

John BEVERSLUIS, *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Grands Rapids (Michigan), Eerdmans, 1985, 182 pp., 13 x 21.

C. S. Lewis (1898-1963) se convirtió al cristianismo en 1931. Profesor de Literatura Medieval y Renacentista en Oxford y Cambridge, no sólo cultivó la crítica literaria, la poesía y la novela, sino también el ensayo apologético. Entre estas obras de apologética cabe destacar *The Problem of Pain* (1941), *Miracles* (1947), *Mere Christianity* (1956) y *The Four Loves* (1960).

El libro de Beversluis que comentamos no es propiamente un estudio sobre la apologética de Lewis, sino una valoración crítica de la eficacia demostrativa de sus argumentos y contraargumentos sobre la existencia de Dios. Quizá el valor más destacable del libro sea, sin embargo, que contiene una pequeña antología de textos y argumentos de Lewis.

Como buena parte de los pensadores anglosajones que escriben sobre filosofía de la religión, el interés de Lewis se polarizó alrededor de la existencia de Dios y la fe en Dios, antes que en temas clásicos de apologética como los signos de la revelación divina, la divinidad de Jesucristo, la razonabilidad de la fe cristiana o la credibilidad de la Iglesia.

Beversluis reconstruye los argumentos teológicos de Lewis trayendo a colación pasajes de sus diversas obras. En el capítulo segundo describe el argumento del *deseo*: la experiencia humana afectiva es una dialéctica de iteradas y progresivas insatisfacciones, que van exacerbando la «sed de Dios». De esta forma lo que Lewis denominaba «experiencia de lo romántico» prepara el alma para el encuentro con Dios. No obstante, ese encuentro es siempre inesperado, porque el hombre no sospecha que la felicidad tan deseada se halla en Dios — incluso piensa a menudo lo contrario, llevado de sus prejuicios—. Por eso hallar a Dios es ser «sorprendido por la Alegría». Precisamente ese —*Surprised by Joy*— es el título de la obra en que Lewis cuenta su primera conversión: «Tienes que imaginarte lo que pasó: yo estaba solo en mi habitación de Magdalen College, intuyendo noche tras noche, siempre que mi atención dejaba por un instante el trabajo, el inexorable o incansable acercamiento de Aquel con quien tan decididamente deseaba no encontrarme. Lo que tanto temía sobrevino al fin en mí. En el tercer trimestre de 1929 me sucedió; reconocí que Dios era Dios, me puse de rodillas y recé. Era quizás aquella noche el converso más despreciable y reacio de toda Inglaterra. Entonces no advertí lo que ahora me parece la cosa más clara del mundo: que sólo la humildad divina podría acoger a un converso en tales condiciones. Porque al fin y al cabo el hijo pródigo volvió a la casa paterna por su propio pie. Pero ¿no es adorable un Amor que abre sus puertas a un pródigo que se resiste, resentido, y que mira a todas direcciones buscando cómo escaparse?» (cit. p. 3). C. S. Lewis percibe lúcidamente que la raíz antropológica donde Dios injerta la fe es la infinita capacidad de amor del corazón humano, que constituye una huella de Dios:

«El hambre física de un hombre no prueba que pueda conseguir alimentos, pero sí prueba que pertenece a una raza de seres que reconstituyen su cuerpo comiendo y que vive en un mundo donde existen sustancias comestibles. Del mismo modo, aunque yo no creo que mi deseo del Cielo pruebe que vaya a disfrutarlo, pienso que es muy buen indicador de que tal cosa existe y de que algunos hombres lo alcanzarán» (cit. p. 18).

Lewis sostiene también —como se analiza en el capítulo 3— que en la experiencia moral del hombre común y corriente suele hacerse presente la realidad divina, porque la voz de Dios resuena en la conciencia moral. De ahí, que cuando Jesús gravaba las conciencias con preceptos suaves y los aligerabas de otros onerosos, o cuando perdonaba los pecados que la conciencia reprocha, tácita pero inequívocamente se estaba presentando como Persona divina: «Estoy tratando de evitar que alguien repita la gran tontería que la gente dice a menudo de Jesús: 'Estoy dispuesto a aceptarlo como un gran maestro ético, pero no acepto su pretensión de ser Dios'. Esto es lo que no se debe decir. Un hombre que sólomente fue un hombre y dijo el tipo de cosas que dijo Jesús no podría ser un gran maestro ético. O este hombre fue —y es— el Hijo de Dios o si no un loco o algo peor» (cit. p. 38).

El capítulo 4 analiza otro puntal de la apologética de Lewis: su polémica con el naturalismo en defensa de los milagros, fundamentada en la existencia de la inteligencia y de la libertad (los argumentos de Lewis fueron ya valorados por el Prof. José Luis Illanes en *Scripta Theologica* 11, 1979, 369-376).

En una apologética filosófica es inevitable el problema del mal; Beversluis lo estudia en los capítulos 7 a 9. Lewis se enfrenta con el mal desde la base más radical para su comprensión, que es la creación: «Quizá podamos imaginar un mundo en el cual Dios corregiría uno por uno los defectos del abuso de la libertad por parte de sus criaturas; de modo que una estaca de madera se convirtiera en hierba suave cuando alguien tratara de utilizarla como arma, y que el aire rehusara obedecerme si yo tratara de colocar en él las ondas sónicas de mentiras o insultos. Pero en este mundo, en que las malas acciones serían imposibles, el libre arbitrio quedaría vaciado de sentido» (cit. p. 106). Además, Dios no puede evitar la experiencia del desgarramiento a un hombre cuyo corazón es más amplio que cualquier bien creado: en la tierra «Dios nos aparta de una felicidad definitiva y de la seguridad que todos deseamos. Y no es difícil ver el por qué. La seguridad que anhelamos nos acostumbraría a hacer descansar nuestros corazones en este mundo y opondría un obstáculo a nuestro retorno hacia Dios: unos pocos momentos de amor feliz, un paisaje, una sinfonía, el encuentro cordial con unos amigos, un baño o un partido de fútbol no ofrecen este tipo de seguridad» (cit. p. 108). En efecto, porque están entremezclados con el dolor, que es «altavoz de Dios», nos llevan a reconocer la verdad de nuestra inestable situación de viadores.

Respecto al dolor, C. S. Lewis vivió una experiencia peculiar: veinte años después de haber escrito *The Problem of Pain* sufrió en la

muerte de su esposa Joy, una fortísima crisis, sintió que su vida se venía abajo «como un castillo de naipes». En estas circunstancias escribe *A Grief Observed* (1961), un ensayo sobre el sufrimiento vivido, que a veces toma el acento trágico de la oración del Job doliente ante un Dios que parece callar. En esos momentos Lewis escribe: «Habladme de la verdad de la religión y os oiré con alegría. Habladme de los deberes de la religión y escucharé con docilidad. Pero no me vengáis hablando de los consuelos de la religión o empezaré a sospechar que no os entiendo» (cit. p. 143). La fe no es opio, analgésico pragmático para el dolor humano, pero sí es el nervio que puede sostener la existencia doliente: «Si mi casa se derrumbó de un golpe es porque era un castillo de naipes. La fe que 'tomaba esas cosas en consideración' no era fe sino imaginación. Mi fe era una fe imaginaria que jugaba con inofensivos juguetes etiquetados con las palabras Enfermedad, Dolor, Muerte y Soledad. Pensé que me apoyaba en este cable hasta que me tocó a mí colgarme de él» (cit. p. 148).

He comenzado esta recensión afirmando que, en mi opinión, el valor más destacable del libro de Beversluis es contener una amplia selección de textos y afirmaciones del gran ensayista inglés, agrupados en los núcleos temáticos que ha señalado. Sin embargo, la intención que guía a Beversluis no es expositiva sino crítica: mostrar la inconsistencia de los argumentos teológicos de Lewis. Esta crítica toma como base la filosofía de Ayer y Flew sobre el lenguaje religioso y, molesta ante la popularidad de Lewis, trata de mostrar que sus razonamientos son inválidos.

Parece que el Autor paradójicamente simpatiza poco con Lewis. Le reprocha el tono agresivo de sus embates dialécticos: «sus argumentos contra el subjetivismo ético, el naturalismo y el ateísmo implican que tales puntos de vista son puras imbecilidades. Si la valoración de Lewis es correcta, sería increíble que alguna persona razonable se adhiriera a dichas posturas. Es como si quisiera que concluyéramos que los no creyentes están locos» (p. 84). Beversluis no es capaz de percibir que, en efecto, existen dimensiones en que se verifica esa locura, compatible con la lógica lúcida.

√ No faltan ciertamente críticas más profundas. Lewis —se dice— no es capaz de decidir si la bondad de Dios, que permite o quiere el dolor, es comprensible por el hombre; Lewis no aclara si el término «bueno» es o no equívoco, aplicado respectivamente a nuestros criterios de bondadosidad y a los decretos divinos. Pero es que Lewis no se consideraba a sí mismo un metafísico, sino sólo un profesor de literatura, un universitario y un publicista: «Mi tarea es la de un *traductor* —decía—, que traslada la doctrina cristiana en lenguaje que puede entender la gente sin demasiadas letras» (cit. p. 4). Aunque algunos de sus planteamientos sean vacilantes o no estén explícitamente fundamentados en sus principios más firmes, no por ello pueden declararse inválidos.

Plantear un debate entre la filosofía neopositivista y los argumen-

tos literales de Lewis —como hace el Autor en el cap. 8—, no es jugar limpio. Lewis, como todo apologista —que no se consideraba ni era un teólogo—, renuncia a dar razón de todo lo que dice, porque deja a los teólogos la tarea de disponer los cimientos sólidos de su argumentación. Es con la filosofía y la teología que pueda estar en la base de los conceptos lewisianos con quien Beversluis debería polemizar.

Los argumentos vertebrantes de las apologías de Lewis son sustancialmente «clásicos» dentro de la historia de la apologética cristiana. El trató de remozarlos, no de fundamentarlos; y lo consiguió en gran medida. Pienso, además, que generalmente están bien encaminados; la crítica neopositivista que aduce Beversluis, aunque adopte un tono científico, es finalmente inconsistente en cuanto se edifica sobre un imperdonable malentendido del sentido de la obra de Lewis. Ante críticas como ésta, él afirmaba de sí mismo humorísticamente que le hacían sentir «como un dinosaurio», el espécimen superviviente de una tradición en que una fe firme vive en simbiosis con la cultura popular, con el sentido común y con la filosofía; en efecto, la fe era alma y guía de la vida intelectual. En una carta escrita el mismo año de su muerte, a la vez que reafirmaba su convicción de que podemos conocer que Dios es bueno porque no estamos totalmente corrompidos, añadía: «pero debemos actuar con temor y temblor. Porque algunas cosas que nos parecen malas pueden ser buenas. Debemos pedir que si hay una invisible bondad en tales cosas, Dios, en el tiempo que estime oportuno, nos haga capaces de verla si es que lo necesitamos» (cit. p. 157). La guía de la fe tiene la virtualidad de otorgar a su pensamiento sobre el mal la plasticidad suficiente para evitar la crítica rígida de la filosofía analítica. Lewis no fue ni platónico ni ockamista, ni racionalista ni fideísta, porque intuía que la solución a la cuestión del mal era como un filo de navaja en los linderos del misterio. No pretendió decir la última palabra sobre el dolor, pero con su ingenio ha ayudado a muchos de sus contemporáneos a deshacer prejuicios especiosos que los apartaban de la verdad de la fe cristiana.

José Miguel ODERO

Jacques y Raïsa MARITAIN, *Oeuvres complètes*. Vol. III: 1924-1929, 1456 pp.; vol. IV: 1929-1932, 1259 pp.; vol. VI: 1935-1938, 1317 pp., Fribourg (Suiza)-Paris, Editions Universitaires de Fribourg y Editions Saint Paul, 1984, 1983, 1984, 13,5 x 20,5.

La publicación de las obras completas de Jacques y Raïsa Maritain, iniciada en 1982 con la aparición del volumen quinto, prosigue a buen ritmo: en sólo tres años más se han añadido los tres que ahora reseñamos. Ya en un número anterior de esta revista, al presentar el volumen quinto, tuvimos oportunidad de describir el plan y las caracte-