

# Crítica de libros

ZAMORA BONILLA, Jesús: *Sacando consecuencias. Una filosofía para el siglo XXI*. Tecnos, Madrid, 2017. 232 pp.

Las *consecuencias* que saca Jesús Zamora Bonilla en los seis capítulos que integran este libro, mezcla de relato y ensayo, le llevan a un replanteamiento de los temas tradicionales de la filosofía: el ser, la verdad, el sujeto, la mente, la libertad, el conocimiento, dios, los valores, el bien y el mal, la justicia, etc. Como ha ocurrido tantas veces, desde los griegos hasta nosotros, lo hace desde una determinada concepción de la filosofía. Ésta sería «más un *tipo de actividad* que una investigación sobre algún *tema* específico» y no se preocuparía «de averiguar qué cosas son verdaderas y cuáles son falsas, sino de cómo funcionan los conceptos con los que intentamos comprender esas cosas» (p. 52).

Dos conceptos clave en su modo de acercarse a la verdad del mundo y del hombre son los de *superficie* y *profundidad*. No tendríamos más remedio, al investigar la verdad de las cosas, que movernos en la superficie. Cualquier intento de exploración de la profundidad, de búsqueda de los últimos principios y causas al estilo, por ejemplo, de Aristóteles y Hegel, sería ilusorio. Nos dice que «uno de los objetivos del libro es convencer al lector de que la filosofía tiene en general muy poco que ver con ninguna clase de “profundidad”» (p. 13).

No pretendo resumir todos los contenidos de este libro. Me limito a llamar la atención sobre algunas de las opiniones que expone, con las que refleja la mentalidad de muchos en nuestras sociedades democráticas. Tres palabras podrían servirnos para describirla: científicismo (ámbito del conocimiento), relativismo (ámbito de la ética y de los valores) y agnosticismo o ateísmo (ámbito metafísico y teológico). La ciencia y la democracia podrían resolver todos nuestros problemas. Ha sabido sintetizar de una manera provocadora o desafiante la filosofía superficial que parece dominar la mente de muchos contemporáneos en esta época, en que se han desarrollado de una manera invasiva y arrolladora las ciencias empíricas o positivas en los campos de la naturaleza (incluido el hombre) y de la cultura, y de las técnicas.

El único camino para solucionar los problemas tradicionales de la filosofía sería reducirlos a la *superficie*. Una de las principales ventajas de esa tesis sería «su coherencia con la idea de que los seres humanos somos, en realidad, nada más que una especie de primates, es decir, de animales, constituidos por exactamente el mismo tipo de materia y el mismo tipo de órganos que nuestros parientes menos sofisticados». Otras teorías filosóficas se empeñan «en necesitar que seamos “algo más” que

un organismo extraordinariamente complejo y conectado con nuestro entorno de maneras también muy complejas» (p. 13). Por supuesto, tales teorías le parecen irracionales y falsas.

Ni siquiera se arredra en el camino de esa reducción ante el hecho religioso. Los fenómenos místicos no implicarían, en absoluto, experiencia de alguien trascendente. Por otra parte, Dios carecería de realidad. Su existencia sería menos plausible que su no existencia (cf. pp. 171-190). Llega a escribir lo siguiente: «Afirmar que la existencia del universo es el resultado de un propósito es tan absurdo como afirmar que es el resultado de un proceso de digestión o de sudoración» (p. 180).

Ciertamente, podemos vivir sin metafísica y sin teología, pero ¿es una vida que pueda satisfacernos racionalmente? ¿Pueden examinarse legítimamente los grandes temas de la metafísica a la luz del conocimiento científico sin eliminarlos o disolverlos? ¿Puede atribuirse al conocimiento científico, tal como hoy se lo suele entender, el papel de una filosofía primera? ¿De veras es más razonable un mundo sin proyecto que un mundo con proyecto? ¿Quién no se ha hecho preguntas que van más allá de nuestra experiencia del mundo y del hombre, que apuntan a un último fundamento inteligente o personal de todo?

A muchos filósofos, aún a principios del siglo XXI, les parece la posición más razonable aceptar la existencia de Dios, fundamento absoluto de todo. En los últimos tres siglos, después de producirse la llamada «revolución científica», además de ciencia, ha habido reflexión filosófica a partir de la ciencia o sin contar con ella, en un intento de explorar horizontes que están vedados a la ciencia por su propia idiosincrasia metodológica.

Decía Leibniz que no hay ningún libro del que no pueda aprovecharse algo. En este caso, su autor manifiesta una gran inquietud por resolver las preguntas que le suscita nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Siente agudamente el problematismo de la experiencia.

Y no da impresión de creer que haya llegado al final del camino. Termina su exposición con unos versos en que aflora una cierta insatisfacción. La filosofía sería una inquietud siempre insatisfecha, que le atormenta en su interior, que le hace vivir «de lejos cada día», que le humilla, le aturde y le fustiga, que le hace sentirse siempre diferente, una «ley de extranjería», que le hace «estar y parecer ausente», un mundo interior que le atosiga, que le acompaña desde pequeño, que le domina hasta ser su dueño. En el último verso se pregunta si la filosofía no será todo esto (este sentirse diferente o extranjero, este «estar y parecer ausente», este mundo interior que le acompaña desde pequeño). Esos versos sugerirían que este libro sólo representa una meta provisional. Quizás, en la próxima etapa, descubra que la filosofía es mucho más que sacar consecuencias a nivel superficial. La concepción de la racionalidad que defiende en estas páginas me parece insuficiente.

Ildefonso Murillo

AMEZCUA VIEDMA, Cesáreo: *Coaching espiritual*. San Pablo, Madrid, 2016. 260 pp.

La cultura cambia y, con ella, el lenguaje. El autor de este libro parte de la constatación de que actualmente estamos sometidos a vertiginosos cambios culturales. Y no escapa de esos cambios la manera como habría que orientar hoy la vida interior o espiritual de las personas. Pondera la importancia de la historia de las palabras en esos cambios. Todas sus reflexiones se dirigen a la sustitución, que él considera deseable y hasta necesaria, de la expresión «dirección espiritual» por la de «*coaching* espiritual». Organiza los contenidos en una presentación introductoria y en cuatro capítulos.

En la introducción o presentación, hace varias aclaraciones. Prefiere «*coaching*», para designar la ayuda orientadora a otra persona, porque la palabra «dirección» connota una cultura autoritaria y relaciones asimétricas. Nos dice que el «*coaching* espiritual» pretende ayudar a identificar y destronar al «contrincante interior» (que se manifiesta en los sentimientos de culpa neurótica, la inseguridad personal y la baja autoestima; sentimientos que bloquean el desarrollo integral de la persona), y a liberar el potencial espiritual y creativo de la persona. Informa que las fuentes en que bebe, para su propuesta, son la Sagrada Escritura, la filosofía de Sócrates (mayéutica), el monacato, los místicos santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, la psicología profunda, humanista y transpersonal (Freud, Jung, Maslow, Rogers, Wilber y Viktor Frankl), la psicología y espiritualidad oriental. Reconoce que el ministerio del *coaching* espiritual o dirección espiritual es una constante en todas las tradiciones espirituales. Tony de Mello sería una buena referencia de lo que entiende por *coach* o director espiritual.

Los cuatro capítulos abordan varios presupuestos y aspectos del *coaching* espiritual. El primero trata de los cambios que constituyen un reto ineludible para las organizaciones y las personas. El segundo se centra en el origen y desarrollo del *coaching* espiritual. El tercero despliega tres temas relacionados con el concepto de *coaching*: los diferentes tipos de modelos relacionales, un modelo de desarrollo espiritual y lo referente a la comunicación. Por último, el capítulo cuarto versa sobre el perfil del buen *coach*, apoyándose principalmente en la doctrina espiritual de santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y el maestro Miguel de Molinos, y el perfil y problemática del *coachee*. Esas tres palabras inglesas, «*coaching*» «*coach*» y «*coachee*», vienen a sustituir a las tres palabras que se han solido utilizar en la tradición espiritual católica, «dirección», «director» y «dirigido». La razón de tal sustitución parece ser que Cesáreo Amezcua no ha encontrado palabras adecuadas en español para expresar el significado que quiere oponer al de las palabras utilizadas tradicionalmente. Elimina de su vocabulario la palabra «dirección» a fin de liberar la ayuda u orientación espiritual de todo mecanismo que connote control, dominación, manipulación, adoctrinamiento y paternalismo.

Este libro ha sido concebido y desarrollado desde una perspectiva interdisciplinar, de la que no está ausente la reflexión filosófica. Presupone una concepción personalista del hombre abierta a la fe cristiana. Con frecuencia aparecen alusiones a textos de la Biblia (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento). En sus páginas se respira un extraordinario optimismo antropológico. Podemos oponernos a lo que nos destruye y acoger o fomentar lo que nos edifica. Nuestro destino está dentro de nosotros mismos. Se nos invita a conocernos mejor a nosotros mismos y a perfeccionarnos.

Recuerdo que la tradición filosófica está llena, en algunos momentos, de orientaciones prácticas para la vida, hasta el punto de que la teoría se limitaba a indicar los mejores caminos hacia una vida buena o feliz. Ahí tenemos, por ejemplo, las filosofías epicúrea y estoica. Al mismo Sócrates, lo que más le interesa es ayudar a sus discípulos a perfeccionarse en la virtud.

Cesáreo Amezcua critica la relación *asimétrica* en la manera tradicional de concebir la orientación espiritual. ¿No existe necesariamente una cierta asimetría entre un entrenador y los atletas a los que entrena, entre el profesor y los alumnos, entre el *coach* (el orientador) y el *coachee* (el orientado)? Si los ponemos al mismo nivel, peligraría la eficacia de su función. Es lo que sucedería también en el caso de los padres que se consideran simples amigos de sus hijos. En cuanto personas, nadie es más que nadie. Pero algunos son más sabios o experimentados y maduros que otros, ocupan un nivel distinto. En el ámbito de la ciencia, por ejemplo, algunos científicos son más geniales o preparados que otros. Y conviene que los investigadores que se están iniciando reconozcan esa superioridad, que les habilita para ejercer el magisterio. El camino de la sabiduría tiene distintas etapas y los que han llegado a metas más altas pueden orientar a los que aún están en los comienzos o en las primeras etapas.

Algunas expresiones, por tanto, pueden prestarse, quizás, a malentendidos. *Asimetría* no tiene por qué implicar dominación, manipulación y paternalismo o autoritarismo; es simplemente una condición imprescindible para que la función magisterial u orientadora funcione eficazmente. Ni Sócrates, ni Platón son equiparables a sus discípulos. Entre maestros y discípulos difícilmente puede evitarse que se den relaciones asimétricas. Recordemos el respeto por los ancianos, por su sabiduría, en las sociedades tradicionales. En el entrenamiento, lo mismo que en la docencia y en la educación, conviene que no se igualen los papeles. El entrenador, el educador y el profesor no se identifican con aquellos a los que entrenan, educan o enseñan. De lo contrario, perderían su razón de ser.

¿Colaboración y no dirección? A veces las palabras nos traicionan. Santa Teresa aconseja a sus monjas que prefieran como orientadores a los más «letrados». La ignorancia no suele ser buena consejera. Es posible

que la «dirección espiritual», en el sentido tradicional, mientras no se ejerza en sentido manipulador y dominante o controlador, no haya perdido totalmente su razón de ser.

No se interpreten estas observaciones como menosprecio. Encuentro en la invitación a fomentar la interioridad y, por ese procedimiento, buscar el sentido de la vida una llamada a la colaboración de los filósofos. A través de nuestra interioridad podemos remontarnos hasta la interioridad absoluta del Universo. Porque sólo desde nuestra interioridad nos podemos situar en el nivel de la interioridad o Espíritu absoluto: en Dios. El diálogo filosófico bien dirigido por un filósofo que ya ha realizado el viaje hacia esa interioridad puede ponernos en camino hacia la verdad última de la naturaleza, de la que formamos parte y a la que podemos trascender desde nuestra interioridad. Los grandes místicos han sabido realizar ese viaje.

San Agustín invitaba a recorrer ese camino de interiorización, en el que convergen la filosofía, la teología y la mística, con unas palabras iluminadoras del camino y de la meta en la búsqueda del sentido de la vida: «*Noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine hábitat veritas* –No vayas fuera, vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad–». Una de las mejores logoterapias, orientadas a la búsqueda del sentido de la vida, puede ser ejercitar una filosofía que nos lleve a trascender el mundo sensible y nuestra interioridad limitada, hasta aventurarnos en el nivel del Espíritu infinito, que nos trasciende absolutamente. Mucho de lo que Cesáreo Amezcua expone sobre el *coaching* espiritual puede ser utilizado en el camino hacia esa interiorización, que es el mejor camino para lograr el acceso al sentido de la vida.

Ildefonso Murillo

MORUJÃO, Carlos: *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. (Verdad y libertad en Martin Heidegger). Nota de Rodapé, París, 2016. 174 pp.

Si asignamos la libertad al hombre como libertad negativa, libertad-de, entonces está relacionada con todo aquello de que se libera y el hombre es el lugar de la pregunta por la totalidad. El tema de la relación libertad-verdad reclama el de la esencia del fundamento de esa totalidad. Además, la cuestión de la libertad nos coloca ante la totalidad de cuestiones que la filosofía siempre consideró como dignas de ser pensadas (antropológicas, cosmológicas, ontológicas). La investigación de la libertad humana se inscribe, según Heidegger, en la «superación de la metafísica», que para él no es sino una depuración de la misma.

Para Heidegger, una comprensión de los entes a la luz de la comprensión del sentido del ser hace que la libertad sea, no ya una propiedad del hombre, sino la raíz oculta del ser y del tiempo. «Ser» tiene un sentido

activo de aparecer y Heidegger caracteriza el modo de ser del hombre por su forma propia de pertenencia a la totalidad de lo que aparece, en la medida en que él es el lugar en que este aparecer se cuestiona a sí mismo en tanto que le corresponde.

Heidegger propugna la destrucción de la concepción en que la libertad está soldada con la voluntad. La libertad como indiferencia es también una concepción voluntarista de la libertad, mientras que ésta es un positivo compromiso con el ser solo posible porque en el *Dasein* hay una referencia originaria al ente en su totalidad a la luz de una relación con el ser en cuanto tal. Hay un *ethos* más originario que la «esencia moral agente» de Kant: el adeshamiento del ser, el *da* del *Dasein*, que es como claror abierto en el bosque. Puesto que el *Dasein* se caracteriza por un poder ser, el fundamento ontológico de su existencia es la temporalidad: las estructuras existenciales del *Dasein* son modulaciones de la temporalidad.

En *De la esencia del fundamento*, Heidegger pone la esencia de la libertad en la desaparición de los entes por consideración del mundo. Esta relación libertad-mundo faltó a la concepción tradicional. Es, además, clave para entender la manera en que Heidegger se separa de la fenomenología. La libertad no puede ser concebida como una cosa. Ni siquiera como una «causalidad indeterminada» en el sentido de Kant. Hay que ponerla en relación con la trascendencia, pues el fundamento no es causa, sino fundamento fundante actualmente, sin necesidad de causa suprema (que sería un ente, según Heidegger). El ser «es» por nada distinto de él mismo, no por un Ser supremo. El principio de razón suficiente tradicional parecía negar de sí mismo aquello mismo que enunciaba, pues, ¿cuál sería la razón de la razón suficiente? La alternativa de Heidegger es una «metafísica de la metafísica», pues el primer principio clásico se fundaría en realidad en la trascendencia del *Dasein*, que coincide con el fondo desfondado de ese principio, es un fondo sin fondo, un abismo. Y eso es la libertad. La libertad es la posibilidad trascendente de las diversas posibilidades de fundar. La metafísica es una de esas posibilidades libremente elegidas. El adeshamiento del ser es el lugar donde se torna posible la experiencia de la libertad como fundamento. Dicha experiencia es un saber que libera, no la experiencia empírica de un ente, es la viviente realización de que la verdad nos hace libres...

Más allá de las modulaciones que adquiere la relación entre verdad y libertad en los sucesivos escritos de Heidegger, y del hechizo de sus textos, bien conocidos por Carlos Morujão, no deja de ser interpelante su propuesta de una trascendencia cifrada en la nada como libertad. Lo mismo que una voluntad apersonal era fundamento para Schopenhauer, así parece serlo la libertad para el maestro de Meßkirch. Ahora bien, quien lee esta argumentación con mirada filosófica se ve conducido a preguntarse por la solidez de la misma. Y tal vez quede insatisfecho ante la impresión de que ella no hace sino desvestir a un santo –el tradicional

Ser Supremo– para vestir a otro. Y es que la nada, sea que se la entienda sustantivada o como pura privación, opera como una contrapartida a la que también podría aplicarse la pregunta por su porqué. Por otro lado, no se ve por qué motivo la concepción tradicional haya de ser forzosamente infidelidad a la llamada del ser, o por qué no pueden ponerse aspás sobre el nombre más excelso. Se tiene la sensación –más de uno la ha tenido deslizándose entre las palabras mágicas de Heidegger–, de que el suabo opera aconsejado por el miedo. Parecería incapaz de pensar una relación analógica entre una trascendencia ultramundana y lo fundamentado por ella, por lo que admitir un primer ser sería siempre negación de la libertad. ¿No está entonces proponiendo un cierto univocismo? Mas si la verdad es liberación de velos no se entiende que se arrojen sombras sobre una manera de pensar acaso no suficientemente contrastada y por eso minusvalorada. Hacer consistir todo en un sobrenadar la nada tiene ciertos aires de mascarada –vestir a un santo, hemos dicho– y no resuelve la objeción contra el principio de razón suficiente, que por otra parte admite interpretaciones no diseñadas por los cauces de un pensamiento «representativo».

José Luis Caballero Bono

ORTEGA CAMPOS, Pedro: *Filosofía para vivir mejor*. PPC, Madrid, 2017. 228 pp.

Fiel a su vocación filosófica y educativa, incansable sembrador de ideas y valores, el catedrático Pedro Ortega Campos nos presenta, en una cuidada edición de PPC, su último e interesante libro: *Filosofía para vivir mejor*, en el que, desde sus primeras páginas, deja bien claro cuáles han sido sus objetivos e intenciones al escribirlo: «Ofrecer filosofía pensando y practicando sus contenidos para vivir mejor, porque la filosofía es “hacedera de sentido” y nos da un *qué*, un *por qué*, un *para qué*, un *cómo* vivir».

Con agradecimiento y emoción dedica el doctor Ortega Campos su valioso libro a todos los alumnos «que cada año agradecieron mi docencia», y «a los más de cinco mil personas atendidas por mí durante más de treinta y dos años en los servicios de Asistencia Psicológica de una O.N.G.»

El *vivir* requiere *pensar*. Y cuando pienso, vivo, escribe el autor acertadamente. «Para no perdernos en la vida, busco claridad, ya que pensar es sopesar la realidad seleccionando juiciosamente... y eso es lo que me hará feliz cada día». Porque sucede, sigue diciéndonos el doctor Ortega Campos, que le damos más importancia al *conocer* que al *pensar*, y muchas veces en la Escuela y en la vida nos encontramos con chicos y chicas cada vez más preparados *técnicamente*, pero menos capaces de

pensar *críticamente*, menos capaces de actuar por motivos asumidos personalmente. Hay que tener siempre presente que «la filosofía no enseña cosas, sino inquietudes».

Debemos pensar y sentir la realidad *por nosotros mismos*, no recibirla pensada y sentida por otros. «El ser humano que no tiene ningún barniz de filosofía va por la vida prisionero de los prejuicios que se derivan de las opiniones sin fundamento, de las creencias habituales y superficiales de su tiempo, que no han pasado por el tamiz de su propia razón vital». La filosofía nos sirve «para sopesar todo lo que nos sale al encuentro». El lector de este libro debería no sólo leer lo que aquí se expone, manifiesta el autor, sino que debería *pensar, juzgar, actuar*, e incluso *escribir sus reflexiones y comentarios* después de leerlo.

No cabe duda de que la intención clara de esta obra es «ayudar a hacer fecunda cada día nuestra vida y la de los demás, a través del dialogo... Sólo podemos vivir alegres y con sentido, si nos tomamos en serio la filosofía, ya que *vivir* requiere *pensar*, no sólo *opinar*, requiere un bagaje mínimo de *reflexión filosófica*... En realidad, todo el equipaje filosófico se puede sintetizar en cuatro puntos cardinales: *El ser humano, el conocimiento, la acción y la sociedad*: En ellos se fundamenta el meollo y la esencia de la actividad filosófica».

En la filosofía no hay paz total, nunca llegamos a definitivos acuerdos. Lo definitivo es la *pregunta*. «No podemos filosofar, ni convivir, ni progresar sin preguntarnos adecuadamente... Al mundo se puede acceder con objetividad, pero siempre *desde una perspectiva*: La filosofía es siempre perspectiva, es búsqueda inquebrantable, hambre de saber».

Abre Pedro Ortega un amplio y sugestivo abanico de posibilidades al mostrarnos en su libro que también a la filosofía nos pueden conducir todas la Bellas Artes, porque también en ellas, en su ejercicio y contemplación, podemos ver reflejada la Realidad. La música, la literatura, la pintura, el teatro, el cine... pueden ser fuente importante de reflexiones filosóficas. Ya dejó escrito Platón que «la filosofía es música, la máxima», y Boecio, en el siglo VI, ya afirmaba que «cualquiera que llegue al fondo de sí mismo, sabe lo que es la música».

A lo largo de las 228 páginas que presenta este libro, el autor estructura su trabajo en 33 capítulos, en los que aparecen perfectamente explicados de forma clara e intensa otros tantos conceptos filosóficos fundamentales. Desde la A de Alegría, a la V de Verdad, pasando (a título sólo de ejemplo) por conceptos como Ciencia, Cultura, Derecho, Emoción, Ética, Libertad, Mito, Naturaleza Humana, Percepción, Persona, Razón, Religión, Sabiduría, Sociedad, Tolerancia..., va desgranando con precisión y sabiduría cada uno de los términos.

Tras la conveniente explicación académica de cada uno de los conceptos en el *apartado A*, plantea el autor en el *apartado B* una serie de preguntas, cuestiones y redacciones, «para sacar provecho de su lectura, para inducir a reflexión y compromiso personal». Finalmente, en el

*apartado C* se proponen diversas obras literarias, musicales, pictóricas, películas... que pueden ampliar y enriquecer la visión del concepto filosófico explicado en cada capítulo, así como un posible resumen o aportación personal del lector. Se completa de esta forma una obra sugerente, incitante, abierta, que nos llevará con toda seguridad a pensar más y mejor, a saber más, a ser personas que vivamos nuestra vida con substantividad y sentido.

Quiero acabar con estas palabras del autor: «Aunque no me siento *obligado* a escribir este libro, si me siento *necesitado* de intentar ofrecer resortes, es decir, apoyos, incitaciones, luces... al lector, para ayudarle a *vivir bien*, es decir, a vivir en verdad, en racionalidad, en libertad, en plenitud... He apostado por una filosofía no beligerante, sino dialógica; no permisiva, sino tolerante; no apabullante, sino esclarecedora; no de élite, sino popular y universal; no fragmentaria, sino integradora; no frustrante, sino esperanzadora». Finaliza Pedro Ortega Campos citando a Sócrates por boca de Platón: «Yo, atenienses, os quiero y aprecio, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, os aseguro que no dejaré de filosofar».

José Luis Rozalén Medina

SOKOLOWSKI, Robert: *El Dios de la fe y el de la razón. Fundamentos de teología cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016. 193 pp.

Aparece en la Biblioteca de Autores Cristianos la traducción de la segunda edición original de esta obra, redactada a partir de la «teología de la desvelación», propia del Dios cristiano: a diferencia de los dioses paganos, que necesitan al mundo y se explican por referencia a él, el de los cristianos es un Ser absolutamente trascendente que, sin embargo, se ha manifestado. El libro comienza con una explicación del concepto cristiano de Dios: la teología desvela el objeto propio de la fe por medio de un lenguaje, a veces metafórico, y también mediante la confrontación con la increencia o la negación de Dios. Este es el procedimiento de San Anselmo, que el autor del libro analiza: con el monje medieval, la razón misma se centra en la fe como su objeto de reflexión, sin amenazas ni confrontación; más aún, su argumento de razón acerca de Dios parece sostenerse, por sí mismo, sin necesidad de la fe. Aunque el subsuelo del argumento anselmiano es cristiano, se lleva a cabo por la razón: Dios, como bien supremo, no es mejor ni mayor en virtud de la creación, pues aunque ésta no existiera Él no perdería nada de sí mismo.

La comprensión pagana de lo divino se recoge en el *Capítulo segundo*. Según el autor, el ser de los dioses paganos, por muchas perfecciones que posea, forma parte de cuanto existe y lo divino no se concibe como

capaz de existir sin el mundo. El Dios cristiano, por el contrario, puede existir sin que nada de cuanto nos rodea exista: el mundo es aquello que podría no haber existido sin disminuir por ello la perfección divina.

En el *Capítulo tercero* la comparación del cristianismo con la religión y las filosofías paganas manifiesta lo peculiar del primero: la consideración de la verdad filosófica resalta lo específico cristiano, pero valoratambién la realidad natural. Aclarar y delimitar los confines de ambas realidades evita los conflictos inútiles entre ambas. La distinción Dios y mundo se muestra de capital importancia en el ámbito de la vida así como en el de la reflexión especulativa. La teología presta su servicio mediante la apologética o defensa de la fe ante la pretensión de la razón, pero también por la clarificación rigurosa de sus contenidos.

Ahora, si en la filosofía pagana la distinción de niveles se produce dentro del propio mundo, en la concepción cristiana no: el mundo aparece en uno de los extremos y Dios en el otro. El primero podría no haber sido en absoluto, toda vez que el segundo no habría disminuido su inmensidad. Dios no necesita de ninguna otra realidad mundana para ser. Así pues, su relación con el mundo no es una relación real: Dios no depende de nada de lo creado. La distinción Dios y mundo ilumina el resto de los misterios propios del cristianismo: como señala el autor, «si el Dios cristiano no se diferencia de lo que los filósofos llaman “totalidad”, absolutamente todos los misterios cristianos dejarían de ser misterios». A la luz de la metafísica tomista, profundiza el autor en la cuestión: siendo Dios el ser subsistente, hace participar a cada cosa en el acto de ser siguiendo su propia esencia. Pero en Dios esencia y ser se identifican; cada cosa se distingue, en su individual participación del ser, de las demás cosas que son y se distingue, a la vez, de la fuente divina del ser.

Desde esta distinción radical el autor plantea el problema de la libertad de Dios, es decir, se pregunta si la esencia de las cosas depende de la libre decisión de Dios. El contexto del mundo parece conducirnos al dilema entre una voluntad arbitraria de Dios y una razón necesaria de las cosas. Siguiendo a Tomás de Aquino salimos del problema situándonos en la esencia participable de Dios: si la *esencia* de las cosas es necesariamente la que es, el hecho de *participar del ser* responde, en todo momento, a la libertad creadora de Dios.

La fe cristiana también tiene implicaciones para la cultura o la razón natural, aunque su horizonte nunca queda reducido a una sabiduría puramente humana. En este campo conviene distinguir entre virtudes naturales y virtudes teologales, sin trivializar la acción humana ni cuestionar su libre responsabilidad, pero sin cerrarse a la reflexión teológica sobre su sentido. Aristóteles distinguía entre los diversos tipos de agentes morales según la conducta humana: al margen de los brutos y los seres divinos, el hombre es virtuoso, o no, según obra conforme a su naturaleza. La virtud, guiada por la prudencia, consistirá en encontrar el término medio entre dos extremos igualmente malos. Pero hay quien se empeña

más en una concepción kantiana, según la cual el bien moral es más una obligación y un deber impuesto que otra cosa: la cuestión moral se reduce a la experiencia interna de conflictos y a su resolución. En el fondo, en una perspectiva así se obvia la intención del agente virtuoso, su comportamiento y sus circunstancias, o sea, propiamente el contenido de su virtud.

El *Capítulo séptimo* nos ofrece una reflexión en torno a las virtudes teologales. Aunque el hombre se realiza a sí mismo a través de su acción, y con su pensamiento puede ir más lejos de lo inmediato, eso no es nada en comparación con la acción de Dios cuando se produce. Esta relación hade ser bien entendida, si no queremos caer en cualquiera de los dos errores propios de sus dos extremos. Aun cuando la maldad responde, no a la misma naturaleza, buena de inicio, ni a su divino creador, sino a la culpa original del ser humano, a éste Dios le ofrece una oportunidad graciosa de salvación, que pasa por el ejercicio de las virtudes teologales. Éstas no anulan la integridad de la naturaleza humana, sino que la elevan y perfeccionan: infundidas por Dios, colocan al hombre en el nivel de lo sobrenatural. Ya no se trata, simplemente, de obrar conforme a la naturaleza humana persiguiendo su fin específico, sino de participar en la misma naturaleza de Dios y verse orientado hacia Él mismo como fin último, por la gracia. Pero ambos niveles de la acción no se contraponen.

La denominada «teología de la desvelación» es el eje central del libro. A su luz el autor intenta repensar la relación entre la naturaleza humana y la gracia divina, superando la actitud que considera simplemente falsa la virtud natural o la que identifica, sin más, como una cuestión de grado lo natural y lo sobrenatural. Se trata de mostrar cómo se produce la distinción entre el bien natural y el bien cristiano. Junto a lo que Sokolowski denomina «teología de las cosas cristianas», la que parte de las cosas en sí, él nos propone la «teología de la desvelación», que parte de las cosas tal y como se nos muestran a nosotros. Esta última se ocupa del modo en que se presentan las realidades cristianas pero también, conjuntamente, del modo en que se distinguen. La consideración del problema del mal o la subordinación de unos hombres respecto de otros son dos ejemplos que ilustran la diferente manera de hacer teología. Este método parece enfriar el entusiasmo de la fe cuando subraya las formas en que Dios no está presente, aunque lo hace no para disminuir su fervor sino para poner de manifiesto las diferencias tremendas de cuanto afirma la fe.

De la distinción entre la gracia y la virtud natural pasa el autor a la consideración de la existencia de Dios, en el *Capítulo noveno*. Y lo hace recuperando el argumento de Anselmo: para el autor la cuestión no es si una idea existe o no en la mente, sino si las cosas pueden ser entendidas de forma que tenga sentido la afirmación del monje benedictino; o sea, si las cosas son tales que se pueda hacer una distinción entre Dios y el mundo, entre la configuración de la fe cristiana y la configuración de la simple razón natural. Ni la filosofía de las cinco vías tomistas (sobre la

metafísica del ser), ni el llamado tomismo trascendental (de Lonergan o Rahner), ni la interpretación que de Anselmo hace Barth le parecen satisfactorias al autor. La verdadera cuestión, insiste, reside en si el ser puede entenderse o no de forma que el mundo –la totalidad– se distinga de Dios. Esta perspectiva ilumina la lectura actual de la Biblia. La teología, entre otras cosas, muestra que lo que las Escrituras dicen puede ser afirmado como verdadero en cada tiempo por su lector. La exigencia intelectual fundamental para su comprensión, para distinguir lo que es metafórico o literal, consiste en leerla desde la distinción cristiana entre Dios y mundo. Aunque ella habla de Salvación y no de metafísica, tras sus hechos narrados encontramos la huella de dicha distinción. Las acciones del Dios del evangelio son las acciones de un Dios que se muestra, y que seguiría siendo lo que es aunque no existiera el mundo.

Ahora bien, si este Dios es distinto del mundo, ¿qué sentido tiene hablar de una experiencia cristiana? Numerosas son las percepciones y vivencias del ser humano, en cuya interpretación intervienen aspectos diversos, como la memoria o el lenguaje. Pero, aunque hablamos de experiencia religiosa, para designar la vivencia que el hombre tiene de aquella realidad sagrada que venera, esta no agota la novedad vivida cuando el creyente descubre la fe en Jesucristo. El cristianismo va más allá de lo que el mero sentido religioso puede ofrecer al hombre. El misterio de la divinidad cristiana supera las presencias naturales, aunque las ilumina a la luz de la fe.

También la vida sacramental entra en esta radical distinción. No se trata, la nuestra, de una vida humana que se define entre los límites de las necesidades naturales, sin más. Aun cuando todo el mundo podría no haber sido, aun cuando Dios mismo siguiera siendo aunque no hubiera mundo, lo cierto es que Él ha salvado libremente semejante abismo: su gracia es la respuesta. Son precisamente los sacramentos, abrazando a una el mundo de la creación y el plan salvífico de la encarnación, los que nos posibilitan a nosotros la participación. En ellos se hace presente el Dios del cielo, pero a través de gestos y palabras de este mundo.

Tres breves apéndices, a algunos de los capítulos, cierran el texto. En el tercero, la relación entre fe cristiana y vida política centra el tema: a él se aplican los principios del libro según los cuales Dios es *esse subsistens*, por encima de todo. La armonía entre la fe y la razón –pese a su natural distinción– se asienta en la afirmación de un Dios que puede ser tal, sin perder nada de su grandeza, aun cuando el mundo no existiera. Con la incorporación fenomenológica, la presentación de algunas cuestiones de la teología tradicional, gana en frescura y vitalidad aunque se expone a las mismas ambigüedades que la propia fenomenología. Con todo, la importancia de una renovación en la teología clásica bien merece asumir dicho riesgo.

Juan Carlos García Jarama