

---

PÉREZ DE LABORDA, A., *Sobre el Dios que hay* (Encuentro, Madrid 2015). 391 pp. ISBN: 978-84-9055-114-1

Presentamos la última obra salida de la pluma de Pérez de Laborda, en la que presenta el conjunto de su pensamiento más maduro. De acuerdo con el estilo al que nos tiene acostumbrados, nos proporciona un libro bastante fuera de lo común, profundamente personal, bien distante de los trabajos académicos al uso. Para empezar, el marco. Pese a insistir en que la obra no pretende abandonar el campo de la filosofía, lo cierto es que buena parte del pensamiento expuesto está articulado en torno a la Encarnación, para desembocar al final en la Trinidad. Sin duda, dirá Pérez de Laborda, él no pretende ser un teólogo, sino tan sólo un “filósofo católico” (p. 387) que, al reflexionar sobre su experiencia íntegra de Dios, no puede desestimar su encuentro cristiano con éste. Pero no veo cómo meditar sobre el Dios trinitario que nos ha sido revelado por Jesucristo sea hacer otra cosa que teología. De la misma manera, por más que Heisenberg fuese físico de profesión, cuando pensaba filosóficamente sobre la causalidad procedía como metafísico y cuando su reflexión versaba acerca de los huevos fritos, lo hacía como cocinero. Con más razón aun se debe llamar a esto teología, pues cabe hablar con raciocinios filosóficos en un discurso teológico pero no viceversa. Pero estas sutilezas tan sólo interesan a los católicos, cuyas razones podrían ser interpretadas hoy en día por los pensadores no cristianos como meramente filosóficas, dado el estado actual de la filosofía. Sea como fuere, en muchos momentos el enfoque del libro resulta no sólo teológico, sino incluso místico. Tampoco en esta afirmación hay el menor atisbo de crítica, sino que se advierte en ello un indicio de una de las características principales de la obra, a saber, la viviente inserción del autor en los pensamientos a los cuales se dedica. He aquí una buena prueba de la puesta en práctica de la por él defendida “filosofía de la carne”.

Tratemos de exponer los contenidos principales del libro sin ceñirnos a la división en diecinueve capítulos (más un “Añadido final sin numerar”) en que se segmenta la obra. El mensaje de fondo posee gran unidad y dichos apartados podrían despistarnos de ella. Pérez de Laborda sorprende al lector en el título mismo: se tratará sobre el Dios “que hay”, rehusando deliberadamente hablar sobre la “existencia” de éste. Al parecer, el “hay no reduce el quien a cosa” mientras que “el existe afirma únicamente lo más elemental de la conjugación del hay: un puro haberlo” (p. 30). En las páginas iniciales explica que asumir el término “existencia” prejuzgaría una concepción en la cual las esencias de las cosas estarían del todo determinadas en cierto cielo inteligible (la mente de Dios acaso: pp. 79-86) y tan sólo les faltaría el darse fáctico en el mundo. Esta filosofía es calificada de “esencialismo” (p. 37). Por el contrario, decir “hay Dios” es una “afirmación narrativa” porque incluye nuestra experiencia y nos sitúa a nosotros junto a ese Dios que hay (p. 99).

Frente al esencialismo, Pérez de Laborda cree que la naturaleza se despliega en una serie de “notas de dinamicidad”, pues pueden bifurcarse a lo largo de la historia evolutiva del mundo: serían “principios del ir siendo de cada cosa y de cada quien,

porque ellas nada tienen de definiciones sino que son, repito, principios de dinamicidad" (p. 52). Se me ocurre que la elección del término "nota" no es más feliz que la de "esencia" (o, pongamos, "rasgos esenciales"); ciertamente, el autor dedica unas páginas sublimes (pp. 60-65) a la descripción de su postura comparando el desarrollo evolutivo de las sustancias del mundo con la ejecución de una obra sinfónica cuya identidad está marcada por la armonía. Sin embargo, la palabra "nota" —aplicada también al tono musical—, por hacer referencia al conocimiento, se aproxima mucho más a la noción de "quididad" a la que viene a apuntar justamente la comprensión reduccionista de la esencia que se pretende refutar. Ojalá asistiéramos en el futuro a la reconciliación de nuestro autor con la palabra "esencia" —la cual, como vemos, no es capaz de abandonar del todo— como lo ha hecho últimamente con "naturaleza". En efecto, "esencia" hace referencia al ser, en cuanto su actora, y no tanto a la predeterminación de éste o a su comprensión foránea. También merece atención la sugerente descripción de la sustancia, comparada con el "director de la orquesta": "La sustancia será, pues, el conjuntamiento ordenado y coherente de esas notas esenciales de pura dinamicidad que va plenificando mi propio ser" (p. 54). Después, se indica que "sin ser ninguna de las notas, ni siquiera la nota instrumental de dinamicidad que se aportara al final, en el momento del tocamiento de la sinfonía, es algo esencial" (p. 59). Más tarde, el símil es retomado para afirmar que el director introduce el ser (*esse*) en la sinfonía, el cual acabaría siendo idéntico con la "esencia", es decir, "lo producido por los músicos" (pp. 87-88). Me pregunto si no sería más conveniente hablar de "forma": la "sustancia" es más bien comparable con la música misma en cuanto estructurada de tal manera por dichas "notas", armonizadas a su vez por el director, el cual logra darles "forma". Pero es claro que nuestro autor no alimenta gran interés por conjugar su pensamiento con el hilemorfismo.

Pérez de Laborda nos invita a considerar que las notas deben ser comprendidas a través de nuestra propia experiencia, del mismo modo que una sinfonía es interpretada de modo personal por cada director. El sujeto que afirma el "hay" está incluido en la afirmación, frente a lo que justamente se querría excluir al usar un mero "existe", donde no importaría cuál fuera la experiencia del hablante. La experiencia humana trasciende la mera vivencia de los animales, marcada por el instinto. La nuestra se caracteriza por la distensión temporal en la forma del recordar y del desear. Tal es la experiencia en que se basa esta filosofía, una "filosofía de la carne"; en ella, cuenta la persona con todos sus componentes emotivos y experienciales, no la desnuda razón pura. La razón de Pérez de Laborda (que se tiene empero por "racionalista": cf. *Una mirada al ser* [Encuentro, Madrid 2013], 661) es una razón "húmeda" (p. 147). Por este motivo, mantiene una discusión con Víctor Tirado, a quien atribuye la defensa de "una visión de esencias, una captación intuitiva de lo real" (p. 119), para sostener él, por su parte, una orientación hermenéutica correctamente entendida: "En la imputación, este pensamiento es hermenéutico y es muy interesante que lo sea, no renuncio a ello; pero no todo, ni mucho menos, se termina con la imputación" (*ibíd.*).

La primera parte de la obra concluye con una serie de conceptos importantes para comprender el pensamiento de nuestro autor que —no debe olvidarse— se desarrolla en íntima vinculación con la filosofía de la naturaleza y de la ciencia. Para él, es crucial afirmar que el mundo es creación, es decir, remite a Dios como a su origen. Por este motivo, nuestra razón puede descubrir en él vestigios del Logos divino, de manera que “si la creación es tal como se nos está dando a nuestra experiencia, en nuestro hablar tiene consecuencias para considerar un vislumbre de las internalidades mismas del Dios que hay, puesto que es el Creador del mundo” (p. 130).

Al comenzar el capítulo nono, se nos advierte del inicio de una nueva reflexión, para la cual es menester recordar las tres tríadas en las que, según Pérez de Laborda, se mueve el ser humano: “deseo, imaginación y razón; mundo, cuerpo de hombre y realidad; carne enmemoriada, carne maranatazada y carne hablante” (p. 139). Son nociones que ha venido rumiando desde hace años y que en breves páginas son expuestas con bastante claridad.

En el fragor del discurso, se siente impelido a discutir con una serie de personajes que vendrían al caso de una manera u otra. A algunos de ellos les dedica un espacio particular. Uno de ellos es Karl Barth (pp. 161-170). A éste critica cierta falta de aprecio por lo creado, debido a su gran insistencia en la iniciativa divina. Además, al fin y al cabo, pareciera que lo más importante para él sería “la corrección de la doctrina sobre Dios” (p. 169) y no tanto la comunión con el Dios vivo. En segundo lugar, toca someramente el enfrentamiento entre Spinoza y Leibniz como antesala para examinar la discusión mantenida entre Hobbes y Descartes a propósito de las *Meditaciones metafísicas* de éste (pp. 172-227). Esta perspectiva le permite consolidarse en su postura, pues la “materia cartesiana no tiene ningún atributo de dinamicidad” (p. 216), mientras que, para Pérez de Laborda, “Dios ha creado el mundo en el acto mismo de la creación de modo que la materia evolucione en sus sucesivos estadios para que lleguemos al mundo que hay. La materia es dinámica, dinámicamente evolutiva [...] Dios recrea el mundo en cada momento del tiempo” (p. 217). Dios no está ceñido a una percepción de la índole estática de las cosas en cada instante temporal (como los fotogramas de un “cinematógrafo”: p. 218), sino que el mundo sigue unas líneas evolutivas *continuas*, las cuales están preñadas de libertad: la materia, dotada de sus “cuatro internalidades” (“espacio, tiempo, geometría y legalidad”), discurre, desde sus condiciones iniciales, “en un acto de prelibertad” (p. 128; cf. pp. 159, 232, 318); por eso, es conducida por diversas “bifurcaciones”, es decir, desvíos de esa línea que no está en absoluto fijada. A su vez, éstas se deben a pequeños quiebras imprevistos en la línea evolutiva (“klinamen”), los cuales abrirían a su vez una continua novedad del todo inesperada (“imposible-posibilidades”).

Pérez de Laborda, por fin reconciliado con la palabra “naturaleza”, ofrece unas páginas dignas de atención en que nos hace ver que ésta no se halla reñida con la libertad personal. Es más, tan sólo si uno dispone de naturaleza puede ser libre: “Por eso, defender la naturaleza, volver a considerarla en el lugar que ocupa, sostiene mi libertad” (p. 237). Nuestra naturaleza salvaguarda esa identidad nuestra que se funda

en la apertura a nuevas posibilidades pero a su vez proporciona un marco en que puede desarrollarse la libertad. No dicta un comportamiento fijo sino que proporciona las condiciones para un comportamiento libre.

Al comenzar el capítulo decimocuarto, el autor describe una imagen en la que resume su planteamiento filosófico. Se trata del “diábolo”: dos conos verticales unidos por sus vértices, de modo que cualquier línea trazable sobre la superficie de ambos que pase por el punto de encuentro hallaría su prolongación en el otro. Pues bien, el cono de arriba (invertido) representa el ámbito de Dios, mientras que el de abajo representa el mundo, que es creación suya. El punto en que ambos se tocan es el “punto omega”, una expresión tomada de Teilhard de Chardin (p. 322) y que hace referencia a Jesucristo. Evidentemente, ese punto es singular porque permite el encuentro entre dos esferas de diversa idiosincrasia, justamente porque pertenece a ambas. Para el hombre, el punto omega representa la apertura al “más-allá” al que aspira nuestro ser (p. 251). Pero no nos inclinamos hacia él por una pulsión *a tergo* sino más bien por un anhelo que descubre nuevas posibilidades. Es un deseo por alguien de nuestra propia carne que despierta un enamoramiento auténticamente humano (pp. 254ss.). Aunque el hombre como tal no posee un puesto en esta representación geométrica, pues es tan sólo un elemento perteneciente al cono inferior, se le considera un “punto rojo” en la evolución (pp. 266, 280). Teniendo en cuenta que las aspiraciones de este punto rojo pasan por el punto omega, puede apreciarse la trascendencia cósmica que poseerá la vinculación del hombre con Cristo, Dios encarnado: “La finalidad del mundo, por tanto, somos nosotros, punto rojo de la evolución cósmica y biológica, con su cúspide en el vértice de todo lo creado, el punto omega” (p. 300). Debe señalarse también que Pérez de Laborda no entiende la disposición de este “diábolo” como una estructura *a priori* del mundo sino más bien lo estima fruto de un acto expreso de Dios en un momento histórico: “Se ha dado un descender del Espíritu de Dios desde arriba para dar lugar al vértice del diábolo, de manera que en ese descender se le ha dado la carne, su naturaleza de carne como la nuestra, como la que, en su momento, va a ser como la nuestra” (p. 269).

Sin embargo, el mismo dinamismo que estira de los hombres hacia el punto omega puede ser tergiversado cuando son arrastrados por otros puntos engañosos. A diferencia del punto omega, no abren al ser humano a un nuevo cono de posibilidades: “La apertura del vértice del espacio más-allá del punto omega, no se da en esos otros puntos atractores. Son meras virtualidades inexistentes, a modo de figuras de un espejo, esto es, figura deformada de quien se mira en él por las malas artes y cualidades del mismo espejo, lo cual puede llevar a quien se contemple ahí a verse en la pura deformación especulativa producida por el espejo, haciéndole creer ser quien no es verdaderamente” (p. 275). Parecen ofrecer libertad y un cumplimiento más acabado del propio ser, cuando en realidad abocan a la frustración y al vacío. Frente al proceso de “amejoramiento” (pp. 374-378) que provoca el punto omega, estos puntos llevan al “apeoramiento”. Se trata del “camino del no-ser” (p. 282). Esto suscita un problema teológico: ¿es Dios el responsable de estos espejismos? Una “belleza diabólica” (p. 288)

como la inspirada por estos puntos falaces no tiene otra respuesta que la presencia de unos seres no materiales, libres pero no carnales, incapaces empero de arrepentimiento, que llegarían a ejercitar un dominio tal sobre el mundo que “se harían con Dios” y harían “fracasar por completo el acto mismo de la creación [...]”. Ángeles y demonios [...]. Deberían ser, pues, nódulos de nada, puntos atractores que dispondrían también de un espacio de más-allá que se abriría al ámbito de la Nada” (pp. 326-327; cf. p. 352). La Nada, pues, “existe” aunque no quepa decir que “haya” Nada.

Frente al Dios gran Matemático y gran Arquitecto rechazado al principio, se ha afirmado que Dios crea un mundo en que reside la libertad. Sin embargo, esto no quiere decir tampoco que Su conocimiento sea “experiencial”; al contrario, su omnisciencia se debe a que “su acción creadora se dona por completo en el mismo acto de la creación, siendo en ese acto mismo de la creación cuando se da la acción de la materia evolutiva con sus cuatro internalidades” (pp. 328-329). En realidad, Él “se expresa” en el mundo dando lugar a la experiencia humana, el Logos desplegado en el mundo es interpretado por el logos del hombre; he aquí la “analogía”. Es comparable, según Pérez de Laborda, con el fenómeno de la sonrisa: “Si sonríe a un mamoncete, este al punto me devuelve la sonrisa porque él percibe que la mía ha sido expresiva de una aceptación benévola de mi propio ser en el encuentro con el suyo” (p. 365). Obsérvese la reflexividad del fenómeno denominado “expresión”: Dios “nos sonríe desde la centralidad misma de su ser en la completud de su expresividad que se dona a sí mismo y a la creación; porque su expresividad es acción” (p. 367).

En resolución, estamos ante una obra que abre varias vías de reflexión, haciéndonos tener en cuenta a la vez los puntos de vista de los científicos contemporáneos, la racionalidad filosófica y la fe cristiana, pero sin olvidar cómo se insertan tales cosas en la vida humana personal. No es un libro fácil de leer pero posee el mérito de invitar al lector a introducirse en el áspero camino recorrido por el autor, que vuelca sus entrañas en cada página y obliga a un correspondiente esfuerzo de empatía. Es filosofía valiente y comprometida con el mundo y su Dios. Un material estimulante a carta cabal que no nos debería dejar indiferentes.

David Torrijos Castrillejo

---