que se relaciona con la línea de fondo del libro que comentamos. Llevar a sus últimas consecuencias la lógica de la negación de Dios y de la negación del hombre, afirmar, con la seriedad que otorga la visión de la muerte, que el hombre posee en todo instante el coraje o fuerza de vivir, no constituye una superación de la crítica nihilista, ya que esa fuerza y ese coraje de vivir pueden ser interpretados como la simple proyección de un deseo, como el mero prolongamiento de una ilusión. Con ello no pretendo concederle a la sospecha y a la muerte la última palabra. Al contrario, lo que pretendo es subrayar que la culminación del itinerario emprendido por Dartigues consiste en

poner de manifiesto que el ser está presente en todo momento en el vivir y el pensar humanos. El hombre puede hablar del absurdo y de la nada, pero, incluso en esos momentos, su hablar es posible en virtud del ser y de la vida que en todo instante le sostienen. El absurdo no es una realidad que deba ser afirmada para, desde ella, saltar al ser, sino mera palabra, a la que no subyace una realidad. En otros términos, una vez señalada la vaciedad del absurdo, no basta con situar frente a él la realidad de la fe, sino que resulta necesario volver atrás, al punto de partida, y mostrar las implicaciones que la dimensión metafísica tiene en todo el existir humano. Pienso que Dartigues no lo ignora, y las referencias a la metafísica son claras en su obra. Pero hubiera sido de desear, a nuestro juicio, una reafirmación más neta.

JOSÉ LUIS ILLANES

Luigi GIUSSANI, *El sentido religioso*, Madrid, Eds. Encuentro, 1981, 100 pp., 18 × 11.

El autor ha sido animador del movimiento *Comunione e liberazione*, tan importante en el cristianismo italiano de los últimos años. *Il senso religioso*, publicado en 1966, reúne y sintetiza las notas recogidas por los alumnos de Giussani a lo largo de diez años de enseñanza religiosa en los liceos milaneses. En esas clases presentaba «la propuesta de una posible experiencia de cristianismo», sensible a los valores de la persona, pero también crítica respecto a algunos ídolos culturales de amplia difusión. Giussani parte de una decisión firme de «no rebajar la novedad cristiana».

El libro tiene cuatro partes. La primera («El fondo de la cuestión»), relaciona el sentido último de la existencia, en cuanto cuestión inevitable del hombre, con el *sentido religioso, sentido de dependencia original y total* que sella la entraña creatural del hombre. La tradición histórica de la humanidad ha perfilado ese sentido, refiriéndolo a la conciencia moral y al conocimiento de la sumisión al ser último.

La segunda parte («Conocimiento y misterio») analiza cómo se actualiza, de hecho, esa radical capacidad de Dios que por inicial vocación tiene todo hombre. Es el mundo, el cosmos, lo que incita el sentido religioso, porque las cosas que nos rodean resultan ser una «Palabra natural» del Hacedor. El sentido de la belleza de la naturaleza lleva al hombre al conocimiento de su propia espiritualidad como «existencia humana» y también le conduce al discernimiento de quien sea Dios. El mundo está poblado de *signos* de Dios; la clave para descifrarlos es la noción de *criatura*, es decir, la realidad de la íntima dependencia ontológica del mundo. Pero «la puesta en práctica de esa capacidad enérgica de adherir al ser es la *libertad*» (p. 40). Una libertad que necesita ser alimentada, adecuada, en el seno de la comunidad humana, en el desarrollo de una vida religiosa común. Con todo, la vida religiosa no deja de ser problemática: quien resulta reconocido por signos es un *Deus absconditus* que se sitúa en una fundamental trascendencia, en el ámbito del misterio. En este punto se insinúa