

EL ACCESO A DIOS

Algunos libros recientes sobre el conocimiento de la existencia
y de la naturaleza de Dios

CLAUDIO BASEVI

Se suele decir que el tema de Dios necesita una profunda reestructuración si se quiere tratarlo desde un punto de vista teológico y no sólo filosófico. Hasta se ha llegado a afirmar que la única manera válida de acercarse a Dios es a partir del hombre, y del hombre en su situación histórica, *hic et nunc*, con lo cual el desarrollo de una antropología religiosa sería la *conditio sine qua non* para elaborar una teología.

El tema de la Trinidad, en efecto, es abordable sólo desde un punto de vista teológico, es decir, a la luz de la revelación del Nuevo Testamento, recibida por la fe, mientras que el tema de la existencia y de los atributos divinos admite un tratamiento tanto filosófico como teológico.

Por otro lado, hay que mantener que el Dios que los filósofos estudian es el Dios Uno y Trino, el único Dios verdadero, con lo cual debe haber cierta *continuidad* o cierta *conveniencia* entre los resultados del estudio filosófico y teológico de Dios. Quizá esta *conveniencia* (siempre manteniendo la separación entre razón y revelación) pueda ser el tema del estudio teológico de la Sustancia divina (*De Deo Uno*),

que parte de la consideración del Dios que se revela en el AT para desembocar en la plenitud de la revelación del NT.

Nos encontramos lejos, por tanto, de aceptar un enfoque antropológico, que reduciría prácticamente a nada tanto el acceso filosófico a Dios como el estudio teológico de la Sustancia divina, y nos parece que la teología natural y el estudio de Dios Uno guardan todo su interés.

Es evidente, sin embargo, que para dar una contestación adecuada a los interrogantes que el enfoque antropológico plantea, así como para averiguar su consistencia haría falta un estudio detenido de las fuentes de la Revelación y de los distintos lugares teológicos. Dejamos de lado de momento esta tarea, tan amplia pero también tan atractiva, para escuchar, en cambio, sencillamente la opinión de algunos teólogos acerca del tema de las *vías* hacia Dios. Se trata de las opiniones de L. Bouyer, R. Garrigou-Lagrange, C. Fabro, M. Corvez y R. Desjardins.

I. LOUIS BOUYER Y EL "DEUS ABSCONDITUS"

La obra de Bouyer¹ pertenece a un amplio plan de composición. El Autor quiere volver a escribir una "dogmática" (¡el sueño de muchos!), pero evitando el peligro de un manual. Bouyer quiere llevar a su lector por un "*itinerarium mentis in Deum*" que se articula en la contemplación de los distintos misterios divinos. Así lo explica él mismo² al contestar amablemente a las críticas despertadas por su libro *Le Fils Eternel*: "*En toute franchise, ce que notre critique attendait, c'est précisément ce que nous ambitionnons de produire quand nous avons abordé cet ensemble des volumes doctrinaux. Mais, chemin faisant, nous avons compris deux choses, et même trois, pour parler comme l'auteur des Proverbes*". Las tres cosas que Bouyer ha comprendido a partir de 1957, año de publicación del primer volumen de

1. L. BOUYER, *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité* (Paris, Ed. du Cerf, 1976) 391 pp.

2. L. BOUYER, *op. cit.*, p. 374 ss.

la serie —*Le Trône de la Sagesse*³— son que: 1.º cuanto más uno se acerca al misterio de Dios más se da cuenta de que toda pretensión de elaborar una teología como “sistema” es irrisoria; 2.º que, puesto que la única teología posible es la “experiencia meditada de la fe católica, experiencia inacabada e inacabable” no como sistema estático sino como síntesis dinámica, resulta que la elaboración de esta síntesis, que no será perfecta sino en la Gloria, exige distinguir entre los dos parámetros conductores de la experiencia de la fe, a saber entre el fin hacia el cual se dirige el espíritu humano (Bouyer lo llama “*entélequie cosmique sur laquelle il doit se guider*”) y el Espíritu de Dios que es el constructor trascendente de la glorificación del hombre y del cosmos; y 3.º que esto equivale a escoger como principio “arquitectónico” para la edificación de la teología la *fenomenología* del Espíritu Santo, es decir el estudio de la doble serie de manifestaciones del Espíritu de Dios, la serie de manifestaciones en la comunicación a las criaturas —individuo, comunidad, universo—, y la serie de manifestaciones en orden a la recapitulación en Dios —Trinidad y Encarnación—. Como se ve, el proyecto de Bouyer es ciertamente muy ambicioso y plantea, ya por sí mismo, toda una secuela de preguntas y, nos atrevemos a decir, de problemas que van desde la metodología teológica que se quiere emplear, hasta el concepto mismo que Bouyer tiene de la teología, pasando por la valoración de las bases filosóficas de la teología, el análisis de los viejos y de los nuevos (o menos nuevos) sistemas teológicos, sin omitir el tema de la orientación “natural” del hombre hacia Dios. Intentaremos dar a nuestros lectores una idea de las propuestas y sugerencias avanzadas por Bouyer, idea necesariamente parcial y que necesita, de todos modos, ser ampliada por la lectura directa del libro escrito por el oratoriano francés.

Cabe preguntarse, en primer lugar, cuál es el enfoque fundamental de la obra: aunque en principio el título pueda

3. Recordamos que en 1970 apareció *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, en 1973 *Le Fils éternel*, en 1976 el libro que estamos considerando; el Autor mismo comunica que están en preparación *Cosmos: la Gloire divine et l'Univers* y *Le Consolateur: l'Esprit et la Grace*.

inducir a pensar en un tratado más o menos clásico sobre *De Deo Uno*, en realidad nos encontramos frente a un ensayo concebido con criterios distintos. No cabe duda de que a Bouyer le compete el mérito de haber escrito algo original. Con su libro *Le Père Invisible* tenemos en nuestras manos una descripción de la búsqueda intelectual de Dios invisible por parte del hombre, tanto desde el punto de vista individual como desde el colectivo, histórico y cultural. Bouyer perfila una obra que es al mismo tiempo un ensayo sobre el valor y el objeto de las religiones, un análisis de la psicología religiosa y un examen de los distintos sistemas filosóficos en su relación con el problema de Dios. El enfoque fundamental, al cual aludimos, es la búsqueda de Dios, la búsqueda, mejor dicho, de un Dios que es *invisible*, es decir inalcanzable en su esencia por la mente humana, que al mismo tiempo que se manifiesta también se oculta, y que es *Padre*, es decir, que se presenta abierto a una relación personal con nosotros y lleno de vida. Nos parece que de querer dar el núcleo central del pensamiento de Bouyer podríamos señalar el sentido, tan peculiar (si comparado con la manera corriente de hacer filosofía en nuestra época) y al mismo tiempo tan optimista, de Dios como *existente*. Bouyer, en una página de gran claridad y de profundo aliento tanto intelectual como espiritual, se adhiere a lo que Gilson llamó la “metafísica del *Exodo*”, es decir a la interpretación profunda de la revelación de Dios a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3, 13-14). Así dice textualmente: “*Il faut le prendre* (se refiere al texto del Exodo), *comme Thomas l’a fait avec une rigueur qu’aucun penseur chrétien n’y avait apportée avant lui, au sense de: “Je suis ce que je suis; je suis celui que peut seule définir la plénitude infinie, toujours actuelle, de son existence” ce qu’il entend pratiquement chaque fois qu’il parle de l’ipsum esse*”⁴. Dios es fundamentalmente, para Bouyer, *le Vivant*, la fuente inagotable y perenne de toda vida, y su revelación como *ipsum esse* no puede ser interpretada como una propiedad esencial, sino como una manera de ser: Dios es el ente que siempre es y que consiste en ser.

4. *Le Père invisible*, p. 309; cfr. lo mismo en p. 313.

Pero, para dar un orden a nuestras consideraciones, vale la pena resumir aquí el esquema del libro. Bouyer divide su libro en cuatro partes, que titula respectivamente: *De la religión natural a la filosofía religiosa*; *De la religión natural a la palabra de Dios*; *La Revelación del Padre*; *La inteligencia de la fe*. En realidad se trata de dos partes, la primera de las cuales corresponde a la investigación filosófica sobre Dios, es decir, a Dios como objeto de la razón humana en su forma religiosa, filosófica y existencial; la segunda a la búsqueda de Dios desde el punto de vista religioso-teológico, examinando antes las religiones naturales, para pasar luego a la Religión revelada y a la reflexión sobre el dato revelado. La larga investigación de Bouyer, larga no tanto en extensión como en profundidad, desemboca en tres conclusiones (que en realidad son cuatro), recogidas en el último capítulo (*Prospections*): 1.º que la teología actual, teología que se mueve en una época cultural que podemos llamar post-hegeliana, debe tener en cuenta dos cosas: a) que, sin pretender eliminar la mística, debe abrirle el camino esperando su cumplimiento escatológico (la visión beatífica) y b) que debe poner en el camino del nuevo encuentro con Dios no a los hombres en abstracto, sino a los hombres de nuestra época; 2.º que la teología debe tener en cuenta la "revolución fenomenológica", en base a la cual toda actividad del entendimiento es incomprendible si se la separa de la intencionalidad, es decir de un objeto que el entendimiento se representa como trascendente a su misma actividad y hacia el cual se dirige; y 3.º que, frente a los ingenuos concordismos entre teología y ciencia (Bouyer cita sin ningún reparo a Teilhard), hay que volver a subrayar el carácter personal del encuentro con Dios en teología.

El diálogo con Bouyer

El diálogo con Bouyer no puede sino ser un diálogo entre ideas. Dejemos de lado, por tanto, los puntos débiles de su trabajo, como puede ser la información de segunda mano sobre las religiones naturales o cierta habilidad ingeniosa para hacer que todos los datos apoyen sus ideas o la

tendencia a decir que los demás pensadores se han quedado siempre cortos donde él en cambio ha dado en el clavo. Bouyer, más allá de todo esto, demuestra una capacidad de intuición sorprendente y sabe abrir delante del lector panoramas nuevos. Citamos como ejemplo el primer capítulo del libro, en el cual el Autor, al filo de una serie de reflexiones sobre el rito y el mito y su desarrollo conjunto, desemboca en la conclusión de que —contrariamente a lo que se piensa comunmente— es el mito el que viene del rito y no al revés; y ya que el mito se presenta como ambivalente, en cuanto puede ser tanto una expresión espontánea como una involución mágica, es forzoso admitir que el mito "*loin de représenter une phase préliminaire au développement proprement dit de... l'intelligence (del hombre)... il demeure de celle-ci la base unique sur laquelle elle pût jamais s'édifier*"⁵. Bouyer señala en estas primeras páginas de su obra la inutilidad de muchos libros sobre la filosofía de la religión debido precisamente a la inconsistencia de su hipótesis de trabajo. Para muchos defensores de la *scientia religionum* el elemento religioso no es más que una "razón infantil" o una "alienación" de la razón (¿cómo no pensar en Hegel, en Feuerbach, en Nietzsche?); pues bien, es todo lo contrario, porque la religión no es reductible a la razón humana y la función mitificante no es exclusiva del pensamiento religioso. Toda desmitificación es entonces imposible, porque todo pensar humano necesita del mito, para su misma estructuración simbólica. Sin embargo, repetimos, no todo nos parece tan luminoso en el libro de Bouyer como el razonamiento que acabamos de exponer. Centraríamos nuestra declaración de *concordia discors* en dos puntos: el valor del realismo filosófico y la metodología teológica.

El realismo filosófico hemos dicho, y, en conexión con esto la eficacia actual del tomismo. Bouyer es un realista, sobre este punto no cabe ninguna duda. Aún más, nuestro Autor no ahorra elogios a Santo Tomás y no vacila en señalar al Aquinate como punto de referencia seguro, no tanto porque puede ser un agarradero en medio de la borrasca, sino por

5. *Le Père invisible*, p. 29 s.

ser un ejemplo permanente de una síntesis superadora. Pero el Oratoriano, para decirlo con la sabiduría popular, parece ser un "capitán araña", que embarca a los demás y él se queda en tierra. ¿Por qué? Porque, después de haber alado a Santo Tomás con frases como estas (p. 313): "...la teología tomista es uno de los esfuerzos más nobles y más afortunados para ayudarnos a entender cómo Dios se haya revelado a sí mismo, en nuestra creación y en nuestra salvación, como el Viviente que hace vivir, por lo menos en la medida en que esto es posible en esta vida y sin pretender aclarar un misterio que quedará tal también en la eternidad", Bouyer se declara en desacuerdo con el tomismo en puntos no secundarios. Un desacuerdo, entendemos nosotros, más instintivo que racional. Podríamos decir sencillamente que Bouyer admira a Santo Tomás, pero no "puede" ser tomista; su espíritu, su manera de pensar van por otro lado. En el fondo, Bouyer hace teología a partir de una base existencial (¡sin ser, sin embargo, existencialista!) y conecta con mucha más facilidad con la línea agustiniano-mística (Nicolás de Cusa, Master Eckhart) y sobre todo con la teología de los Padres griegos (S. Juan Damasceno, el Pseudo-Dionisio). Es característica, por ejemplo, su apasionada defensa de la ortodoxia de Escoto Eriúgena y su interés vivísimo por la "recuperación" en el ámbito católico del pensamiento de Böhme. Esto explica también por qué Bouyer, tan seguro cuando señala errores y desviaciones entre los teólogos actuales, no sepa encontrar un método crítico-hermenéutico serio para enjuiciar las tentativas filosóficas de Maréchal, Rahner, Lonergan y hasta de Blondel. Entendemos nosotros que Bouyer, aun admitiendo y considerando que la verdad está allí, fuera de la mente humana, y por lo tanto excluyendo todo inmanentismo, se siente sin embargo atraído por el "misterio" del pensamiento divino, en el cual el idealismo llega a ser cierto, y piensa que el hombre debe acercarse a la manera de pensar de Dios⁶. Así, por ejemplo, Bouyer, por su sentido del existente, no admite la validez del argumento ontológico, porque la men-

6. Cfr. p. ej., *Le Père invisible*, p. 108, donde encontramos una afirmación reveladora: "Nous, nous devons être réalistes. Mais, en Dieu, c'est l'idealisme qui est vrai".

te humana no puede apoyar la *realidad* de una cosa, aunque see la existencia real del Ser Perfectísimo, en la característica de una idea⁷. Pero el mismo Autor confiesa que las vías tradicionales de tipo cosmológico desembocan —piensa él— en un Dios que no es sino un simple nombre para unas experiencias humanas⁸. Para Bouyer, hay que proceder a un análisis de la experiencia que los místicos tienen de Dios y llegar no ya a una demostración sino a “una pura atestación en el misterio de nuestro ser de un misterio más hondo, que es el de la Presencia activa de Dios que se revela”. Se trata evidentemente de un Dios que es el *Deus revelans tamquam absconditus*⁹, o bien, con palabras de S. Agustín, del *Deus intimior quam ego interiori meo*¹⁰.

Muy conectado con este *élan mystique* de la búsqueda de Dios, está el tema de la metodología teológica que Bouyer propone. La Teología es, fundamentalmente, para nuestro Autor, aquella “ciencia” que ya proponía Guillermo de Saint-Thierry, es decir un “*acheminement vers la contemplation des objets de la foi (ou plutôt de son objet unique), dans l’“unité d’Esprit” consommée avec Lui*”¹¹. La Teología, en otros términos, es la racionalización de la vida espiritual, y vida espiritual ella misma en cuanto búsqueda de la contemplación, progreso intelectual constante, experiencia global de asimilación del hombre por el objeto que quiere estudiar. De aquí viene un juicio curiosamente ambivalente sobre la síntesis de Santo Tomás. ¿Por qué —se pregunta Bouyer— la solución teológica ofrecida por el Aquinate a los problemas religiosos ha sido tan efímera? La contestación que al Autor se da a sí mismo es que la teología tomista presenta una singular unión de respeto y de audacia, de humildad y valor intelectual: pero precisamente esta unión ofrece un peligro, porque la humildad puede volverse en simple modestia y la audacia transformarse entonces en temeridad. Los seguidores de S. Tomás han realizado precisamente esta deformación del sistema del Maestro: han

7. *Ibid.*, p. 77.

8. *Ibid.*, p. 76.

9. *Ibid.*, p. 77.

10. *Ibid.*, p. 108.

11. Cfr. *Ibid.*, p. 332 y 369.

desarrollado el análisis racional de lo revelado, aplicándolo a *de omni re scibili... et quam multis aliis!*¹², olvidando al mismo tiempo el sentido de "totalidad" que encierra la noción tomista de teología en cuanto actividad que se enfrenta con el misterio y "vive" en ello. Bouyer comparte el juicio de Laberthonnière (haber substituido al Dios vivo una deidad-Moloc todopoderosa)¹³, pero lo aplica no al Aquinate sino a la Teología *ad mentem Iohannis a Sancto Thoma*. Los responsables principales de este vaciamiento espiritual de la construcción tomista son: Cayetano¹⁴ por lo que se refiere a la doctrina trinitaria y Juan de Santo Tomás y Suárez¹⁵ por lo que se refiere al método teológico y a la doctrina de la Gracia. Tampoco evitan una severa condena Sertillanges¹⁶ y Garrigou-Lagrange. La única excepción es Gilson, que Bouyer alaba por su revalorización del sentido "existencial" del tomismo, aunque no comparta el juicio del profesor francés sobre el valor del realismo crítico.

Opciones vitales

Es evidente que al tratar estos dos temas que hemos señalado (el realismo y la metodología teológica) nos movemos en el terreno de las opciones vitales, de las orientaciones fundamentales previas a cualquier justificación. Nos parece que Bouyer quiere configurar una teología y una doctrina *De Deo Uno et Trino* a la medida de su postura espiritual, es decir construida a partir de su experiencia y orientada a llenar sus deseos. Indudablemente tanto la experiencia como las aspiraciones del ilustre Oratoriano merecen todo respeto. Su deseo de Dios es admirable; su aspiración a la Trinidad, su sentido de la penetración del misterio en nosotros son ejemplares y dan al lector la tranquilidad y el placer de hablar con un interlocutor profundo, sereno y espiritual. Pero no podemos compartir su orientación metodo-

12. Cfr. *Ibid.*, p. 347.

13. Cfr. *Ibid.*, p. 307.

14. *Ibid.*, p. 273.

15. *Ibid.*, p. 340 y 346 s.

16. *Ibid.*, p. 308.

lógica precisamente porque pensamos y entendemos que la Teología no es una vuelta sobre sí mismo, un *cognosce te ipsum* a nivel religioso, sino un *auditus fidei* a nivel científico. La Teología no se puede confundir con el desarrollo de la fe y de la vida espiritual. No es que no se relacione con ellas, es que es algo diferente. Es *scientia* y *sapientia* que utiliza los artículos de la fe como primeros principios. Entendemos por lo tanto que el valor de la síntesis tomista estriba precisamente en la unión entre fe y razón, en la confianza en la razón humana y en el valor *real* de conocimiento que tiene *la analogía*. Bouyer se inclina a pensar que todo lenguaje humano acerca de Dios es analógico con una analogía de proporcionalidad que raya en la metáfora. Pero precisamente esta opinión, tan radicada en su espíritu, le aleja absolutamente del tomismo: Santo Tomás reconoce sin dificultad que todo lo que podamos decir de Dios dista infinitamente de dar una noción adecuada de El, pero al mismo tiempo defiende con fuerza que nosotros podemos decir de Dios *algo verdadero* aun con las solas facultades naturales y que el entendimiento humano, prescindiendo de la elevación al orden sobrenatural, está abierto al ser en toda su amplitud (¡el famoso *desiderium naturale videndi Deum!*).

El libro, tan interesante y tan estimulante, de Bouyer, nos parece por tanto fallar allí mismo donde quería llegar: en la síntesis entre conocimientos humanos y desarrollo racional de la Revelación.

II. UN LIBRO SIEMPRE ACTUAL: *Dios. Su existencia. Su naturaleza.*

Casi como una respuesta a los interrogantes de Bouyer, han salido tres libros¹⁷ que, con distintos enfoques, vuel-

17. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios. I. Su existencia. Dios. II. Su naturaleza*, 2.^a ed. castellana, trad. de J. San Román (Madrid, Ed. Palabra, 1976 y 1978); C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, trad. de J. Redo p V. Peral, (Madrid, Ed. Rialp. "Naturaleza e Historia" n. 37, 1977); M. CORVEZ, *Aspects modernes du probleme de Dieu* (París, Ed. Téqui, 1977).

ven a proponer un camino de acceso a Dios más fiel al pensamiento del Doctor Angélico.

El más antiguo entre ellos es el libro de Garrigou-Lagrange, un clásico en el tema, que ha vuelto a ser editado en el año pasado¹⁸. La idea de una nueva edición del libro: *Dios. Su existencia. Su naturaleza*, nos parece excelente, y, en el supuesto de querer publicar un manual para el estudio de los temas relacionados con *De Deo Uno*, casi indispensable. Lo que no nos convence del todo es, en cambio, el criterio de publicarlo sin ninguna añadidura. El libro de Garrigou-Lagrange tiene, en efecto, más de sesenta años y echamos de menos algún apéndice donde se examinen las corrientes teológicas más modernas (teología de la secularización, ateísmo, teología de la muerte de Dios, etc.). Sin embargo, esta observación nuestra no debe hacer olvidar que el libro del ilustre dominico conserva toda su actualidad. Es realmente sorprendente volver a leer, por ejemplo, el análisis que Garrigou hace del positivismo.

Como es sabido, *Dios. Su existencia*, trata fundamentalmente de cuatro temas: el positivismo, el criticismo kantiano, la fundamentación del principio de causalidad y las cinco vías tomistas. Pero el eje intelectual de la obra es indudablemente la reafirmación de la validez del proceso inductivo (*tamquam causam per effectum*), negado por muchas corrientes filosóficas y, en el ámbito teológico, por los modernistas como Le Roy o los seguidores de Blondel y Bergson. Garrigou-Lagrange escribió su obra en un ambiente intelectual que acababa de pasar por la sacudida del modernismo y quiso sin duda hacer un libro de tipo apologético. Pero, a pesar de las circunstancias, *Dios. Su existencia*, tiene plena vigencia, quizás debido a que el ambiente cultural no ha cambiado mucho o a que los supuestos filosóficos de los autores contemporáneos son aquellos mis-

18. Vale la pena señalar el esfuerzo muy meritorio de M. Morera, director de las ediciones de Cuadernos Palabra, para poner a disposición del gran público las obras, casi desaparecidas hoy del mercado, de Garrigou-Lagrange. En la colección por él dirigida ya ha aparecido una nueva edición del clásico de espiritualidad *Las tres edades de la vida interior*. ¿Cabe esperar que la abnegación de Morera nos proporcione una *opeña omnia* de Garrigou-Lagrange, por lo menos por lo que se refiere a los libros ya traducidos al castellano?

mos que afrontaba el dominico francés. En definitiva, la actualidad de este libro, como decíamos, es sorprendente. Sorprendente sobre todo, nos parece, desde el punto de vista epistemológico.

Garrigou-Lagrange opera una *reductio ad unum* de las objeciones contrarias a la posibilidad de demostrar *naturalis rationis lumine* la existencia de Dios. Todas estas objeciones, tanto las vitalistas como las positivistas y criticistas descansan sobre un único fundamento: que el hombre no puede aceptar a *priori* la validez del principio de causalidad. De aquí arranca una larga exposición de la validez del principio de causalidad, que no puede ser demostrado directamente, pero sí puede ser apoyado mediante un razonamiento por absurdo. Garrigou-Lagrange sigue el esquema clásico: el principio de causalidad se remonta al principio de razón suficiente (todo ser tiene una razón suficiente), éste a su vez se remonta al principio de identidad por una reducción al imposible, y el principio de identidad por último, que Garrigou-Lagrange formula como *todo ser es ser*, brota del objeto formal de la inteligencia, que es el ser¹⁹.

Los errores intelectualista y antiintelectualista

No es el caso aquí de seguir en los detalles la exposición de la demostración indirecta de la validez del principio de causalidad. Pero sí es interesante poner de relieve que Garrigou-Lagrange supo ya en su época identificar muy bien los filósofos que rechazaban el principio de identidad y reunirlos en dos grandes grupos: los "anti-intelectualistas" (Bergson, Le Roy, J. Weber) que, en el fondo, no son, más que los últimos herederos de la postura heraclítica; y los "intelectualistas absolutos", cuyo maestro es Hegel, que abogan en cambio en favor del monismo spinoziano (*omnis determinatio est negatio* y por tanto el ser es pura indeterminación, es decir, no es nada, es no-ser). Las posturas fi-

19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, vol. I, p. 137.

losóficas actuales, cincuenta o sesenta años después de cuando escribía Garrigou-Lagrange, no han cambiado sustancialmente. En efecto, el existencialismo conecta claramente, desde un punto de vista intelectual, con el vitalismo bergsonianiano, y las filosofías y teologías de la praxis están en dependencia del hegelianismo, por lo menos de un hegelianismo vulgarizado. Lo que ya vió Garrigou-Lagrange fue que el punto común tanto del “anti-intelectualismo” como del “intelecualismo absoluto” es el divorcio entre ente real y razón, es decir la pérdida de la noción correcta del trascendental *verum*: los filósofos anti-intelectualistas quieren reducir lo racional, es decir, lo verdadero, a lo “vivido” —cosa que en el fondo es un empirismo radical—; los filósofos idealistas quieren identificar lo real con lo racional, con lo pensado. La justa vía es afirmar que lo racional (*verum*) descansa en el ente real, pero en cuanto ente, es decir abstractando de sus determinaciones contingentes. Con lo cual es evidente que, en el fondo, tanto los anti-intelectualistas como los idealistas niegan que el hombre conozca por abstracción y que el objeto propio del entendimiento humano sea el ente real *quidditate sensibili*. Si es muy interesante la consideración del ateísmo y agnosticismo desde un punto de vista gnoseológico (la noción de verdad), mucho más lo es otra consideración, esta vez de carácter ontológico, que ofrece además, por contraste, la perspectiva correcta para examinar y elaborar las pruebas de la existencia de Dios. Las escuelas, en efecto, que niegan la validez inmediata del principio de causalidad no poseen, dice el dominico francés, una noción correcta de potencia, así que son incapaces de entender qué es el movimiento. La postura heraclitea en efecto hace coincidir la potencia con el acto y el acto con la potencia, mientras que la postura parmenidea niega simplemente la potencia. El análisis que hace Aristóteles de esta opiniones y su contestación mantienen intacto su valor y su utilidad.

En cuanto a las posturas kantianas, sobre todo en cuanto al célebre grupo de las cuatro antinomias, Garrigou-Lagrange sabe hacer ver que la raíz común de ellas es la incapacidad de distinguir entre *división* actual y *divisibi-*

idad potencial; con lo cual parece quedar claro que una serie potencialmente infinita no repugna a la razón.

Cuestiones marginales

Nos limitamos a estudiar los resultados conseguidos por el dominico francés en la discusión contra el positivismo. Es realmente sorprendente, decíamos, la correspondencia entre las opiniones que en su tiempo enunciaran Spencer y Stuart Mill y las que animan ahora las teorías neopositivistas de Carnap, Whitehead y Russel²⁰.

En el fondo los positivistas entienden que la causa de un fenómeno es el *conjunto de sus condiciones*, precisamente porque consideran el fenómeno como un *dato*, acerca del cual cabe preguntarse *quomodo sit* pero no *cur sit*. El error positivista consiste en el olvido de lo que hay de más importante en un ente, es decir, que el ente sea precisamente esto: algo que *es*, una *res habens esse*. Como muy bien señala Garrigou-Lagrange, de este postulado metodológico —que no se pueden estudiar sino fenómenos, porque lo que no es fenómeno no es nada y nada se puede decir de ello— se derivan graves consecuencias en el terreno metafísico y teológico. Spencer sentenció a muerte la causa final²¹. James se movió en la misma línea y sacó dos conclusiones: que “la idea de causa es muy oscura para que sobre ella se pueda erigir toda una teología”²² y que “francamente hablando, ¿qué importan todos estos atributos (divinos) para la vida del hombre?”²³.

El filósofo y el teólogo pueden encontrar la contestación positiva a las instancias críticas del positivismo en el desarrollo de la primera y de la cuarta vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. En efecto el error metafísico de los positivistas es doble: por una parte substan-

20. *Ibid.*, p. 84 donde se cita a STUART MILL, *Lógica*, libro III, cap. V, 2.

21. *Ibid.*, p. 86 donde se cita a SPENCER, *Ensayos sobre la religión*.

22. *Ibid.*, p. 89.

23. *Ibid.*, p. 90.

cializar el movimiento, imaginándolo como un “estado”, una calidad que se transmite de cuerpo a cuerpo (es la idea tan corriente en la física experimental del estado de movimiento y del estado de quietud), por otra parte, afirmar que es posible una serie actualmente infinita de causas subordinadas, por confundir la subordinación esencial con la subordinación accidental. Con estos presupuestos los positivistas niegan tanto el axioma “*quidquid movetur ab alio movetur*”, contraponiéndole el principio de inercia, como el axioma del ἀνάγκη στήναι en una serie infinita de causas. Todo se deriva, repite Garrigou-Lagrange, de la incapacidad de concebir la distinción potencia-acto. Por lo que se refiere a la cuarta vía de Sto. Tomás, nuestro Autor señala que “la prueba por los grados de los seres, o por la relación jerárquicamente ordenada de los trascendentales (ser, unidad, verdad, bondad, inteligencia, que es viviente relación al ser, voluntad, que es viviente relación al bien) encierra necesariamente la prueba a *contingentia mentis*, sacada de la imperfección de nuestra actividad intelectual y voluntaria, la prueba por las verdades eternas, la prueba por el carácter obligatorio del bien, la prueba por la aspiración de nuestras almas hacia el bien infinito”²⁴. Con lo cual, la cuarta vía puede ser considerada una prueba reina, en cuanto fundamenta todo el orden moral en Dios y nos permite vislumbrar algunos de los atributos divinos²⁵. El lector no puede sino concluir que el positivismo es pobre desde el punto de vista especulativo y aberrante desde el punto de vista ético.

Además de las numerosas sugerencias que nos proporciona, en el precioso libro de Garrigou-Lagrange encontramos también dos temas que son un poco una *quaestio disputata* y que no queremos pasar en silencio. El primero se refiere a la necesidad que algunas corrientes de la filosofía realista advierten, de dar una justificación del principio de causalidad. Garrigou-Lagrange señala como defensores de esta necesidad a Rousselot y a Laminne, ratifi-

24. *Ibid.*, p. 241.

25. Hay que señalar en p. 264 una curiosa errata que ha eludido la mirada del corrector. Por dos veces se habla allí de un amor “ilícito” a Dios, cuando en cambio se quiere hablar de amor “élicito”.

cándose al mismo tiempo en su tesis, que ya expuso en *El sentido común*²⁶. Rousselot antes y Laminne poco después sostuvieron (adoptando la terminología kantiana) el carácter no analítico del principio de causalidad y la necesidad de plantear por lo tanto el problema crítico antes de proceder a la demostración de la existencia de Dios. El segundo tema consiste en el orden de prioridad entre los principios evidentes *per se*, y corresponde a preguntarse si es prioritario el principio de identidad o el de no contradicción. Es conocido cómo los dos problemas confluyeron después en el gran debate acerca de la existencia y posibilidad de una "filosofía cristiana"²⁷.

La postura de Garrigou-Lagrange es bien conocida. Acerca del primer problema él afirma, como ya se ha dicho, que no se puede dar una demostración directa del principio de causalidad, sino que cabe sólo una demostración indirecta por medio de una *reductio ad absurdum*, con lo cual se hace remontar el principio de causalidad al principio de razón suficiente y éste a su vez al principio de identidad, y que cabe también una defensa positiva del principio de causalidad ya que puede ser deducido de las propiedades trascendentales del ser. En cuanto al segundo punto, Garrigou-Lagrange sostiene que el principio de no contradicción es la

26. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, tr. de O. N. Derisi y E. Melo (Buenos Aires, Ed. Desclee de B., 1944). La 1.^a edición francesa de este libro es de 1909, siendo el 1915 el año de la 1.^a ed. francesa de *Dieu. Son existence et sa nature*. Por esto decimos que el A. se ratifica en su postura. Lo que mueve a Garrigou-Lagrange (pero sólo como *ocasión*) es en el fondo el punto de partida filosófico de Bergson, Blondel y Le Roy, es decir el rechazo de la "substancialización" del ser, y por lo tanto del objeto de la metafísica y de la noción de substancia, en favor del principio de la continuidad o evolución creadora o acción. El A. detecta el peligro de irracionalismo presente en estas filosofías de la inmanencia (vitalismo) y procura salir al paso de ellas reivindicando el valor del realismo filosófico. Con lo cual es evidente que las obras de nuestro Autor, aunque incompletas desde el punto de vista del *status quaestionis*, mantienen todavía hoy su validez.

27. Cfr. A. LIVI, *El cristianesimo nella filosofia, Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, (L'Aquila, Ed. Japadre, 1969). Livi resume muy bien todas las fases del debate, señalando el origen de las distintas posturas. Vale la pena acudir también al ensayo de uno de los principales protagonistas: E. GILSON, *El realismo metódico*, tr. de V. García con un estudio preliminar (muy bueno) de L. Palacios (Madrid, Rialp, 1952).

formulación negativa del principio de identidad, que es prioritario. El principio de identidad equivaldría a la *posición* del ente, mientras que el de contradicción negaría la correspondencia entre ser y no ser. Con lo cual, el principio de identidad correspondería al trascendental *res* o sencillamente más aún al *ens*. Hay aquí una discrepancia entre lo que afirma el dominico francés y lo que dice, p. ej., un tomista como González Alvarez²⁸. De todos modos se ve que en la formulación de nuestro autor, el principio de identidad adquiere una forma muy parecida a la del principio de no contradicción.

III. Un LIBRO IMPORTANTE: *L'uomo e il rischio di Dio*.

La discusión que surgió en el ámbito de los filósofos cristianos acerca de la necesidad y posibilidad de justificar racionalmente el principio de causalidad nos introduce al examen de otro libro muy interesante²⁹. Acaba de publicarse en efecto la traducción castellana de una obra de C. Fabro: *L'uomo e il rischio di Dio* (lit.: *El hombre y el riesgo que Dios supone*) con el título *Drama del hombre y misterio de Dios*. Este libro reúne una serie de ensayos del ilustre filósofo y teólogo italiano. Algunos de ellos se mueven a un nivel relativamente sencillo y de buen manual. Citamos como ejemplo el cap. III (*El conocimiento de Dios*),

28. A. GONZÁLEZ-ALVAREZ, *Tratado de Metafísica. Ontología*, (Madrid, Ed. Gredos, 1967) p. 129-145. No se trata, queremos aclararlo, de un argumento ocioso o de escaso relieve teológico. Los pensadores que quieren afirmar el predominio del principio de identidad se mueven todavía en la línea de la "formalidad" del ente, es decir del *quid est*, mientras que la prioridad del principio de no contradicción corresponde a la valoración más profunda del *esse* del ente como "emergencia". Nos parece que, sin excluir la primera, esta segunda corriente goza de una mejor perspectiva para detectar la distinción real en el ente entre esencia y *esse*.

29. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, tr. de J. Redo y V. Peral (Madrid, Rialp, "Naturaleza e Historia" n. 37 1977) 798 pp. Tenemos que decir que el libro contiene algunas erratas y que la traducción no reproduce siempre el pensamiento del autor con la claridad que era de desear. De todos modos se trata sin duda de un libro que resulta indispensable para todo profesor que explica los temas *De Deo*.

el cap. IV (*El argumento ontológico y el pensamiento moderno*) y el interesantísimo y emocionante cap. VI (*Teología dialéctica y problema de Dios*). Otros, en cambio, se presentan como mucho más técnicos (los distintos apéndices a los caps. III y VI y el cap. V: *En torno a la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios*) y se dirigen a especialistas en la materia. El esquema intelectual que supe dita la obra de Fabro es bien conocido y se remonta a su ensayo fundamental *L'Introduzione all'ateismo moderno*³⁰. Para Fabro el principio de inmanencia ya en la formulación de Descartes (el *cogito*) acarrea consigo un postulado ateo, que después puede y suele salir a la luz de forma explícita, como efectivamente se ha dado en la historia del pensamiento. Es la postura exactamente opuesta a la de K. Rahner. Para éste último todo hombre, por ser hombre, es cristiano; los ateos son sencillamente unos cristianos "anónimos", unos cristianos que ignoran que lo son; para Fabro, en cambio, todo cristiano que adopta una postura filosófica de inmanencia (*a nosse ad esse valet consequentia*) es un "ateo anónimo". Como muy bien señala Fabro en el cap. I de su libro (*El ateísmo*), el ateísmo corresponde a una negación de la realidad y de la posibilidad de alcanzar un saber metafísico³¹: es una pérdida de sentido del ser. Esta pérdida del sentido del ser se manifiesta, a nivel gnoseológico, en querer adoptar un esquema parcial de explicación de la realidad (limitándose a la verdad, a la belleza, a la moralidad, al valor...) y no en función del fun-

30. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vols. (Roma, Ed. Studium, 1964).

31. Cfr. IDEM, *Drama del hombre y misterio de Dios* en pág. 49 s.: "El ateísmo teórico, por consiguiente, no puede ser una situación originaria, sino que se explica como un fenómeno reflejo: como la "conclusión" de un determinado proceso racional, que se deduce de ciertas premisas: pertenece a la conciencia refleja, propia de la filosofía o de la ciencia con ropaje de filosofía". En pág. 66-68 Fabro habla del ateísmo de Espinosa, lógico producto de la in-determinación de la Substancia; en pág. 78 declara que el ateísmo es un "fenómeno de cansancio espiritual... que depende de una concepción cada vez más fatalista de los acontecimientos humanos", y en pág. 71 señala en Nietzsche el epígono de toda una línea de evolución de la filosofía moderna. Todo confluye hacia la misma conclusión: el ateísmo es el producto del "vacío de ser", sustituido o por el Absoluto indeterminado o por la autoconciencia creadora.

damento último del ser en general y de todo ser, tanto por parte del objeto como del sujeto³².

La tesis de Fabro

Pero decíamos que, desde el punto de vista positivo y sistemático, la aportación principal de Fabro consiste en una importante precisión añadida al esquema clásico del realismo tomista para defender la validez del principio de causalidad (que es tanto como defender la posibilidad de *demostrar* racionalmente la existencia de Dios). Mejor dicho, la aportación de Fabro es doble: por un lado él apoya el principio de causalidad en la noción de participación más que en el principio de no contradicción, y, en segundo lugar, señala que la más importante de la *vías* tomistas es precisamente la cuarta, que se apoya en la relación participación-causalidad. Es esta una tesis muy conocida del teólogo italiano, que quiere presentar la cuarta *vía* tomista como anillo de conjunción entre platonismo y aristotelismo³³. Fabro se pregunta en efecto si existe una formulación del principio de causalidad que nos permita descubrir su naturaleza de verdad *per se nota*. El Autor no niega que tal formulación existe (*omne quod movetur ab alio movetur; nada puede pasar de la potencia al acto sin la intervención de un ente distinto ya en acto*), pero niega que tal formulación pueda ser convincente *ad hominem*. Toda formulación del principio, en efecto, requiere previamente la aceptación de la distinción real entre potencia y acto, y muchos pensadores no están dispuestos a conceder tal distinción (entre ellos Suárez). Es necesario, por tanto, buscar una formulación distinta del principio de causalidad. Fabro propone la siguiente: *ex hoc quod aliquid est per participationem sequitur quod sit causatum ab alio*³⁴, con lo cual se funda la

32. Cfr. IDEM, *Drama del hombre y misterio de Dios*, pág. 46.

33. En esta línea se desarrolla, p. ej., su libro *La nozione metafisica di partecipazione*, 3.^a ed. (Torino, Ed. S.E.I., 1963).

34. *S. Th.* I, q. 44, a. 1 ad. 1; cfr. otras formulaciones en C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, p. 344.

causalidad en la evidencia *per se* de la participación³⁵, y ésta a su vez deriva de la noción misma de ente contingente.

En cuanto a la cuarta vía, Fabro afirma como hemos dicho que ocupa un lugar privilegiado entre las vías tomistas: el Doctor Angélico va concediendo a este proceso argumentativo una importancia cada vez mayor en la medida en que su pensamiento se libera del agustinismo del *Comentario a las Sentencias* para adquirir su propia manera de articularse bajo la inspiración aristotélica, tal como vemos en la *Summa* y en el *In Ioannem Lectura*. Este progresivo sobresalir de la cuarta vía se debe, en opinión de Fabro, a que Sto. Tomás va poco a poco fundando la cuarta vía no ya en la mera escala *formal* de la perfección, sino en la graduación ontológica que el principio de la participación lleva consigo, hasta tal punto que “interpretada de este modo, mediante la noción de participación, la así llamada cuarta vía no constituye únicamente “una” de las vías o uno de los modos invocados para demostrar la existencia de Dios, sino que expresa precisamente la fórmula radical de la criatura como tal, ya para demostrar la dependencia de la criatura del Creador, ya para demostrar la oposición fundamental entre la estructura de la criatura y el Creador”³⁶. Con lo cual, siempre según Fabro, el afirmarse de la cuarta vía como vía más importante conlleva también la afirmación del predominio del *actus essendi* (que no hay que confundir con existencia) sobre la esencia o forma: la captación de la “emergencia del acto”, como la llama el ilustre pensador italiano, es lo que permite conectar, a tra-

35. Fabro cita, como objetores de la “perseidad” del principio de causalidad a F. Sawicki, J. Hessen y J. Geysler. Los dos primeros niegan, en el fondo, la posibilidad de establecer principios evidentes *per se* y reducen la evidencia de una hipótesis de trabajo plausible. Geysler en cambio, siguiendo una orientación kantiana, afirma la evidencia de los principios *per se noti* como leyes trascendentales del pensamiento. En todo caso ninguno de los tres puede admitir la “realidad” de la composición potencia-acto como algo extramental. Geysler expresa tal negativa afirmando la no contradictoriedad de la noción de contingente incausado. Pude bien, dice Fabro, aunque rechacen la necesidad de la causa de un ente contingente, no pueden negar que un ente contingente no es *por sí*, y por tanto deben admitir que es *por participación*. De aquí los pasos siguientes que llevan a la justificación del principio de causalidad.

36. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, p. 376.

vés de un principio triforme (predominio del acto de ser, principio de la *perfectio separata* o de la unicidad del acto y principio de participación), a toda criatura con el Creador. Dios se presenta así como Acto puro de ser, *Ipsum Esse subsistens*, pero no tanto en la línea de una Esencia perfectísima que no puede no existir en plenitud (sería en el fondo volver al argumento ontológico), sino más bien como el único *Actus essendi* que participa su *esse* a los entes: el Señor del cual todas las cosas reciben su *esse*.

Nos encontramos con Fabro en las antípodas de toda filosofía preocupada por la forma, precisamente porque lo que en él domina es la preocupación de recuperar el sentido del ente como algo que primariamente *es (res habens esse)* y que secundariamente es un "algo". La mayor importancia que se da al *esse*, que —nótese bien— no es sin embargo la facticidad de existir, el ser-ahí de los existencialistas, separa totalmente a Fabro de aquellas corrientes realistas que quieren en cambio mantener la "formalidad" platónica y apoyar en ella una eventual profundización del aristotelismo. Si se quiere encontrar una síntesis entre el pensamiento de Platón y de Aristóteles, la opinión de Fabro es que, lejos de formalizar a Aristóteles, hay que "existencializar" a Platón.

Dos pruebas sacadas de la historia

Como verificación de lo que antes hemos dicho, Fabro examina con detenimiento dos fenómenos históricos al fin de detectar sus causas intelectuales: la crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios y la evolución reciente de la "teología dialéctica"³⁷.

¿En qué se basa Kant para negar la validez de las pruebas de la existencia de Dios? Para Fabro no hay duda. Kant, debido a su óptica wolffiana —y por tanto cartesiana—, no puede evitar interpretar el *esse* como un accidente extrínseco a la cosa, sin relación con la perfección

37. Fabro dedica todo el cap. 5 de su libro (*Drama del hombre y misterio de Dios*, págs. 521-604) al examen de las objeciones kantianas, y el cap. 6 con un apéndice a la historia de la "teología dialéctica" (Barth, Bultmann, Tillich, Bonhöffer y Robinson).

de la cosa (cien táleros pensados no son menos perfectos que cien táleros reales). Kant se ve arrastrado, por tanto, a querer deducir el *esse* de la esencia, cosa evidentemente imposible. Por otro lado la asunción indiscriminada del empirismo de Hume le impide demostrar que el *esse* pueda venir a la cosa desde fuera. La conclusión es obvia: la única vía para poder demostrar la existencia de Dios es el argumento ontológico (deducir la existencia de la absoluta perfección de la esencia), pero el argumento ontológico es ineficaz porque la existencia no es una perfección necesaria de la esencia. Fabro señala aquí cómo el no distinguir entre esencia y *esse* en base a la distinción potencia-acto es la raíz de todo el error kantiano. Paradójicamente Kant critica a San Anselmo desde una perspectiva aún más rigurosamente anselmiana.

En cuanto a la "teología dialéctica", su paradoja es que siendo una corriente que surgió para reivindicar el sentido "existencial" del hombre frente al aplastante formalismo sistemático hegeliano y post-hegeliano ha acabado en el ateísmo de la Teología de la secularización. ¿Por qué? Por dos motivos, señala Fabro, es decir, por haber adoptado en sentido fuerte, recuperándolo de los reformadores clásicos, el esquema nominalista del *Deus absconditus*, y, en segundo lugar, por haber entendido, con Heidegger, el "ser" como finitud, limitación y, en definitiva, autoconciencia. Consecuencia de la primera postura ha sido el rechazo de la analogía y por tanto, en el terreno ontológico, la renuncia a hablar de Dios en términos que no sean antropológicos o sociológicos o históricos (el *Dios-para-mi*); consecuencia de la segunda ha sido la sustitución del hombre, como ser, al Ser ficticio que la historia de la cultura había forjado. También aquí se asiste a la disolución de un pensamiento religioso por haber perdido la verdadera noción de *esse*.

En conclusión, nos dice Fabro, la posibilidad de alcanzar la existencia de Dios y de evitar el ateísmo está relacionada con el desarrollo de una filosofía del ser como *actus essendi*. Conclusión que no podemos menos de compartir, aunque no todas las tesis e ideas de Fabro reciban nuestra aprobación incondicionada (como p. ej. la insistencia en la diferencia entre *actus essendi* y *existentia*; la im-

portancia y el relieve que se da a la cuarta vía; el querer reconducir todo a la noción de participación, etc.).

IV. LA APORTACION CULTURAL DE M. CORVEZ

En un libro pequeño pero denso³⁸, Corvez vuelve a plantearse el tema del valor de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. El contexto en el cual el libro se mueve es muy actual: por un lado el ataque neo-positivista del materialismo evolucionista (Monod) y por otro lado el pesimismo existencialista (Sartre). Corvez más que hablar de las pruebas de Dios, quiere demostrar que siguen siendo aún hoy en día el único camino válido racionalmente para aproximarse a Dios.

Hay que reconocer que la tarea de defender las posturas tomistas es actualmente una de las menos agradecidas. Y, sin embargo, nos parece que la pequeña obra de Corvez consigue alcanzar su objetivo con cierta soltura, aunque no entre en profundidad en los temas. De sus páginas se desprende que, en el fondo, la postura tomista es la "más sensata" y la única que puede de verdad dar satisfacción a la razón humana. El Autor quiere, según él mismo dice, dirigirse: "non pas tant aux spécialistes de l'une ou l'autre de ces disciplines (filosofía y teología) qu'au large public cultivé qui se pose des questions à propos de réflexions douteuses que véhicule l'actualité religieuse". La defensa que él hace de las vías es clásica y no merece en realidad un examen particular. Quizá la única novedad que se pueda señalar es la *verve* que anima sus páginas cuando se analizan las opiniones de los científicos. Nos referimos en particular a la presentación del pensamiento de Einstein en dos breves pinceladas³⁹. En el lector queda grabado sobre todo el testimonio personal del gran científico judío-alemán: "ma religion consiste en une humble admiration de l'esprit supérieur et sans limite qui se révèle dans le plus minces

38. M. CORVEZ, *Aspects modernes du problème de Dieu* (Paris, Ed. Téqui 1977) 152 pp.

39. *Ibid.*, p. 41 y 102.

détails que nous pouvons percevoir avec nos esprits faibles et fragiles”⁴⁰.

Mucho más interesante, en cambio, es la aplicación de los resultados de la demostración de la existencia de Dios a la Teología Fundamental que Corvez realiza en el cap. 6 de su libro (*Philosophie et théologie*). Nos parece que el Autor centra muy bien el problema cuando indentifica en el positivismo, materialismo e idealismo los tres “ídolos” de la época moderna. De esta identificación brota una tesis que no por conocida es menos importante: la defensa de la Teología y la justificación racional de la fe (hasta donde se pueda) dependen de la postura metafísica adoptada y se desarrollan en el terreno propiamente filosófico. Creemos que Corvez se ha acercado mucho a la verdadera “clave” del problema metodológico de la Teología cuando, al hablar del “lenguaje” teológico, afirma que los distintos autores contemporáneos, que desarrollan una teología con base exclusivamente histórica (p. ej. Pannenberg y, en otra dirección, J. B. Metz) o que la proyectan en un futuro (Moltmann, Tillich y J. de Baciocchi) por considerar que la verdad no es sino que “se hace”, en realidad están rechazando el concepto de analogía y con ello la posibilidad de conocer el ser. Así que el rechazo de la ontología está en la base tanto del escepticismo hacia las pruebas de la existencia de Dios como de las nuevas propuestas metodológicas de la Teología Fundamental⁴¹.

40. Además de las frases del genial científico alemán, Corvez pondera también, más adelante, las ideas de Monod (p. 81; 105 s.; 109 s.), de Schrödinger (p. 67), de De Broglie (p. 66 s.), de W. von Braun (p. 35), de B. Russel (p. 85), de J. Rostand (p. 109) y de Laplace (p. 106-108).

41. En el fondo la tesis de M. Corvez —que las vías tomistas conservan aún hoy toda su validez— se opone a todo enfoque teológico basado sobre el rechazo de la analogía. Para Rahner, p. ej., a quien Corvez contradice repetidas veces, el conocimiento de Dios, que se apoya en el “existencial sobrenatural” es unívoco, aunque se pueda dar sólo en el orden de la gracia. Por otra parte Rahner, que defiende el conocimiento unívoco de Dios en el orden sobrenatural, niega su interés y su posibilidad en el orden natural y abre así paso a las teologías de la muerte de Dios, por lo menos conceptualmente.

V. R. DESJARDINS: ¿UNA BUSQUEDA DE DIOS
“CON” S. AGUSTIN?

Un camino absolutamente distinto de las clásicas vías tomistas quiere recorrer en cambio R. Desjardins⁴² en un libro que queda a medias entre el ensayo teológico y el libro de espiritualidad. El libro de Desjardins es en realidad más una búsqueda de Dios como punto de apoyo de la religión que una demostración de su existencia y de sus atributos.

Desjardins quiere seguir a San Agustín, pero interpretándolo libremente para recoger el eco de las preocupaciones y angustias de la cultura contemporánea (Jaspers, Scheler, Kierkegaard, Pascal, Tillich, etc.), y quiere “hacer adelantarse” el pensamiento agustiniano. Por eso titula su libro: “recherche avec saint Agustin”; precisamente para subrayar que no se trata de una exégesis de los textos agustinianos, sino de una meditación hecha “en compañía de” San Agustín. No podemos por tanto enjuiciar el trabajo de Desjardins desde el punto de vista de la fidelidad al pensamiento del obispo de Hipona, puesto que no es esto el fin del Autor, sino que, tomando lo que en su libro se dice como algo *a se*, procuraremos valorarlo en su consistencia especulativa propia.

Pues bien, este libro que indudablemente presenta enfoques interesantes, contiene también algunas afirmaciones que no sabemos cómo juzgar puesto que junto a ideas correctas expresan también nociones no carentes de ambigüedad. Vamos a explicarnos con más claridad. Desjardins —aunque no lo diga— sigue a lo largo del libro un hilo lógico y argumental del tipo *De vera religione*, porque parte del sentido de la trascendencia y llega hasta las aplicaciones morales del descubrimiento religioso. Estas son las etapas del recorrido: el sentido de la trascendencia (cap. 1: *Le proche au dela*), el alma humana (cap. 2: *dualisme ou plu-*

42. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin* (París, Ed. Beauchesne, 1975) 152 pp. El libro va precedido por una prefación de A. Mandouze.

ridimension?); el orden de la caridad (cap. 8: *hiérarchie des ordres*), es decir la dialéctica del amor; la Revelación (cap. 4: *les écritures*); Dios Uno y Trino (cap. 5: *Dieu*); indigencia y humildad (cap. 6: *évolution ou merveilleux jardin?*); el pecado original (cap. 7: *le péché*); la caída y sus consecuencias (cap. 8: *l'état de non-grace*); la necesidad de Dios (cap. 9: *l'humilité du nouvel Adam*); la purificación progresiva (cap. 10: *le collyre de connaissance*); el intimismo (cap. 11: *le dévoilement de Dieu*); el *itinerarium in Deum* a partir de las cosas (cap. 12: *empirisme augustinien*) y las consecuencias éticas (cap. 13: *contemplation et engagement*). Como se ve, una vez traducidos y descifrados los distintos capítulos del libro, se pone de manifiesto la presencia de un esquema conceptual constituido por dos momentos: una *via inventionis* de Dios de tipo ascendente (del alma a Dios) y una *via descendens* que va de Dios al mundo (Trinidad, creación, elevación, caída, pecado, Redención) y que explica la situación fáctica y existencial de todo hombre. Estamos en presencia de la clásica antropología religiosa que encuentra en el autor de *Las Confesiones* su primer defensor y exponente. Nos parece que Desjardins salva el peligro más grave que esta postura encierra y no rebasa la frontera entre el intimismo agustiniano y el inmanentismo pseudo-agustiniano. El *Deus intimior intimo meo* no llega nunca en este libro al nivel de principio absoluto, lo que equivale a decir que el A. queda siempre anclado en una base ontológica de realismo espontáneo, y no transforma una tendencia del alma en la esencia de la misma. Sin embargo sí roza a veces este peligro. Sobre todo cuando cita, sin compartir del todo pero con clara simpatía, algunas ideas de Jaspers y de Tillich sobre el sentido de las nociones "persona" y "trascendente"⁴³. El tema es de lo más delicado porque pone en

43. *Ibid.*, p. 23 y 51. Desjardins cita, entre varias, la siguiente frase de Jaspers como definición del hombre en cuanto "imagen": "Il est de l'essence de l'existant qu'en elle et lui appartenant, soit un au-delà". En la nota 13 de pág. 23 compara esta afirmación con la de algunos místicos. Nos parece que habría que distinguir con esmero entre la trascendencia agustiniana, que no tiene casi nada en común con la de Jaspers; la trascendencia de los místicos, que hablan de modo alegórico; y la trascendencia del existencialismo. En pág. 51, Desjardins cita, sin tomar postura, la siguiente frase de Tillich: "Dans la manière

juego precisamente aquel valor encerrado en la participación que, como hemos visto en Fabro, supedita la validez de las pruebas de la existencia de Dios. Desjardins entiende justamente que para Agustín la noción de participación, de derivación platónica, es de tipo dinámico, es decir que supone la penetración y atracción ejercida por parte de un orden superior sobre un orden inferior. La participación —dice Agustín— supone los grados en el ser y los grados en el amor (el *ordo amoris*) y al mismo tiempo explica la atracción (el *pondus*) ejercida sobre lo inferior por parte de lo más perfecto. La dinámica encerrada en la participación se puede expresar, en términos bíblicos, utilizando la palabra “imagen”. Así que, cuando digo que el hombre ha sido creado *a imagen y semejanza*⁴⁴ de Dios, quiero decir no sólo que el hombre reproduce alguna propiedad de Dios sino que se mueve hacia El atraído de modo irresistible: en el hombre hay una nostalgia de Dios que Agustín llama *memoria Dei*⁴⁵ y que caracteriza su esencia. Este movimiento atrac-

symbolique de parler de Dieu, il est donc dit deux choses: il est ce qui transcende infiniment notre expérience de l' 'être-personne' et en même temps ce qui est tellement adéquat à notre 'être-personne' que nous pouvons lui dire 'tu' et le prier". Nos parece que Tillich está jugando con dos acepciones del término persona: una en el sentido del *en-sí*, como individuo subsistente, y otra en el sentido psicológico, como individuo capaz de relaciones morales e intersubjetivas.

44. Cfr. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin*, p. 24.

45. El tema de la *memoria* es, como se sabe, uno de los más difíciles entre los temas agustinianos. En nuestro caso cabe preguntarse, p. ej., si la *memoria Dei* es una facultad innata, una facultad adquirida o una realidad ontológica. Personalmente nos inclinamos a pensar que el término *memoria* indique para san Agustín la auto-consistencia del pensamiento, la conciencia intelectual (Kant la llamaría apercepción trascendental, el *Ich denke überhaupt*), entendida pero no como condición de todo pensamiento sino como fuente radical de la actividad especulativa. Agustín se aleja de la memoria platónica como operación intelectual extrínseca (el mito de la cueva) y se acerca al realismo aristotélico, pero sin llegar a decir que la *memoria*, como la entiende él, no es más que el conocer que se conoce (*cognitio ipsius actus cognitionis*), que acompaña siempre cualquier acto de conocimiento. Por otro lado entre la *memoria sui* agustiniana y el *intellectus reflexus* hay todavía mucha distancia. El segundo no conoce propiamente el objeto sino que es concomitante con el acto de conocimiento, en cuanto el entendimiento no se entiende a sí mismo sino cuando entiende en acto. En cambio la *memoria sui* es la presencia constante de uno a sí mismo, y no depende de que uno actualmente conozca algo *aquí* y *ahora*.

tivo entre Dios y el hombre determina también el sentido de la “trascendencia”. Dios es infinitamente trascendente no porque es lo totalmente distinto, lo lejano, sino precisamente porque es el polo de atracción de toda aspiración y anhelo humano. Ahora bien, san Agustín se limita al descubrimiento de esta atracción como de un hecho, sin concluir de aquí que el hombre es definido, en cuanto persona, precisamente por esta *memoria Dei*. Más bien parece que para él la atracción se da como elemento extrínseco a la persona, aunque constitutivo. Desjardins no oculta el pensamiento agustiniano que se apoya en la firme convicción de que la “imagen de Dios” se imprime *en el alma* humana y *no es el alma humana*, pero —y no acabamos de entender bien el por qué— acusa a san Agustín de mantener un “dualismo” que habría que eliminar⁴⁶. El alma, dice el Autor empleando una cita de Ionesco, es una palabra que no puede ser pronunciada sin advertir un malestar. Hay que desmitificar a san Agustín, concluye Desjardins. Podemos

Además la *memoria sui* se hace con gran facilidad *memoria Dei*, en cuanto Dios, mediante la iluminación, es la causa de todo juicio. Así que si uno vuelve en sí descubre a Dios como Verdad por la cual todas las verdades son verdaderas. Sin embargo cabe señalar aún así la diferencia entre Agustín y los inmanentistas: la *memoria Dei* apunta a alguien externo al sujeto aunque presente a su entendimiento, mientras que la *idea de Dios* de cuño inmanentista es una función intelectual del sujeto mismo. S. Tomás dirá con gran agudeza que se puede aceptar el planteamiento agustiniano con tal que se entienda que Dios no es el *medium in quo cognoscitur* sino el *medium per quod cognoscitur, sicut in cognitionis principio*. (cfr. S. Th. I, q. 84, a. 5 c; *ibid.* I, q. 12, a. 11 ad. 3). En definitiva la *memoria Dei* agustiniana es algo innato en el hombre (es casi como el *lumen naturalis rationis*), pero no es algo esencial, sino que se puede perder. Cfr. V. CAPANAGA, *La estructura ontológica de la “Memoria Dei” en Estudio Agustiniano* 12 (1977) 369-392.

46. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin*, p. 25: “Après avoir mis en lumière le motif essentiel de la supériorité de l’homme selon Augustin, il faut bien revenir au dualisme, à cette âme dont on ne doit plus parler”. Desjardins reconoce que Agustín superó definitivamente el maniqueísmo, pero entiende que no supo salir de una antropología platonizante: propone por tanto desmitificar este dualismo en favor de una unión dinámica entre alma y cuerpo. Estamos de acuerdo con el Autor, con tal que quede claro que se trata de una “des-platonización”; nos parece, en cambio, que hay que mantener la separación entre el alma humana y la Gracia sobrenatural. Que Agustín tenga o no razón al apoyar esta distinción en las palabras “imagen y semejanza” nos parece muy poco importante.

aceptar perfectamente que valga la pena depurar el pensamiento agustiniano de todo residuo platónico. No será ya, es evidente, el pensamiento del obispo de Hipona, pero la operación nos parece legítima y puede llevar a algún resultado interesante⁴⁷. Lo que no condividimos es la “desmitificación” de San Agustín en términos de una opción inmanentista (Tillich, Jaspers, Ionesco), porque en tal caso no se desarrolla su pensamiento sino que se traiciona. Desjardins mismo no se oculta que san Agustín, al exponer su antropología, matiza con mucho cuidado⁴⁸: el hombre no es *tout court* “imagen de Dios”, porque “imagen de Dios” propiamente hablando es sólo el Verbo, la Segunda Persona de la Trinidad; el hombre es “creado *a* imagen” de Dios, y además “*a* imagen y semejanza”. Con lo cual el Santo Doctor quiere decir tres cosas: que el hombre participa del Verbo; que su participación no es perfecta sino gradual y que entre el hombre y Dios hay una “semejanza” natural (en cuanto seres) y una “imagen” sobrenatural. Está claro entonces que es ambiguo querer desarrollar una investigación *avec* san Agustín y eliminar al mismo tiempo, o minusvalorar, las importantes precisiones que el obispo de Hipona estableció.

En definitiva volvemos a encontrar en el libro de Desjardins algunas de aquellas expresiones poco claras, aunque sugerentes, que ya señalábamos en la obra de Bouyer. El hecho es que Desjardins vuelve a presentar el *itinerarium mentis in Deum* desde un punto de vista espiritual, movido por la preocupación de explicar el dinamismo de la vida interior y utiliza, a nivel especulativo, nociones como la de humildad⁴⁹, indigencia⁵⁰, unión mística⁵¹.

Aparte varias afirmaciones de detalle, en el fondo colaterales y no importantes para la línea argumentativa del

47. En el fondo es precisamente lo que hizo S. Tomás al interpretar los textos agustinianos fuera de la óptica platónica.

48. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin*, p. 24.

49. *Ibid.*, p. 58; el A. considera que la humildad de Dios es la fuente de las procesiones.

50. *Ibid.*, p. 85.

51. *Ibid.*, p. 62, donde se interpreta la “pobreza” en sentido trascendente.

Autor⁵², que necesitarían a nuestro parecer de algún esclarecimiento, queremos detenernos un momento en el tema del término mismo de la búsqueda del hombre, es decir, en el tema de Dios. Pensamos que no estamos traicionando el pensamiento de nuestro autor al resumir sus ideas en dos afirmaciones. La primera es que el hombre se relaciona directamente con las tres divinas Personas y no con una entidad "abstracta"⁵³ y la segunda es que las Personas divinas están constituidas por una relación de "indigencia" y que tal noción de persona como relación de indigencia se puede extender también al caso del hombre⁵⁴. De aquí Desjardins concluye que el modelo psicológico de la Trinidad propuesto por san Agustín es insuficiente⁵⁵ y que vale la pena sustituirlo con un modelo social⁵⁶: la imagen más adecuada de la Trinidad sería la Iglesia y no el alma humana. Entendemos que se trata de sugerencias y de enfoques indudablemente interesantes, pero que deben ser uti-

52. Citamos, como ejemplos, que la interpretación de la Sagrada Escritura varía a lo largo de los siglos en el sentido que toda interpretación es siempre imperfecta; que la S. Escritura se construye como *mito* (aunque en un sentido muy amplio); que en el relato del pecado original lo que interesa es la explicación de la situación de pecado en la cual se encuentra el hombre; que los niños no pecaron en Adán según Rom. 5,12; que la *kenosis* de Cristo consiste (citando a Kierkegaard) en que el Rey se hizo como el siervo y quiso ser "l'égal de l'aimé". Son todas expresiones que admiten por supuesto una interpretación correcta, que creemos es la del Autor, pero que cobrarían también una forma más profunda con alguna matización.

53. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin*, p. 53-55. El A. no mira con simpatía a una relación hombre-Dios puramente substancial: "Prenons une comparaison tirée des relations humaines: si je suis l'intime d'une famille, l'ami personnel de chacun de ses membres, je serai désappointé si je reçois une carte signée seulement du nom de famille, et point du prénom de chacun des membres".

54. *Ibid.*, p. 58.

55. *Ibid.*, p. 52: "On pourrait penser que l'auteur *De Trinitate* va nous apporter des lumières décisives sur la nature intime de ce Dieu dont nous cherchons en nous la trace. Or c'est précisément sur sa doctrine de la Trinité que va porter non pas notre contestation mais notre insatisfaction". Cfr. p. 55 y 61.

56. *Ibid.*, p. 52-62. Lo más dudoso de la propuesta es una cita de G. A. Gordon en la cual se dice que se trata de decidir si Dios es un Egoísta o es un Socialista. "S'il est un éternel Egoïste, il contredit à l'humanité. S'il est un éternel Socialiste, il en est le principe et l'espoir" (p. 52).

lizados con cautela. ¿Qué duda cabe, p. ej., que la Iglesia se constituye por obra de la caridad que Dios derrama, por medio del Espíritu, en nuestros corazones, así que la Iglesia es, de alguna manera, un desbordarse hacia afuera de la vida intratrinitaria? Pero nos parece que estos nuevos enfoques no se oponen a los clásicos sino que los confirman. ¿Por qué, p. ej., acusar a San Agustín de una visión “egoísta”? Cuando el Santo Doctor habla de la representación de la Trinidad inscrita en la *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* del hombre no limita su consideración al hombre “natural” sino que incluye en ello la *memoria Dei*, la *intelligentia Dei* y la *voluntas in Deum* es decir las tres facultades informadas por la Gracia. Y recíprocamente cuando habla de *memoria sui*, de *intelligentia sui* y de *voluntas sui* entiende el *sui* no en un sentido moral (amor de sí mismo como opuesto al amor de Dios) sino meramente técnico, como operaciones psicológicas inmanentes. En definitiva, queremos decir que es indudable que la Gracia sobrenatural crea en nosotros una “imagen” de la Trinidad más perfecta, y que esta “imagen” infundida por la Gracia no sólo está presente en el alma individual sino que tiene una dimensión colectiva porque se manifiesta también en la caridad mutua; pero queremos recordar al mismo tiempo que es indudable que la “imagen” de la Trinidad de origen sobrenatural descansa sobre la imagen ya presente en el hombre por la creación y que la perfecciona.

Por otro lado, hay que recordar que el pensamiento agustiniano no se limita al modelo psicológico, sino que propone también otro modelo trinitario, constituido por el amante, el objeto amado y el amor⁵⁷, y que este segundo modelo puede explicar de alguna manera —mediante la analogía con la generación numana— los nombres de Padre, de Hijo y de Espíritu para las tres Personas divinas. También en este segundo caso, sin embargo, hay que defender siempre dos cosas: que los modelos analógicos propuestos, aunque ciertos, explican el misterio sólo hasta cierto punto y que el amor que se emplea como *terminus a quo* de la analogía no es el puro amor humanitario sino el amor que viene

57. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII, 10, 14.

de Dios fuente de todo amor. Con lo cual consideramos dudoso que una sociedad humana pueda ser un modelo de la Trinidad más perfecto que una persona, o, en todo caso, habría que disipar posibles malas interpretaciones⁵⁸.

Por último nos parece que aplicar la noción de indignidad y de humildad a la procesión de las Personas —Dios no puede estar “orgullosamente” solo, dice Desjardins— lleva consigo cierto peligro de transformar las procesiones intratrinitarias en algo conveniente y casi moralmente necesario; cosa tanto más peligrosa en cuanto también la persona humana brotaría de una especie de humildad de Dios. ¿No estamos otra vez —nos preguntamos y preguntamos a Dejardins— en el tema de aquel *bonum est diffusivum sui* que no puede ser aplicado a Dios sin tener en cuenta la absoluta libertad divina?

VI. CONCLUSIONES

Como se ve por esta selección, necesariamente limitada, de la bibliografía sobre Dios, el problema de la demostración de la existencia de Dios y de la vía de acceso más conveniente a El sigue siendo muy vivo en el terreno teológico. Sobra decir que este problema está íntimamente relacionado con el enfoque general que se adopta en la metodología teológica y con el análisis del fenómeno religioso. Esto puede explicar por qué se dice que el tratado clásico *De Deo Uno* necesita ser sometido a revisiones profundas. Sin entrar ahora en este tema, podemos decir, sin ninguna pretensión de ser exhaustivos, que los estudios acerca de Dios están motivados por dos interrogantes que todavía no han encontrado una solución satisfactoria: se trata en primer lugar de la autonomía del tratado *De Deo Uno* en relación en el *De Deo Trino* y con la teología natural, y en segundo lugar de establecer cuál es la metodología más conveniente para abordar el estudio de Dios.

58. Existe, como es evidente, el peligro de considerar que cualquier amor o solidaridad humana pueda ser una “imagen” de la unión amorosa de la Trinidad.

Los libros que hemos examinado se pueden dividir con facilidad en dos grupos. El primero está constituido por las obras de aquellos pensadores que consideran que el planteamiento escolástico mantiene todavía su validez. El otro en cambio está formado por las obras de aquellos pensadores que quieren llegar a Dios no como *Causa mundi*, sino como término del impulso religioso. Los primeros poseen la indudable ventaja de poder formalizar su estudio con rigor y elegancia, de poder utilizar una terminología clara y depurada, de salvar con facilidad la dificultad de una confusión entre el tema de Dios Uno y el estudio de la Trinidad, y de poder justificar rápidamente la causa de su oposición a la sustitución del estudio de Dios con el estudio del fenómeno religioso. Ellos sin embargo se enfrentan con la dificultad de elaborar un tratado que sea realmente teológico, es decir apoyado en el contenido de la Revelación, y que no se reduzca a una Teodicea racional confirmada por las citas de la S. Escritura y de los Padres. Este problema implica inmediatamente otro: ¿hasta qué punto se puede distinguir en la Revelación entre la substancia divina y la Trinidad? Es evidente que aquí precisamente está la limitación de la postura que consideramos: en la Revelación Dios no aparece nunca como "substancia", sino siempre como un ser personal.

La postura contraria, que adopta desde el comienzo una orientación propiamente religiosa, permite comprender mucho mejor los datos revelados y se amolda mucho más a la manera de hablar de los Padres y del Magisterio. Hablar del Dios que se revela y hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es, en efecto, una sola y única cosa. El inconveniente de esta postura es la falta de sistematicidad y el peligro de dispersión, aparte de que está siempre expuesta a una interpretación de tipo inmanentista y corre el riesgo de confundir el orden natural y el orden sobrenatural del conocimiento o de establecer entre ellos una separación absoluta, generalmente de tipo fideista (piénsese p. ej., en la falsa antítesis entre el "Dios de los filósofos" y el "Dios de los cristianos").

No estamos en condición de apuntar aquí una solución concreta. En primer lugar habría que ampliar el examen a

otros sectores bibliográficos (esperamos examinar pronto la literatura inglesa sobre el tema); luego haría falta volver a estudiar la naturaleza de la filosofía cristiana, y en tercer lugar habría que establecer de un modo muy claro la metodología teológica a seguir. Nos contentamos con decir que el estudio de Dios en sí, como substancia divina, nos parece conservar todavía hoy su valor, porque consideramos que la noción de *Ipsum Esse subsistens* brota de la Revelación, aunque haya sido después formulada filosóficamente. Al mismo tiempo, entendemos que hace falta llegar a una síntesis entre datos racionales y Revelación que supere los esquemas unilaterales y no sea una mera yuxtaposición. Quizá si se volviera sobre el tema de la originalidad del pensamiento cristiano se podría encontrar allí la solución.

De todos modos es evidente que el tema de Dios, después de tanto insistir en la antropología, vuelve a cobrar fuerza. Pensamos que los frutos positivos de este interés no se harán esperar. Una cosa sí queremos dejar claramente sentada: para hablar de Dios, de su existencia o de su naturaleza, hace falta desarrollar implícita o explícitamente una metafísica del Ser. La pretendida oposición entre "filosofía" y "lenguaje bíblico" es algo que no tiene consistencia: las construcciones teológicas del Pseudo Dionisio, de S. Agustín y de Sto. Tomás están allí para demostrarlo. Aunque Dio sea un *Deus absconditus*, un *abyssus clamans abyssum*, no deja de ser un *pelagus inmensum substantiae* y como tal, más vivo que nunca.

Recensiones

