

C. S. Lewis

El peso de la gloria

“

A mí la gloria me sugiere dos ideas: una de ellas la considero perversa y la otra ridícula. Para mí la gloria significa o bien la fama, o bien la luminosidad. En cuanto a la primera, si ser famoso significa ser más conocido que otros, el deseo de fama me parece una pasión competitiva y, por lo tanto, propia del infierno antes que del cielo. En cuanto a la segunda, ¿quién quiere convertirse en una especie de bombilla viviente?

Biblioteca C. S. Lewis

CLIVE STAPLES LEWIS

EL PESO DE LA GLORIA

y otros ensayos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *The Weight of Glory*

© by C. S. Lewis Pte Ltd. 1949 CLIVE STAPLES LEWIS
© 2017 de la versión española por GLORIA ESTEBAN VILLAR
by EDICIONES RIALP, S. A.
Colombia, 63. 28016 Madrid
(www.rialp.com)

Preimpresión: produccioneditorial.com

ISBN: 978-84-321-4820-0

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PORTADA
PORTADA INTERIOR
CRÉDITOS
PRÓLOGO
PREFACIO
EL PESO DE LA GLORIA
APRENDER EN TIEMPO DE GUERRA
POR QUÉ NO SOY PACIFISTA
TRANSPOSICIÓN
¿ES POESÍA LA TEOLOGÍA?
EL CÍRCULO CERRADO
LA CONDICIÓN DE MIEMBRO
SOBRE EL PERDÓN
LAPSUS LINGUAE
CLIVE STAPLES LEWIS

PRÓLOGO

EN LA ESPLÉNDIDA CONCLUSIÓN a su sermón “El peso de la gloria”, después de sus comentarios acerca de la inmortalidad del alma humana, dice C. S. Lewis: «Eso no significa que debamos ser constantemente solemnes. Tenemos que bromear. No obstante, nuestra jovialidad (de hecho, la más jovial) debe ser la que existe entre quienes desde un principio se han tomado mutuamente en serio».

Creo que esta y otras invitaciones parecidas de Lewis contribuyen significativamente al tema de lo que constituye la conducta cristiana. Después de hacer cuanto está en nuestras manos para llevar a cabo lo que Dios pide ¿no deberíamos al menos disfrutar de lo bueno que recibimos de Él? Nuestra inclinación a ser «constantemente solemnes» cuando no existe motivo para ello equivale, en mi opinión, no solo a rechazar la felicidad que podríamos obtener en este mundo, sino a poner en peligro nuestra capacidad de gozar de ella en el futuro, cuando cualquier motivo posible de infelicidad se haya desvanecido definitivamente.

Ya sus primeros escritos nos dan a conocer el innato sentido del humor de Lewis, considerablemente mermado por una mezcla de ateísmo y ambición. Quizá una ambición apasionada y apremiante de cualquier cosa nunca pueda armonizar con la jovialidad que Lewis describe: de hecho, fue incapaz de escribir grandes obras hasta que se convirtió al cristianismo en 1931, tras lo cual dejó de centrarse en sí mismo. A quienes son de temperamento lúgubre y objetan que la religión cristiana *es* seria y sumamente solemne les respondo: «Por supuesto. Y no se toma suficientemente en serio». Sin embargo, en su libro *Los cuatro amores* Lewis acude a nuestro rescate demostrándonos con cuánta facilidad las cosas pueden convertirse en algo distinto de lo que tienen que ser debido a una *clase* de seriedad malentendida.

La edición de estos ensayos me ha llevado a reflexionar sobre esa idea siempre misteriosa —pero instintiva— con la que aparentemente hemos nacido que nos dice lo alegres o lo serios —o lo que sea— que pensamos que podemos ser con los demás. Quizá mi relación con Lewis se parezca a la de otros, pero no puede ser idéntica. Ya que la edición de este libro va dirigida sobre todo al público estadounidense, tengo que explicar que, después de mantener correspondencia con Lewis a lo largo de varios años, en la primavera de 1963 este me invitó a trasladarme desde mi Estados Unidos natal para lo que yo esperaba que sería, como mucho, una única conversación en torno a una taza de té. No creo en la suerte, pero sí en los ángeles, y ese té tan ansiado se convirtió (si es que hay que ponerle un nombre) en *The Observations of a Late Arrival* o *A Single Summer with C. S. L.* En cualquier caso, como las fuentes de los testimonios directos

sobre Lewis van disminuyendo con los años, confío en que el mío sea de cierto interés para quienes piensan igual que yo acerca de esa clase de jovialidad, «la más jovial», que da la impresión de no abundar demasiado en nuestros días.

A un norteamericano como yo le llevó algún tiempo adaptarse a las «convencionalismos»^[1] ingleses. En la entrada de mi diario de fecha 7 de junio de 1963 veo, por ejemplo, que durante un largo encuentro con Lewis estuvimos tomando litros de té. Al cabo de un rato le pedí que me indicara dónde estaba el “baño”, olvidando que en muchas casas la bañera y el retrete ocupan habitaciones distintas. Con una especie de formalidad burlona, Lewis me condujo al cuarto de baño, me señaló la bañera, me lanzó una pila de toallas y cerró la puerta. Yo volví a la sala de estar para decirle que lo que quería no era un *baño*, sino...

—Muy bien, “escoja usted el día” —dijo Lewis citando entre risas al profeta Josué— para acabar con esos estúpidos eufemismos americanos. Y ahora dígame: ¿*dónde* quería ir usted?

Otras entradas del diario me revelan que Lewis —o “Jack”, como prefería que le llamaran sus amigos— y yo nos veíamos como mínimo tres o cuatro días a la semana, unas veces en su casa y otras en un pub junto con un grupo de amigos llamado “los Inklings”. Me enteré de que estaba enfermo; de hecho, lo estaba desde 1961, año en que comenzaron sus problemas de salud. No obstante, Lewis no parecía tenerlo demasiado en cuenta y, dado su aspecto saludable, era fácil olvidarlo cuando se estaba en compañía de aquel hombre afable y robusto de metro ochenta. De ahí mi sorpresa cuando el 14 de julio me lo encontré demasiado indispuesto para acompañarme a misa. Me pidió que me quedara con él y aquel día resultó para mí memorable en más de un sentido. Fue entonces cuando me propuso que aceptara sobre la marcha trabajar como su asistente literario y secretario personal para a continuación, tras renunciar a mi plaza de profesor en la Universidad de Kentucky, regresar a Oxford y retomar mis obligaciones.

A la mañana siguiente Lewis acudió al Hospital Acland a una revisión rutinaria y, para sorpresa de todos, entró en un coma que duró cerca de veinticuatro horas y del que los médicos creyeron que no saldría. Aunque nuestros amigos comunes el reverendo Austin Farrer y su esposa tenían pensado irse de vacaciones a Gales del 16 al 31 de julio, por deseo de Lewis se quedaron en Oxford hasta el 17 para que Austin Farrer le confesara y recibir de él la comunión. Lewis quería que yo también comulgara, pero como no estaba enfermo no me lo permitieron. “En ese caso”, dijo Lewis, “tienes que estar presente para arrodillarte en mi lugar”. Durante aquellos días estuve demasiado ocupado para poder llevar mi diario de manera regular. No obstante, gracias a una carta que envié a los Farrer desde casa de Lewis y que hoy forma parte de los Documentos Farrer conservados en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, sé que por entonces ya me había mudado allí.

Parece ser que los médicos, en lugar de informar a Lewis de lo cerca que había estado de la muerte, lo dejaron en mis manos. Cuando consideré que era el momento oportuno, le hablé del coma y de aquellos pocos días en que había estado delirando. A partir de entonces Lewis no dejó nunca de pensar que la extremaunción y la comunión recibidas durante el coma le salvaron la vida.

Ya antes de ingresar en el hospital me maravillaba que Lewis hubiese sobrevivido tanto tiempo sin salir ardiendo. Salvo cuando se vestía para alguna ocasión especial, llevaba una vieja chaqueta de *tweed* cuyo bolsillo derecho había sido remendado mil veces. Y es que, cuando se cansaba de la pipa, la guardaba en el bolsillo y, en el trayecto, solía quemarlo, cosa que ocurría tantas veces que ya no quedaba nada del tejido original.

Las enfermeras del Acland, después de encontrárselo cabeceando con un cigarro en la mano, se mostraron intransigentes y le prohibieron tener cerillas a menos que estuviera conmigo. Lo que desconcertaba a Lewis es que, en cuanto yo salía de allí después de dejarle una caja de cerillas, entraba corriendo una enfermera y se las quitaba.

—¿Cómo lo *saben*? —me preguntó una mañana—. Dame unas cerillas para que las esconda debajo de las sábanas.

Entonces me vi obligado a confesar que, además de su proveedor, yo era también el delator.

—¿Delator? —rugió Lewis—. Tengo lo que ningún amigo ha tenido jamás: un traidor particular, mi propio Benedict Arnold[2]. ¡Arrepiéntete antes de que sea demasiado tarde!

Yo disfrutaba con aquellas escaramuzas y me gustaba tomarle el pelo tantas veces como él me lo tomaba a mí. Pero luego estaba ese lado más tierno que era igual de característico en él. En el Acland tuvo lugar un episodio que a los lectores de los relatos de Narnia les resultará tan entrañable como a mí. Ocurrió uno de esos días en que Lewis deliraba y, como yo mismo pude constatar, era incapaz de reconocer a quienes se acercaban a verle, ni siquiera al profesor Tolkien. La última visita de ese día fue la de su hermanastra, Maureen Moore Blake, quien hacía unos meses, por una serie de circunstancias inesperadas, se había convertido en lady Dunbar of Hempriggs, con un castillo en propiedad y una gran finca en Escocia. Era la primera mujer en trescientos años que recibía el título de baronet. Desde entonces no habían coincidido y, con la esperanza de evitarle un desengaño, le dije que no había reconocido a ninguno de sus amigos de siempre. Lewis abrió los ojos cuando ella le cogió la mano.

—Jack —susurró—, soy Maureen.

—No —repuso él con una sonrisa—, eres lady Dunbar of Hempriggs.

—Ay, Jack ¿cómo has podido acordarte? —le preguntó ella.

—¿Cómo iba a olvidar *yo* un cuento de hadas? —replicó Lewis.

Un día en que se encontraba mucho mejor, aunque no totalmente fuera de peligro, me preguntó por qué estaba tan disgustado.

El causante de mi disgusto era un vecino nuestro, un furibundo ateo de cerca de noventa y siete años, que salía todos los días a dar un vigoroso paseo. Cada vez que me encontraba con él, me preguntaba si Lewis “aún vivía” y, cuando le contestaba que estaba muy mal, repetía invariablemente:

—¡Pues yo estoy estupendamente! Todavía me queda mucho tiempo por delante...

Le hablé a Lewis de mi tentación —una fuerte tentación— de decirle al Señor que me parecía terriblemente injusto permitir a aquel anciano ateo y desconsiderado vivir lo que

parecía iba a ser una eternidad y dejar que él, que solo tenía sesenta y cuatro años, estuviera a las puertas de la muerte.

—Bueno —dije al observar cómo se nublaba el rostro de Lewis—, en realidad no he llegado a *decirlo* así en mis oraciones, pero sí he estado a punto de hacerlo.

—¿Y qué crees que te habría contestado el Señor? —me preguntó Lewis con aire descorazonado.

—¿Qué?

—“¿A ti qué?”.

Todo el que haya leído Juan 21, 22 —el reproche del Señor a san Pedro— reconocerá en este incidente la cita. Luego, con mucha, mucha dulzura, Lewis consoló lo que yo creía que era su pena y él sabía que era la mía.

Una vez superado lo peor, recuperó el buen ánimo y el divertido sentido del humor que a mí me parecía uno de sus mayores atractivos. Pero haría falta alguien del genio de Boswell para proporcionar una idea acertada de lo completo que era este hombre tan excepcional; para mostrar con cuánta naturalidad ese sentido del humor se integraba con su lado más serio y era una de las *razones* de su grandeza de corazón, su enorme inteligencia y la caridad más generosa que he encontrado jamás. Según muchos de nosotros pudimos comprobar, era un hombre en el que las aptitudes innatas ordinarias iban unidas a habilidades totalmente extraordinarias. Quizá merezca la pena señalar que yo estaba seguro —*totalmente seguro*— de que, por mucho tiempo que viviera, por muchas personas más que conociese, nunca volvería a estar junto a un ser humano tan excepcional. De todos mis recuerdos este es el más indeleble, y no cabe duda de que seguirá siéndolo.

El 6 de agosto volví a casa con Lewis y con un enfermero, un escocés llamado Alec Ross, cuya misión consistía en pasar la noche en vela en caso necesario. Lewis y yo llevábamos dos meses juntos casi de continuo y, ahora que compartíamos la misma casa, yo me sentía aún más cómodo si cabe en su compañía. No se había quejado ni una sola vez de las condiciones del Acland —a excepción, claro está, de mi conducta “traicionera” con las cerillas que aparecían y desaparecían—. No obstante, estaba encantado de volver a dejarse abrazar por el entorno que le era familiar. Cuando me di cuenta de que le apetecía quedarse solo un ratito después de comer, le pregunté si solía dormir la siesta.

—No —me contestó—, pero a veces la siesta me duerme *a mí*.

Durante su estancia en el Acland no dejó de dictar cartas. Y, aunque en casa tenía la posibilidad de seguir haciéndolo, prestaba más atención a los problemas que, desde 1961, sabía que podían empeorar si moría repentinamente: el desgraciado problema de su hermano con el alcohol y el futuro de sus dos hijastros quienes, además de perder a su madre en 1960, habían vivido otros infortunios. Menciono todo esto porque fue entonces cuando observé algo que no he descubierto en ninguna otra persona (salvo —como yo mismo comprobaría más tarde— en su amigo Owen Barfield). Lewis tenía su parte correspondiente —y hay quien diría que algo más que su parte— de preocupaciones. Pero, después de hacer cuanto estaba a su alcance por solucionarlas, las dejaba en manos

de Dios y seguía con su trabajo y sus aficiones. Quienes más adelante lean, por ejemplo, sus adiciones al sermón “Transposición” —del que hablaremos luego— quizá entiendan lo que puede parecer una trivialidad y no lo es: Lewis deseaba de verdad, le *gustaba* la felicidad por la que murió Dios Hijo para transmitirla a todos los hombres. Así lo constaté entonces, unos diez años antes de verlo sucintamente plasmado en una carta que dirigió a su hermano el 28 de enero de 1940 en la que decía: «Empiezo a sospechar que el mundo no solo está dividido en felices e infelices, sino en aquellos a quienes les *gusta* la felicidad y aquellos a quienes, por extraño que parezca, no les gusta». Sin pretender ofender a nadie, sospecho que los que no paran de hablar de “conciencia social” —o como quiera que la llame la jerga de hoy en día— no entenderán tal cosa. Pero así era.

Nuestro enfermero no sabía muy bien qué pensar de Lewis. Alec no era demasiado instruido, pero tenía la suerte de contarse entre los escasos enfermeros varones de aquella época. De ahí que pudiera elegir cuidadosamente a sus pacientes, con el ojo casi siempre puesto en si eran fabulosamente ricos o famosos por una u otra razón, y en si tenían (esa era su esperanza) un Rolls Royce. Era un buen enfermero, pero hablaba como un carretero. Nada más ver la cocina declaró que la casa era una “pocilga de mierda” e inmediatamente puso a los criados a barrer, fregar y desinfectar a toda marcha.

No obstante, no dejaba de parecerle una incoherencia inexplicable que una “personalidad” estuviera al frente de una casa tan poco atractiva. Un día estábamos tomando el té los dos solos cuando me preguntó si aquel “hombre importante aparecía en el librote ese...” —no se acordaba del nombre del *Quién es quién*—. Al oírlo, Lewis, que estaba entrando en la habitación, le dijo:

—*Pos* claro, Alec, claro que aparezco en eso que en Escocia llamáis el *quíenejquién*.

Aquello fue definitivo. El sentido del humor y la modestia de Lewis hicieron que desde ese momento Alec se rindiera a sus pies y que dejara de importarle si su fama se debía a lo que él consideraba relevante.

En agosto, Lewis dictó una carta para Cambridge anunciando su retiro. A finales de mes, se confió a los cuidados de Alec y nos envió a su hijastro Douglas Gresham y a mí a Cambridge para liquidar sus asuntos y recoger buena parte de los cerca de dos mil libros que tenía en sus habitaciones del Magdalene College. Hecho lo cual contratamos un camión que nos trasladara a Oxford junto con los libros. Yo me pasé todo el viaje preguntándome cómo iba a caber tanto libro en una casa que ya estaba a punto de reventar. Pero Lewis tenía sus planes.

Alec ocupaba lo que llamábamos el “cuarto de música”, una amplia habitación de la planta baja totalmente vacía salvo por una cama situada en un rincón. Como había pasado la noche despierto, cuando llegamos estaba acostado. El camión aparcó en la entrada y Lewis nos advirtió que habláramos en voz baja.

—¿Dónde vamos a guardar los libros? —susurré.

Lewis me contestó con un guiño. Con sumo cuidado para no despertar a Alec, estuvimos cerca de una hora metiendo los libros en el “cuarto de música” y apilándolos alrededor de la cama del enfermero, quien seguía roncando cuando añadimos el último

volumen a una inmensa muralla que casi tocaba el techo y llenaba prácticamente cada milímetro cuadrado de la habitación.

En torno a la hora en que el enfermero solía levantarse, Lewis y yo nos apostamos en la puerta a la espera del resultado. Y esto fue lo que sucedió: Alec se despertó y, al verse sepultado entre libros, empezó a vociferar. De repente parte de la muralla se vino abajo y un cuerpo salió a gatas de la habitación. Luego, entre copa y copa, Alec declaró que era la mejor *j...* broma que se había gastado nunca.

Si he hablado menos de lo que algunos desearían acerca del talante específicamente “religios” de Lewis es porque presumo que resulta más que evidente. En su lugar, he intentado demostrar a partir de mis recuerdos personales que el Dr. Johnson bien podría haber tenido en mente a un hombre como C. S. Lewis cuando sugirió que “el tamaño de la inteligencia de un hombre siempre puede medirse por su alegría”. Si no lo he conseguido, los espléndidos textos que componen esta colección deberían, como suele decirse, “enmendar la falta”.

Lewis era un hombre sinceramente modesto. Cuando en nuestras conversaciones sus libros surgían de un modo espontáneo, hablaba de ellos con la misma distancia con que mencionaba las obras de otros. Pero, según pude comprobar, no tenía ninguna intención de ganarse un puesto literario o teológico en este mundo. El tema surgió una noche con toda naturalidad.

Hablando de uno de nuestros libros favoritos, la *Muerte de Arturo* de Malory, mencioné lo decepcionado que me sentía a veces cuando, por ejemplo, sir Lancelot acude al rescate de alguna mujer desvalida que corre peligro; y entonces, en el preciso momento en que uno jamás podría admirar suficientemente su abnegación, le explica a alguien, como si fuera lo más natural del mundo, que lo hace para “ganar honra”, es decir, para aumentar su reputación. Ambos veíamos en ello una herencia del paganismo. Sin pretensión alguna de ponerle en un aprieto, le pregunté a Lewis si era consciente de que, fuese cual fuese su intención, sus libros le estaban “ganando honra”. Con voz queda y pausada, con la más honda y absoluta humildad que he visto jamás, contestó:

—Toda prudencia es poca si quieres *no* pensarlo.

Fue como si, por un instante, la casa, el jardín, el universo entero guardaran silencio. Y luego seguimos hablando.

A medida que aquellos meses inolvidablemente felices se iban acercando a su fin y llegaba el momento de mi regreso a Estados Unidos, Lewis y yo comenzamos a hacer planes para su retiro: los libros que iba a escribir, las obligaciones de cuyo peso podría aliviarle yo, nuestro estudio conjunto de las antiguas fuentes francesas en las que se basa la *Muerte* de Malory. Todavía ahora, pasados los años, esos felices proyectos tienen el poder de importunarme con las mismas esperanzas que albergaba la Jill de Lewis en *La última batalla* cuando «las imágenes de todos aquellos años dichosos [...] se sucedían en la mente de Jill y era como mirar desde arriba de un cerro a una fértil y encantadora pradera llena de bosques y aguas y trigales, que se extendía alejándose más y más allá hasta volverse una línea muy fina y nebulosa debido a la distancia». Pero Lewis falleció repentinamente el 22 de noviembre de 1963.

A veces, cuando me preguntan por Lewis, dejo claro que “solamente” compartí con él tres meses. Pero creo que ese “solamente” no hace justicia ni a su memoria ni a su generosidad. ¿Acaso no hemos percibido cualquiera de nosotros un vínculo imperecedero con alguien con quien únicamente hemos coincidido unos minutos y, sin embargo —así son las cosas— no hemos logrado intimar con quienes hemos mantenido conversaciones de cerca de media hora durante años? Piensen ustedes lo que quieran. A mí me avergüenza admitir que más de una vez me he sentido hasta cierto punto engañado porque los planes que hicimos juntos no se alargaron más tiempo. Si no una crueldad, sí es al menos una descortesía. Hace poco la abuela de un amigo mío agonizaba cuando le acompañé a esos deliciosos montes de Derbyshire cuya gente está más lejos de la hipocresía y la exageración que cualquier otra que yo conozca. Acababa de empezar la primavera y mi amigo no pudo encontrar más que unos pocos ramilletes de sauce ceniciento que llevarle. Cuando se los ofreció, minutos antes de morir, ella se las acercó al rostro y susurró:

—Son magníficas, cariño. Y suficientes.

A los editores de Lewis, sin embargo, sus libros nunca les parecen suficientes. Por mucho que le gustara escribir, jamás mostró —como sucede con tantos otros— «celo, pero sin discernimiento». Antes de coger la pluma siempre tenía algo que decir. No obstante, aunque en el caso de sus libros se marcaba sus propios plazos, a la hora de preparar las selecciones de sus escritos más breves eran los editores ingleses y americanos los que le insistían. Eso no quiere decir que Lewis no pusiera todo su esfuerzo en textos como los recogidos aquí, pero sí que necesitaba que le espolearan para llevar a cabo dichas selecciones.

Este libro, que inicialmente contenía los ensayos 1, 2, 4, 6 y 7, fue publicado en Londres por Geoffrey Bles en 1949 con el título *Transposition and Other Addresses*; más tarde, ese mismo año, lo publicó Macmillan en Nueva York como *The Weight of Glory and Other Addresses*. Desde entonces los dos volúmenes de ensayos han presentado algunas diferencias a uno y otro lado del Atlántico, por lo que este libro es un intento de poner las cosas en orden. Me movió a ello una gira que realicé por Estados Unidos en 1979 con motivo de la película *Through Joy and Beyond: The Life of C. S. Lewis*. Tras la proyección, concluía la velada leyendo un fragmento de “Transposición”. Pero olvidaba —cosa que muchos me recordaban amablemente— que lo que yo consideraba uno de los textos en prosa más fascinantes que Lewis escribió jamás fue añadido más tarde, de modo que no aparecía en la versión estadounidense. Pese a que esto justificaba sobradamente la reedición del texto, pensé que me brindaba la ocasión idónea para completar el volumen con tres ensayos que nunca se habían publicado en Estados Unidos, y otro más totalmente inédito hasta entonces.

Los ensayos están ordenados cronológicamente excepto el (1), “El peso de la gloria”, tan espléndido que, además de atreverme a considerarlo merecedor de un puesto entre algunos Padres de la Iglesia, temo acabar ahorcado por los admiradores de Lewis si no se le concede un lugar primordial. El sermón fue predicado en Oxford durante las vísperas solemnes del 8 de junio de 1941 en respuesta a la invitación del canónigo T. R. Milford

en la iglesia universitaria St. Mary the Virgin, que data del siglo XII, ante una de las asambleas más numerosas congregadas en ella en nuestros días. El canónigo Milford, vicario de St. Mary, me contó que la invitación surgió a raíz de su lectura de *El regreso del peregrino* de Lewis. El sermón se publicó por primera vez en el número 43 de *Theology* (noviembre de 1941) y en 1942 lo editó S. P. C. K. en forma de folleto.

(2) “Aprender en tiempo de guerra” se pronunció igualmente a instancias del canónigo Milford en St. Mary the Virgin durante las vísperas del 22 de octubre de 1939. Además de responder al aprecio que sentía por *El regreso del peregrino*, el canónigo me dijo que, en vista de la inquietud reinante entre los estudiantes de Oxford con motivo de la Segunda Guerra Mundial, Lewis —exsoldado y catedrático cristiano del Magdalen College— se consideró el hombre idóneo para darle el enfoque adecuado a la situación. Una inmensa multitud se reunió en St. Mary y el canónigo Milford se las arregló para que todos los asistentes recibieran una copia en ciclostil del sermón titulado «*None Other Gods*»: *Culture in War-Time*. Para componerlo Lewis se basó en Deuteronomio 26, 5: «Mi padre era un sirio dispuesto a morir»[3]. Ese mismo año lo publicó en forma de folleto el Movimiento Estudiantil Cristiano con el título *The Christian in Danger*.

(3) Estaba preparando este libro cuando mi amigo George Sayer, alumno de Lewis en el Magdalen en la época de la guerra e íntimo amigo suyo a partir de entonces, me envió una copia de “Por qué no soy pacifista”. La conferencia se pronunció ante una asociación pacifista de Oxford en algún momento de 1940 y Lewis hizo una copia para Sayer: un hecho particularmente afortunado, ya que no se conserva el original. Nos consta que Lewis no hizo ningún intento de publicarlo y aparece editado aquí por primera vez.

(4) “Transposición” se predicó en Oxford en la capilla del Mansfield College —una institución congregacional— en respuesta a la invitación de su rector, Nathaniel Micklem (1888-1976), el 28 de mayo de 1944, en la fiesta de Pentecostés. Bajo el titular «El Newman oxoniense de nuestros días», el *Daily Telegraph* del 2 de junio de 1944 informaba de que «en medio del sermón Lewis, sumamente emocionado, se interrumpió, dijo: “Disculpen”, y abandonó el púlpito. El rector Micklem y el capellán acudieron en su ayuda. Lewis regresó después del canto de un himno y concluyó su sermón [...] en un tono hondamente emotivo».

Es posible que, con sus obras de ficción y con sus sermones, Lewis haya contribuido más que ningún otro autor moderno a hacer el cielo creíble. Supongo que en algún momento, y no necesariamente en 1944, debió de pensar que con “Transposición” no lo había conseguido del todo. En la primavera de 1961, estando ya muy enfermo, cuando Jock Gibb, su editor de Geoffrey Bles, le insistía para que publicara un libro con sus ensayos, ocurrió algo extraordinario. Con una sencillez que quizá sea un ejemplo del modo en que el cielo acude a su propio rescate, a Lewis se le mostró la gloria contenida en la transformación de lo corruptible en incorruptible; entonces surgió de su pluma un fragmento añadido que eleva el sermón a una excelencia incomparable. Este nuevo fragmento comienza en la página 63 con el párrafo: «Creo que esta doctrina de la Transposición nos aporta...», y termina en la página 20 con el párrafo conclusivo: «Son

demasiado endebles, demasiado efímeras, demasiado fantasmales». La versión ampliada del sermón apareció por primera vez en *They Asked for a Paper* (Londres, 1962).

(5) “¿Es poesía la teología?” se pronunció en el Club Socrático de la Universidad de Oxford el 6 de noviembre de 1944 y apareció publicado por primera vez en el número 3 de *The Socratic Digest* (1945). (6) “El círculo cerrado” es el discurso ceremonial anual pronunciado en el King’s College de la Universidad de Londres el 14 de diciembre de 1944. (7) “La condición de miembro” se pronunció ante la Asociación St. Alban y St. Sergius de Oxford el 10 de febrero de 1945 en respuesta a la invitación que le hizo Anne Spalding, una antigua amiga de Charles Williams en casa de cuyos padres se alojó este cuando se trasladó a Oxford al estallar la Segunda Guerra Mundial. El texto se publicó originariamente en el número 31 de *Sobornost* (junio de 1945).

(8) “Sobre el perdón”, escrito a petición del P. Patrick Kevin Irwin (1907-1965), se envió a este último el 28 de agosto de 1947 para que lo incluyera en la revista parroquial de la iglesia de St. Mary, en Sawston (Cambridgeshire). No obstante, el P. Irwin fue trasladado a la iglesia de St. Augustine, en Wisbech, antes de poder publicarlo. Yo oí hablar del ensayo por primera vez en 1975, cuando los familiares del sacerdote depositaron el manuscrito en la Biblioteca Bodleiana. Se publicó originariamente en la obra de Lewis *Fern-seed and Elephants and Other Essays on Christianity* (Londres: Fount/Collins, 1975).

(9) “*Lapsus linguae*” es el último sermón que predicó Lewis a instancias del P. C. A. Pierce, capellán del Magdalene College de Cambridge, en las vísperas del 29 de enero de 1956. A diferencia del Magdalene College de Oxford, el de Cambridge es muy pequeño y tiene una capilla diminuta: una pequeña joya perfecta iluminada por velas. Aun así, el registro de la capilla demuestra que la llenaba tanta gente —cien personas— que hubo que instalar asientos de más. El sermón se publicó en *Screwtape Proposes a Toast and Other Pieces* (Londres: Fount/Collins, 1965), el libro en cuyo proyecto Lewis estaba colaborando con su editorial justo antes de morir.

Mi agradecimiento a Collins Publishers por autorizarme a reeditar “¿Es poesía la teología?”, “Sobre el perdón” y “*Lapsus linguae*”, y a George Sayer por proporcionarme una copia de “Por qué no soy pacifista”. Gracias también a Owen Barfield por permitirme publicar este libro y por tantas cosas más que me llevan a considerarlo un amigo que es, a todas luces, uno de los alardes más patentes de nuestra raza caída.

WALTER HOOPER
Oxford, 7 de marzo de 1980

- [1] Juego de palabras sin correspondencia en castellano: el término “*convenience*” sirve tanto para “convencionalismo” como para “cuarto de baño” o “aseo” (N. de la T.).
- [2] En 1780, Benedict Arnold (1741-1801), comandante en jefe de West Point durante la Guerra de la Independencia, ofreció a los británicos la entrega del fuerte a cambio de una suma de dinero y un cargo en el ejército (N. de la T.).
- [3] Traducción de la Biblia anglicana. En las versiones empleadas por la Iglesia católica la traducción más común es «mi padre era un arameo errante» (N. de la T.).

PREFACIO

ESTE LIBRO CONTIENE UNA SELECCIÓN del excesivo número de disertaciones que me invitaron a pronunciar durante la pasada guerra y los años inmediatamente posteriores a ella. Todos ellos se compusieron en respuesta a peticiones personales y para audiencias concretas, sin pensar en su ulterior publicación. De ahí que en una o dos ocasiones den la impresión de repetir —aunque en realidad las precedan— frases mías que ya han aparecido impresas. Cuando me pidieron que hiciera esta selección, pensé que podría eliminar dichas coincidencias, pero me equivoqué. Llega un momento (y no hace falta que haya pasado mucho tiempo) en que un texto pertenece tan claramente al pasado que ni siquiera el autor puede alterarlo sin tener la sensación de estar llevando a cabo una especie de falsificación. La época de que datan estos textos fue para todos nosotros excepcional; y, aunque creo que ninguna de las convicciones que encarnan han variado, no soy capaz de recuperar ahora el tono y el talante en que fueron redactados. Tampoco a quienes han querido que les dé una forma definitiva les agradaría un remiendo. Por eso he preferido no tocarlos, salvo por unas cuantas modificaciones de la expresión.

Tengo que dar las gracias a S. P. C. K., a S. C. M. y a los propietarios de *Sobornost* por haberme autorizado amablemente a reeditar “El peso de la gloria”, “Aprender en tiempo de guerra” y “La condición de miembro” respectivamente. “El círculo cerrado” aparece publicado aquí por primera vez. La *Rivista* de Milán ha publicado una versión distinta de “Transposición” escrita expresamente con ese propósito y traducida luego al italiano.

C. S. L.

EL PESO DE LA GLORIA

SI HOY EN DÍA LES PREGUNTARAN a veinte hombres rectos cuál creen que es la virtud más importante, diecinueve de ellos responderían: la renuncia de uno mismo. No obstante, si se lo hubieran preguntado a prácticamente cualquier buen cristiano de la antigüedad, habría respondido: el Amor. ¿Ven lo que ha ocurrido? Un término negativo ha reemplazado a otro positivo, y eso reviste una importancia que trasciende lo filológico. La idea negativa de la renuncia conlleva la premisa de no estar procurando por encima de todo el bien de los demás, sino privándonos nosotros de él, como si lo importante fuese nuestra abstinencia y no la felicidad ajena. No creo que esa sea la virtud cristiana del Amor. El Nuevo Testamento habla por extenso de la renuncia de uno mismo, pero no como un fin en sí mismo. Nos dice que nos neguemos a nosotros mismos y tomemos nuestras cruces para poder seguir a Cristo; y casi todas las descripciones de lo que acabaremos encontrando si lo hacemos contienen una llamada al deseo. Si en la mayoría de las mentes de hoy en día acecha la idea de que el deseo de nuestro propio bien y la ferviente esperanza de disfrutar de él son malos, me permito sugerir que dicha idea se ha deslizado en ellas gracias a Kant y a los estoicos, y que no forma parte de la fe cristiana. Es más: si consideramos las patentes promesas de una recompensa y la asombrosa naturaleza de las promesas que contienen los evangelios, da la impresión de que al Señor nuestros deseos no le parecen demasiado intensos, sino demasiado débiles. Somos criaturas con un corazón poco entusiasta que pierden el tiempo con la bebida, el sexo y la ambición, cuando lo que se les ofrece es una felicidad infinita: como un niño ignorante que quiere seguir haciendo pasteles de barro en un suburbio porque es incapaz de imaginar lo que significa la oferta de unas vacaciones junto al mar. Nos conformamos fácilmente con cualquier cosa.

No hemos de dejarnos inquietar por los no creyentes cuando dicen que la promesa de una recompensa convierte la vida cristiana en una cuestión mercenaria. Existen distintos tipos de recompensas. Existe esa recompensa que no guarda una relación natural con las cosas que uno hace para ganarla y es totalmente ajena a los deseos que deben acompañar a dichas cosas. El dinero no es la recompensa natural al amor; por eso llamamos mercenario al hombre que se casa con una mujer por su dinero. Sin embargo, el matrimonio es la recompensa adecuada para el que ama de verdad, y este no es ningún mercenario por desearlo. El general que pelea para recibir un título de nobleza es un mercenario; el general que pelea por la victoria no lo es, porque la victoria es la recompensa propia de la batalla, igual que el matrimonio es la recompensa propia del amor. Las recompensas apropiadas no son un mero añadido a la actividad a cambio de la

cual se reciben, sino la misma actividad llevada a su consumación. Existe un tercer caso que resulta más complejo. No cabe duda de que disfrutar con la poesía griega es una recompensa apropiada —y no mercenaria— al aprendizaje del griego; pero solo quienes han alcanzado la etapa en que se disfruta con la poesía griega pueden decir por propia experiencia que es así. El alumno que empieza a estudiar la gramática griega en el colegio no puede desear disfrutar de Sófocles una vez llegue a la edad adulta de la misma manera que un enamorado desea el matrimonio o un general la victoria. Tiene que ponerse manos a la obra a cambio de una nota, o para evitar un castigo, o para agradar a sus padres; o, como mucho, con la esperanza de un bien futuro que en ese momento es incapaz de imaginar o desear. Por eso su situación guarda cierto parecido con la del mercenario: la recompensa que recibirá será, de hecho, una recompensa natural o apropiada, pero no lo sabrá hasta que la haya obtenido. Naturalmente, la obtiene de un modo gradual: el disfrute se arrastra sigilosamente para imponerse al arduo trabajo y nadie puede señalar el día o la hora en que termina el uno y comienza el otro. Pero, a medida que se va acercando a la recompensa, se vuelve capaz de desearla por sí misma; es más: la intensidad de ese deseo es en sí misma un adelanto de la recompensa.

En lo que atañe al cielo, el cristiano se halla básicamente en la misma situación que ese estudiante. Quienes han alcanzado la vida eterna en la visión de Dios saben perfectamente y sin lugar a dudas que no es un mero señuelo, sino la consumación misma de su condición terrenal de discípulo; no obstante, quienes aún no la hemos alcanzado no podemos conocerla del mismo modo, y tampoco podemos empezar a conocerla salvo perseverando en la obediencia y hallando un adelanto de la recompensa a nuestra obediencia en la creciente intensidad con que deseamos la recompensa definitiva. En la misma medida en que crece ese deseo, nuestro temor a que este sea mercenario se disipa y se acaba reconociendo como un absurdo. Para la mayoría de nosotros esto no sucederá en un solo día: la poesía sustituye a la gramática, el Evangelio sustituye a la ley y el anhelo transforma la obediencia con la misma lentitud con que la marea va sacando a flote el barco encallado.

Existe, no obstante, otra importante similitud entre el estudiante y nosotros. Si el muchacho es imaginativo, es muy probable que vaya deleitándose con los poetas y trovadores ingleses apropiados a su edad antes de comenzar a sospechar que la gramática griega le conducirá a cada vez más deleites del mismo tipo. Puede incluso que descuide el griego para leer en secreto a Shelley y a Swinburne. En otras palabras, el deseo que el griego acabará satisfaciendo ya existe en él, y guarda relación con objetos que considera muy poco relacionados con Jenofonte y los verbos [griegos]. Si nosotros estamos hechos para el cielo, el deseo del lugar que nos corresponde estará ya en nosotros —si bien no relacionado aún con el auténtico objeto, e incluso parecerá un rival de dicho objeto—. Y eso es, en mi opinión, lo que ocurre. No cabe duda de que hay un punto en el que mi analogía del estudiante se viene abajo. Tal vez la poesía inglesa que lee cuando debería estar haciendo ejercicios de griego sea igual de buena que la poesía griega hacia la que le conducen dichos ejercicios, de modo que al quedarse en Milton en lugar de emprender viaje hacia Esquilo su deseo no está abrazando un objeto falso. Pero nuestro caso es muy

diferente. Si nuestro auténtico destino es un bien que trasciende lo temporal y lo finito, cualquier otro bien en el que se centre nuestro deseo tiene que ser en alguna medida falaz; tiene que guardar como mucho una relación únicamente simbólica con aquello que realmente satisfará.

Al hablar de este deseo de nuestra lejana patria que hallamos en nosotros aquí y ahora siento cierto pudor: estoy cometiendo prácticamente una indecencia. Estoy intentando desvelar el secreto inconsolable que existe en cada uno de ustedes: ese secreto que duele tanto que nos vengamos de él poniéndole nombres como Nostalgia, Romanticismo y Adolescencia; ese secreto que nos atraviesa con tanta suavidad que, cuando en una conversación íntima se hace inminente, nos incomodamos y fingimos reírnos de nosotros mismos; ese secreto que no podemos ocultar y del que no podemos hablar, aunque deseemos hacer ambas cosas. No podemos hablar de él porque se trata del deseo de algo que nuestra experiencia nunca nos ha ofrecido. No podemos ocultarlo porque nuestra experiencia está constantemente insinuándolo, y nos traicionamos como los enamorados cuando se menciona un nombre. Nuestro recurso más habitual es llamarlo belleza y comportarnos como si así el asunto quedara zanjado. El recurso de Wordsworth consistió en identificarlo con un momento concreto de su propio pasado. Pero no es más que un engaño. Si Wordsworth hubiera regresado a esos momentos del pasado, no habría hallado tal cosa, sino únicamente su recuerdo; lo que recordara se convertiría a su vez en recuerdo. Los libros o la música en los que pensamos que se halla la belleza nos traicionarán si depositamos nuestra confianza en ellos: la belleza no estaba *en* ellos, únicamente nos llegaba *a través de* ellos, y lo que nos llegaba a través de ellos era la nostalgia. Tales cosas —la belleza, la memoria de nuestro propio pasado— son buenas imágenes de lo que realmente deseamos; pero, si se confunden con la cosa en sí, se transforman en estúpidos ídolos que rompen los corazones de quienes los adoran. Porque no son la cosa en sí: solo son el aroma de una flor que no hemos encontrado, el eco de una melodía que no hemos escuchado, la información que tenemos de un país que nunca hemos visitado. ¿Creen que pretendo tejer un hechizo? Puede ser. Pero recuerden los cuentos de hadas: los hechizos se usan tanto para romper encantamientos como para provocarlos. Y ustedes y yo necesitamos el hechizo más potente que existe para despertarnos del perverso encantamiento de la mundanidad al que se nos ha venido exponiendo durante casi un siglo. Casi toda nuestra educación se ha dirigido a silenciar esa voz interior tímida y persistente; casi todas nuestras filosofías modernas se han concebido para convencernos de que el bien del hombre se tiene que buscar en este mundo. Y, sin embargo, es curioso que filosofías como la del progreso o la evolución creadora sean testigos renuentes de la verdad de que nuestro auténtico fin se halla en otro sitio. Observen por dónde empiezan cuando quieren convencernos de que la tierra es nuestra patria. Comienzan intentando persuadirnos de que la tierra puede convertirse en el cielo y, de este modo, hacen una concesión al sentimiento de exilio que hay en nosotros en esta tierra. Luego continúan diciéndonos que este hecho afortunado nos aguarda en un futuro lejano y, de este modo, hacen una concesión a nuestra convicción de que nuestra patria no se halla aquí abajo. Por último, por si nuestro deseo de

transtemporalidad se despierta y arruina todo el asunto, utilizan cualquier retórica a su alcance para arrancar de nuestra mente el recuerdo de que, en caso de que el hombre alcanzara en este mundo toda la felicidad que nos han prometido, todas las generaciones la pierden al morir, incluida la última generación, y el relato entero quedará en nada, ni siquiera en relato, para siempre jamás. De ahí el sinsentido del discurso final que Shaw pone en boca de Lilith[1] y la observación de Bergson de que el élan *vital* es capaz de superar todos los obstáculos, tal vez incluso la muerte; como si fuera posible creer que cualquier desarrollo social o biológico en este planeta retrasará la senilidad del sol o revocará la segunda ley de la termodinámica.

Sea como sea, seguimos percibiendo un deseo que ninguna felicidad natural satisfará. Pero ¿existe alguna razón para suponer que la realidad ofrece alguna satisfacción de ese deseo? “El hambre no demuestra que comamos pan”: yo creo que puede afirmarse que no es verdad. El hambre física de un hombre no demuestra que vaya a comer pan: puede que muera de inanición en una balsa en medio del Atlántico. Pero lo que sin duda sí demuestra el hambre de un hombre es que este pertenece a una raza que mantiene su cuerpo con la comida y habita en un mundo donde existen sustancias comestibles. Del mismo modo, aunque no pienso (pero sí me gustaría) que mi deseo del Paraíso demuestre que gozaré de él, creo que es un indicio excelente de que existe algo así y de que algunos hombres gozarán de él. Un hombre puede amar a una mujer y no conseguirla; pero sería muy extraño que el fenómeno llamado “enamoramiento” ocurriera en un mundo asexual.

Ahí está, pues, el deseo, todavía vago y sin certeza de su objeto, y todavía incapaz en buena medida de verlo allí donde realmente radica. Nuestros libros sagrados nos proporcionan cierta información acerca de ese objeto: una información simbólica, por supuesto. El cielo, por definición, queda fuera de nuestra experiencia, pero cualquier descripción inteligible debe mencionar cosas que pertenecen a ella. Por eso, la imagen del cielo de las Escrituras es igual de simbólica que la imagen que nuestro deseo concibe por sí solo y sin ayuda: en realidad, el cielo no está lleno de joyas, como no lo están tampoco la belleza de la naturaleza o una hermosa pieza musical. La diferencia estriba en que la simbología de las Escrituras posee autoridad. Nos ha llegado de autores que estuvieron más cerca de Dios que nosotros y se ha conservado durante siglos como característica de la experiencia cristiana. A mí, de primeras, el atractivo natural de esa simbología me resulta muy escaso; a simple vista, atenúa mi deseo en lugar de despertarlo. Y eso es precisamente lo que cabe esperar. Si el cristianismo no pudiera decirme de esa patria lejana algo más de lo que mi propia naturaleza me lleva a suponer, ese cristianismo no sería superior a mí. Si tiene algo más que darme, espero que el atractivo de ese algo sea menos inmediato que el de “lo mío”. Al muchacho que solo ha leído a Shelley, al principio Sófocles le parece aburrido y frío. Si nuestra religión es algo objetivo, nunca debemos apartar nuestra mirada de lo que nos resulta desconcertante o poco atractivo en ella, porque aquello que aún no conocemos y necesitamos conocer será precisamente lo desconcertante y poco atrayente.

A grandes rasgos, las promesas de las Escrituras pueden resumirse en cinco epígrafes. Se promete (1) que estaremos con Cristo; (2) que seremos semejantes a Él; (3) con una inmensa riqueza de símbolos, que tendremos “gloria”; (4) que, de algún modo, seremos alimentados, o deleitados, o recreados; y (5) que se nos concederá algo así como un cargo oficial en el universo: el gobierno de las ciudades, el juicio de los ángeles, ser columnas del templo de Dios. La primera pregunta que planteo acerca de estas promesas es: “¿Por qué no solo la primera?”. ¿Se puede añadir algo a la idea de estar con Cristo? Porque tiene que ser cierto, como dice un antiguo escritor, que el que tiene a Dios y todo lo demás no tiene más que el que solo tiene a Dios. Creo que la respuesta vuelve a girar en torno a la naturaleza de los símbolos. Aunque a primera vista no lo advirtamos, sin duda cualquier idea de estar con Cristo que la mayoría de nosotros podamos formarnos no será mucho menos simbólica que el resto de las promesas: irá disfrazada de las nociones de cercanía en el espacio y de amable conversación tal y como nosotros entendemos aquí y ahora la conversación; y es probable que se centre en la humanidad de Cristo dejando de lado su divinidad. De hecho, vemos cómo los cristianos que solo se fijan en la primera promesa la revisten siempre de imágenes sumamente terrenales: concretamente, de imágenes esponsales o eróticas. No condeno en absoluto esas imágenes: desearía poder profundizar aún más en ello, y ojalá pueda hacerlo. Pero insisto en que se trata solo de un símbolo, parecido a la realidad en algunos aspectos y diferente en otros, y por lo tanto necesita corregirse con los otros símbolos de las demás promesas. La variedad de promesas no significa que nuestra dicha definitiva sea algo distinto de Dios, sino que, como Dios es más que una Persona, y para que no nos imaginemos el gozo de su presencia exclusivamente en términos de la pobre experiencia que tenemos ahora de un amor personal, con todas sus limitaciones, su tensión y su monotonía, se nos proporciona una docena variada de imágenes que se corrigen y se ayudan mutuamente.

Centrémonos ahora en el tema de la gloria. No se puede negar el hecho de que se trata de una idea predominante en el Nuevo Testamento y en los escritos de los primeros cristianos. La salvación se asocia constantemente a palmas, coronas, vestiduras blancas, tronos y un resplandor semejante al del sol y las estrellas. Todo lo cual no me resulta atractivo de forma inmediata: me imagino que, en este aspecto, soy un típico hombre de mi tiempo. A mí la gloria me sugiere dos ideas: una de ellas la considero perversa y la otra ridícula. Para mí la gloria significa o bien la fama, o bien la luminosidad. En cuanto a la primera, si ser famoso significa ser más conocido que otros, el deseo de fama me parece una pasión competitiva y, por lo tanto, propia del infierno antes que del cielo. En cuanto a la segunda ¿quién quiere convertirse en una especie de bombilla viviente?

Cuando comencé a profundizar en este tema, me sorprendió comprobar que cristianos tan diferentes como Milton, Johnson y Tomás de Aquino daban a la gloria celestial un claro sentido de fama o buenas referencias. Pero no la fama que otorgan las criaturas como nosotros, sino la fama ante Dios, la aprobación o (podría decirse) el “aprecio” de Dios. Después de reflexionar sobre ello, descubrí que ese enfoque es escriturístico: nadie puede eliminar de la parábola el *elogio* divino: “Muy bien, siervo bueno y fiel”. Esto

hizo que buena parte de lo que llevaba toda la vida creyendo se derrumbara como un castillo de naipes. De repente recordé que nadie puede entrar en el cielo si no se hace como un niño; y no hay nada tan obvio en los niños —no en los niños engreídos, sino en los niños buenos— como su inmenso y manifiesto deseo de ser elogiados. Y no solo en los niños: también en los perros y en los caballos. Lo que al parecer había confundido durante años con la humildad me impedía entender cuál es realmente el placer más humilde, más infantil, más propio de las criaturas; el placer específico, en suma, del inferior: el placer del animal ante el hombre, del niño ante su padre, del alumno ante su maestro, de la criatura ante su Creador. No echo en el olvido el horrible modo en que este deseo tan inocente aparece parodiado en nuestras ambiciones humanas, la rapidez con que —en mi propia experiencia— el legítimo placer del elogio recibido de aquellos a quienes tengo la obligación de complacer se convierte en el veneno letal de la propia admiración. Pero creo que puedo detectar un momento —un momento muy, muy breve— anterior a que esto ocurriera, durante el cual la satisfacción de haber complacido a aquellos hacia quienes sentía un amor y un temor legítimos era pura. Basta con esto para elevar nuestros pensamientos hacia lo que puede ocurrir cuando el alma redimida, más allá de toda esperanza y más allá casi de la fe, sabe por fin que ha complacido a Aquel para cuya complacencia fue creada. Entonces no habrá lugar para la vanidad: se verá libre de la mísera ilusión de que es obra de sí misma. Sin rastro alguno de lo que hoy llamamos autoaprobación, se alegrará con la mayor inocencia del hecho de que Dios la ha hecho para ser; y el momento que la libre para siempre de su antiguo complejo de inferioridad sumergirá también su orgullo en lo más hondo, más hondo aún que el libro de Próspero[2]. La humildad perfecta prescinde de la modestia. Si Dios está satisfecho con la obra, la obra estará satisfecha consigo misma: «No le corresponde a ella intercambiar cumplidos con su Soberano»[3]. Me imagino que alguno manifestará su desagrado ante mi idea del cielo como un lugar en el que recibimos una palmadita en la espalda. Pero ese desagrado esconde un orgullo malentendido. Al final ese Rostro que es el deleite o el terror del universo se volverá hacia nosotros con una u otra expresión: bien concediendo una gloria inefable, bien infligiendo una humillación que jamás se podrá reparar ni ocultar. El otro día leí en una revista que lo esencial es qué opinión tenemos nosotros de Dios. ¡No, por Dios, eso no es lo esencial! La opinión que Él tiene de nosotros es no solo más importante, sino infinitamente más importante. De hecho, la opinión que tengamos nosotros de Dios carece de importancia salvo en la medida en que guarde relación con la opinión que tiene Él de nosotros. Está escrito que “compareceremos” ante Él, apareceremos como somos, se nos examinará. La promesa de la gloria es la promesa —casi increíble y hecha posible solamente por la obra de Cristo— de que algunos de nosotros, cualquiera de nosotros que lo elija, sobrevivirá a ese examen, hallará aprobación, agradará a Dios. Agradar a Dios; ser un auténtico ingrediente de la felicidad divina; ser amado por Dios y no solo compadecido, servirle de deleite como el artista se deleita con su obra o un padre con su hijo: parece imposible, el peso o la carga de una gloria que nuestros pensamientos apenas son capaces de soportar. Pero es así.

Fíjense ahora en lo que sucede. Si hubiera rechazado la imagen escriturística y llena de autoridad de la gloria y me hubiera aferrado obstinadamente a ese vago deseo que era en un principio mi único indicio del cielo, no habría sido capaz de ver ninguna conexión entre ese deseo y la promesa cristiana. Ahora, sin embargo, después de examinar lo que en los libros sagrados parecía desconcertante y poco atractivo, retrocedo y descubro sorprendido que esa conexión es totalmente evidente. Resulta que la gloria, tal y como el cristianismo me enseña a esperar en ella, satisface mi deseo original e incluso me revela un elemento de ese deseo que no había advertido. Al dejar por un instante de pararme en mis deseos particulares, he empezado a entender mejor qué es lo que deseaba realmente. Cuando hace unos minutos intentaba describir nuestros anhelos espirituales, omití uno de sus rasgos más curiosos. Solemos advertirlo justo en ese momento en que la imagen se desvanece, en que se acaba la música o el campo pierde la luz del cielo. Lo que sentimos entonces lo ha descrito perfectamente Keats como «el viaje de vuelta a nuestro yo habitual». Saben a qué me refiero. Durante unos minutos hemos tenido la ilusión de pertenecer a este mundo. Ahora nos despertamos y descubrimos que no es así. Éramos meros espectadores. La belleza ha sonreído, pero no para recibirnos; su rostro se ha girado hacia nosotros, pero no para vernos. No hemos sido aceptados, ni bien recibidos, ni invitados a bailar. Nos podemos ir cuando nos plazca, o quizá nos quedemos si podemos: «Nadie repara en nosotros»^[4]. Un científico replicará tal vez que, puesto que la mayoría de las cosas que llamamos bellas son inanimadas, no es de extrañar que no se fijen en nosotros. Lo cual es cierto. Pero yo no me estoy refiriendo a los objetos físicos, sino a ese algo indescriptible en cuyos mensajeros se convierten dichos objetos por un instante. Y parte de la amargura que se mezcla con la dulzura de ese mensaje se debe al hecho de que este mensaje muy raramente parece dirigido a nosotros, sino más bien algo que hemos oído casualmente. Y con “amargura” quiero decir dolor, no resentimiento. No deberíamos atrevernos a preguntar si se nos ha prestado alguna atención, pero lo estamos deseando. El sentimiento de que en el universo nos tratan como a extranjeros, el deseo de ser conocidos, de recibir alguna respuesta, de salvar el abismo abierto entre nosotros y la realidad, forma parte de nuestro secreto inconsolable. Y, desde ese punto de vista, no cabe duda de que la promesa de gloria, con el significado descrito, se vuelve sumamente relevante para nuestro profundo deseo. Porque la gloria significa buenas referencias ante Dios, la aceptación de Dios, la respuesta, el conocimiento y la bienvenida en el corazón de las cosas. La puerta a la que llevamos toda la vida llamando acabará abriéndose por fin.

Puede resultar bastante crudo describir la gloria como el hecho de que Dios “se fije” en nosotros. Pero ese es casi el lenguaje del Nuevo Testamento. A los hombres que aman a Dios san Pablo no les promete —como cabría esperar— conocerle, sino ser conocidos por Él (1 Co 8, 3). Una extraña promesa. ¿No lo conoce Dios todo y en todo momento? No obstante, su eco aparece pavorosamente repetido en otro pasaje del Nuevo Testamento. En él se nos advierte que a cualquiera de nosotros nos puede ocurrir que nos presentemos por fin ante el rostro de Dios y solo oigamos estas terribles palabras: “Jamás os he conocido: apartaos de mí”. En cierto sentido, por oscuro que le resulte a la

inteligencia y cruel a los sentimientos, podemos ser apartados de la presencia de Aquel que está presente en todas partes y borrados del conocimiento de Aquel que lo conoce todo. Nos pueden dejar total y absolutamente *fuera*: rechazados, exiliados, alejados, definitiva y terriblemente ignorados. Y podemos, por el contrario, ser invitados a entrar, bien recibidos, acogidos, reconocidos. Caminamos cada día en el filo de la navaja entre estas dos increíbles posibilidades. Aparentemente, la nostalgia que recorre toda nuestra vida, nuestro anhelo de hacernos uno con algo en un universo del que ahora nos sentimos distanciados, haber atravesado una puerta que siempre hemos visto desde fuera, no es una mera fantasía neurótica, sino el indicador más fiel de nuestra verdadera situación. Y ser llamados por fin a entrar será tanto una gloria como un honor que escapa a nuestros méritos, junto con la sanación de ese prolongado anhelo.

Esto me lleva al otro sentido de la gloria: la gloria como claridad, como resplandor, como luminosidad. Brillaremos como el sol, recibiremos la estrella de la mañana. Creo que estoy empezando a descubrir lo que eso significa. No cabe duda de que, en cierto modo, Dios nos ha dado ya la estrella de la mañana: si madrugas lo suficiente, puedes salir y disfrutar de ese don muchas mañanas despejadas. Quizá pregunten: ¿qué más queremos? ¡Queremos mucho más!: algo que los libros de estética casi no mencionan. No obstante, los poetas y las mitologías lo saben todo sobre eso. No queremos solamente *contemplar* la belleza, aunque bien sabe Dios que esto ya es algo suficientemente generoso. Queremos algo más a lo que cuesta poner palabras: unirnos a la belleza que contemplamos, fundirnos con ella, recibirla dentro de nosotros, empaparnos, formar parte de ella. Por eso hemos poblado el aire, la tierra y las aguas de dioses, de diosas, de ninfas y duendes: para que, ya que nosotros no somos capaces, esas proyecciones puedan disfrutar de esa belleza, esa gracia, ese poder de los cuales es imagen la Naturaleza. Por eso los poetas nos cuentan tantas mentiras deliciosas. Hablan como si el viento del oeste pudiera barrer el alma humana; pero no puede. Nos dicen que «la belleza nacida de un sonido susurrante»[5] penetrará en un rostro humano; pero no penetrará. O no por ahora. Porque, si nos tomamos en serio el simbolismo de las Escrituras, si creemos que algún día Dios nos *dará* la estrella de la mañana y hará que nos *revistamos* del esplendor del sol, podemos inferir que tanto los mitos antiguos como la poesía moderna, tan falsos en términos históricos, tal vez estén muy cerca de la verdad en términos proféticos. Ahora nos hallamos fuera del mundo, en el lado equivocado de la puerta. Percibimos la frescura y la pureza de la mañana, pero estas no nos hacen frescos y puros. No podemos fundirnos con el esplendor que vemos. Sin embargo, cada página del Nuevo Testamento susurra el rumor de que no siempre será así. Algún día, si Dios quiere, *entraremos*. Cuando las almas de los hombres se hayan vuelto tan perfectas en la obediencia voluntaria como lo es la creación inanimada en su obediencia carente de vida, entonces se revestirán de su gloria; o, mejor dicho, de esa excelsa gloria de la cual la naturaleza no es más que un primer esbozo. No piensen que estoy planteando un sueño pagano: el de que seremos absorbidos en la naturaleza. La naturaleza es mortal: nosotros sobreviviremos a ella. Cuando hayan desaparecido todos los soles y las nebulosas, cada uno de ustedes seguirá viviendo. La naturaleza es solo la imagen, el símbolo; pero es el

símbolo que la Escritura me invita a emplear. Estamos llamados a traspasar la naturaleza, a ir más allá de ella, para entrar en el resplandor del que dicha naturaleza es un reflejo parpadeante.

Y una vez dentro, traspasada la naturaleza, comeremos del árbol de la vida. Aquí, si renacemos en Cristo, el espíritu que hay en nosotros vive directamente de Dios; pero la mente, y más aún el cuerpo, reciben vida de Él con mucha distancia de por medio: a través de nuestros antepasados, del alimento, del clima. Las débiles y lejanas consecuencias de esas energías que el rapto creador de Dios implantó en la materia cuando hizo los cuerpos celestes son lo que ahora llamamos placeres físicos; y, aun tamizados, exceden nuestra capacidad de manejarlos. ¿Qué ocurriría si gustáramos de la fuente donde nace ese torrente que, incluso en su curso más bajo, demuestra ser tan embriagador? Eso es, a mi juicio, lo que ocurre con nosotros. El hombre en su totalidad está destinado a beber la felicidad de la fuente de la felicidad. Como decía san Agustín, el éxtasis del alma salvada “inundará” el cuerpo glorificado. Dados nuestros sofisticados y pervertidos apetitos actuales, somos incapaces de imaginar ese *torrens voluptatis*[6]; y a todos ustedes les advierto muy en serio que no lo intenten. Aun así, hay que mencionarlo para disipar ideas aún más equivocadas: la idea de que lo que se salva es un simple fantasma, o la de que el cuerpo resucitado vive en una insensibilidad adormecida. El cuerpo fue creado para el Señor y estas fantasías deprimentes están fuera de lugar.

Entretanto, la cruz precede a la corona, y mañana es lunes. En las murallas implacables del mundo se ha abierto una grieta y se nos invita a entrar detrás de nuestro gran Capitán. Lo esencial, naturalmente, es seguirle. En ese caso, alguien podría preguntar qué uso práctico contienen las reflexiones con las que me he estado recreando. A mí se me ocurre al menos uno. Es probable que en lo sucesivo cada uno de ustedes piense mucho en su propia gloria potencial, pero es poco probable que piense muy a menudo o con mucha profundidad en la del prójimo. La carga, o el peso, o la responsabilidad de la gloria del prójimo deben recaer sobre mis hombros: una carga tan pesada que solo la humildad puede llevarla, y los hombros del soberbio se quebrarán. Es de suma gravedad vivir en una sociedad de posibles dioses y diosas, recordar que hasta la persona más gris y aburrida con la que hablas puede ser algún día una criatura a la que, si hoy fueras consciente de ello, estarías fuertemente tentado de adorar; o que puede ser un horror y una corrupción tales que ahora solo te enfrentas a ellas si acaso en tus pesadillas. En una u otra medida, nos pasamos todo el día ayudándonos mutuamente a alcanzar uno de los destinos. Así, a la luz de estas posibilidades sobrecogedoras, con el asombro y la cautela propios de ellas, deberíamos tratarnos unos a otros y a todas nuestras amistades, nuestros amores, nuestras aficiones, nuestras políticas. No hay gente *corriente*. Nunca estás hablando con un simple mortal. Las naciones, las culturas, las artes, las civilizaciones...: ellas sí son mortales y sus vidas son para las nuestras como la vida de una mosca. Pero con quienes bromeamos, trabajamos y nos casamos, a quienes desdeñamos y explotamos, son inmortales: inmortales horrores o resplandores eternos. Eso no significa que debamos ser constantemente solemnes. Tenemos que bromear. No obstante, nuestra jovialidad (de hecho, la más jovial) debe ser la que existe entre quienes, desde un

principio, se han tomado mutuamente en serio: una jovialidad carente de frivolidad, de superioridad, de presunción. Y nuestra caridad tiene que ser un amor auténtico y costoso, sintiendo hondamente los pecados, pese a los cuales amamos al pecador: no una simple tolerancia o una indulgencia que parodia el amor igual que la frivolidad parodia la jovialidad. Después del Santísimo Sacramento, tu prójimo es el objeto más santo que se presenta a tus sentidos. Si ese prójimo es cristiano, es santo casi del mismo modo, porque también en él *vere latitat* Cristo: en él está verdaderamente oculto el glorificador y el glorificado, la misma Gloria.

[1] En *Vuelta a Matusalén*, Bernard Shaw (1856-1950) recoge las principales nociones de la evolución creadora, a la que califica de “genuina religión científica” (N. de la T.).

[2] Personaje de *La tempestad*, de William Shakespeare, que renuncia a la magia arrojando su libro al agua: «A una profundidad mayor de la que pueda alcanzar sumergiré mi libro» (acto V) (N. de la T.).

[3] Palabras recogidas por James Boswell en *Vida de Samuel Johnson* empleadas por este último para explicar su silencio ante los elogios recibidos del rey (N. de la T.).

[4] Lewis adapta la frase «nadie repara en ti» en boca de uno de los personajes de la obra de Shakespeare *Mucho ruido y pocas nueces* (escena I, acto I) (N. de la T.).

[5] Del poema sin título de William Wordsworth (1770-1850) “Tres años creció...” (N. de la T.).

[6] “Torrente de delicias” (*Sal* 36, 9) (N. de la T.).

APRENDER EN TIEMPO DE GUERRA

UNA UNIVERSIDAD ES UNA SOCIEDAD que persigue el aprendizaje. De ustedes, los estudiantes, se espera que se conviertan —o que empiecen a convertirse— en lo que la Edad Media denominaba clérigos: en filósofos, científicos, eruditos, críticos o historiadores. Y, a primera vista, parece algo extraño que hacer durante una gran guerra. ¿De qué vale comenzar una tarea que tenemos tan pocas posibilidades de acabar? O, incluso si se diera el caso de que no nos interrumpiesen la muerte o el servicio militar, ¿por qué debemos —es más: ¿cómo podemos?— seguir dedicándonos a tan plácidos menesteres cuando las vidas de nuestros amigos y las libertades de Europa penden de un hilo? ¿No es como tocar la lira mientras arde Roma?

Creo que no seremos capaces de dar respuesta a estas preguntas mientras no las situemos junto a otras preguntas que todo cristiano debería plantearse en tiempo de paz. Acabo de referirme a tocar la lira mientras arde Roma. No obstante, para un cristiano la verdadera tragedia de Nerón no tiene que ser que este tocase la lira mientras la ciudad se incendiaba, sino que tocase la lira al borde del infierno. Perdónenme este crudo trisílabo. Sé que a muchos cristianos de hoy en día más sabios y mejores que yo no les gusta mencionar el cielo y el infierno ni siquiera desde un púlpito. También sé que casi todas las referencias del Nuevo Testamento a este tema proceden de una única fuente. Y resulta que esa fuente es el propio Señor. La gente les dirá que es san Pablo, pero no es cierto: estas doctrinas sobrecogedoras son del Señor. No se pueden eliminar de la enseñanza de Cristo o de su Iglesia. Si no creemos en ellas, nuestra presencia en esta iglesia es una auténtica estupidez. Y, si creemos, debemos vencer de vez en cuando nuestra gazmoñería espiritual y mencionarlas.

En cuanto lo hagamos, veremos que todo cristiano que vaya a una universidad tiene que enfrentarse en cualquier época a una pregunta al lado de la cual las preguntas que suscita la guerra poseen una importancia relativa. Tiene que preguntarse cómo puede ser bueno —e incluso cómo es psicológicamente posible— que unas criaturas que están en todo momento avanzando hacia el cielo o hacia el infierno inviertan cualquier fracción del escaso tiempo que se les ha concedido en este mundo en lo que —comparativamente— son trivialidades tales como la literatura o el arte, las matemáticas o la biología. Si la cultura humana puede resistir una cosa así, puede resistirlo todo. Admitir que podemos conservar nuestro interés por aprender a la sombra de estos asuntos eternos, pero no a la sombra de una guerra europea, equivaldría a admitir que nuestros oídos están cerrados a la voz de la razón y abiertos de par en par a la voz de nuestros nervios y de las emociones de las masas.

Este es el caso de la mayoría de nosotros y, desde luego, el mío. Por eso, creo que es importante intentar situar el desastre actual en la perspectiva adecuada. La guerra no genera en absoluto una situación nueva: simplemente agrava la permanente situación humana para que no podamos seguir ignorándola. La vida humana se ha vivido siempre al borde de un precipicio. La cultura humana siempre ha tenido que existir a la sombra de algo infinitamente más importante que ella. Si los hombres hubieran pospuesto la búsqueda del conocimiento y de la belleza hasta estar a salvo, esa búsqueda no habría empezado nunca. Nos equivocamos al comparar la guerra con la “vida normal”. La vida nunca ha sido normal. Incluso las épocas que consideramos más tranquilas —el siglo XIX, por ejemplo—, si se analizan de cerca, resultan estar repletas de crisis, sobresaltos, dificultades y emergencias. Nunca han faltado razones justificadas para aplazar todas las actividades meramente culturales hasta haber evitado algún peligro inminente o enderezado alguna clamorosa injusticia. Pero hace mucho que la humanidad eligió ignorar estas razones justificadas: quería el conocimiento y la belleza ya, y no iba a esperar a ese momento oportuno que no llega nunca. La Atenas de Pericles nos ha dejado no solo el Partenón, sino también —y de modo significativo— la Oración Fúnebre. Los insectos han elegido una línea distinta: han buscado primero el bienestar material y la seguridad de la colmena y, presumiblemente, tienen su recompensa. Los hombres son diferentes. Postulan teoremas matemáticos en ciudades sitiadas[1], elaboran argumentos metafísicos en celdas de condenados a muerte[2], bromean en los patíbulos, hablan del último poema publicado mientras avanzan hacia las murallas de Quebec[3] y se peinan en las Termópilas[4]. Y no es una cuestión de *elegancia*: es nuestra naturaleza.

Sin embargo, como somos criaturas caídas, el hecho de que ahora esta sea nuestra naturaleza no probaría por sí mismo que sea racional o conveniente. Hemos de averiguar si en un mundo como este existe un lugar legítimo para las actividades de un universitario. Es decir, siempre hemos de buscar respuesta a la pregunta: “¿Cómo puedes ser tan frívolo y egoísta para pensar en otra cosa que no sea la salvación de las almas humanas?”; e inmediatamente hemos de dar respuesta a una pregunta adicional: “¿Cómo puedes ser tan frívolo y egoísta para pensar en otra cosa que no sea la guerra?”. Así, una parte de nuestra respuesta será la misma para ambas preguntas. Una implica que nuestra vida puede —y debe— ser una vida exclusiva y explícitamente religiosa; la otra, que puede y debe ser exclusivamente patriótica. Creo que toda nuestra vida puede —es más, debe— ser religiosa en un sentido que explicaré más adelante. Pero, si eso significa que todas nuestras actividades deben ser de una clase identificable como “sagrada” en oposición a “secular”, daría una única respuesta a mis dos adversarios imaginarios. Les diría: “Tanto si tiene que ser así como si no, lo que estáis sugiriendo no va a suceder”. Creo que, antes de convertirme al cristianismo, no era plenamente consciente de que, después de la conversión, la vida consiste inevitablemente en hacer la mayoría de las cosas que se han estado haciendo hasta entonces con un nuevo espíritu —es lo esperable—, pero las mismas cosas. Antes de ir a la pasada guerra pensaba que mi vida en las trincheras sería —en cierto misterioso sentido— todo guerra. En realidad, descubrí que, cuanto más nos acercábamos al frente, menos hablaba ni pensaba nadie en la causa

aliada y los progresos de la campaña; y me encanta ver que Tolstoi, en el mejor libro bélico que se ha escrito nunca, refleja lo mismo; y, a su manera, también la *Iliada*. Ni la conversión ni el alistamiento en el ejército aniquilarán nuestra vida humana. Los cristianos y los soldados siguen siendo hombres; la idea que el descreído tiene de la vida religiosa y la idea que tiene el civil del servicio activo son caprichosas. Si, en uno u otro caso, intentamos suspender toda nuestra actividad intelectual y estética, solo conseguiremos sustituir una vida cultural mejor por otra peor. De hecho, no dejaremos de leer, ni en la iglesia ni en el frente: si no leemos buenos libros, los leeremos malos. Si no pensamos racionalmente, pensaremos irracionalmente. Si rechazamos las satisfacciones estéticas, caeremos en las satisfacciones sensuales.

De ahí esa analogía entre lo que reclama nuestra religión y lo que reclama la guerra: en el caso de la mayoría de nosotros, ninguna de las dos eliminará o borrará de la pizarra la vida meramente humana que llevábamos antes de alistarnos en ellas. No obstante, obrarán de este modo por razones diferentes. La guerra no logrará captar toda nuestra atención porque es un objeto finito y, por lo tanto, intrínsecamente inadecuado para captar toda la atención de un alma humana. Con el fin de evitar equívocos, he de hacer aquí unas cuantas distinciones. Creo que nuestra causa, comparada con otras causas humanas, es muy justa: de ahí que considere un deber participar en esta guerra. Y todo deber es un deber religioso; por lo tanto, nuestra obligación de cumplir cualquier deber es absoluta. Puede que tengamos el deber de rescatar a un hombre que se está ahogando y tal vez, si vivimos en una costa peligrosa, de aprender salvamento para estar preparados llegado el caso de que un hombre se esté ahogando. Puede que nuestro deber sea perder nuestra propia vida para salvarlo. Pero, si alguien se dedica a salvar vidas en el sentido de dedicar a ello toda su atención —sin pensar ni hablar de ninguna otra cosa y exigiendo el cese de cualquier otra actividad humana hasta que todo el mundo haya aprendido a nadar— sería un monomaniaco. Así pues, el rescate de gente en peligro de ahogarse es un deber por el que merece la pena morir, pero por el que no merece la pena vivir. A mi juicio, todos los deberes políticos (entre los que incluyo los deberes militares) son de este tipo. Tal vez un hombre deba morir por nuestro país, pero ningún hombre debe vivir exclusivamente por su país. Quien se rinde sin reservas a las demandas temporales de una nación, de un partido o de una clase está dándole al César aquello que, por encima de cualquier otra cosa, pertenece categóricamente a Dios: él mismo.

La razón por la que la religión no puede ocupar toda nuestra vida —en el sentido de excluir todas las demás actividades naturales— es muy diferente. Porque, en cierto modo, la religión sí debe ocupar toda nuestra vida. No se trata de llegar a un compromiso entre lo que Dios reclama y lo que reclaman la cultura, la política o cualquier otra cosa. Lo que reclama Dios es infinito e inexorable. Puedes negarlo o puedes empezar a intentar admitirlo: no hay término medio. Pese a ello, es evidente que el cristianismo no excluye ninguna de las actividades humanas corrientes. San Pablo le dice a la gente que trabaje. Incluso da por sentado que los cristianos asistan a banquetes; es más, a banquetes de paganos. El Señor asiste a una boda y aporta un vino milagroso. Bajo el

patrocinio de su Iglesia y durante la mayor parte de las épocas cristianas florecen el aprendizaje y las artes. La solución a esta paradoja la conocemos de sobra: “Tanto si coméis, como si bebéis, o hacéis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios”.

Si se ofrecen a Dios, todas nuestras actividades meramente humanas serán aceptadas, incluso las más humildes; y todas, incluso la más noble, será ilícita si no se ofrece. El cristianismo no se limita a reemplazar nuestra vida natural por otra nueva: es más bien una nueva estructura que explota esos materiales naturales hasta sus propios fines sobrenaturales. No cabe duda de que, en determinadas situaciones, exige la renuncia a algunas de nuestras actividades meramente naturales, o a todas: es mejor salvarse con un solo ojo que ser arrojado con dos a la Gehenna. Pero, en cierto modo, lo hace *per accidens*: porque en esas circunstancias especiales ha dejado de ser posible llevar a cabo esta o aquella actividad para gloria de Dios. No existe una pelea sustancial entre la vida espiritual y las actividades humanas en cuanto tales. Por eso la omnipresencia de la obediencia a Dios en la vida cristiana es, en cierto modo, análoga a la omnipresencia de Dios en el espacio. Dios no llena un espacio como lo llena un cuerpo, en el sentido de que las partes de Dios ocupan diferentes partes del espacio de las que quedan excluidos otros objetos. Según los buenos teólogos, está en todas partes, totalmente presente en cada punto del espacio.

Ya estamos en disposición de dar respuesta a esa idea de que la cultura humana es una frivolidad inadmisibles por parte de criaturas como nosotros, cargadas de tan terribles responsabilidades. Rechazo de plano esa idea que aún hoy perdura en la mente de algunas personas de que las actividades culturales son, por derecho propio, espirituales y meritorias: como si los eruditos y los poetas fueran intrínsecamente más agradables a Dios que los chatarreros y los limpiabotas. Creo que fue Matthew Arnold el primero en emplear el término *espiritual* entendido como el alemán *geistlich*, inaugurando así este error tan peligroso y anticristiano. Borrémoslo de la mente para siempre. El trabajo de Beethoven y el trabajo de una limpiadora se convierten en espirituales si se da exactamente la misma condición: que se ofrezcan a Dios, que se lleven a cabo humildemente “como para el Señor”. Naturalmente, esto no significa que todo el mundo tenga que echar a cara o cruz si tiene que limpiar habitaciones o componer sinfonías. El topo tiene que dar gloria a Dios cavando y el gallo cacareando. Somos miembros de un mismo cuerpo, pero miembros diferenciados, cada uno con su propia vocación. La educación de un hombre, sus talentos, sus circunstancias, suelen ser indicadores aceptables de su vocación. Si nuestros padres nos han enviado a Oxford, si nuestra nación nos permite quedarnos aquí, es una evidencia *prima facie* de que ahora mismo la vida que mejor nos puede llevar a dar gloria a Dios es, al fin y al cabo, una vida de aprendizaje. Es evidente que con llevar esa vida para gloria de Dios no me refiero a ningún intento de desempeñar nuestro trabajo intelectual de investigación para elaborar conclusiones. Eso sería, como afirma Bacon, ofrecer al autor de la verdad el sacrificio impuro de una mentira. Me refiero a la búsqueda, en cierto modo, del conocimiento y de la belleza en sí mismos, pero no de un modo que excluya llevarla a cabo por Dios. En la mente humana existe el anhelo de esas cosas, y Dios no crea anhelos en vano. Por eso,

podemos buscar el conocimiento en cuanto tal y la belleza en cuanto tal con la absoluta confianza de que, al hacerlo, estamos avanzando hacia la visión de Dios o ayudando indirectamente a otros a hacerlo. La humildad, ni más ni menos que el anhelo, nos anima a concentrarnos simplemente en el conocimiento y la belleza, sin preocuparnos demasiado de su importancia última para la visión de Dios. Quizá esa relevancia no nos esté destinada a nosotros, sino a otros mejores que nosotros: hombres que vengan detrás y encuentren la trascendencia espiritual de lo que desenterramos con ciega y humilde obediencia a nuestra vocación. Este es el argumento teleológico de que la existencia del impulso y la facultad demuestra que tienen que tener una función propia en el proyecto de Dios: argumento con el que santo Tomás de Aquino demuestra que la sexualidad habría existido incluso sin el pecado original. Por lo que se refiere a la cultura, la experiencia testifica la solidez del argumento. La vida intelectual no es el único camino hacia Dios ni el más seguro, pero sí lo consideramos un camino, y puede que sea el camino que se nos señala a nosotros. Por supuesto, solo lo será siempre y cuando el impulso siga siendo puro y desinteresado. Eso es lo más difícil. Como dice el autor de la *Theologia Germanica*[5], podemos llegar a amar el conocimiento —nuestro conocimiento— más que la cosa conocida: deleitarnos no con el ejercicio de nuestros talentos, sino con el hecho de que sean nuestros, e incluso con la reputación que nos aportan. En la vida del académico cualquier éxito aumenta este peligro. Si se hace irresistible, debe dejar su trabajo académico. Ha llegado el momento de arrancarse el ojo derecho.

Esta es, a mi juicio, la naturaleza esencial de la vida de estudio, la cual posee además otros valores indirectos que hoy en día revisten particular importancia. Si todo el mundo fuera cristiano, daría igual que todo el mundo fuese inculto. Pero la realidad es que fuera de la Iglesia habrá vida cultural, la haya o no dentro de ella. Hoy ser ignorantes y simples —ser incapaces de enfrentarse al enemigo en su propio terreno— equivaldría a rendir nuestras armas y traicionar a nuestros hermanos incultos que, ante Dios, no tienen más defensa que nosotros frente a los ataques intelectuales de los paganos. La buena filosofía tiene que existir —si no por otra razón— porque hay que contrarrestar la mala filosofía. Las mentes brillantes no tienen que combatir solamente contra las mentes brillantes del lado opuesto, sino contra los confusos misticismos paganos que se oponen a unas y otras mentes. Quizá lo que más necesitamos sea un profundo conocimiento del pasado. No porque el pasado tenga algo de mágico, sino porque el futuro no se puede estudiar, y necesitamos algo con lo que comparar el presente para recordar que las tesis fundamentales han sido muy distintas en distintos periodos, y que buena parte de lo que al inculto le parece seguro no es más que una moda pasajera. No es probable que quien ha vivido en muchos lugares diferentes se deje engañar por los errores de su lugar de nacimiento; el estudioso ha vivido muchos tiempos diferentes, por lo que es hasta cierto punto inmune a la ingente catarata de sandeces que vierten la prensa y los micrófonos de su época.

Por eso, para algunos la vida de estudio es un deber. En este momento parece ser vuestro deber. Reconozco que puede darse una discrepancia casi cómica entre los

grandes temas que hemos estado considerando y la tarea inmediata a la que quizá estéis entregados, como las sesudas leyes anglosajonas o las fórmulas químicas. Pero en toda vocación nos acecha una contradicción similar: resulta que el sacerdote joven se ocupa de las funciones del coro y el alférez joven del recuento de los tarros de mermelada. Y es bueno que así sea: así es como descartamos a los inútiles y veleidosos y nos quedamos con los humildes y tenaces. En asuntos como este no hay por qué derrochar piedad. Pero el problema concreto que les plantea a ustedes la guerra es otra cuestión, y vuelvo a repetir lo que vengo diciendo de una u otra forma desde que empecé: no dejen que los nervios y las emociones les lleven a considerar su dilema más anómalo de lo que es en realidad. Quizá resulte útil mencionar los tres ejercicios mentales que pueden servir de defensa contra los tres enemigos que la guerra alza en armas en contra del estudiante.

El primer enemigo es la emoción: la tendencia a pensar en la guerra y en nuestros sentimientos con respecto a ella cuando nuestra intención era pensar en nuestro trabajo. La mejor defensa consiste en reconocer que en este caso, como en cualquier otro, en realidad la guerra no nos ha presentado un enemigo nuevo: solo ha exacerbado uno ya existente. Nuestro trabajo siempre está lleno de rivales. Constantemente nos enamoramos y nos peleamos, buscamos trabajo o tememos perderlo, enfermamos y nos recuperamos, nos mantenemos al tanto de los asuntos públicos. Si nos lo permitieran, siempre estaríamos aguardando que acabara una u otra distracción antes de ponernos manos a la obra. Los únicos que llegan alto son quienes desean tanto el conocimiento que lo persiguen también cuando las circunstancias aún no son favorables. Las circunstancias favorables no llegan nunca. Naturalmente, hay momentos en que la presión de la emoción es tan fuerte que solo un autocontrol sobrehumano sería capaz de resistirla. Y estos momentos aparecen tanto en la guerra como en la paz. Hay que hacer lo que se pueda.

El segundo enemigo es la frustración: pensar que no nos dará tiempo a terminar. Si les digo que a nadie le da tiempo a terminar, que —en cualquier rama del saber— hasta la vida humana más larga abandona al hombre cuando no es más que un principiante, les parecerá que les estoy hablando de algo demasiado académico y teórico. Les sorprendería saber lo pronto que empieza a notar uno lo corta que es la soga, a cuántas cosas —ya en la mediana edad— nos vemos obligados a decir “no tengo tiempo”, “demasiado tarde” o “eso no es para mí”. No obstante, la propia naturaleza les impide compartir esa experiencia. Una actitud más cristiana y que puede adoptarse a cualquier edad consiste en dejar el porvenir en manos de Dios. Y haríamos bien, porque Dios lo mantiene en sus manos, lo dejemos o no. Nunca, ni en la paz ni en la guerra, confíen al futuro su virtud o su felicidad. Un buen trabajo lo lleva a cabo mejor el hombre que se toma un poco a la ligera sus planes a largo plazo y trabaja minuto a minuto “como para el Señor”. Lo único que se nos anima a pedir es nuestro pan *de cada día*. El presente es el único momento en que se puede cumplir cualquier deber o recibir cualquier gracia.

El tercer enemigo es el miedo. La guerra nos amenaza con la muerte y el dolor. Ningún hombre —y especialmente ningún cristiano que recuerde Getsemaní— está obligado a intentar lograr una indiferencia estoica ante estas cosas, pero sí podemos guardarnos de

las ilusiones de la imaginación. Pensamos en las calles de Varsovia y comparamos las muertes que han acontecido allí con algo abstracto llamado Vida. A ninguno de nosotros, sin embargo, se nos plantea una cuestión de vida o muerte, sino una cuestión de tal muerte o tal otra: por la bala de una metralleta hoy o por el cáncer dentro de cuarenta años. ¿Qué hace la guerra con la muerte? Desde luego, no aumenta su frecuencia: el cien por cien de nosotros muere, y ese porcentaje no puede incrementarse. Sí adelanta algunas muertes, pero me cuesta creer que sea eso lo que nos da miedo. Cuando llegue el momento, importará muy poco cuántos años dejamos detrás. ¿Incrementa nuestras probabilidades de una muerte dolorosa? Lo dudo. Por lo que he podido comprobar, lo que llamamos muerte natural suele ir precedida de sufrimiento, y el campo de batalla es uno de los pocos lugares donde uno tiene una expectativa razonable de morir sin dolor alguno. ¿Disminuye nuestras probabilidades de morir en paz con Dios? No lo creo. Si el servicio activo no convence a un hombre de que se prepare para la muerte ¿qué concatenación imaginable de circunstancias lo haría? Aun así, la guerra sí hace algo con la muerte: te obliga a recordarla. La única razón de que no nos inquieten un cáncer a los sesenta años o una parálisis a los setenta y cinco es que nos olvidamos de ellos. La guerra hace de la muerte algo real, cosa que la mayoría de los cristianos del pasado habría considerado una bendición: creían que nos convenía ser siempre conscientes de nuestra condición mortal. Me inclino a pensar que tenían razón. Toda la vida animal que hay en nosotros, todos los proyectos de felicidad que han guiado este mundo han estado condenados siempre al fracaso final. En épocas normales solo un hombre sabio es capaz de darse cuenta de ello. Ahora lo sabe hasta el más necio. Vemos de un modo inequívoco la clase de universo en la que llevamos tanto tiempo viviendo y nos vemos obligados a asumirlo. Si albergábamos alguna ingenua esperanza no cristiana acerca de la cultura humana, ya ha saltado en pedazos. Si pensábamos que estábamos edificando un cielo en la tierra, si buscábamos algo que convirtiera el lugar de peregrinaje que es este mundo en una ciudad permanente capaz de satisfacer al alma humana, hemos perdido la ilusión —y en buena hora—. Pero si pensábamos que para algunas almas, en determinados momentos, la vida de estudio humildemente ofrecido a Dios es, a su manera limitada, una de las formas indicadas para acercarse a la realidad divina y a la belleza divina de las que esperamos gozar en el futuro, podemos seguir pensándolo.

[1] Arquímedes (287-212 a.C.) fue asesinado durante el sitio de Siracusa mientras trazaba figuras geométricas en el suelo de su casa (N. de la T.).

- [2] El filósofo romano Boecio (480-524) redactó *De consolatione philosophiae* mientras estaba encarcelado en Pavía (N. de la T.).
- [3] Al parecer, el general británico James Wolfe recitó el poema de Thomas Grey *Elegía escrita en un cementerio de aldea* justo antes de perder la vida en la batalla de Quebec el 13 de septiembre de 1759.
- [4] Según recoge el historiador griego Herodoto (c. 484-c. 426 a. C.), en la batalla de las Termópilas los espartanos, célebres por su valor, se entretenían peinándose antes de iniciar la lucha (N. de la T.).
- [5] Obra mística de mediados del siglo XVI, publicada por Lutero que pretende ser una guía para la vida perfecta (N. de la T.).

POR QUÉ NO SOY PACIFISTA

LA CUESTIÓN ES SI SERVIR EN UNA GUERRA por orden de la sociedad civil a la que pertenecemos es una acción perversa, una acción moralmente indiferente o una acción moralmente obligatoria. Cuando nos preguntamos cómo dirimir esta cuestión, estamos planteando otra cuestión mucho más general: ¿cómo determinar qué es lo correcto y qué no lo es? La respuesta habitual suele ser que decidimos haciendo uso de nuestra conciencia. Pero es probable que hoy nadie piense en la conciencia como una facultad independiente, igual a cualquiera de los sentidos. De hecho, no se puede considerar así. Porque una facultad autónoma como es un sentido no puede someterse a discusión: no puedes convencer a nadie de que vea verde el mar si lo ve azul. La discusión, sin embargo, puede hacer variar la conciencia; y, si no lo creen así, no me habrían pedido que viniera aquí para discutir con ustedes la moralidad de obedecer la ley civil cuando nos dice que sirvamos en la guerra. Así pues, la conciencia se refiere a la totalidad del hombre implicado en un asunto concreto.

No obstante, también en este sentido la conciencia posee dos significados. Puede significar (a) la presión que percibe un hombre sobre su voluntad para hacer lo que considera correcto; (b) su juicio acerca del contenido de lo que es correcto o no lo es. En el sentido (a) siempre hay que seguir a la conciencia. Es la soberana del universo y, «si tuviese fuerza como tiene derecho, regiría al mundo de manera absoluta»[1]. No hay que discutirla, sino obedecerla, y hasta cuestionarla es incurrir en culpa. Pero en el sentido (b) se trata de un asunto muy diferente. La gente puede confundir lo que es correcto y lo que no lo es; la mayoría de la gente lo confunde en uno u otro grado. ¿Qué medios hay para corregir los errores cometidos en este sentido?

En este punto la analogía más útil es la de la Razón; y con “Razón” no me refiero a alguna facultad independiente, sino (una vez más) al hombre en su totalidad juzgando; y, en este caso, no juzgando lo que es bueno o malo, sino lo verdadero o lo falso. Cualquier proceso de razonamiento implica tres elementos. *Primero*, la percepción de los hechos sobre los que se va a razonar. Estos hechos son percibidos bien a través de nuestros propios sentidos, bien a través de la información recibida de otras mentes; es decir, el material nos lo proporcionan o bien la experiencia, o bien la autoridad. No obstante, la experiencia de cada hombre es tan limitada que la fuente más común suele ser la segunda: de cada cien hechos sobre los que razonar, noventa y nueve dependen de la autoridad. *Segundo*, existe el acto sencillo y directo de la inteligencia que percibe una verdad evidente por sí misma: como cuando vemos que, si A y B son iguales a C, también son iguales entre sí. A este acto lo llamo intuición. *Tercero*, existe una clase de

arte o de habilidad para ordenar los hechos de manera que la elaboración de una concatenación de intuiciones proporcione una prueba de la verdad o la falsedad de la tesis que estamos considerando. De este modo, en una prueba geométrica cada paso es percibido por la intuición —y no verlo así no significa solo ser un mal geómetra, sino un necio—. Esa habilidad interviene ordenando el material en una serie de “pasos” intuitivos. No hacerlo así no necesariamente significa necedad, sino o bien falta de atención, o bien un defecto de la memoria que nos impide reunir todas las intuiciones.

Por consiguiente, toda corrección de los errores de razonamiento es en realidad una corrección del primero o del tercer elemento. El segundo, el elemento intuitivo, no puede ser corregido si es erróneo, ni suministrado si se carece de él. A un hombre le puedes proporcionar hechos nuevos. Puedes inventar una prueba más simple, es decir, una concatenación más simple de verdades intuitivas. Pero, cuando te encuentras con una incapacidad absoluta de ver cualquiera de los pasos evidentes por sí mismos sobre los que se construye la prueba, no puedes hacer nada. Sin duda, esta incapacidad absoluta es mucho más rara de lo que suponemos. Cualquier profesor sabe que la gente alega constantemente que “no es capaz de ver” alguna inferencia evidente por sí misma; pero esa supuesta incapacidad suele ser una negativa a ver derivada de alguna pasión que *quiere* no ver la verdad de que se trata, o bien de la pereza que no quiere pensar nada. No obstante, cuando la incapacidad es real, no hay argumento posible. No puedes producir una intuición racional mediante el argumento, porque el argumento está supeditado a la intuición racional. La demostración se basa en eso indemostrable que es justamente lo que hay que “ver”. Por eso la falta de intuición es incorregible. Eso no quiere decir que no pueda ser entrenada mediante la práctica de la atención y la mortificación de las pasiones que estorban o están corrompidas por los hábitos contrarios. Pero no son susceptibles de corrección mediante el argumento.

Antes de dejar el tema de la Razón, hay que señalar que la autoridad no solo se combina con la experiencia para producir la materia prima, los “hechos”: con frecuencia tiene que utilizarse en lugar del propio razonamiento como método para llegar a conclusiones. De todos nosotros, por ejemplo, somos pocos los que hemos seguido el razonamiento sobre el que se basan un diez por ciento de las verdades que creemos. Las aceptamos en virtud de la autoridad de los expertos, y hacemos bien: porque, aunque algunas veces nos engañemos, viviríamos como salvajes si no lo hiciéramos.

En la conciencia encontramos también estos tres elementos. Como en el caso anterior, los hechos proceden de la experiencia y de la autoridad. No me refiero a los “hechos morales”, sino a aquellos hechos relacionados con las acciones sin los cuales no podríamos plantearnos ninguna cuestión moral: no discutiríamos sobre el pacifismo si no supiéramos lo que significan la guerra y el hecho de matar, ni sobre la castidad si no hubiéramos aprendido lo que los maestros solían llamar en la escuela “los hechos de la vida”. En segundo lugar, están las intuiciones puras de lo que es sencillamente bueno o malo en sí mismo. En tercer lugar, está el proceso de argumentación mediante el cual ordenamos las intuiciones para convencer a un hombre de que un acto en concreto es bueno o malo. Y, finalmente, como sustituto de la argumentación está la autoridad, que

le dice al hombre lo que es correcto o no —algo que el hombre no podría descubrir de otro modo—, y que este acepta si tiene buenas razones para creer que esa autoridad es más sabia y mejor que él. La principal diferencia entre la Razón y la Conciencia es inquietante. Y es la siguiente: si cuando reflexionamos sobre lo que es verdadero o falso las intuiciones indiscutibles sobre las que se apoya todo están expuestas a la corrupción de la pasión, están todavía mucho más expuestas —o lo están casi con total seguridad— a la corrupción cuando reflexionamos sobre lo que es bueno o malo. Porque en este caso nos estamos refiriendo a una acción que debemos realizar o no realizar aquí y ahora. Y no estaríamos reflexionando sobre esa acción si no tuviéramos el deseo de realizarla o de no realizarla, de manera que en esta esfera nos hallamos condicionados desde un principio. De ahí que el valor de la autoridad a la hora de evaluar —e incluso de descartar— nuestra actividad es mucho mayor en esta esfera que en la de la Razón. De ahí también que los seres humanos tengamos que ser entrenados en la obediencia a las intuiciones morales casi antes de tenerlas, y varios años antes de disponer de razón para someterlas a discusión: si no, estarán corrompidas antes de que llegue el momento de discutir las.

Estas intuiciones morales básicas de la Conciencia son el único elemento que no podemos someter a discusión: si puede existir una diferencia de opinión que no demuestre que una de las partes es moralmente anormal, entonces no es una intuición. Las preferencias por la voluntad de amar antes que por la de odiar, o por la felicidad antes que por la desgracia son básicas. Existen personas tan corrompidas que han perdido hasta estas preferencias, igual que hay personas incapaces de ver hasta la prueba más simple; pero por lo general se puede decir que son la voz de la humanidad; y son indiscutibles. Y es aquí donde empieza el problema: la gente reclama constantemente este estatus de indiscutible e incontestable para juicios morales que en realidad no son en absoluto intuiciones, sino consecuencias remotas o aplicaciones particulares de esas intuiciones fácilmente susceptibles de discusión, ya que puede que las consecuencias se hayan extraído de forma ilógica o que la aplicación sea errónea.

Así es como nos encontramos con fanáticos de la “abstinencia” que alegan poseer una intuición incontestable de que el alcohol está prohibido. Lo cierto es que no se puede poseer tal cosa. La verdadera intuición es que la salud y la armonía son buenas. En este caso existe una generalización a partir de los hechos del efecto de la embriaguez como causa de enfermedad y disputas; y quizá, si ese fanático es cristiano, existe la voz de la Autoridad que dice que el cuerpo es templo del Espíritu Santo. De ahí se concluye que es mejor no utilizar nunca algo de lo que siempre se puede abusar: una conclusión fácilmente susceptible de discusión. Finalmente, existe un proceso por el que algunas asociaciones, la arrogancia y otras cosas de este tenor convierten esa conclusión remota en algo que alguien considera indiscutible porque no quiere discutir sobre ello.

Esta es, por lo tanto, nuestra primera regla de las decisiones morales. La Conciencia en el sentido (a), aquello que nos mueve a actuar bien, tiene una autoridad absoluta; mientras que la conciencia en el sentido (b), nuestro juicio acerca de lo que está bien, es una mezcla de intuiciones indiscutibles y procesos de razonamiento o de sometimiento a

una autoridad perfectamente discutibles; y no hay nada que pueda considerarse una intuición a menos que ningún hombre de bien haya soñado jamás en dudar de ella. A quien “cree sin más” que la abstinencia total de alcohol o del matrimonio es obligatoria se le puede tratar igual que al que “está seguro sin más” de que Shakespeare no escribió *Enrique VIII* o de que la vacunación no es conveniente. Porque las convicciones indiscutibles solo se dan cuando tratamos lo axiomático; y estas opiniones no son axiomáticas.

Por lo tanto, descarto de inicio una postura pacifista que probablemente ninguno de los presentes mantiene, pero que se podría mantener: la de quien, basándose en una intuición inmediata, afirma saber que matar a un ser humano es un mal absoluto en cualquier circunstancia. Con quien llega a esa misma conclusión a partir del razonamiento o de la autoridad se puede discutir. De quien afirma no haber llegado a ella, sino partir de ella, solo cabe decir que no puede tener la intuición que alega. Está confundiendo una opinión —o, más probablemente, una pasión— con una intuición. Naturalmente, decirle tal cosa sería una falta de consideración. *A esa persona* solo le podemos decir que, si ella no es moralmente anormal, desgraciadamente lo es el resto de la raza humana, incluido lo mejor y más sabio de esa raza; y que no puede haber argumento que salve semejante abismo.

Después de descartar este caso extremo, retomo la pregunta de cómo decidir en cuestiones morales. Hemos visto que todo juicio moral implica hechos, intuición y razonamiento; y, si somos lo suficientemente sabios para ser humildes, también implica cierta estima por la autoridad. Su fuerza depende de la fuerza de estos cuatro factores. Por lo tanto, si concluyo que los hechos de que me estoy sirviendo son evidentes y poco discutibles; que la intuición básica es inconfundiblemente una intuición; que el razonamiento que conecta esa intuición con el juicio concreto es sólido; y que coincido (o, en el peor de los casos, no discrepo) con la autoridad, entonces puedo confiar en mi juicio moral con una confianza razonable. Y si además no veo demasiados motivos para suponer que alguna pasión haya influido secretamente en mi mente, esa confianza queda reforzada. Si, por el contrario, los hechos resultan dudosos; si la supuesta intuición no es claramente obvia para todo hombre de bien; si el razonamiento es débil y la autoridad está en mi contra, he de concluir que, probablemente, estoy equivocado. Y si además resulta que la conclusión a la que he llegado beneficia a alguna de las fuertes pasiones que hay en mí, entonces mi sospecha tendría que pasar a ser certeza moral. Con “certeza moral” me refiero a ese grado de certeza propio de las decisiones morales: aquí no hay que buscar una certeza matemática. Sometamos, pues, a estas pruebas el juicio siguiente: “Es inmoral obedecer cuando la sociedad civil a la que pertenezco me ordena servir en la guerra”.

En primer lugar, con respecto a los hechos. El principal hecho relevante admitido por todas las partes consiste en que la guerra es muy desagradable. La principal afirmación polémica que los pacifistas plantearían como un hecho es que las guerras siempre hacen más daño que bien. ¿Cómo determinar si es verdad? Esta afirmación forma parte de una clase de generalizaciones históricas que conllevan una comparación entre las

consecuencias actuales de algún acontecimiento actual y una consecuencia que podría haberse dado si dicho acontecimiento no hubiese tenido lugar. “Las guerras no hacen ningún bien” implica la premisa de que, si los griegos hubiesen cedido el paso a Jerjes y los romanos a Aníbal, desde ese momento el curso de la historia quizá habría sido mejor, pero desde luego no peor de lo que ha sido realmente; implica la premisa de que un mundo mediterráneo en el que el poder cartaginés hubiera sucedido al persa habría sido al menos tan bueno, tan feliz y tan provechoso para toda la posteridad como el mundo mediterráneo actual, en el que el poder romano sucedió al griego. Lo que yo digo no es que tal opinión me parezca abrumadoramente improbable; lo que digo es que ambas opiniones son meramente especulativas: no se puede concebir modo alguno de convencer a alguien de ninguna de las dos cosas. Por otra parte, no sé si ese concepto global de “lo que habría ocurrido” —es decir, de unas posibilidades que no se han hecho realidad— es algo más que una técnica imaginativa para hacer un vívido relato retórico de lo que sucedió.

Así pues, el que las guerras no son buenas está tan lejos de ser un hecho que a duras penas alcanza la categoría de opinión histórica. Tampoco se soluciona el asunto si hablamos de “las guerras modernas”. ¿Cómo determinar si el efecto global habría sido mejor o peor si en 1914 Europa se hubiera sometido a Alemania? Desde luego, es cierto que las guerras nunca hacen ni la mitad del bien que los líderes de los belicosos afirman que van a hacer. Nada hace nunca ni la mitad del bien —y quizá nada hace nunca ni la mitad del mal—que se espera de ello. Y este podría ser un argumento sólido para no inflar demasiado la propaganda. Pero no es un argumento contra la guerra. Si en 1914 una Europa germanizada habría sido un mal, la guerra que evitó ese mal estuvo hasta cierto punto justificada. Calificarla de inútil porque no solucionó al mismo tiempo los problemas de los suburbios y el paro es como decirle a alguien que acaba de conseguir evitar que se lo coma un tigre: “¡Eso no sirve de nada, muchacho!: el reuma no se te ha curado”.

Sometida a la prueba de los hechos, la postura pacifista me resulta débil. Creo que la historia está tan llena de guerras útiles como inútiles. Si todo lo que se puede alegar en contra de lo que suele presentarse como útil es la mera especulación acerca de lo que habría ocurrido, no me convence.

A continuación, hablaré de la intuición. Una vez que la hemos hallado, no hay nada que discutir: solo existe el peligro de confundir con una intuición algo que en realidad es una conclusión y, por lo tanto, precisa argumentos. Lo que nosotros queremos es algo que ningún hombre de bien haya negado jamás: buscamos un cliché. Quizá la intuición pertinente sea que el amor es bueno y el odio es malo, o que ayudar es bueno y hacer daño es malo.

Veamos ahora si, partiendo de esta intuición, el razonamiento nos lleva a la conclusión del pacifista. Y lo primero que constato es que la intuición no puede conducir a ninguna acción a menos que esté limitada de uno u otro modo. No podemos hacer el bien al hombre *sin más*: tenemos que hacer este o ese bien a este o ese hombre. Y, si haces *este* bien, no puedes hacer al mismo tiempo *ese*; y, si se lo haces a *estos* hombres, no puedes

hacérselo también a *esos*. Así que de partida la ley de la beneficencia no implica hacer algún bien a algunos hombres en algunos momentos. De ahí esas reglas que —al menos por lo que yo sé— no se han puesto nunca en duda, como la de que hay que ayudar a quien le has prometido ayuda antes que a otro, o a un bienhechor antes que a alguien que no tiene nada que reclamarte, o a un compatriota antes que a un extranjero, o a un paisano antes que a un simple compatriota. Y la mayoría de las veces eso significa ayudar a A en perjuicio de B, el cual se ahoga mientras tú subes a A al barco. Y, antes o después, implica ayudar a A ejerciendo cierto grado de violencia sobre B. Pero, cuando B se propone hacerle una jugarreta a A, debes o bien no hacer nada (desobedeciendo a la intuición), o bien ayudar a uno en detrimento del otro. Y, desde luego, a nadie le dice la conciencia que ayude a B, que es el culpable. Así pues, lo que se impone es ayudar a A. Me imagino que, hasta aquí, todos estamos de acuerdo. Si la discusión no debe llegar a una conclusión antipacifista, hay que optar por bajarse en una de estas dos paradas: habrá que decir o bien que la violencia contra B solo es legítima si evita la muerte de otro, o que matar a una persona sí es legítimo, mientras que no lo es matar a muchas personas en el curso de una guerra.

En cuanto a lo primero, coincido con la afirmación general de que es preferible ejercer sobre B menos violencia que más, siempre que sea igual de eficaz a la hora de refrenarlo e igual de bueno para todos los involucrados, incluido B, cuyo derecho es inferior a todos los demás derechos implicados, aunque no inexistente. Pero no por ello concluyo que matar a B siempre esté mal. En algunos casos —en una comunidad aislada y pequeña, por ejemplo— la muerte puede ser el único método restrictivo eficaz. En cualquier comunidad su efecto sobre la población —no solamente como método disuasorio basado en el temor, sino también como expresión de la importancia moral de determinados delitos— puede resultar valioso. Y, en cuanto a B, creo que un hombre malvado cuenta como mínimo con las mismas probabilidades de tener un buen final en la sala de ejecuciones a las pocas semanas de cometer el delito que en el hospital de la prisión veinte años más tarde. No estoy planteando argumentos para demostrar que la pena capital sea indiscutiblemente buena; solo sostengo que no es indiscutiblemente mala. Se trata de un asunto en el que los hombres de bien pueden disentir legítimamente.

En cuanto a lo segundo, la postura parece mucho más clara. Que siempre se pueda ajustar cuentas de modo satisfactorio con un criminal sin la pena de muerte es discutible. Que solo con la guerra se puede evitar que a una nación entera se le quite lo que desea es incuestionable. Y es casi igual de incuestionable que la absorción de determinadas sociedades por parte de otras sociedades determinadas es un mal importante. La doctrina de que la guerra siempre es un mal mayor parece implicar una ética materialista: la creencia de que la muerte y el dolor son los mayores males que existen. Pero yo no lo creo. Creo que la aniquilación de una religión superior por parte de una religión inferior, e incluso la de una cultura secular superior por una inferior, es un mal mucho mayor. Tampoco me conmueve demasiado el hecho de que muchos de los individuos que eliminamos en la guerra sean inocentes. En cierto sentido, eso no hace la guerra peor, sino mejor. Todos los hombres mueren, y muchos de ellos miserablemente. El que dos

soldados en lados opuestos —los dos con la convicción de que su propia nación tiene razón, los dos en el momento en que su egoísmo está más en el aire que nunca y su disposición al sacrificio en su punto más álgido— se maten [mutuamente] en plena batalla no me parece en absoluto una de las cosas más terribles de este mundo terrible. Naturalmente, por lo menos uno de ellos tiene que estar equivocado. Y, naturalmente, la guerra es un mal gravísimo. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es si la guerra es el mayor mal de este mundo, hasta el punto de que cualquier estado de las cosas que pueda resultar de la sumisión es sin lugar a dudas preferible. Y no veo ningún argumento verdaderamente convincente que sustente esa opinión.

Otro intento de llegar a una conclusión pacifista desde la intuición es de un género más político y calculador. Si no es el mal mayor, la guerra sí es un gran mal. Por eso, a todos nos gustaría acabar con ella en la medida de lo posible. Pero toda guerra lleva a otra guerra. Por eso se debe intentar acabar con la guerra. Hemos de incrementar mediante la propaganda el número de pacifistas de cada nación hasta que sea lo suficientemente grande para disuadir a la nación de la guerra. A mí esto me parece un empeño descabellado. Solo las sociedades liberales toleran a los pacifistas. Puede que en una sociedad liberal el número de pacifistas sea lo suficientemente grande para paralizar la beligerancia del Estado, o puede que no lo sea. Si no lo es, no hemos hecho nada. Si es lo suficientemente grande, hemos entregado el Estado que tolera a los pacifistas a su vecino totalitario, que no los tolera. El pacifismo de esta clase se encamina directamente a un mundo en el que no existirán los pacifistas.

Quizá alguien se pregunte si, por débil que sea la esperanza de suprimir la guerra mediante el pacifismo, existe alguna otra esperanza. No obstante, la pregunta pertenece a un modo de pensamiento que me resulta totalmente ajeno, y que consiste en suponer que las grandes y permanentes desgracias de la vida del hombre pueden curarse si somos capaces de hallar la cura adecuada; luego procede por eliminación y concluye que lo que queda, por improbable que se demuestre como cura, aun así tiene que serlo. De ahí el fanatismo de marxistas, freudianos, eugenistas, espiritualistas, douglasistas[2], federalistas[3], vegetarianos y demás. Pero nadie me ha proporcionado certeza alguna de que nada de lo que podamos hacer erradicará el sufrimiento. Creo que las personas más eficaces son las que trabajan calladamente por objetivos concretos como la abolición del comercio de esclavos, la reforma penitenciaria, las leyes laborales o la tuberculosis; y no las que creen que pueden conseguir la justicia, la salud o la paz universales. Creo que el arte de la vida consiste en afrontar cada mal inmediato lo mejor posible. Evitar o posponer una guerra concreta mediante una política sensata, o bien acortar una campaña mediante la fuerza o la habilidad, o hacerla menos terrible empleando la clemencia con los vencidos y los civiles, resulta más útil que todas las propuestas de paz universal que se hayan hecho nunca; igual que un dentista capaz de acabar con el dolor de muelas merece más de la humanidad que todos los hombres que creen disponer de una estrategia para producir una raza totalmente sana.

No encuentro, por lo tanto, ninguna razón clara y convincente para inferir del principio general de beneficencia la conclusión de que tengo que desobedecer si la autoridad

legítima me llama a ser soldado. Paso ahora a considerar la autoridad. La autoridad es específica o general, y es también humana o divina.

La autoridad humana específica de la que dependo en esta cuestión es la de la sociedad a la que pertenezco. Con su declaración de guerra, dicha sociedad ha tomado en este caso concreto una decisión contraria al pacifismo; y, en general, se ha decantado durante siglos en contra del pacifismo a través de sus instituciones y su práctica. Si soy pacifista, me sitúo en contra de Arturo y de Alfredo el Grande, de Isabel y de Cromwell, de Walpole y de Burke. Me sitúo en contra de mi universidad, de mi colegio y de mis padres. Me sitúo en contra de la literatura de mi país y ya no puedo abrir las páginas de *Beowulf*, ni de Shakespeare, ni de Johnson o de Wordsworth sin que me lo reprochen. Naturalmente, la autoridad de Inglaterra no es definitiva. Pero existe una diferencia entre una autoridad concluyente y una autoridad carente de peso. Los hombres pueden disentir respecto al peso que se debe conceder a la autoridad prácticamente unánime de Inglaterra. Lo que me interesa ahora no es valorarla, sino señalar que, sea cual sea su peso, está en contra del pacifismo. Y, por supuesto, mi deber de tener en cuenta esa autoridad se ve reforzado por el hecho de estar en deuda con esa sociedad debido a mi nacimiento y mi formación, a la educación que me ha permitido convertirme en pacifista y a las leyes tolerantes que me permiten seguir siéndolo.

Esto en cuanto a la autoridad humana específica. El veredicto para la autoridad humana general es igual de claro. Desde los albores de la historia hasta el hundimiento del *Terris Bay*, el mundo se hace eco de la alabanza a la guerra justa. Para ser un pacifista tengo que discrepar de Homero y Virgilio, de Platón y Aristóteles, de Zaratustra y del *Bhagavad-Gita*, de Cicerón y Montaigne, de Islandia y Egipto. Desde esta perspectiva, casi estoy tentado de contestarle al pacifista lo mismo que Johnson contestó a Goldsmith: “Si no acepta usted la opinión universal de la humanidad, yo no tengo más que decir”.

Pese a que Hooker pensaba que «la voz perenne y general de los hombres equivale al veredicto de Dios»[4], sé que muchos de los que la escuchan le conceden poco o ningún peso. Este desprecio a la autoridad humana puede tener dos raíces. Puede nacer de la convicción de que la historia humana es un movimiento simple y unilineal que va de peor a mejor —lo que llamamos la fe en el Progreso—, de modo que cualquier generación es siempre y en todos los aspectos más sabia que las anteriores. En opinión de quienes sostienen esto último, nuestros antepasados quedan descartados; y no consideran en absoluto improbable la afirmación de que, hasta antes de ayer, el mundo entero estaba equivocado; mientras que ahora, de buenas a primeras, está en lo cierto. Confieso que con estas personas no soy capaz de discutir, ya que no comparto su tesis inicial. Quienes creen en el progreso constatan con razón que en el mundo de las máquinas los modelos nuevos sustituyen a los antiguos; de donde infieren erróneamente un descarte similar en cosas tales como la virtud y la sabiduría.

La autoridad humana, sin embargo, puede quedar descartada sobre una base muy diferente. Quizá alguien —al menos un pacifista cristiano— sostenga que la raza humana está caída y corrompida, de modo que ni siquiera el consenso de los ilustres y

sabios maestros de la humanidad o de las grandes naciones muy lejanas en el tiempo y el espacio ofrece alguna pista acerca del bien. Planteado este debate, hemos de recurrir a nuestra siguiente guía: la de la Autoridad Divina.

Me centraré en la Autoridad Divina únicamente desde la perspectiva cristiana. De las demás religiones civilizadas creo que solo una —el budismo— es genuinamente pacifista; y, en cualquier caso, no dispongo de la información suficiente para debatir eficazmente sobre ellas. Cuando nos fijamos en el cristianismo, vemos que el pacifismo se basa casi exclusivamente en algunas palabras del Señor. Si esas palabras no consolidan la postura pacifista, no sirve de nada intentar basarla en el *securus iudicat*^[5] general del cristianismo en su conjunto. Y, si busco una guía ahí, compruebo que la Autoridad en su conjunto está en mi contra. Cuando me fijo en lo que dice mi autoridad inmediata como anglicano, los treinta y nueve artículos, encuentro nítidamente recogido que «es legítimo para los cristianos, según el mandato del magistrado, portar armas, y servir en las guerras». Puede que quienes discrepan no admitan esto; entonces les remito a la historia de los presbiterianos, que no es nada pacifista. Puede que los papistas no lo admitan; entonces les remito al dictamen de Tomás de Aquino: «Así como los príncipes lícitamente defienden su territorio con la espada material contra los perturbadores internos, así también les incumbe defenderla de enemigos externos con la espada de la guerra». O, si reclaman una autoridad patrística, les presento a san Agustín: «Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos les fue dicho: “A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio”. A quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear». Pero, si examináramos las voces individuales, no acabaríamos nunca. Todas las instituciones que se proclaman Iglesias —es decir, que afirman la sucesión apostólica y aceptan los Credos— han bendecido siempre lo que consideran armas justas. Doctores, obispos y papas —creo que incluso el papa actual [Pío XII]— han desaprobado una y otra vez la postura pacifista. Tampoco me parece que encontremos una sola palabra acerca del pacifismo en los escritos apostólicos, más antiguos aún que los evangelios, y que reflejan —si es que hay algo que lo refleje— ese cristianismo original del que son producto los propios evangelios.

Por lo tanto, toda la defensa cristiana del pacifismo radica en palabras del Señor tales como: «No repliquéis al malvado; por el contrario, si alguien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra». Entonces me veo obligado a plantear que el cristiano que dice esto lo tiene que asumir sin reservas. No hace falta señalar —seguro que ya se lo han señalado a ustedes antes— que ese cristiano tiene el deber de asumir del mismo modo todas las demás palabras tajantes del Señor. Porque al hombre que lo ha hecho así, que siempre ha dado todo a quien se lo ha pedido antes de acabar entregándoselo a los pobres, nadie dejará de respetarle. Me imagino que ahora estoy discutiendo con alguien así, pues ¿quién pensaría que merece la pena contestar a alguien tan incoherente que interpreta à la *rigueur*^[6] las palabras del Señor cuando estas le

dispensan de una posible obligación, y las interpreta en sentido amplio cuando le piden que se haga pobre?

Hay tres maneras de entender el mandato de ofrecer la otra mejilla. Una es la interpretación pacifista: el mandato quiere decir lo que dice e impone a todos los hombres y en cualquier circunstancia el deber de no resistirse. Otra es una interpretación de mínimos: el mandato no quiere decir lo que dice, sino que es sencillamente una forma hiperbólica y oriental de decir que tienes que aguantar mucho y ser pacífico. Tanto ustedes como yo coincidimos en descartar este punto de vista. Por lo tanto, la discrepancia queda entre la interpretación pacifista y una tercera que expongo a continuación. Yo creo que el texto quiere decir exactamente lo que dice, pero con una reserva sobrentendida a favor de esos casos obviamente excepcionales que cualquier oyente comprende espontáneamente que son excepciones sin que nadie se lo diga. O por decirlo con un lenguaje más lógico: creo que el deber de no ofrecer resistencia se aplica aquí a las ofensas *simpliciter*, sin perjuicio de cualquier cosa que haya que permitir más tarde con relación a las ofensas *secundum quid*[7]. Es decir, en la medida en que los únicos factores relevantes en el caso sean la ofensa que he recibido del prójimo y mi deseo de vengarme, yo sostengo que el cristianismo ordena la mortificación total de ese deseo. No hay espacio ninguno para la voz interior que nos dice: “Él me ha hecho esto, así que yo le voy a hacer lo mismo a él”. No obstante, en cuanto introduces otros factores, el problema varía. ¿Alguien supone que quienes oían al Señor entendieron que, si un maníaco homicida que se propone matar a un tercero intenta quitarme de en medio, tengo que apartarme y dejar que agarre a su víctima? A mí me parece totalmente imposible que entendieran algo así. Y me parece igual de imposible que creyeran que lo que el Señor quería decir es que el mejor modo de educar a un niño consiste en permitirle golpear a sus padres cuando se enfada; o, si ha cogido la mermelada, darle también la miel. Creo que el significado de las palabras es absolutamente claro: “Mientras solo seas un hombre enfadado al que han herido, mortifica tu ira y no devuelvas el golpe”. Así pues, se supone que, mientras seas un juez golpeado por un particular, un padre golpeado por un hijo, un maestro por un alumno, un hombre cuerdo por un lunático o un soldado por el enemigo público, tu deber puede ser muy distinto: distinto porque puede haber otros motivos aparte de la represalia egoísta de devolver el golpe. Es más, ya que sus oyentes eran personas concretas de una nación desarmada, parece poco probable que supusieran que el Señor se estaba refiriendo a la guerra. En lo que debieron de pensar no fue en la guerra. Es más probable que les pasaran por la cabeza las fricciones diarias entre vecinos.

Esta es mi principal razón para preferir esta interpretación a la suya. Cualquier palabra tiene que interpretarse con el sentido en que se transmitió espontáneamente y en el momento y el lugar en que fue pronunciada. Además, creo que, entendida así, armoniza mejor con las palabras de san Juan Bautista a los soldados y con el hecho de que una de las pocas personas a las que el Señor alabó sin reservas fuera un centurión romano. También me permite suponer que el Nuevo Testamento es coherente consigo mismo. San Pablo aprueba el uso de la espada por parte del gobernante (*Rm* 13, 4), y lo mismo

hace san Pedro (1P 2, 14). Si hay que interpretar las palabras del Señor con el significado incondicional que defiende el pacifista, nos vemos obligados a concluir que el auténtico mensaje de Cristo permaneció oculto para quienes vivieron en su época, hablaban el mismo lenguaje y fueron escogidos por él como heraldos suyos ante el mundo, así como para todos sus sucesores; y que ese mensaje lo hemos descubierto nosotros ahora. Sé que hay personas a las que tal cosa no les resultará difícil de creer, igual que hay personas dispuestas a sostener que el verdadero mensaje de Platón o Shakespeare, extrañamente oculto a sus contemporáneos y sus sucesores inmediatos, ha conservado su virginidad hasta entregarse a los atrevidos abrazos de uno o dos profesores modernos. Pero no puedo aplicar a los asuntos divinos un método de exégesis que he rechazado con desdén en mis estudios profanos. Cualquier teoría que se base en un supuesto “Jesús histórico” desenterrado de los evangelios para oponerlo luego a la enseñanza cristiana es sospechosa. Ha habido demasiados Jesuses históricos: un Jesús liberal, un Jesús pneumático, un Jesús barthiano, un Jesús marxista. Son el recurso fácil de la lista de cualquier editor, igual que los nuevos Napoleones y las nuevas reinas Victoria. Yo no confío mi fe ni mi salvación a fantasmas de este tipo.

Así pues, la autoridad cristiana no me sirve tampoco en mi búsqueda del pacifismo. Si aún sigo siendo pacifista, me queda preguntarme si debo sospechar la influencia secreta de alguna pasión. Espero que no me malinterpreten. No pretendo unirme a ninguno de los insultos a los que están expuestos en la prensa popular quienes piensan como ustedes. Permítanme empezar diciéndoles que me parece poco probable que alguno de los presentes sea menos valiente que yo. Pero permítanme decirles también que no existe ningún hombre vivo tan virtuoso como para sentirse insultado si se le pide que considere la posibilidad de una pasión torcida cuando se trata de elegir entre tanta felicidad y tanta miseria. Porque no nos engañemos. Todo cuanto tememos de cualquier forma de adversidad considerada individualmente lo reúne la vida de un soldado en el servicio activo: nos amenaza, igual que la enfermedad, con el dolor y la muerte; nos amenaza, igual que la pobreza, con un mal refugio, con el frío, el calor, la sed y el hambre; nos amenaza, igual que la esclavitud, con el trabajo duro, la humillación, la injusticia y las leyes arbitrarias; nos separa, igual que el exilio, de todo cuanto amamos; nos encierra codo con codo, igual que las galeras, con compañeros desagradables. Nos amenaza con *todos* los males temporales: todos excepto la deshonra y la perdición final; y a quienes los soportan no les gustan más de lo que les gustan a ustedes. Por otra parte, aunque quizá no sea culpa suya, es un hecho que el pacifismo no les amenaza a ustedes con casi nada. Existe, sí, cierto oprobio público que nace de la gente cuya opinión desprecian ustedes y cuya compañía no frecuentan; un oprobio rápidamente compensado por la cálida aprobación mutua que existe inevitablemente en cualquier grupo minoritario. Por lo demás, les ofrece una continuidad de la vida que conocen y aman, entre la gente y en el entorno que conocen y aman. Les ofrece tiempo para sentar las bases de una carrera profesional; porque, lo quieran o no, no pueden evitar aceptar los trabajos que algún día los soldados licenciados buscarán en vano. Ni siquiera tienen que temer, como quizá temieron los pacifistas en la pasada guerra, que la opinión pública les castigue cuando

llegue la paz. Porque ya hemos aprendido que, si el mundo es lento en perdonar, es rápido en olvidar.

He aquí, pues, por qué no soy pacifista. Si intentara serlo, hallaría una base objetiva muy dudosa, un confuso proceso de razonamiento, el peso de la autoridad tanto humana como divina en mi contra y sólidos fundamentos para sospechar que mis deseos han guiado mi decisión. Como ya he dicho, las decisiones morales no admiten una certeza matemática. Puede que, después de todo, el pacifismo tenga razón. Pero las probabilidades me parecen muy escasas: demasiado escasas para desear oponerme a la voz de casi toda la humanidad.

[1] Palabras de Joseph Butler (1692-1752), obispo de Durham, considerado el “filósofo del anglicanismo” (N. de la T.).

[2] Seguidores del Plan Douglas, programa económico propuesto a principios del siglo XX por el ingeniero británico C. H. Douglas (1879-1952) (N. de la T.).

[3] Miembros de la Unión Federal, movimiento británico pro-europeo fundado en 1938 (N. de la T.).

[4] Richard Hooker (1554-1600), filósofo y teólogo anglicano, autor de *Sobre las leyes de política eclesiástica* (N. de la T.).

[5] *Securus iudicat orbis terrarum*: «es seguro el juicio del mundo entero» (san Agustín) (N. de la T.).

[6] “Rigurosamente” en francés (N. de la T.).

[7] *Simpliciter*: en sí, en sentido absoluto; *secundum quid*: en sentido restringido, según las circunstancias (N. de la T.).

TRANSPOSICIÓN

EN LA IGLESIA A LA QUE PERTENEZCO el día de hoy se dedica a conmemorar la venida del Espíritu Santo sobre los primeros cristianos poco después de la Ascensión. Quiero reflexionar en torno a uno de los fenómenos que acompañaron o siguieron a esa venida: el fenómeno que nuestra traducción llama “hablar en lenguas” y los entendidos llaman *glosolalia*. No crean que este me parece el principal aspecto de Pentecostés; sin embargo, tengo dos razones para elegirlo. En primer lugar, resultaría absurdo que les hablara de la naturaleza del Espíritu Santo o de los modos en que opera: sería un intento de impartir una lección sobre algo acerca de lo cual todavía me queda casi todo por aprender. En segundo lugar, más de una vez la *glosolalia* ha significado para mí un escollo. En honor a la verdad, se trata de un fenómeno inquietante. En la primera carta a los corintios el propio san Pablo se muestra bastante inquieto por su causa y se esfuerza en dirigir el deseo y la atención de la Iglesia hacia dones claramente más edificantes. Pero no va más allá. Casi entre paréntesis, deja caer la afirmación de que él habla en lenguas más que ningún otro y no cuestiona el origen espiritual o sobrenatural del fenómeno.

Este es el problema que yo veo: por una parte, desde entonces hasta hoy la *glosolalia* ha seguido siendo una “variedad de experiencia religiosa” intermitente. Hoy igual que entonces, oímos hablar de asambleas evangélicas en las que uno o más participantes prorrumpen en un torrente de algo que parece un galimatías. La cosa no resulta edificante y toda corriente de opinión no cristiana lo considera una forma de histeria, una descarga involuntaria de la excitación nerviosa. Buena parte de la corriente de opinión cristiana explica exactamente igual muchos casos de este tipo; y debo confesar que cuesta mucho creer que en todos los casos sea el Espíritu Santo el que actúa. Sospechamos, aunque no podamos estar seguros, que normalmente suele ser un tema nervioso. Esta es una de las facetas del dilema. Por otra parte, como cristianos no podemos dar carpetazo al relato de Pentecostés y negar que, después de todo, en este caso hablar en lenguas fue algo milagroso. Porque los hombres no proferían galimatías, sino que hablaban lenguas desconocidas para ellos, pero conocidas por los demás presentes. Y el acontecimiento del que esto forma parte está entretelado en la trama misma de la historia de la Iglesia desde su nacimiento. Es ese mismo acontecimiento el que el Señor resucitado dice a la Iglesia que espere con lo que fueron prácticamente sus últimas palabras antes de su ascensión. Parece, por tanto, que estamos obligados a decir que el mismo fenómeno que unas veces no solo es natural, sino incluso patológico, otras veces (o al menos una de ellas) es una herramienta del Espíritu Santo. Cosa que, de

primeras, resulta muy sorprendente y muy expuesto a los ataques. Seguramente el escéptico aprovechará la ocasión para hablarnos de la navaja de Occam y acusarnos de multiplicar las hipótesis: si la mayoría de los casos de *glosolalia* tienen su explicación en la histeria, ¿no resulta altamente probable —nos preguntará— que esa explicación se aplique también a los demás casos?

Es a este problema al que —con mucho gusto— querría aportar cierto remedio, si es que soy capaz. Y empezaré por señalar que pertenece a una categoría concreta de problemas. Dentro de esa categoría, el paralelo más cercano lo hallamos en el lenguaje y la simbología erótica que emplean los místicos. En ellos encontramos todo un rango de expresiones —y posiblemente de emociones— con las que estamos muy familiarizados en otro contexto y que, en ese otro contexto, poseen un claro significado natural. No obstante, los textos místicos alegan que dichos elementos tienen una causa muy diferente. Y, una vez más, el escéptico nos preguntará por qué la causa que aceptamos gustosamente en noventa y nueve casos en los que se da ese lenguaje no debe aplicarse también al número cien. La hipótesis de que el misticismo es un fenómeno erótico les parece mucho más probable que cualquier otra.

En términos más generales, nuestro problema estriba en la obvia continuidad entre las cosas que se reconocen como naturales y las cosas que —según se afirma— son espirituales: la reaparición en lo que afirmamos que es nuestra vida sobrenatural de los mismos elementos que configuran desde siempre nuestra vida natural, y (aparentemente) no de otros. Si de verdad hemos recibido una revelación que trasciende lo natural, ¿no es muy extraño que el Apocalipsis solo dote al cielo de un surtido de experiencias terrenales (coronas, tronos y música); que el fervor solo pueda encontrar el lenguaje de los amantes humanos; y que el rito en el que los cristianos llevan a cabo una unión mística resulte ser únicamente un acto tan antiguo y familiar como comer y beber? Se podría añadir que ese mismo problema surge también a un nivel inferior, no solo entre lo espiritual y lo natural, sino también entre los niveles superiores e inferiores de la vida natural. Entonces es muy probable que los cínicos planteen objeciones a nuestra noción civilizada de la diferencia entre el amor y la lujuria señalando que, al fin y al cabo, los dos terminan en lo que físicamente es el mismo acto. Del mismo modo rebaten la diferencia entre la justicia y la venganza aduciendo que lo que finalmente le ocurra al criminal puede que sea lo mismo. Y, en todos estos casos, hay que admitir que los cínicos y los escépticos cuentan con una buena evidencia *prima facie*. Tanto en la justicia como en la venganza aparecen los mismos actos; la consumación del amor humano y conyugal es fisiológicamente igual a la de la lujuria meramente biológica; el lenguaje religioso y la simbología —y probablemente también el sentimiento religioso— no contienen nada que no hayan tomado prestado de la naturaleza.

A mí me parece que el único modo de rebatir esta crítica es demostrar que la misma evidencia *prima facie* parece igualmente justificada en algún caso en que todos sabemos (no por la fe ni por lógica, sino de un modo empírico) que en realidad es falsa. ¿Podemos encontrar algún ejemplo de superioridad e inferioridad en que lo superior pertenezca a la

experiencia de prácticamente todos nosotros? Creo que sí. Tomemos la siguiente cita del *Diario de Pepys*:

“Después de almorzar, con mi mujer y Deb a King’s House a ver *La virgen mártir* (...) Lo que más me ha gustado ha sido la música de los instrumentos de viento cuando aparece el ángel; una música tan dulce que me ha extasiado: en una palabra, me ha embelesado hasta el punto de sentirme mareado, como me ocurrió en el pasado cuando me enamoré de mi mujer... y me ha hecho decidirme a aprender a tocar los instrumentos de viento junto con mi mujer” (27 de febrero de 1668).

Hay aquí varios puntos que merecen atención: (1) que la sensación interna que acompaña al intenso deleite estético no era distinguible de las sensaciones que acompañan a las otras dos experiencias: la de estar enamorado o la de —por ejemplo— cruzar unas aguas encrespadas; (2) que, de estas dos experiencias, al menos una es la antítesis de lo que proporciona placer: a nadie le gustan las náuseas; (3) que, aun así, Pepys anhelaba volver a tener esa experiencia en la que las sensaciones que la acompañaban eran idénticas a las sensaciones desagradables que acompañan al mareo: por eso decidió iniciarse en la música instrumental de viento.

Puede ser que no seamos muchos los que hemos compartido plenamente la experiencia de Pepys, pero todos hemos experimentado algo parecido. Por lo que a mí respecta, he percibido que, si en un momento de intenso éxtasis estético uno intenta dar un giro y captar mediante la introspección lo que está sintiendo, nunca puede llegar a ninguna otra cosa que no sea una sensación física. En mi caso es una especie de golpe o de aleteo en el diafragma. Tal vez a eso se refería Pepys con “mareado”. Pero lo importante es lo siguiente: yo he percibido que ese golpe o ese aleteo es exactamente la misma sensación que acompaña en mí a una intensa y repentina angustia. La introspección no es capaz de descubrir diferencia alguna entre mi respuesta neuronal a unas pésimas noticias y mi respuesta neuronal a la obertura de *La flauta mágica*. Si tuviera que juzgar solo a partir de las sensaciones, llegaría a la absurda conclusión de que la alegría y la angustia son lo mismo: que lo que más temo es lo mismo que lo que más deseo. La introspección no descubre nada más ni nada diferente en un caso y en otro. Y sospecho que la mayoría de ustedes, si tienen la costumbre de fijarse en esas cosas, referirán más o menos lo mismo.

Avancemos un paso más. Esas sensaciones —el mareo de Pepys o el aleteo en mi diafragma— no se limitan a acompañar a experiencias muy diferentes como un añadido irrelevante o neutro. Podemos estar bastante seguros de que Pepys odiaba esa sensación cuando procedía de un mareo real y sabemos por sus propias palabras que le gustaba cuando procedía de la música de viento, ya que tomó medidas para asegurarse en la medida de lo posible volver a obtenerla. Del mismo modo, a mí me encanta ese aleteo interno en un contexto y lo llamo placer, y lo aborrezco en otro y lo llamo tristeza. No es una mera señal de alegría o angustia: se convierte en lo que significa. Cuando la alegría se desborda y pasa al sistema nervioso, ese desbordamiento es su consumación; cuando la angustia se desborda, el síntoma físico es el culmen del horror. Lo mismo que actúa como la gota más dulce en una bebida dulce actúa también como la gota más amarga en la bebida amarga.

Y aquí hemos dado —me parece— con lo que buscábamos. Creo que nuestra vida emocional es “superior” a la vida de nuestras sensaciones: por supuesto, no moralmente superior, sino más rica, más variada, más sutil. Y se trata de un nivel superior que casi todos conocemos. Creo que si cualquiera examina cuidadosamente la relación entre sus emociones y sus sensaciones descubrirá los hechos siguientes: (1) que los nervios responden —en cierto sentido de un modo más adecuado y exquisito— a las emociones; (2) que sus recursos son mucho más limitados y las posibles variaciones de las sensaciones mucho más escasas que los de la emoción; y (3) que los sentidos lo compensan empleando la *misma* sensación para expresar más de una emoción, hasta el punto —como hemos visto— de expresar emociones opuestas.

Donde tendemos a equivocarnos es al asumir que, si tiene que haber una correspondencia entre dos sistemas, esa correspondencia ha de ser unívoca: que la *A* de un sistema tiene que estar representado en el otro por *a*, etc. Pero resulta que la correspondencia entre la emoción y la sensación no es de esa clase. Y nunca puede darse una correspondencia de esa clase cuando uno de los sistemas es mucho más rico que el otro. Si el sistema más rico ha de estar representado de algún modo en el más pobre, solo puede hacerse atribuyendo a cada elemento del sistema más pobre más de un significado. La transposición del más rico al más pobre debe ser —por decirlo de algún modo— algebraica y no aritmética. Si tienes que traducir de un idioma con un vocabulario abundante a otro con poco vocabulario, tienes que poder utilizar algunas palabras con más de un sentido. Si tienes que escribir una lengua con veintidós sonidos vocálicos con un alfabeto que solo tiene cinco vocales gráficas, tienes que poder dar a esos cinco caracteres más de un valor. Si tienes que tocar al piano la versión de una pieza compuesta originalmente para una orquesta, las mismas notas del piano que en un pasaje representan a la flauta en otro deben representar también a los violines.

Como muestran estos ejemplos, todos estamos familiarizados con esta clase de transposición o adaptación de un medio más rico a otro más pobre. El ejemplo más conocido es el del arte pictórico. En este caso el problema consiste en representar un mundo tridimensional en una hoja de papel plana. La solución es la perspectiva, y la perspectiva significa que hemos de atribuirle más de un valor a una forma bidimensional. Así, cuando dibujamos un cubo, empleamos un ángulo agudo para representar lo que en el mundo real es un ángulo recto. En otras ocasiones, sin embargo, un ángulo agudo sobre el papel puede representar lo que en el mundo real ya era un ángulo agudo: por ejemplo, la punta de una lanza o el tejado de una casa. La forma que dibujas para producir la ilusión de una carretera recta que se aleja del espectador es la misma que dibujas para un capirote. Con los matices ocurre lo mismo que con las líneas. La luz más brillante del cuadro en realidad solo es el papel en blanco, y también el sol, o un lago al atardecer, o la carne humana.

Ahora haré dos observaciones acerca de los casos de transposición a los que nos enfrentamos:

1. Es evidente que en todos los casos lo que ocurre en el medio inferior solo se puede entender si se conoce el medio superior. El ejemplo en el que este conocimiento suele ser

más deficiente es el de la música. La versión al piano significa una cosa para el músico que conoce la partitura original para orquesta, y otra cosa para quien la oye simplemente como una pieza para piano. Pero el segundo estaría en una desventaja aún mayor si jamás hubiera oído otro instrumento que no fuera el piano e incluso dudara de la existencia de otros instrumentos. Es más, si entendemos los cuadros es solo porque conocemos y habitamos el mundo tridimensional. Si somos capaces de imaginar una criatura que distingue únicamente dos dimensiones y percibe de alguna manera las líneas cuando se inclina sobre el papel, enseguida nos daremos cuenta de lo difícil que le resultaría entender. Puede que al principio estuviera dispuesto a aceptar en virtud de la autoridad nuestra afirmación de que existe un mundo en tres dimensiones. Pero, cuando le señaláramos las líneas sobre el papel y le intentáramos explicar, por ejemplo, que “esto es una carretera”, nos contestaría que la forma que le estamos pidiendo que acepte como un reflejo de nuestro otro mundo misterioso es la misma forma que, en nuestra representación, en otro lugar significa solo un triángulo. Y creo que se apresuraría a decir: “Vosotros seguid hablándome de ese otro mundo y de esas formas inimaginables que llamáis sólidas. Pero ¿no es muy sospechoso que todas las formas que me ofrecéis como imágenes o reflejos de las sólidas solo resulten ser, una vez examinadas, las mismas formas bidimensionales de mi mundo tal y como yo lo he conocido siempre? ¿No es evidente que ese otro mundo vuestro tan cacareado, lejos de ser el arquetipo, es un sueño que toma prestados todos sus elementos de este?”.

2. Es importante señalar que no siempre es adecuado aplicar el término *simbolismo* a la relación entre el medio superior y su transposición en el inferior. En algunos casos es perfectamente aplicable, pero en otros no. La relación entre el lenguaje hablado y el escrito es simbólica. Los caracteres escritos existen únicamente para la vista, las palabras habladas únicamente para el oído. Hay entre ellos una discontinuidad total. No se parecen entre sí, ni son unos la causa de los otros. Uno es simplemente un *signo* del otro y lo significa en virtud de una convención. Un cuadro, sin embargo, no está relacionado del mismo modo con el mundo visible. Los propios cuadros forman parte del mundo visible y lo representan solo formando parte de él. Su visibilidad tiene el mismo origen. El sol y las lámparas de los cuadros parecen brillar solo porque un sol o una lámpara reales brillan sobre ellos; es decir, dan la impresión de brillar mucho porque en realidad brillan un poco al reflejar sus arquetipos. Por lo tanto, la luz del sol de un cuadro no está relacionada con la luz del sol real igual que las palabras escritas lo están con las habladas. Es un signo, pero también es algo más que un signo, y es solo un signo porque también es más que un signo, porque en él lo significado está en cierto modo realmente presente. Si tuviera que dar un nombre a esa relación, no la llamaría simbólica, sino sacramental. Pero en el caso del que hemos partido —el de la emoción y la sensación— vamos mucho más allá aún del mero simbolismo. Porque aquí, como hemos visto, la misma sensación no solo acompaña ni solo significa emociones distintas y opuestas, sino que se convierte en parte de ellas. La emoción desciende físicamente —por decirlo de algún modo— hasta introducirse en la sensación y la digiere, la transforma, la

transubstancia, de manera que la misma sacudida que recorre los nervios *es* placer o *es* dolor.

No voy a sostener que lo que llamo transposición es el único modo posible en que un medio más pobre puede corresponderse con uno más rico, pero sí afirmo que cuesta mucho imaginar cualquier otro. Por eso no es del todo improbable que la transposición tenga lugar siempre que el superior se reproduce en el inferior. Un inciso: me parece muy probable que la auténtica relación entre la mente y el cuerpo sea una relación de transposición. Estamos seguros de que, al menos en esta vida, el pensamiento está íntimamente conectado con el cerebro. La teoría de que el pensamiento no es más que un movimiento del cerebro es, en mi opinión, absurda; porque, en ese caso, esa misma teoría no sería más que un movimiento, una actividad de los átomos, que puede tener velocidad y dirección, pero para el que carecería de sentido emplear las palabras “verdadero” o “falso”. Así pues, nos encontramos con alguna clase de correspondencia. Pero si suponemos una correspondencia unívoca, significa que debemos atribuir al cerebro una complejidad y una variedad de acontecimientos prácticamente inconcebibles. Yo sugiero que una relación unívoca es probablemente muy innecesaria. Todos nuestros ejemplos indican que el cerebro puede responder —y, en cierto sentido, corresponder de una forma adecuada y exquisita— a la variedad aparentemente infinita de percepciones sin proporcionar una única alteración física para cada una de las alteraciones de la percepción.

Pero esto era un inciso. Retomemos la cuestión inicial del Espíritu y la Naturaleza, Dios y el Hombre. El problema es que en lo que se reivindica como nuestra vida espiritual se repiten todos los elementos de nuestra vida natural; y —lo que es peor— a primera vista parece que no hay presente ningún otro elemento. Ahora ya entendemos que, si lo espiritual es más rico que lo natural (cosa que nadie que crea en su existencia negaría), eso es exactamente lo que cabría esperar. Y la conclusión del escéptico de que lo que llamamos espiritual en realidad deriva de lo natural, que es un espejismo, una proyección o una extensión imaginaria de lo natural, también es exactamente la que cabría esperar; porque, como hemos visto, ese es el error que un observador que solo conociera el medio inferior no tendría más remedio que cometer en cada caso de transposición. Al hombre primario el análisis no le permite encontrar en el amor otra cosa que no sea la lujuria; el que haya nacido en Planilandia[1] nunca será capaz de encontrar en un cuadro otra cosa que formas planas; la fisiología nunca será capaz de encontrar en el pensamiento otra cosa que espasmos de la materia gris. No está bien enseñarse con el crítico que aborda la transposición desde abajo. Con la evidencia de que dispone su conclusión es la única posible.

Muy distinto es cuando abor das la transposición desde arriba, como hacemos todos en el caso de la emoción y la sensación o en el mundo tridimensional y los cuadros, y como hace el hombre espiritual en el caso que estamos considerando. Quienes hablan en lenguas, como hizo san Pablo, pueden entender muy bien lo diferente que fue ese fenómeno sagrado del fenómeno histérico —aunque haya que recordar que, en cierto sentido, fueron exactamente el mismo fenómeno, igual que en Pepys se produjo la

misma sensación con el amor, con el disfrute de la música y con el mareo—. Las cosas espirituales se disciernen espiritualmente. El hombre espiritual juzga de todo y a él nadie es capaz de juzgarle.

Pero ¿quién se atreve a ser un hombre espiritual? En sentido pleno, ninguno de nosotros. Y, sin embargo, de alguna manera sabemos que nos acercamos desde arriba o desde dentro al menos a algunas de esas transposiciones que encarnan la vida cristiana en este mundo. Al margen de nuestro sentimiento de no merecerlo, al margen de lo osados que nos sintamos, hemos de afirmar que conocemos un poco del sistema superior que se transpone. En cierto modo la afirmación que estamos haciendo no es demasiado sorprendente. Solo estamos afirmando que sabemos que nuestro aparente fervor —o lo que quiera que fuese— no era meramente erótico; o nuestro aparente deseo del Cielo —o lo que quiera que fuese— no era un mero deseo de longevidad, o de alhajas, o de gloria social. Quizá nunca hayamos alcanzado lo que san Pablo describe como vida espiritual. Pero al menos sabemos, de un modo vago y confuso, que intentábamos emplear las acciones, las imágenes y el lenguaje naturales con un valor nuevo; que al menos hemos deseado un arrepentimiento que no era simplemente prudencia y un amor que no era egoísmo. En el peor de los casos, conocemos suficientemente lo espiritual para saber que nos hemos quedado cortos; igual que el cuadro que conociera suficientemente el mundo tridimensional se daría cuenta de que es plano.

No es solo la humildad (que también) lo que nos lleva a insistir en la vaguedad de nuestro conocimiento. Supongo que, a no ser por un milagro directo de Dios, la experiencia espiritual nunca puede tolerar la introspección. Si ni siquiera nuestras emociones lo hacen (ya que el intento de descubrir qué estamos *sintiendo* en este momento solo obtiene una sensación física), mucho menos las operaciones del Espíritu Santo. El intento de descubrir mediante un análisis introspectivo nuestra propia condición espiritual me parece algo terrible que, en el mejor de los casos, no revela los secretos del espíritu de Dios y del nuestro, sino sus transposiciones en el intelecto, la emoción y la imaginación; y, en el peor de los casos, lo que puede ser el camino más rápido a la presunción o la desesperación.

Creo que a más de uno esta doctrina de la transposición nos proporciona un apoyo muy necesario para la virtud teologal de la esperanza. Solo podemos esperar lo que podemos desear. Y el problema es que cualquier idea adulta y filosóficamente respetable que podamos formarnos del cielo está obligada a negar a ese estado la mayoría de las cosas que desea nuestra naturaleza. No cabe duda de que existe una fe felizmente ingenua —la fe de un niño o de un salvaje— que no encuentra dificultad alguna. Esta fe acepta sin complejos cuestionamientos las arpas, las calles de oro y las reuniones familiares descritas por los autores de los himnos. Una fe como esa es engañosa, pero no lo es en un sentido más profundo, ya que, pese a equivocarse al confundir el símbolo con la realidad, entiende el cielo como felicidad, plenitud y amor. Sin embargo, para la mayoría de nosotros es imposible. Y no debemos intentar hacernos artificialmente más ingenuos de lo que somos. Un hombre no “se hace como un niño” remedando la infancia. De ahí

que nuestra noción del cielo implique constantes renunciaciones: al alimento, la bebida, el sexo, el movimiento, el humor, el tiempo, el arte.

Sin lugar a dudas, frente a todo eso le asignamos algo positivo: la visión y el goce de Dios. Y, como se trata de un bien infinito, afirmamos (con razón) que supera a todo lo demás: es decir, la realidad de la visión beatífica superaría —y la superaría infinitamente— la realidad de las renunciaciones. Sin embargo, ¿la idea que tenemos de esa visión supera la idea que tenemos aquí y ahora de lo demás? Esta es una pregunta muy distinta. Y, para la mayoría de nosotros, muchas veces la respuesta es no. En el caso de los grandes santos y místicos no lo sé, pero en el de los demás la noción de esa visión es una extrapolación difícil, precaria y difusa de muy escasos y ambiguos momentos de nuestra experiencia terrenal; mientras que la idea de los bienes naturales a los que renunciemos es vívida y persistente, y está cargada de los recuerdos de toda una vida, afianzada en nuestros nervios y en nuestros músculos y, por lo tanto, en nuestra imaginación.

Por eso en cualquier competición las cosas negativas, por decirlo de alguna manera, cuentan con una injusta ventaja frente a lo positivo. Y lo que es peor: su presencia —más aún cuando intentamos decididamente eliminarlas o ignorarlas— llega a viciar la noción tan débil y fantasmagórica de lo positivo que tenemos. La exclusión de los bienes inferiores empieza a presentarse como la principal característica del bien superior. Pensamos —si es que no lo decimos— que la visión de Dios no llevará a plenitud nuestra naturaleza, sino que la destruirá; muchas veces detrás del verdadero uso que hacemos de palabras como “sagrado”, “puro” o “espiritual” suele estar esta sombría elucubración.

No debemos permitir que tal cosa ocurra si tenemos la posibilidad de evitarlo. Hemos de creer —y, por lo tanto, en cierta medida imaginar— que toda renuncia será solo el reverso de una plenitud. Y con ello hemos de referirnos precisamente a la plenitud de nuestra humanidad, y no a nuestra transformación en ángeles o a nuestra absorción en la Divinidad. Porque, aunque seremos “como los ángeles” y “semejantes” a nuestro Maestro, creo que eso significa “semejantes a la apariencia propia de los hombres”: como los instrumentos distintos que tocan la misma melodía, pero cada uno del modo que le es propio. No sabemos hasta qué punto la vida del hombre resucitado será sensorial. Pero supongo que no diferirá de la vida sensorial que conocemos ahora del mismo modo que el vacío difiere del agua o el agua del vino, sino como una flor difiere del bulbo o una catedral del dibujo de un arquitecto. Y es ahí donde me sirve de ayuda la transposición.

Vamos a inventar una fábula. Imaginemos a una mujer encerrada en una mazmorra en la que da a luz y cría a su hijo. Este crece viendo solamente los muros de la mazmorra, la paja del suelo y un trocito de cielo que se divisa entre las rejas, demasiado altas para dejar ver otra cosa. La pobre mujer era artista y, cuando la encarcelaron, consiguió llevarse consigo un cuaderno de dibujo y una caja de lápices. Como no pierde nunca la esperanza de recuperar la libertad, está constantemente enseñándole a su hijo cosas del mundo exterior que el niño no ha visto nunca. Y lo hace sobre todo dibujando. Intenta mostrarle con el lápiz cómo son los campos, los ríos, las montañas, las ciudades y las

olas de la playa. El niño es aplicado y se esfuerza por creer a su madre cuando le dice que el mundo exterior es mucho más interesante y espléndido que lo que hay en la mazmorra. A veces el niño lo consigue. En general, va progresando medianamente, hasta que un día dice algo que da que pensar a la madre. Después de discutir durante uno o dos minutos, ella se da cuenta de que el niño lleva todos esos años confundido. “No creerás que el mundo real está lleno de líneas dibujadas a lápiz...”, dice boquiabierta. “Pero ¿es que allí no las traza un lápiz?”, responde el niño. Y, en ese instante, toda su noción del mundo exterior se queda en nada, porque las líneas, lo único de lo que se valía para imaginarlo, han quedado descartadas de él. No sabe nada acerca de aquello que excluye y prescinde de las líneas, aquello de lo que las líneas eran una mera transposición: el balanceo de las copas de los árboles, la luz bailando sobre un estanque, las realidades coloridas y tridimensionales que no están encerradas en líneas, sino que definen sus propias formas en todo momento con una delicadeza y una multiplicidad que ningún dibujo sería capaz de lograr jamás. El niño pensará que el mundo real es de alguna manera menos visible que los dibujos de su madre, cuando en realidad carece de líneas porque es incomparablemente más visible.

Lo mismo nos ocurre a nosotros. “Aún no se ha manifestado lo que seremos”, pero podemos estar seguros de que seremos más —y no menos— de lo que hemos sido en la tierra. Nuestras experiencias naturales (sensoriales, emocionales, imaginativas) son solo como el dibujo, como líneas trazadas a lápiz en un papel plano. Si en la vida resucitada se desvanecen, se desvanecerán solo como las líneas a lápiz del paisaje real: no como la llama de una vela que se apaga, sino como la llama de una vela que se hace invisible porque alguien ha corrido las cortinas, ha abierto los postigos de par en par y ha dejado entrar el resplandor del sol.

Podemos decirlo de la manera que queramos. Podemos decir que, mediante la transposición, nuestra humanidad, nuestros sentidos y todo lo demás se pueden convertir en vehículo de la bienaventuranza. O podemos decir que mediante la transposición las recompensas celestiales se encarnan durante esta vida en nuestra experiencia temporal. Pero esta segunda manera es la mejor. La reducción, el símbolo, el pálido sustituto —podríamos decir— “vegetariano” es la vida de ahora. Si la carne y la sangre no pueden heredar el Reino, no es porque sean demasiado sólidas, demasiado espesas, demasiado nítidas, demasiado «luminosas en el ser»^[2], sino porque son demasiado endebles, demasiado efímeras, demasiado fantasmales.

Y aquí, como dicen los abogados, concluyo mi alegato. Solo me queda puntualizar cuatro cosas:

1. Espero que quede claro que el concepto de lo que he denominado transposición es distinto de otro concepto que suele utilizarse con el mismo fin: me refiero al concepto de evolución. El evolucionista explica la continuidad entre las cosas que se consideran espirituales y las cosas que son sin lugar a duda naturales diciendo que las unas se transforman lentamente en las otras. Creo que, aunque esta teoría explica algunos hechos, se ha sacado de quicio. En cualquier caso, no es la teoría que yo he expuesto. Yo no digo que, después de millones de años, el acto natural de comer culmine de alguna

manera en el sacramento cristiano. Lo que digo es que la realidad espiritual, preexistente antes de que hubiera criaturas que comieran, dota a ese acto natural de un nuevo significado, y de algo más que un nuevo significado: en determinado contexto lo convierte en algo diferente. En resumidas cuentas, creo que los paisajes reales están dentro de los cuadros, no que algún día los cuadros germinarán en árboles y hierba reales.

2. Al reflexionar sobre lo que denomino transposición, me ha resultado imposible no preguntarme si podría ayudarnos a entender la Encarnación. Naturalmente, si la transposición fuese solamente una forma de simbolismo, no nos sería de ninguna ayuda en este tema; al contrario: nos llevaría a descarriarnos totalmente para regresar a un nuevo docetismo (o quizá únicamente al docetismo de siempre) y a alejarnos de la realidad absolutamente histórica y concreta que es el centro de toda nuestra esperanza, nuestra fe y nuestro amor. Pero, como ya he señalado, la transposición no siempre es simbolismo. La realidad inferior puede introducirse en la superior en diferente medida y convertirse en parte de ella. La sensación que acompaña a la alegría se convierte en alegría; podríamos atrevernos a decir que “encarna la alegría”. De ser así, me arriesgo a sugerir —aunque de un modo muy dudoso y totalmente provisional— que el concepto de transposición quizá tenga alguna contribución que hacer a la teología —o al menos a la filosofía— de la Encarnación. Porque uno de los Credos nos enseña que la Encarnación tuvo lugar «no por conversión de la divinidad en cuerpo, sino por asunción de la humanidad en Dios». Y me parece que existe una analogía entre esto y lo que he llamado transposición: creo que el hecho de que la humanidad, sin dejar de ser ella, no sea meramente considerada divinidad, sino que se introduzca realmente en la divinidad, es semejante a lo que ocurre cuando una sensación (no un placer en sí) se introduce en la alegría a la que acompaña. Pero me estoy adentrando *in mirabilibus supra me*^[3] y lo someto todo al veredicto de los verdaderos teólogos.

3. He procurado insistir una y otra vez en lo inevitable que es el error acerca de toda transposición por parte de quien la aborda únicamente desde el medio inferior. La solidez de esa crítica reside en las palabras “meramente” o “nada más que”. Esa persona ve todos los hechos, pero no el significado; por eso, afirma —y con razón— que ha visto todos los hechos. Ahí no *hay* nada más... excepto el significado. Por lo que se refiere al tema que nos ocupa, la actitud que adopta es la de un animal. Se habrán percatado ustedes de que la mayoría de los perros no son capaces de entender cuando se les *señala* algo. Si les señalamos la comida que hay en el suelo, el perro, en lugar de mirar en esa dirección, nos huele el dedo. Para él un dedo es un dedo, y nada más. Su mundo solo son hechos, sin significado. Y, en una época en que lo que predomina es el realismo fáctico, nos encontramos con gente que se deja persuadir deliberadamente por esa mentalidad canina. El hombre que ha experimentado el amor desde dentro se dedicará a examinarlo analíticamente desde fuera y considerará los resultados de ese análisis más ciertos que su experiencia. El *summum* de esta autoceguera lo representan aquellos que, al igual que nosotros, tienen conciencia y, sin embargo, se dedican a estudiar el organismo humano como si no supieran que es consciente. Mientras perviva esta negativa deliberada a

enfocar las cosas desde arriba incluso cuando tal enfoque es posible, es inútil hablar de la derrota definitiva del materialismo. Analizar cualquier experiencia desde abajo, ignorar voluntariamente el significado y concentrarse en el hecho siempre tendrán la misma credibilidad. Siempre habrá evidencia, y cada mes una evidencia nueva, que demuestre que la religión es solamente psicológica, la justicia es solamente autoprotección, la política solamente economía, el amor solamente lujuria y el pensamiento solamente bioquímica cerebral.

4. Finalmente, yo sugeriría que lo que hemos dicho de la transposición arroja nuevas luces sobre la doctrina de la resurrección de la carne. Porque, en cierto modo, la transposición es capaz de hacer cualquier cosa. Por grande que sea la diferencia entre el espíritu y la naturaleza, entre el disfrute estético y ese aleteo en el diafragma, entre la realidad y el cuadro, la transposición puede ser adecuada a su manera. Antes he dicho que, en un dibujo, para el sol, para la nube, la nieve, el agua o la carne humana solo había papel blanco. En cierto sentido ¡qué pobre y qué inadecuado! ¡Y qué perfecto en otro! Curiosamente, si las sombras se hacen bien, ese pedazo de papel blanco se parecerá mucho al resplandor del sol; casi notaremos el frío cuando miremos la nieve en el papel y casi nos calentaremos las manos con el fuego del papel. ¿No podemos suponer igualmente, en virtud de una analogía razonable, que no existe ninguna experiencia del espíritu tan trascendente y sobrenatural, ninguna visión de la divinidad tan cercana y tan lejana a toda imagen y emoción, que no pueda tener también su propia correspondencia en el nivel sensorial; y no por vía de un sentido nuevo, sino por el milagroso desbordamiento de las mismas sensaciones que tenemos ahora con un significado, un valor trascendente, del que aquí no tenemos ni la más ligera sospecha?

[1] *Flatland: A Romance of Many Dimensions* (1884), novela satírica escrita por Edwin Abbott Abbott que recrea un mundo bidimensional. Se ha publicado en castellano con el título de *Planilandia* (N. de la T.).

[2] Expresión tomada de la obra *Todos los santos* de Charles Williams (1886-1945), miembro de los Inklings y buen amigo de Lewis y Tolkien (N. de la T.).

[3] Salmo 131, 1: «No he marchado en pos de grandezas, ni de *portentos que me exceden*» (N. de la T.).

¿ES POESÍA LA TEOLOGÍA?

EL TEMA QUE ME HAN PEDIDO que trate esta noche —“¿es poesía la teología?”— no lo he elegido yo. De hecho, me encuentro en la situación del estudiante que defiende su tesis, y he de seguir el consejo de mis tutores demostrando de antemano que conozco lo que este tema significa.

Creo que por *teología* entendemos la serie sistemática de afirmaciones que realizan los creyentes de una religión acerca de Dios y de las relaciones del hombre con Él. Y el impreso que me ha hecho llegar este Club puede llevarme a deducir que con teología nos referimos principalmente a la teología cristiana. Me atrevo a hacer esta deducción porque en lo que voy a decir aparecerán algunas de las cosas que pienso acerca de otras religiones. También conviene recordar que solo una minoría de las religiones del mundo posee una teología. No ha existido una serie sistemática de afirmaciones sobre lo que los griegos coincidían en creer acerca de Zeus.

El otro término, *poesía*, es mucho más difícil de definir, pero creo que puedo suponer la pregunta que mis examinadores tienen en mente sin necesidad de una definición. Estoy seguro de que hay algunas cosas que no me estarían preguntando. No me estarían preguntando si la teología está escrita en verso. No me estarían preguntando si la mayoría de los teólogos dominan un estilo «sencillo, sensual y apasionado»[1]. Creo que lo que querrían decir es: “¿Es la teología *algo más* que poesía?”. Esto se podría ampliar así: “¿Lo que nos ofrece la teología es como mucho esa clase de verdad que, según algunos críticos, nos ofrece la poesía?”. Y la primera dificultad a la hora de responder la pregunta así planteada es que no existe un consenso general sobre lo que significa la “verdad poética” o sobre si tal cosa existe realmente. Por eso, sería mejor emplear para esta conferencia una noción de poesía sumamente vaga y modesta que nos lleva a entenderla simplemente como un texto que despierta y satisface en parte la imaginación. Y supondré entonces que la pregunta que debo responder es esta: ¿reside el atractivo de la teología cristiana en su poder de despertar y satisfacer nuestra imaginación? ¿Confunden los creyentes el disfrute estético con el asentimiento intelectual o asienten porque disfrutan con ello?

Ante esta pregunta, lo lógico es proceder a analizar al creyente que mejor conozco: yo mismo. Y lo primero que descubro o creo descubrir es que, si la teología es poesía, no se trata —al menos en mi opinión— de una poesía demasiado buena.

Me parece que la doctrina de la Trinidad entendida como poesía se mueve entre dos aguas. No posee la grandeza monolítica de las ideas estrictamente unitarias ni la riqueza del politeísmo. A mi juicio, la omnipotencia de Dios no implica una superioridad

poética. La lucha de Odín contra unos enemigos que no son sus propias criaturas y que de hecho acabarán derrotándolo posee un atractivo heroico que no puede tener el Dios de los cristianos. También hay cierto vacío en la descripción cristiana del universo. Se afirma la existencia de un estado futuro y de algunas categorías de criaturas sobrehumanas, pero solo se ofrecen leves indicios de su naturaleza. Por último —y lo peor de todo—, toda la historia cósmica, pese a estar llena de elementos trágicos, no llega a ser una tragedia. El cristianismo no ofrece los atractivos ni del optimismo ni del pesimismo. La vida del universo que representa es muy parecida a la vida mortal de los hombres en este planeta: «La trama de nuestra vida se compone de bien y de mal»[2]. A mí me resultan más atrayentes —cada uno a su modo— las majestuosas simplificaciones del panteísmo y el bosque enmarañado del animismo pagano. El cristianismo carece tanto del orden del uno como de la deliciosa variedad del otro. Porque creo que hay dos cosas que a la imaginación le encanta hacer. Le encanta abarcar por completo su objeto, captarlo de un solo vistazo y verlo como algo armonioso, simétrico y evidente. Así es la imaginación clásica: por eso se construyó el Partenón. También le encanta perderse en un laberinto, rendirse a lo impenetrable. Así es la imaginación romántica: por eso se escribió el *Orlando furioso*. No obstante, la teología cristiana no satisface debidamente ni la una ni la otra.

Si el cristianismo solo es mitología, resulta que la mitología en la que creo no es la que más me gusta. Prefiero la mitología griega, aún más la irlandesa y, sobre todo, la nórdica.

Después de analizarme a mí mismo, paso a preguntarme hasta qué punto es particular mi caso. Desde luego, no parece ser único. No es en absoluto evidente que la imaginación de los hombres siempre se haya deleitado más con los cuadros de aquello sobrenatural en lo que creían. Desde el siglo XII hasta el XVII Europa parece haber hallado un constante deleite en la mitología clásica. Si el número y el disfrute de los cuadros y los poemas fueran el criterio de la fe, deberíamos concluir que fueron épocas paganas, cosa que sabemos no es cierta.

Aparentemente, la confusión entre el disfrute de la imaginación y el asentimiento intelectual de que se acusa a los cristianos no es ni de lejos tan corriente ni tan simple como algunos piensan. Creo que ni siquiera los niños la suelen experimentar. A su imaginación le encanta fingir que son osos o caballos, pero no recuerdo a ninguno que se haya dejado llevar lo más mínimo a engaño. Por otra parte ¿no hay en la fe algo contrario al disfrute perfecto de la imaginación? A veces el sensible y culto ateísmo parece disfrutar con los adornos estéticos del cristianismo hasta un punto que el creyente no puede sino envidiar. Desde luego, a los poetas modernos les gustan los dioses griegos de un modo del que no encuentro el más leve indicio en la literatura griega. ¿Qué escenas mitológicas de la literatura antigua se pueden comparar por un instante con el *Hyperion* de Keats? En cierto sentido, cuando creemos en una mitología la despojamos de su finalidad estética. En Inglaterra las hadas son tan populares porque no creemos que existan; en Arran o en Connemara no tienen ninguna gracia.

No obstante, he de procurar no ir demasiado lejos. He sugerido que, “en cierto sentido”, la fe despoja de imaginación al sistema. Pero no en todos los sentidos. Si llegara a creer en las hadas, casi seguro que perdería esa clase concreta de placer que obtengo ahora de ellas cuando leo *Sueño de una noche de verano*. Sin embargo, más adelante, cuando esas hadas en las que creo se han instalado como habitantes de mi universo real y se han conectado plenamente con otras partes de mi pensamiento, puede surgir un nuevo placer. Creo que en las mentes medianamente sensibles la contemplación de lo que asumimos como real va acompañada de cierto tipo de satisfacción estética: cierto tipo de satisfacción que se apoya precisamente en su supuesta realidad. El mero hecho de que algo exista posee una solemnidad y una intensidad. Como señala Balfour en *Teísmo y humanismo* (un libro demasiado poco leído), hay muchos hechos históricos cuyo humor y cuyo patetismo evidentes no aplaudiríamos si fueran invenciones; pero, una vez que los creemos reales, obtenemos al pensar en ellos, además de una satisfacción intelectual, cierto deleite estético. Tanto la historia de la guerra de Troya como la historia de las guerras napoleónicas producen en nosotros un efecto estético. Y esos efectos son diferentes. Esa diferencia no reside únicamente en las diferencias que las harían distintas en cuanto historias si no creyéramos en ninguna de ellas. El *tipo* de placer que proporcionan las guerras napoleónicas ofrece cierta diferencia sencillamente porque creemos en ellas. Una idea en la que se cree *se percibe* de un modo distinto que una idea en la que no se cree. Y, según mi experiencia, ese gusto peculiar por lo que se cree no carece nunca de cierta clase especial de disfrute imaginativo. Por eso es bastante cierto que los cristianos disfrutaban estéticamente de su visión del mundo una vez que la han asumido como real. Creo que cualquier hombre disfruta de la visión del mundo que asume, porque la seriedad y la rotundidad de lo real son en sí mismas un estímulo estético. En ese sentido, el cristianismo, el culto a una fuerza vital, el marxismo, el freudianismo...: todos se convierten en “poesía” para sus propios fieles. Eso no significa que sus seguidores los hayan elegido por esa razón. Al contrario: esta clase de poesía es el resultado de la fe, y no su causa. En este sentido, para mí la teología es poesía porque creo en ella: no creo en ella porque sea poesía.

La acusación de que la teología es mera poesía, si significa que los cristianos creen en ella porque —antes de creer en ella— les resulta la visión del mundo con mayor atractivo poético, no me parece en absoluto creíble. Para esa acusación puede existir alguna evidencia que desconozco, pero la evidencia que conozco se opone a ella.

Naturalmente, no sostengo que la teología, antes incluso de que creamos en ella, esté totalmente desprovista de valor estético. Pero en ese aspecto no me parece superior a la mayoría de sus rivales. Detengámonos unos momentos en el enorme reclamo estético de su principal rival contemporáneo: lo que en líneas generales podríamos llamar la perspectiva científica^[3], la visión de [H. G.] Wells y algunos más. Suponiendo que sea un mito ¿no es uno de los mejores mitos que puede generar la imaginación humana? El drama va precedido del preludio más austero posible: el vacío infinito y la materia en constante movimiento para crear no se sabe qué. Entonces, en virtud de una posibilidad entre millones de millones de posibilidades —¡qué ironía trágica!—, las condiciones de

un punto determinado del espacio y el tiempo entran en efervescencia para dar lugar a esa minúscula fermentación que es el principio de la vida. Todo se presenta en contra del héroe infantil de nuestro drama, igual que al principio de un cuento de hadas todo se presenta en contra del benjamín o de la hijastra maltratada. Pero de alguna manera la vida acaba venciendo. Con un sufrimiento infinito, frente a todo obstáculo insalvable, él solo evoluciona, se reproduce, se hace complejo, pasa de la ameba a la planta, al reptil, al mamífero. Echemos una rápida ojeada a la época de los monstruos. Los dragones merodean por la tierra, se devoran entre sí y mueren. Y entonces reaparece el tema del benjamín y del patito feo. Igual que en medio de la descomunal hostilidad de lo inanimado surgió la débil y diminuta chispa de vida, una vez más, en medio de unas bestias mucho más grandes y fuertes que ella, surge una pequeña criatura desnuda, trémula, temerosa, que arrastra los pies y todavía no camina erguida, que no promete nada: el producto de otra posibilidad entre millones de millones de posibilidades. Pero de alguna manera sale adelante. Se convierte en el hombre de las cavernas del garrote y el sílex, que farfulla y gruñe sobre los huesos de sus enemigos; que, entre chillidos, arrastra del cabello a su compañera (nunca he conseguido saber muy bien por qué); que, llevado de una envidia cruel, hace pedazos a sus hijos hasta que uno de ellos crece lo bastante para destrozarle a él; que se encoge de miedo ante los terribles dioses que ha creado a su propia imagen. Y esto no han sido más que dolores de crecimiento. Esperen al acto siguiente. Ya se ha convertido en un hombre de verdad. Aprende a dominar la naturaleza. Llega la ciencia y se desvanecen las supersticiones de su infancia. Se va haciendo con el control de su propio destino. Pasen rápidamente por el presente (que no es nada en la escala de tiempo que estamos empleando) y síganlo hasta el futuro. Véanlo en el último acto —aunque no en la última escena— de este grandioso misterio. Ahora una raza de semidioses rige el planeta —y quizá algo más que el planeta—, porque los eugenistas se han asegurado de que solo nazcan semidioses, el psicoanálisis de que ninguno de ellos pierda o mancille su divinidad, y el comunismo de que disponga de todo lo que esa divinidad necesita. El hombre ha accedido al trono. De ahora en adelante no tiene otra cosa que hacer que practicar la virtud, crecer en conocimientos, ser feliz. Y, ahora, atentos a la última genialidad. Si el mito se detuviera aquí, resultaría un poco sensiblero. Carecería de la sublime grandeza de que es capaz la imaginación humana. La última escena lo invierte todo. He aquí el crepúsculo de los dioses. El viejo enemigo, la naturaleza, se ha pasado todo este tiempo royendo en silencio, incesantemente, fuera del alcance del poder humano. El sol se enfriará —todos los soles se enfriarán—, el universo entero se desmoronará. Sin la esperanza de un regreso, la vida —toda forma de vida— desaparecerá de cada milímetro del espacio infinito. Todo acaba en nada y «la oscuridad del universo lo cubre todo»[4]. Así, el patrón de este mito se convierte en uno de los más insignes que podamos concebir. Es el patrón de muchas tragedias isabelinas, donde la trayectoria del protagonista se puede representar con una curva primero lentamente ascendente y luego rápidamente descendente, con su clímax en el acto IV. Lo vemos trepando cada vez más alto y brillando después en su radiante cima, para acabar finalmente sepultado entre ruinas.

El drama de un mundo así atrae a cada una de las partes de nuestro ser. La lucha inicial del héroe (una melodía maravillosamente duplicada, interpretada primero por la vida y luego por el hombre) es un reclamo para nuestra benevolencia. Su posterior apoteosis deja margen a un optimismo razonable, porque el trágico desenlace queda tan lejos que no hace falta pensar en él demasiado a menudo: estamos hablando de millones de años. Y el trágico desenlace proporciona esa ironía dramática, esa grandeza que nos llama a resistirnos y sin la cual todo lo demás podría resultarnos empalagoso. Hay una belleza en este mito que merece mejor tratamiento poético del que ha recibido hasta ahora; espero que algún genio insigne lo cristalice antes de que el torrente incesante de novedades filosóficas lo arrastre consigo. Me refiero, por supuesto, a la belleza que el mito contiene, creamos o no en él. En este punto puedo hablar por experiencia, porque yo mismo, que no me creo ni la mitad de lo que me cuenta acerca del pasado y menos aún lo que me cuenta acerca del futuro, me siento profundamente conmovido cuando lo contemplo. Solo hay otra historia —si es que no se trata de otra expresión más de la misma historia— que me conmueve de un modo parecido: *El anillo del nibelungo*.

No podemos, por lo tanto, desechar la teología simplemente porque no evita ser poética. Todas las visiones del mundo aportan poesía a quienes creen en ellas por el mero hecho de creer en ellas. Y casi todas poseen algún mérito poético, creamos o no en ellas. Eso es lo que cabría esperar. El hombre es un animal poético y no toca nada sin adornarlo.

No obstante, hay otras dos líneas de pensamiento que podrían llevarnos a decir que la teología es mera poesía, y que paso ahora a analizar. En primer lugar, no cabe duda de que la teología contiene elementos parecidos a los que hallamos en muchas religiones primitivas e incluso bárbaras. Y esos elementos de las religiones primitivas quizá ahora nos parezcan poéticos. Aquí la cuestión es bastante complicada. Hoy en día la muerte y el regreso de Balder nos parecen una idea poética, un mito. De donde se nos insta a inferir que la muerte y la resurrección de Cristo es una idea poética, un mito. Pero en realidad no partimos del *datum* “ambas son poéticas” y de ahí concluimos que “por lo tanto, ambas son falsas”. A mi modo de ver, parte del aroma poético que rodea a Balder se debe al hecho de que ya no creemos en él. De modo que nuestro auténtico punto de partida es ese descreimiento, y no la experiencia poética. Sin embargo, como esta cuestión quizá sea excesivamente sutil —y no hay duda de que es sutil—, la dejaré de lado.

¿Qué luz arroja realmente la concurrencia de ideas similares en la religión pagana sobre la verdad o la falsedad de la teología cristiana? Creo que a esto le dio una buena respuesta el señor Brown hace quince días. Suponiendo, en aras de la discusión, que el cristianismo sea verdad, eludiría cualquier coincidencia con otras religiones solo si suponemos que el cien por cien de las demás religiones son erróneas. Algo a lo que, como recordarán, el profesor H. H. Price^[5] replicó mostrándose de acuerdo con Brown y diciendo: «Partiendo de esas semejanzas la conclusión no sería “peor para los cristianos”, sino “mejor para los paganos”». Lo cierto es que esas semejanzas no dicen nada ni a favor ni en contra de la teología cristiana. Si partimos del supuesto de que la

teología es falsa, las semejanzas son muy coherentes con dicho supuesto. Es de esperar que las criaturas de la misma clase enfrentadas al mismo universo hagan las mismas falsas conjeturas más de una vez. Pero, si partimos del supuesto de que la teología es verdad, las semejanzas encajan igual de bien. La teología, además de decir que los cristianos y (antes que ellos) los judíos han recibido una luz especial, dice también que todos los hombres han recibido algo de luz divina. Se nos ha dicho que la luz divina “ilumina a todo hombre”. Por eso, cabe esperar encontrar en la imaginación de los grandes maestros y creadores de mitos paganos algún atisbo de ese tema que creemos constituye la trama de la historia completa del cosmos: el tema de la encarnación, la muerte y el renacimiento. Y las diferencias entre los Cristos paganos (Balder, Osiris, etc.) y el propio Cristo son en buena parte lo que cabría esperar. Todos los relatos paganos se refieren a alguien que muere y resucita, y o bien lo hace todos los años, o bien en algún lugar o en algún momento que nadie conoce. El relato cristiano se refiere a un personaje histórico cuya ejecución se puede fechar con bastante seguridad, por orden de un magistrado romano cuyo nombre se conoce; y un personaje con quien la comunidad que Él mismo fundó ha seguido en constante relación hasta hoy. No se trata de una diferencia entre lo falso y lo verdadero: se trata de una diferencia entre, de un lado, un acontecimiento real y, de otro, vagas ensoñaciones o premoniciones del mismo acontecimiento. Es como ver algo que se va enfocando gradualmente: al principio flota entre las nubes del mito y el ritual, dilatado y difuso; luego se condensa, se convierte en algo sólido y, en cierto modo, pequeño, como es un suceso histórico en la Palestina del siglo I. Este enfoque gradual se aplica también dentro de la propia tradición cristiana. El estrato inicial del Antiguo Testamento contiene muchas verdades bajo una forma que suena legendaria e incluso mítica: flota entre las nubes, pero poco a poco la verdad se va condensando y se hace cada vez más histórica. De cosas como el arca de Noé o el sol que se detiene sobre Ajalón, pasamos a las memorias de la corte del rey David. Finalmente llegamos al Nuevo Testamento, y la historia se impone y se encarna la Verdad. Y aquí ese “se encarna” es algo más que una metáfora. No es una semejanza accidental que lo que desde el punto de vista del ser se afirma con la expresión “Dios se hizo Hombre” implique la afirmación “el mito se hizo realidad” desde el punto de vista del conocimiento humano. El significado esencial de todas las cosas ha llegado desde el “cielo” del mito a la “tierra” de la historia. Y, al hacerlo así, se ha despojado de su gloria, como Cristo se ha despojado de la suya para hacerse hombre. Esta es la explicación del hecho de que la teología, lejos de derrotar a sus rivales por ser una poesía superior, es — en sentido somero pero muy real— menos poética que ellos. Por eso —y en ese mismo sentido— el Nuevo Testamento es menos poético que el Antiguo. ¿No han notado más de una vez en la iglesia que, si la primera lectura es algún pasaje grandioso, a su lado la segunda parece en cierto modo menor —casi (podríamos decir) tediosa—? Así es y así debe ser. Esa es la humillación del mito que se hace realidad, del Dios que se hace hombre; lo que está en todas partes y siempre, invisible e inefable, lo que solo se atisba en el sueño y en la poesía interpretada del rito, se hace pequeño y sólido: nada más que un hombre capaz de quedarse dormido en una barca de remos en medio del lago de

Galilea. Podrían decirme ustedes que, al fin y al cabo, esto es aún más poesía. No se lo voy a negar. La humillación conduce a una gloria mayor. Pero la humillación de Dios y la reducción o condensación del mito al hacerse realidad también son sumamente reales.

Acabo de mencionar el símbolo, lo cual me lleva al epígrafe final de mi reflexión acerca de la acusación de “no es más que poesía”. No cabe duda de que la teología comparte con la poesía el empleo de un lenguaje metafórico o simbólico. La primera Persona de la Trinidad no es el Padre de la Segunda en sentido físico. La segunda Persona no “descendió” a la tierra como lo hace un paracaidista, ni ascendió al cielo como un globo, ni está literalmente sentado a la derecha del Padre. Entonces ¿por qué el cristianismo se expresa como si todo esto hubiera ocurrido? El agnóstico cree que es debido a la ingenua ignorancia de quienes lo fundaron y creían al pie de la letra en esas afirmaciones, y que desde entonces los cristianos han seguido empleando ese mismo lenguaje por timidez y conservadurismo. En palabras del profesor [H. H.] Price, nos suelen invitar a tirar la cáscara y quedarnos con la nuez.

Esto implica dos preguntas.

1. ¿Qué creían los primeros cristianos? ¿Creían que Dios tiene realmente un palacio material en el cielo y que recibió a su Hijo en un trono ornamentado y situado a la derecha del suyo? ¿O no lo creían? La respuesta es que probablemente nunca se les pasó por la cabeza la alternativa que les estamos planteando. Y, en cuanto se les pasaba, sabemos muy bien de qué lado de la valla se quedaban. En cuanto en el siglo II —creo— surgió en la Iglesia de forma explícita el asunto del antropomorfismo, este fue condenado. La Iglesia supo la respuesta (que Dios no tiene cuerpo y que, por lo tanto, no puede sentarse en una silla) nada más conocer la pregunta. Pero, hasta que no surgió la pregunta, la gente no creía en ninguna de las dos respuestas. No hay error más tedioso en la historia del pensamiento que intentar posicionar a nuestros antepasados de uno u otro lado de una dicotomía que nunca se les ocurrió. Estamos planteando una pregunta para la que no existe respuesta. Es muy probable que la mayor parte de la primera generación de cristianos (casi seguro que no todos) no pensara nunca en su fe sin una simbología antropomórfica y que no fuese explícitamente consciente, como lo es un contemporáneo, de que *era* mera simbología. Pero eso no quiere decir en absoluto que la esencia de su fe guardara relación con los detalles de un salón del trono celestial. No era eso lo que les importaba, ni era eso por lo que estaban dispuestos a morir. Cualquiera de ellos que fuese a Alejandría y adquiriese una formación filosófica reconocería enseguida la simbología como lo que es, y no pensaría que su fe había variado en nada importante. Mi imagen mental de un *college* de Oxford antes de ver uno difería mucho de los detalles físicos de la realidad. Pero eso no quiere decir que cuando llegué a Oxford descubriera que mi idea general de lo que significa un *college* fuese un engaño. Inevitablemente, mi pensamiento iba acompañado de imágenes físicas, pero nunca fueron lo que más me interesaba; y, pese a ellas, buena parte de lo que pensaba era correcto. Una cosa es lo que piensas y otra cosa es lo que imaginas mientras piensas.

Los primeros cristianos no se parecían tanto al hombre que confunde la cáscara con la nuez como a un hombre que lleva una nuez sin haberla abierto todavía. En cuanto la

rompa, sabe cuál es la parte que tiene que tirar. Hasta entonces se queda con la nuez, no porque sea un necio, sino porque no lo es.

2. Se nos invita a volver a exponer nuestra fe de un modo libre de metáforas y símbolos. La razón de que no lo hagamos es que no podemos hacerlo. Si quieren, podemos decir “Dios entró en la historia” en lugar de decir “Dios descendió a la tierra”; pero, evidentemente, “entró” es tan metafórico como “descendió”. Solo hemos sustituido un movimiento vertical por un movimiento horizontal o indeterminado. Podemos hacer nuestro lenguaje más insípido, pero no menos metafórico. Podemos hacer la pintura menos prosaica, pero no podemos ser menos pictóricos. Los cristianos no somos los únicos incapaces de ello. He aquí una frase de un célebre escritor anticristiano, el Dr. I. A. Richards: «Solo se puede decir que conocemos aquella parte de la causa de un suceso mental que tiene lugar a través de impulsos (sensoriales) entrantes o a través de los efectos de impulsos sensoriales pasados. Sin duda la reserva contiene mecanismos complejos». El Dr. Richards no quiere decir que la parte de la causa *tiene* lugar en el sentido literal de la palabra *tiene*, ni que lo hace *a través de* un impulso sensorial igual que metemos un paquete *a través de* una puerta. Con la segunda frase, «la reserva contiene mecanismos complejos», tampoco quiere decir que un medio de defensa jurídico, o el asiento reservado en un tren, o un territorio americano cuenten con un conjunto de bobinas y rodamientos que haya que girar, doblar o enroscar. En otras palabras, todo lenguaje acerca de cosas que no sean objetos físicos es necesariamente metafórico.

Así pues, por todas estas razones, creo (aunque ya antes de Freud sabíamos que el corazón es embustero) que quienes aceptan la teología no están necesariamente más guiados por sus gustos que por la razón. La imagen que se suele pintar de los cristianos apiñados en una franja de playa cada vez más estrecha mientras la creciente marea de la “ciencia” va subiendo y subiendo no casa en absoluto con mi experiencia. Ese mito heroico que les he pedido que admiren hace unos minutos no es para mí ninguna novedad hostil que haga pedazos mis creencias de siempre. Al contrario, esa es la cosmología de la que procedo. Mi pérdida gradual de confianza en ella y mi deserción final se produjeron mucho antes que mi conversión al cristianismo. Mucho antes de creer que la teología es verdad, ya había decidido que, en cualquier caso, esa imagen tan extendida de la ciencia era falsa. Hay una incoherencia absolutamente esencial que la echa por tierra, y que abordamos hace quince días[6]. Toda la imagen afirma estar basada en inferencias derivadas de hechos observados. De no ser válida la inferencia, la imagen se desvanece. Si no podemos estar seguros de que en la nebulosa más remota o en lo más remoto la realidad obedece a las reflexivas leyes que el científico humano elabora aquí y ahora en su laboratorio —es decir, si la razón no es un absoluto—, todo se desmorona. No obstante, quienes me piden que crea en esa imagen del mundo me piden también que crea que la razón es solamente el subproducto imprevisto y arbitrario de una materia no inteligente en una fase de su devenir infinito y carente de objetivo. He aquí una clara contradicción. Me piden que acepte una conclusión y, al mismo tiempo, que descarte el único testimonio sobre el que se puede basar dicha conclusión. Para mí la

dificultad es definitiva: y el hecho de que cuando se la planteas a muchos científicos, lejos de tener una respuesta, den la impresión de no entender siquiera cuál es la dificultad, me confirma que no he dado con un complicado embrollo, sino que he detectado una debilidad radical en toda su forma de pensamiento desde la base. El hombre que ha entendido la situación se ve obligado a partir de entonces a ver en la cosmología científica un mito; aunque no cabe duda de que contiene un gran número de datos verdaderos[7].

A partir de aquí apenas vale la pena señalar las objeciones menores. Aun así, son muchas e importantes. El análisis bergsoniano del darwinismo ortodoxo no tiene fácil respuesta. Y más inquietante todavía es la defensa del profesor D. M. S. Watson. «La evolución», ha escrito[8], «es aceptada por los zoólogos no porque hayan observado que se ha producido o ... porque se haya probado que es cierta basándose en una evidencia lógicamente coherente, sino porque la única alternativa, el creacionismo, es claramente inverosímil». ¿Es cierto esto? ¿Acaso toda la vasta estructura del naturalismo moderno no depende de la evidencia positiva, sino solamente de un prejuicio metafísico *a priori*? ¿Acaso se ha concebido no para obtener datos, sino para descartar a Dios? Aunque la evolución en el sentido estrictamente biológico disponga de algunos fundamentos mejores que los que propone el profesor Watson —y no puedo evitar pensar que tiene que ser así—, deberíamos distinguir la evolución en este sentido estricto de lo que podríamos llamar el evolucionismo universal del pensamiento moderno. Con “evolucionismo universal” me refiero a la creencia de que el modelo del desarrollo universal va de lo imperfecto a lo perfecto, de unos orígenes insignificantes a un final grandioso, de lo rudimentario a lo sofisticado; la creencia que lleva a la gente a considerar lógico pensar que la moralidad proviene de unos tabús primitivos, el sentimiento adulto de una inadaptación sexual infantil, el pensamiento del instinto, la inteligencia de la materia, lo orgánico de lo inorgánico, el cosmos del caos. Quizá este sea el hábito más arraigado en la mente del mundo contemporáneo. A mí me parece totalmente inverosímil, porque hace muy distinto el curso general de la naturaleza de los aspectos de la naturaleza que somos capaces de observar. Recuerden el viejo acertijo de qué fue antes: el huevo o la gallina. La aquiescencia moderna en torno al evolucionismo universal es una especie de ilusión óptica derivada de centrarse exclusivamente en la aparición de la gallina a partir del huevo. Desde niños nos han enseñado a constatar cómo el roble germina de una bellota y a olvidar que la bellota ha caído de un roble que ya ha germinado. Se nos recuerda constantemente que el ser humano adulto fue un embrión, pero no que la vida del embrión procede de dos seres humanos adultos. Nos encanta constatar que la locomotora de hoy en día descende de la “Rocket”[9]; pero no recordamos que la “Rocket” no procede de un motor aún más rudimentario, sino de algo mucho más perfecto y complejo que él: concretamente, del ingenio de un hombre. La evidencia y la naturalidad que mucha gente parece encontrar en la idea de una evolución emergente se presenta como una simple alucinación.

Si los fundamentos son estos y otros semejantes, uno se ve obligado a creer que, sean cuales sean otras posibles verdades, desde luego esta cosmología científica tan extendida

no lo es. Yo no me bajé de este barco atraído por la poesía, sino porque creía que no podía mantenerse a flote. Algo como el idealismo filosófico o el teísmo tienen que ser, en el peor de los casos, menos falsos que él. Analizado en profundidad, el idealismo resulta ser un teísmo disfrazado. Y, una vez aceptado el teísmo, no es posible ignorar las afirmaciones de Cristo, las cuales, si se examinan, me da la impresión de que hacen imposible una posición intermedia. O bien era un lunático, o bien era Dios. Y no era un lunático.

En el colegio, cuando hacía una suma, me enseñaron a “justificar el resultado”. Y esta es la prueba que justifica mi respuesta cristiana a la suma cósmica: puede que, al aceptar la teología, me encuentre con tal o cual obstáculo para armonizarla con determinadas verdades particulares incluidas en la cosmología mítica derivada de la ciencia. Pero no puedo integrarla o darle entrada en la ciencia en su conjunto. Si se admite que la razón precede a la materia y que la luz de esa razón primera ilumina las inteligencias finitas, puedo entender gracias a la observación y a la deducción cómo los hombres han llegado a conocer muchas cosas acerca del universo que habitan. Si, por otro lado, acepto la cosmología científica en su conjunto, no soy capaz de integrar en ella no solo el cristianismo, sino tampoco la ciencia. Si la inteligencia depende en su totalidad del cerebro, y el cerebro de la bioquímica, y la bioquímica (a largo plazo) de la variación arbitraria de los átomos, no soy capaz de entender cómo lo que piensan esas inteligencias puede tener una importancia mayor que el sonido del viento en los árboles. Y esta es para mí la prueba definitiva: este es el modo en que distingo el sueño de la vigilia. Cuando me despierto, puedo hasta cierto punto explicar mi sueño y estudiarlo. El dragón que me ha estado persiguiendo esta noche encaja dentro de mi propio mundo de la vigilia. Sé que los sueños existen; sé que la cena era indigesta; sé que puede esperarse que alguien que ha leído lo que yo he leído sueñe con dragones; no obstante, no podría integrar mi pesadilla en mi experiencia consciente. El mundo de la vigilia se considera más real porque puede contener el mundo de los sueños; el mundo de los sueños se considera menos real porque no puede contener el mundo de la vigilia. Por la misma razón, tengo la seguridad de que, al pasar de la perspectiva científica a la teológica, he pasado del sueño a la vigilia. La teología cristiana se puede integrar dentro de la ciencia, el arte, la moral y las religiones subcristianas. La perspectiva científica no puede integrarse en nada de eso, ni siquiera en la ciencia. Creo en el cristianismo como creo en que ha salido el sol: no solo porque lo veo, sino porque gracias a él veo todo lo demás.

- [1] Las tres características que el poeta John Milton (1608-1674) atribuye a la poesía (N. de la T.).
- [2] Acto IV, escena III de la obra de Shakespeare *A buen fin no hay mal principio* (N. de la T.).
- [3] No estoy afirmando que todos los científicos prácticos crean en ella. El delicioso término “wellsianismo” (que un asistente inventó durante el debate) habría sido mucho mejor que el de “perspectiva científica”. *Principios de crítica literaria* (1924), capítulo XI.
- [4] Verso final del poema satírico de Alexander Pope *La Dunciada* (1728) (N. de la T.).
- [5] H. H. Price (1899-1984), profesor de lógica en Oxford con quien Lewis mantuvo más de una controversia (N. de la T.).
- [6] El 30 de octubre de 1944, cuando el Dr. David Edwards pronunció una conferencia en el Club Socrático titulada “¿Es compatible con el conocimiento científico moderno la fe en un Dios personal?” (N. del editor inglés).
- [7] En el análisis del carácter mítico de esta cosmología es importante señalar que dos grandes expresiones imaginativas de la misma son *anteriores* a la evidencia: el *Hyperion* de Keats y *El anillo del nibelungo* son obras pre-darwinistas.
- [8] Citado en “Science and the B.B.C.”. *Nineteenth Century*, abril de 1943.
- [9] Una de las primeras locomotoras de vapor, diseñada por George Stephenson (N. de la T.).

EL CÍRCULO CERRADO

¿ME PERMITEN QUE LES LEA UNAS POCAS líneas de *Guerra y paz* de Tolstoi?

En el momento en el que Boris entró, el príncipe Andréi, entornando los ojos con desprecio, con ese particular aspecto de cansancio excesivamente amable que dice claramente que si no tuviera la obligación no hablaría con usted ni un minuto, escuchaba a un anciano general cubierto de condecoraciones que casi de puntillas, estirado, con una expresión servil de soldado en su rostro amoratado por el apretado cuello, contaba algo al príncipe Andréi.

—Muy bien, tenga la bondad de esperar —le dijo al general, y habiendo reparado en Boris no se dirigió más al general que corría tras él suplicándole que escuchara una cosa más, sino que con una alegre sonrisa, saludándole con la cabeza, se dirigió a Boris.

Su rostro adoptó esa tierna expresión infantil que resultaba tan encantadora para aquellos a los que la dirigía.

Boris en aquel instante comprendió más que nunca que aparte de la subordinación y la disciplina que estaba escrita en las normas y que se conocía en el regimiento y él mismo conocía, había otra subordinación más importante, la que establecía que ese general con el rostro amoratado esperara respetuosamente a que un capitán, el príncipe Andréi, encontrara más de su gusto conversar con el alférez Drubetskoï. Boris decidió no seguir a partir de ese momento lo que estaba escrito en las normas sino esa subordinación no escrita^[1].

Cuando invitan ustedes a hablar a un moralista de mediana edad, me imagino que debo concluir (por improbable que parezca la conclusión) que les gusta que alguien de mediana edad moralice. Así que me esforzaré por satisfacerles. En realidad, les voy a aconsejar acerca del mundo en el que van a vivir ustedes. Con esto no quiero decir que vaya a impartir una conferencia sobre lo que llamamos temas de actualidad. Probablemente ustedes saben tanto como yo en torno a ellos. No les voy a decir —salvo en un sentido tan general que apenas lo advertirán— qué papel deben desempeñar en la reconstrucción de la posguerra: de hecho, es poco probable que ninguno de ustedes pueda realizar alguna contribución directa a la paz o la prosperidad de Europa en los próximos diez años. Estarán muy ocupados buscando trabajo, casándose y adquiriendo conocimientos. Voy a hacer algo más pasado de moda de lo que quizá esperaban ustedes. Les voy a aconsejar. Voy a lanzarles algunas advertencias. Un consejo y unas advertencias sobre cosas tan imperecederas que nadie las llama “temas de actualidad”.

Naturalmente, todo el mundo sabe de qué tipo de cosas pone sobre aviso a los jóvenes un moralista de mediana edad: les previene en contra del mundo, la carne y el demonio. De estos tres, por hoy basta solo con uno. Prescindiré totalmente del demonio. La asociación entre él y yo en la mente de todos ha ido todo lo lejos que deseo; en ciertos sectores ya ha alcanzado la categoría de confusión, cuando no de identificación. Empiezo a entender lo cierto que es el viejo refrán que dice que “quien con el diablo ha de comer, de larga cuchara ha menester”. En cuanto a la carne, serían ustedes unos

jóvenes muy peculiares si no supieran acerca del tema tanto como yo. Pero sobre el mundo creo que sí tengo algo que decir.

En el pasaje de Tolstoi que acabo de leer, el joven alférez Boris Dubretskoi descubre que en el ejército existen dos estructuras o jerarquías distintas. Una está impresa en un librito rojo y cualquiera puede acceder fácilmente a él. Además, es invariable: un general siempre está por encima de un coronel y un coronel de un capitán. La otra no está impresa en ningún sitio. Tampoco es una sociedad secreta organizada oficialmente de cuyas reglas se nos informa después de ser admitidos en ella. Nadie nos admite de forma oficial y explícita. Poco a poco vamos descubriendo, de un modo casi indefinible, que existe y que estamos fuera de ella; y luego, quizá, que estamos dentro de ella. Existe algo parecido a las contraseñas, pero son demasiado informales y espontáneas. Un lenguaje particular, el uso de determinados apodos, una manera de hablar alusiva son sus distintivos. Pero no es invariable. No resulta fácil decir quién está dentro y quién está fuera de ella en un momento dado. Algunos están claramente dentro y otros claramente fuera, pero siempre los hay que se encuentran en el límite. Y, si después de seis semanas de ausencia vuelves al cuartel de la misma división, o de la brigada, o del mismo regimiento, o incluso de la misma compañía, quizá descubras que la jerarquía ha cambiado mucho. No existen admisiones ni expulsiones oficiales. La gente cree estar dentro cuando en realidad la han echado de ella, o antes de que se le haya permitido la entrada; lo cual es motivo de regocijo para quienes están dentro. No tiene un nombre fijo. La única regla segura es que los de dentro y los de fuera le ponen nombres diferentes. Desde fuera uno se puede referir a ella en los casos sencillos mediante una simple enumeración: se puede llamar “tú, Tony y yo”. Cuando la condición de miembro es muy sólida y relativamente estable, se llama “nosotros”. Cuando se amplía repentinamente para atender una emergencia concreta, se llama “todas las personas sensibles que hay aquí”. Desde fuera, si se ha perdido la esperanza de entrar en ella, la llaman “esa cuadrilla”, o “ellos”, o “fulano de tal y los suyos”, o “la camarilla”, o “el círculo cerrado”. Si eres un candidato a la admisión, es probable que no la llares de ninguna manera. Hablar de ello con los demás que también están fuera te haría sentirte fuera a ti también; y hablar de ello con el que está dentro y puede ayudarte a entrar si esa conversación es fructífera, sería una locura.

Por deficiente que sea mi descripción, espero que todos hayan reconocido lo que estoy describiendo: naturalmente, no es que hayan estado ustedes en el ejército ruso o en cualquier otro ejército. Pero sí se han encontrado con el fenómeno de un círculo cerrado. En el colegio descubrieron uno en su propia residencia antes de que finalizara el primer trimestre. Y cuando al acabar segundo habían ascendido hasta acercarse un poco a él, quizá descubrieron que dentro del círculo había un círculo aún más cerrado, que a su vez era la periferia del gran círculo del colegio del cual los círculos de la residencia eran meros satélites. También es posible que el círculo del colegio casi rozara el círculo de los profesores. En realidad, estaban empezando a atravesar ustedes las capas de la cebolla. Y también aquí, en su universidad, ¿me equivoco al suponer que en este mismo momento hay presentes en esta sala varios círculos invisibles para mí —tanto sistemas

independientes como círculos concéntricos—? Y puedo asegurarles que en cualquier hospital, colegio profesional, diócesis, escuela, empresa o *college* en los que aterricen encontrarán esos círculos: lo que Tolstoi considera sistemas en la sombra o no escritos.

Todo esto es bastante obvio. Me pregunto si dirán ustedes lo mismo del paso que voy a dar ahora, que es el siguiente: creo que en ciertas etapas de la vida de todos los hombres —y, en el caso de muchos hombres, en todas las etapas de la vida que van de la infancia a la ancianidad— uno de los elementos predominantes es el deseo de estar dentro del círculo que se tiene cerca y el temor a quedar fuera de él. A una de las manifestaciones de este deseo se le ha hecho justicia de modo exhaustivo en la literatura: me refiero al esnobismo. La ficción victoriana está repleta de personajes atormentados por el deseo de entrar en ese círculo concreto que llamamos o llamaban sociedad. Pero es preciso comprender claramente que la “sociedad”, entendida en este sentido, no es más que uno de los cientos de círculos que existen; y el esnobismo, por lo tanto, tan solo una manifestación del anhelo de pertenecer a él. La gente que se cree —y de hecho está— libre de esnobismo y lee sátiras sobre el esnobismo con plácida superioridad quizá esté devorada por el deseo en otra de sus manifestaciones. Es posible que la intensidad de su deseo de entrar en algún círculo muy diferente los haga inmunes a las seducciones de una vida de lujo: la invitación de una duquesa supondría un triste consuelo para el hombre al que le duele sentirse excluido de algún entorno artístico o comunista. ¡Pobre hombre!: lo que quiere no son grandes salones iluminados, ni champán, ni los escándalos de los lores o del consejo de ministros, sino un pequeño ático o estudio sacrosanto, varias cabezas concentradas en lo mismo, la neblina del humo del tabaco y el delicioso convencimiento de que los cuatro o cinco que nos apiñamos junto a la estufa somos la gente que *sabe*. Muchas veces el deseo se esconde tan bien que nos cuesta reconocer los placeres de la satisfacción. Hay hombres que dicen —no solo a sus esposas, sino también a sí mismos— que es una desgracia quedarse hasta más tarde en la oficina o en la escuela por culpa de un importante trabajo extra que les han dejado a él, a fulano y a dos más porque son los únicos que quedan allí que saben de verdad cómo funcionan las cosas. Pero no es del todo cierto. Desde luego, es un tremendo incordio que el viejo Fatty Smithson te lleve a un aparte y susurre: “Oye, hemos conseguido que formes parte de esta investigación”; o “Charles y yo coincidimos en que tienes que estar en este comité”. Un tremendo incordio, sí, pero ¡mucho más tremendo sería que prescindieran de ti! Por agotador y poco saludable que sea perderte las tardes de los sábados, es mucho peor aún tenerlas libres porque no eres importante.

Sin duda, Freud diría que todo esto es un subterfugio del impulso sexual. Me pregunto si a veces al calzarnos no nos equivocamos de pie. Me pregunto si en épocas de promiscuidad más de una virginidad se ha perdido no tanto por obedecer a Venus como por obedecer al reclamo de determinados grupos. Porque, cuando la promiscuidad se pone de moda, el casto es un marginado. Ignora algo que los demás conocen. Es un no iniciado. Y —por hablar de temas de menor peso— es probable que el número de los que han fumado o se han emborrachado por primera vez por un motivo similar sea muy elevado.

Aquí he de hacer una distinción. No pretendo decir que la existencia de círculos cerrados sea mala. Desde luego, es inevitable. Las conversaciones confidenciales tienen que existir, y el hecho de que surja una amistad personal entre personas que trabajan juntas no solamente no es malo, sino que es —en sí mismo— algo bueno. Y quizá resulte imposible que la jerarquía oficial de cualquier organización coincida con los que más trabajan. Si los puestos más altos siempre estuvieran ocupados por los más inteligentes y eficaces, podrían coincidir; pero, como no suele ocurrir a menudo, en los puestos superiores tiene que haber personas que son pesos muertos, y personas en cargos inferiores mucho más importantes de lo que su categoría y antigüedad podrían hacernos suponer. Así es como el sistema en la sombra o no escrito se ve obligado a crecer. Pero el deseo que nos atrae hacia los círculos cerrados es otra cuestión. Algo puede ser moralmente neutro y, sin embargo, desearlo puede ser peligroso. Como dice lord Byron,

Dulce es una herencia, y mil veces más dulce
la muerte inesperada de una dama anciana.

La muerte indolora de un pariente devoto de edad avanzada no es un mal. Pero que sus herederos deseen fervientemente su muerte no se considera un sentimiento correcto, y la ley no ve con buenos ojos ni el más leve intento de acelerar su marcha. Concedamos que los círculos cerrados son un elemento de la vida inevitable e incluso inocente, aunque en ningún caso excelente; pero ¿qué decir de nuestro deseo de pertenecer a ellos, de nuestra angustia cuando quedamos excluidos y del placer que sentimos una vez dentro?

No tengo ningún derecho a hacer conjeturas acerca del grado en que cualquiera de ustedes puede haber transigido hasta ahora. No tengo por qué suponer que han empezado por descuidar y han acabado por quitarse de encima a amigos a los que estimaban de verdad y que podrían haberles durado toda la vida, para buscar la amistad de quienes les parecían más importantes, más selectos. No debo preguntar si alguna vez han obtenido alguna satisfacción de la soledad y la humillación de quienes se han quedado fuera después de haber entrado ustedes; si han hablado a los demás miembros de su mismo círculo delante de los marginados solamente para provocar la envidia de estos; si los medios de que se valieron en su período de prueba para ablandar el círculo cerrado fueron siempre perfectamente admirables. Solo les preguntaré una cosa; y se trata, por supuesto, de una pregunta retórica que no espera respuesta: en el recuerdo que tienen hoy de su propia vida, ¿podrían contemplar satisfechos —durante las frías horas de la madrugada de una noche en vela— cada una de sus obras y palabras derivadas del deseo de estar del lado conveniente de esa línea invisible? Si es así, son más afortunados que la mayoría.

Pero les decía que les iba a proporcionar consejo, y los consejos no deben atañer al pasado, sino al futuro. Únicamente he mirado al pasado para hacerles ver lo que, en mi opinión, es la verdadera naturaleza de la vida humana. No creo que las razones económicas o eróticas expliquen todo lo que ocurre en eso que los moralistas llamamos mundo. Aunque añadiéramos la ambición, creo que la imagen estaría incompleta. La codicia de lo selecto, el anhelo de estar dentro, adquieren muchas formas que no se

reconocen fácilmente como ambición. No cabe duda de que esperamos beneficios tangibles de cualquier círculo cerrado en el que entramos: poder, dinero, libertad para romper las reglas, la evasión de nuestras obligaciones diarias y la huida de la disciplina. Pero nada de esto nos satisfaría si no le sumáramos el delicioso sentimiento de una secreta intimidad. Sin duda, es una gran ventaja saber que no tenemos que temer ninguna reprimenda de nuestro superior porque se trata del bueno de Percy, miembro de nuestro mismo círculo; pero no valoramos la intimidad solo por lo que tiene de ventaja: concedemos el mismo valor a la ventaja como prueba de intimidad.

El principal objetivo de esta conferencia es simplemente convencerles de que este deseo es uno de los principales y permanentes resortes de la actividad humana. Y es uno de los factores que contribuyen a hacer el mundo tal y como lo conocemos: un caos absoluto de contiendas, competitividad, confusión, trapicheos, desengaños y propaganda; y, por ser uno de esos constantes resortes, pueden estar seguros de esto: a menos que tomen medidas para evitarlo, ese deseo será uno de los principales motores de su vida, desde el día en que empiecen a ejercer su profesión hasta el día en que sean demasiado viejos para que esta les importe. Eso será lo natural: la vida se impondrá por sí misma. Cualquier otro tipo de vida, si la llevan, será el resultado de un esfuerzo constante y consciente. Si no hacen nada, si se dejan llevar por la corriente, serán “miembros de un círculo cerrado”. No digo que vayan a ser un miembro prominente: puede que sí. Pero tanto si se consumen y languidecen fuera de los círculos en los que nunca podrán entrar, como si penetran victoriosos cada vez más en ellos, de uno u otro modo serán esa clase de hombre.

He dejado bastante claro que, en mi opinión, no les conviene ser esa clase de hombre. No obstante, puede que ustedes tengan un criterio amplio al respecto. Por eso les propongo dos razones para pensar igual que yo.

Es cuestión de cortesía y caridad, y —a tenor de su edad— también razonable, suponer que ninguno de ustedes es todavía un canalla. Por otra parte, y solo en virtud de la ley de probabilidades (por no hablar del libre albedrío), es casi seguro que al menos dos o tres de ustedes se habrán convertido antes de morir en algo muy parecido a un canalla. En esta sala deben estar los rudimentos de esa mínima cantidad de ególatras faltos de escrúpulos, traidores y despiadados. Aún pueden elegir; y espero que no tomen mis duras palabras acerca de sus posibles personalidades futuras como una falta de respeto a sus actuales personalidades. Este es mi vaticinio: a nueve de cada diez la ocasión de convertirse en un canalla no se les presentará —cuando se les presente— con tintes dramáticos. Es casi seguro que no aparecerán hombres evidentemente malvados, evidentemente perversos o corruptos. En torno a una copa o a un café, disfrazada de trivialidad y escoltada por dos bromas, de labios de un hombre o de una mujer a los que acabas de empezar a conocer mejor y a los que esperas conocer mejor aún, justo en el momento en que más te preocupa no parecer inmaduro, o ingenuo, o mojigato, surgirá la insinuación: una insinuación acerca de algo que no se ajusta del todo a las reglas técnicas del juego limpio; algo que el público, el público ignorante e idealista, nunca entendería; algo que sería motivo de escándalo incluso para quienes son ajenos a tu profesión; pero

algo, te dice tu nuevo amigo, que “nosotros” —y ante la mención de la palabra “nosotros” tú intentas no ruborizarte de placer— “siempre hacemos”. Y no te verás arrastrado —si es que te ves arrastrado— por el ansia de beneficios o comodidades, sino simplemente porque en ese momento, cuando la taza estaba tan cerca de tus labios, no puedes soportar que te arrojen de nuevo al frío del mundo exterior. Sería horrible contemplar cómo el rostro del otro hombre —ese rostro agradable que refleja intimidad y encantadoramente sofisticado— se vuelve repentinamente frío y desdeñoso al saber que te han propuesto entrar en el círculo cerrado y tú lo has rechazado. Y entonces, si te has visto arrastrado dentro de él, la semana que viene surgirá algo que traspasa ligeramente las reglas, y al año siguiente algo que las traspasa todavía más; y todo ello en una atmósfera de lo más alegre y amigable. Puede que la cosa acabe en una bancarrota, en un escándalo y en una sanción penal; puede que acabe en miles de millones, en un escaño en el parlamento y en la presidencia de la entrega de premios de tu antiguo colegio. Pero serás un canalla.

Esta es mi primera razón. De todas las pasiones, la pasión por el círculo cerrado es sumamente hábil a la hora de conseguir que un hombre que aún no es decididamente malo haga cosas decididamente malas.

Mi segunda razón es la siguiente: la tortura que les tocó en suerte a las danaides en el inframundo clásico —tratar de llenar de agua sus cedazos— no es el símbolo de un único vicio, sino de todos los vicios. Lo característico del deseo obstinado consiste en que lo que persigue no se va a poseer. El deseo de estar dentro de la línea invisible ilustra esta ley. Mientras ese deseo te domine, jamás lograrás lo que quieres. Estás intentando pelar una cebolla: si lo consigues, no quedará nada. Mientras no controles tu temor a quedarte fuera, seguirás fuera.

Cuando te pones a pensarlo, es algo que resulta sumamente evidente. Si quieres ser admitido en determinado círculo por una razón positiva —si quieres, por ejemplo, entrar en una sociedad musical porque te encanta la música—, es posible que obtengas satisfacción. Quizá acabes tocando en un cuarteto y disfrutando con ello. Pero si todo lo que desees es estar en el ajo, tu placer tiene un corto recorrido. Desde dentro, el círculo no puede ofrecer el mismo encanto que ofrecía desde fuera. Por el simple hecho de haberte admitido en él, pierde su magia. Una vez agotada la novedad, los miembros de ese círculo no te resultarán más interesantes que tus amigos de siempre. ¿Qué razón hay para que sea así? No estabas buscando la virtud, la bondad, la lealtad, el sentido del humor, los conocimientos o el ingenio, ni ninguna de las cosas con las que se puede disfrutar de verdad. Lo único que querías era estar “dentro”. Y ese es un placer que no puede durar mucho. En cuanto la costumbre haga perder la lozanía a tus nuevos socios, te pondrás a buscar otro círculo. El final del arco iris te seguirá esperando. El antiguo círculo ya solo será un gris trasfondo en tu empeño por entrar en el nuevo.

Y siempre costará entrar en ellos, por una razón que ustedes conocen bien: una vez dentro, quieres ponérselo difícil al siguiente candidato, igual que los que ya están dentro te lo pusieron difícil a ti. Naturalmente. En cualquier grupo de personas honestas unidas por un buen propósito, las exclusiones son en cierto modo accidentales. Tres o cuatro

personas que se reúnen para alguna tarea excluyen a otras porque solo hay trabajo para determinado número, o bien porque esas otras personas no son capaces de realizarla. Tu grupo musical limita el número de miembros porque las salas donde se reúne tiene determinado espacio. Sin embargo, el círculo cerrado genuino existe por exclusión. No tendría ninguna gracia si no se quedara gente fuera de él. La línea invisible carecería de sentido si la mayoría de la gente no estuviera del lado inconveniente. La exclusión no es un accidente: es la esencia.

La búsqueda del círculo cerrado les romperá el corazón si no rompen ustedes con ella. Pero, si rompen, el resultado será sorprendente. Si en su horario laboral hacen del trabajo un fin, no tardarán en encontrarse, sin darse cuenta, dentro del único círculo de su profesión realmente importante. Se contarán entre los buenos artesanos y otros buenos artesanos lo sabrán. Ese grupo de artesanos no tendrá nada que ver en absoluto con un Círculo Cerrado, ni con la Gente Importante, ni con los que están en el candelero. No dará cuerpo a esa política profesional ni buscará esa influencia gremial que defiende la profesión en su conjunto frente a la comunidad, ni generará los escándalos y las crisis periódicas que provoca el círculo cerrado. Hará las cosas que su profesión está destinada a hacer y, a la larga, será responsable del respeto de que goza esa profesión: un respeto que ni los discursos ni la publicidad son capaces de conservar. Y, si en su tiempo libre se limitan a tratar con la gente que les gusta, volverán a descubrir que han entrado sin darse cuenta en un verdadero “dentro”, que se encuentran cómodos y seguros en el centro de algo que, visto desde fuera, parece exactamente igual que un círculo cerrado. La diferencia estriba en que su discreción es accidental y su exclusividad un derivado, y nadie se siente atraído hacia él por la codicia de lo selecto, porque no se trata más que de cuatro o cinco personas a las que les gusta reunirse para hacer lo que les gusta. Eso es la amistad. Aristóteles la incluía entre las virtudes: es probablemente la causa de la mitad de toda la felicidad de este mundo; y no la habrá nunca en un círculo cerrado.

La Escritura nos dice que el que pide recibe. Algo que es cierto en numerosos sentidos que ahora no puedo analizar. Pero, desde otra perspectiva, es muy cierto el principio de esos chicos que dicen en el colegio: “Al que pida no le doy”. Al joven que está a punto de entrar en la edad adulta el mundo le parece lleno de “dentros”, lleno de una intimidad y unas confidencias deliciosas, y ansía entrar en ellos. Pero, si sigue a ese deseo, no conseguirá ningún “dentro” que merezca la pena conseguir. El verdadero camino sigue una dirección muy distinta. Como la casa de *Alicia a través del espejo*.

[1] Tercera parte, capítulo VI.

LA CONDICIÓN DE MIEMBRO

NINGÚN CRISTIANO, NINGÚN HISTORIADOR siquiera podría aceptar esa frase que define la religión como “lo que hace el hombre con su soledad”. Creo que fue uno de los Wesley[1] quien dijo que el Nuevo Testamento no tiene nada que ver con una religión solitaria: tenemos prohibido descuidar las asambleas en las que nos reunimos; el cristianismo es institucional ya desde sus primeros escritos; la Iglesia es la Esposa de Cristo; y los cristianos somos miembros los unos de los otros.

En nuestra época la idea de que la religión pertenece a nuestra vida privada —de que se trata de una actividad del tiempo libre de cada uno— es al mismo tiempo paradójica, peligrosa y natural. Es paradójica porque esa exaltación del individuo en el ámbito religioso surge en una época en que el colectivismo se impone implacablemente sobre el individuo en cualquier otro ámbito. Yo lo veo incluso en la universidad. Cuando estuve en Oxford por primera vez, la asociación de estudiantes típica constaba de una docena de hombres unidos por una estrecha relación, que escuchaban a uno de ellos leer un artículo en una salita y machacaban el tema hasta la una o las dos de la madrugada. Antes de la guerra, la asociación de estudiantes típica se había convertido en una variada audiencia de cien o doscientas personas reunidas en un auditorio público para escuchar la conferencia dictada por algún visitante célebre. En las raras ocasiones en que el estudiante moderno no participa en asociaciones de este tipo, pocas veces se dedica a dar uno de esos paseos en solitario o con un único acompañante que han estructurado la mente de las generaciones anteriores. Vive rodeado de una multitud y los grupos exclusivos han reemplazado a la amistad. Y esta tendencia no solo se da dentro y fuera de la universidad, sino que suele ser aplaudida. Hay una multitud de entrometidos que se nombran a sí mismos maestros de ceremonias y dedican su vida a destruir la soledad allí donde la soledad existe. A eso lo llaman “sacar a los jóvenes de sí mismos”, “despertarlos” o “vencer su apatía”. Si un Agustín, un Vaughan, un Traherne[2] o un Wordsworth hubieran nacido en nuestro mundo, los líderes de alguna organización juvenil no tardarían en curarlos. Si hoy día existieran hogares tan espléndidos como el de Alcínoo y Arete de la *Odisea*, o el de los Rostov de *Guerra y paz*, o el de cualquier familia de Charlotte M. Yonge, serían condenados por *bourgeois*[3] y se les apuntaría con cualquier arma de destrucción. Y allí donde los estrategas fracasan y alguien se queda físicamente solo, ya se ocupa la radio de que nunca esté menos solo que cuando está solo —y no en el sentido que le daba Escipión—. Vivimos, de hecho, en un mundo privado de soledad, silencio e intimidad; y, por lo tanto, privado de reflexión y de la auténtica amistad.

Por eso resulta paradójico que en una época como esta la religión quede relegada a la soledad. Y también resulta peligroso: por dos razones. En primer lugar, cuando el mundo moderno nos dice en voz alta “puedes ser religioso cuando estés solo”, añade para sus adentros: “y ya me encargo yo de que nunca estés solo”. Hacer del cristianismo un asunto privado mientras se elimina toda privacidad significa desterrarlo al final del arco iris o a las calendas griegas. Esta es una de las estrategias del enemigo. En segundo lugar, existe el peligro de que los verdaderos cristianos que saben que el cristianismo no es un asunto solitario reaccionen ante este error limitándose a trasladar a su vida espiritual el mismo colectivismo que ya ha conquistado nuestra vida secular. Esta es la otra estrategia del enemigo. Como el buen jugador de ajedrez, está constantemente intentando manipularnos para ponernos en la situación en la que solo podemos salvar nuestra torre perdiendo nuestro alfil. Para evitar esta trampa, hemos de insistir en que, aunque la noción del cristianismo como algo privado sea un error, es perfectamente natural y un torpe intento de salvaguardar una gran verdad. Detrás de ella se esconde la obvia sensación de que nuestro colectivismo moderno es un ultraje a la naturaleza del hombre, frente al cual —como frente a tantos otros males— Dios es nuestro escudo y nuestra defensa.

Esa sensación está justificada. Así como la vida personal y privada es inferior a la participación en el Cuerpo de Cristo, la vida colectiva es inferior a la vida personal y privada, y aquella solo tiene valor si está al servicio de esta. La principal finalidad de la comunidad secular —que no existe para nuestro bien sobrenatural, sino para el natural— no es otra que facilitar y salvaguardar la familia, la amistad y la soledad. Ser feliz en el hogar, decía Johnson, es el objetivo de todo esfuerzo humano. Si nos centramos en los valores naturales, hay que decir que no existe nada bajo el sol ni la mitad de bueno que una familia que ríe reunida en torno a una mesa, o dos amigos charlando junto a una jarra de cerveza, o un hombre que lee a solas un libro que le gusta; y que toda la economía, la política, las leyes, los ejércitos y las instituciones, salvo en la medida en que prolonguen y multipliquen escenas como estas, son solo como arar en el mar y sembrar en el viento: una trivialidad sin sentido y un incordio para el espíritu. Las actividades colectivas son lógicamente necesarias, pero ese es el fin para el que son necesarias. Los grandes sacrificios de la felicidad personal por parte de quienes la poseen pueden ser necesarios para que esté mejor distribuida. Todos podemos pasar un poco de hambre para que nadie muera de inanición. Pero no confundamos los males necesarios con el bien. Es un error que se comete fácilmente. Para transportar la fruta hay que envasarla, y eso le hace perder algunas de sus cualidades. Pero uno se encuentra con gente que ha aprendido a preferir la fruta envasada a la fresca. Una sociedad enferma tiene que preocuparse mucho de la política, igual que un hombre enfermo tiene que preocuparse mucho de su digestión: ignorar el tema puede resultar una cobardía letal para los dos. Pero, si cualquiera de los dos acaba considerándolo el alimento natural para la mente —si cualquiera de los dos olvida que nos preocupamos de esas cosas solo para poder preocuparnos de algo más—, lo que se hacía en bien de la salud se convierte en una nueva enfermedad letal.

De hecho, en toda actividad humana existe una tendencia funesta a violentar los fines a los que pretende servir. Así es como el dinero dificulta el intercambio de bienes, las reglas del arte entorpecen la genialidad y los exámenes impiden que los jóvenes aprendan. Por desgracia, de aquí no siempre se sigue que podamos prescindir de esa violencia. Creo que probablemente el colectivismo de nuestra vida es necesario y que irá en aumento; y creo que nuestra única defensa frente a sus propiedades letales reside en una vida cristiana, puesto que nos han prometido que agarraremos serpientes con las manos y beberemos veneno y, aun así, viviremos. Esa es la verdad oculta tras la errónea definición de la religión de la que hemos partido. Donde se equivocaba era en oponer la simple soledad a la masa colectiva. El cristiano no está llamado al individualismo, sino a ser miembro del Cuerpo Místico. Por eso, reflexionar acerca de las diferencias entre el colectivo secular y el Cuerpo Místico constituye el primer paso para entender de qué modo el cristianismo, sin ser individualista, puede contrarrestar el colectivismo.

Nada más empezar nos encontramos con un problema de lenguaje. La misma palabra *miembro* tiene un origen cristiano, pero al extenderse por todo el mundo se ha vaciado de significado. En cualquier libro de lógica se puede encontrar la expresión “miembros de una clase”. Debemos poner todo el énfasis posible al afirmar que los elementos o los datos incluidos en una clase homogénea son prácticamente lo contrario de lo que san Pablo quería decir con *miembros*. Con el término *miembros* ([en griego]) san Pablo se refiere a lo que nosotros llamaríamos órganos, cosas esencialmente diferentes y complementarias entre sí; cosas que difieren no solo en su estructura y función, sino también en dignidad. De este modo tanto el consejo del club en su conjunto como el personal de ese club en su conjunto pueden considerarse justamente “miembros”; lo que llamamos miembros del club no son más que unidades. Una fila de soldados vestidos de modo idéntico y entrenados de modo idéntico colocados uno al lado del otro, o cierto número de ciudadanos registrados en una lista como votantes de una circunscripción, no son miembros de nada en el sentido paulino. Me temo que, cuando describimos a alguien como “miembro de la Iglesia”, no solemos darle un significado paulino: solo queremos decir que es un elemento, es decir, un espécimen de una clase de cosas como X, Y y Z. En la estructura de una familia se puede ver de qué modo ser un auténtico miembro de un cuerpo difiere de la inclusión en un colectivo. El abuelo, los padres, el hijo mayor, el pequeño, el perro y el gato son verdaderos miembros (en sentido orgánico) precisamente porque no son miembros o elementos de una clase homogénea. No son intercambiables. Cada persona es casi una especie en sí misma. La madre no es solamente una persona diferente de la hija: es una clase diferente de persona. El hermano mayor no es solamente una unidad de la clase niños: es un territorio separado del reino. El padre y el abuelo son casi tan distintos como el perro y el gato. Si se elimina a cualquiera de esos miembros, no solamente se reduce el número de la familia, sino que se inflige un daño a su estructura. Su unidad es una unidad de diferentes, casi de inconmensurables.

La tenue percepción de la riqueza inherente a esta clase de unidad es una de las razones por las que disfrutamos con un libro como *El viento en los sauces*^[4]: el trío de Ratita, Topo y Tejón simboliza esa diferencia radical de personas en la unión armoniosa

que reconocemos intuitivamente como nuestro verdadero refugio tanto de la soledad como de lo colectivo. El cariño entre parejas con una relación tan insólita como las de Dick Swiveller y la marquesa, o Mr. Pickwick y Sam Weller[5], nos gusta por lo mismo. Por eso es tan perversa la idea moderna de que los niños deben dirigirse a sus padres por sus nombres de pila: se trata de un empeño en ignorar la diferencia de clase que forma la auténtica unidad orgánica. Intentan inocular en los niños la ridícula idea de que la madre no es más que un ciudadano como cualquier otro para hacerles ignorantes de todo lo que los hombres saben e insensibles a todo lo que los hombres sienten. Intentan trasladar a la fuerza las anodinas muletillas de lo colectivo al mundo más pleno y real de la familia.

El preso tiene un número en lugar de un nombre. Esta es la idea del colectivo llevada al extremo. Pero también en su propia casa puede el hombre perder su nombre, porque se le llama simplemente “padre”. Eso es ser miembro de un cuerpo. La pérdida del nombre en ambos casos nos recuerda que hay dos modos opuestos de salir del aislamiento.

La sociedad a la que es llamado el cristiano por el bautismo no es un colectivo, sino un Cuerpo. De hecho, se trata del Cuerpo del que es imagen la familia en el plano natural. Si alguien entrara en él creyendo equivocadamente que ser miembro de la Iglesia es ser miembro en ese sentido moderno desvirtuado —una masa de personas que se juntan como si fueran céntimos o fichas—, rectificaría en el mismo umbral al descubrir que la cabeza de ese Cuerpo es tan distinta de los miembros inferiores que no comparten con Él ningún predicado excepto por analogía. Desde el principio estamos llamados a unirnos al Creador como criaturas, al inmortal como mortales, al Redentor sin pecado como pecadores redimidos. Su presencia, la interacción entre nosotros y Él, será siempre el factor abrumadoramente dominante en la vida que viviremos dentro del Cuerpo, y toda noción de hermandad cristiana que no signifique antes que nada hermandad con Él queda excluida. Visto así, casi resulta una banalidad buscar el origen de la diversidad de misiones en la unidad del Espíritu. Pero es ahí donde se encuentra claramente. Los sacerdotes se diferencian de los laicos, los catecúmenos se diferencian de los que pertenecen plenamente a la comunidad. Existe la autoridad de los esposos sobre sus esposas y de los padres sobre los hijos. Existe un constante intercambio de ministerios complementarios que toma formas demasiado sutiles para materializarse oficialmente. Todos estamos continuamente enseñando y aprendiendo, perdonando y pidiendo perdón, representando a Cristo ante los hombres cuando intercedemos y al hombre ante Cristo cuando otros interceden por nosotros. El sacrificio del aislamiento egoísta que se nos pide a diario es recompensado al ciento por uno con el crecimiento de lo personal que alienta la vida del Cuerpo. Quienes son miembros los unos de los otros se convierten en algo tan distinto como la mano lo es de la oreja. Por eso la pequeñez de este mundo es tan monótona al lado de una variedad casi increíble de santos. La obediencia es el camino hacia la libertad; la humildad el camino hacia el placer; la unidad el camino hacia lo personal.

Y ahora les voy a decir algo que quizá les parezca paradójico. Han oído más de una vez que, aunque en el mundo desempeñamos papeles distintos, todos somos iguales a los ojos de Dios. Naturalmente, esto es cierto en determinados sentidos. Dios no hace

acepción de personas: su amor por nosotros no se mide por nuestra categoría social o nuestros talentos intelectuales. Pero creo que hay un sentido en el que esta máxima es el reverso de la verdad. Me atrevo a decir que en la vida del Estado es necesaria esa igualdad artificial, mientras que en la Iglesia nos quitamos ese disfraz, recuperamos nuestras desigualdades reales y, de ese modo, nos renovamos y avanzamos.

Creo en la igualdad política. Pero para ser demócrata existen dos razones opuestas. Podemos pensar que los hombres son tan buenos que merecen participar en el gobierno de un territorio y tan sabios que ese territorio necesita su consejo. Tal es, en mi opinión, la doctrina falsa y romántica de la democracia. Por el contrario, podemos creer que los hombres son tan malvados que a ninguno se le puede confiar un poder irresponsable sobre sus semejantes.

Este es, a mi juicio, el verdadero fundamento de la democracia. No creo que Dios creara un mundo igualitario. Creo que la autoridad del padre sobre el hijo, del esposo sobre la esposa, del que sabe sobre el que no sabe, forma parte del plan original en la misma medida que la autoridad del hombre sobre los animales. Creo que, si no hubiéramos caído, Filmer[6] tendría razón y la monarquía patriarcal sería el único gobierno legítimo. No obstante, después de conocer el pecado, hemos descubierto, como dice Lord Acton[7], que “todo poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”. El único remedio ha consistido en confiscar los poderes y sustituirlos por una ficción legal de igualdad. La autoridad del padre y del esposo no ha quedado justamente abolida en el plano legal porque sea mala en sí misma (yo, por mi parte, mantengo que su origen es divino), sino porque los padres y los esposos son malos. La teocracia no ha quedado justamente abolida porque sea malo que los sacerdotes instruidos gobiernen a los laicos ignorantes, sino porque los sacerdotes son hombres tan malos como los demás. Hasta en la autoridad del hombre sobre la bestia ha habido que interferir porque se abusa constantemente de ella.

Para mí la igualdad ocupa el mismo lugar que la ropa. Es consecuencia de la caída y uno de sus remedios. Cualquier intento de volver sobre los pasos que nos llevaron al igualitarismo y de reinstaurar las antiguas autoridades en el plano político me parece tan absurdo como prescindir de la ropa. Los nazis y los nudistas cometen el mismo error. No obstante, debajo de la ropa que llevamos cada uno de nosotros lo que sigue viviendo realmente es el cuerpo desnudo. En realidad, lo nuestro es el mundo jerárquico, que se mantiene vivo y (muy convenientemente) oculto tras una fachada de ciudadanía igualitaria.

No me malinterpreten. No estoy restando ningún valor a esta ficción igualitaria que es nuestra única defensa contra la mutua crueldad. Desaprobaría con firmeza cualquier propuesta de abolición del sufragio universal o de la Ley sobre la Propiedad de la mujer casada. Pero la función de la igualdad es de mera custodia. Es la medicina, no el alimento. Tratando a las personas (en un pertinente desafío a los hechos observables) como si todas fueran la misma clase de cosa, evitamos un sinnúmero de males. Pero no fuimos creados para vivir en ella. Es absurdo decir que todos los hombres tienen el mismo valor. Si nos referimos al valor en sentido mundano —si queremos decir que

todos los hombres son igual de útiles, o guapos, o buenos, o divertidos—, es una tontería. Si queremos decir que todos tienen el mismo valor en cuanto a almas inmortales, creo que tras ello se oculta un peligroso error. El valor infinito de cada alma humana no es doctrina cristiana. Dios no murió por los hombres porque percibiera en ellos algún valor. El valor de cada alma humana considerada exclusivamente en sí misma, sin relación con Dios, es cero. Como escribe san Pablo, morir por hombres valiosos solo habría sido heroico, no divino; pero Dios murió por pecadores. No nos amó porque fuésemos dignos de amor, sino porque Él es Amor. Puede que ame a todos por igual —no cabe duda de que amó a todos hasta la muerte—, y no estoy seguro de lo que esa expresión significa. Si hay igualdad, la hay en su amor, no en nosotros.

La igualdad es un término cuantitativo; por eso el amor no suele tener nada que ver con ella. La autoridad ejercida con humildad y la obediencia gustosamente aceptada acompañan la vida de nuestro espíritu. También en el mundo de los afectos, y mucho más en el Cuerpo de Cristo, nos salimos de ese mundo que dice “soy tan bueno como tú”. Es como pasar de un desfile a la danza. Es como desnudarnos. Como dice Chesterton, crecemos cuando nos inclinamos; y nos hacemos pequeños cuando enseñamos. En mi iglesia me encantan los momentos de culto en que el sacerdote se queda de pie y yo me arrodillo. Cuando ahí fuera la democracia va inundándolo todo y desaparecen una tras otra las ocasiones de veneración, el impulso y la vuelta liberadora y tonificante a la desigualdad que nos ofrece la Iglesia se hacen cada vez más necesarios.

La vida cristiana defiende de este modo la personalidad única frente al colectivo: no aislándola, sino concediéndole el estatus de órgano dentro del Cuerpo místico. Como dice el Apocalipsis, se convierte en «columna en el templo de Dios»; y añade: «y no saldrá fuera nunca más». Esto nos da pie para abordar un nuevo aspecto de nuestro tema. La posición estructural que el cristiano más humilde ocupa en la Iglesia es eterna e incluso cósmica. La Iglesia sobrevivirá al universo; dentro de ella, la persona individual sobrevivirá al universo. Todo lo que esté unido a la cabeza inmortal participará de su inmortalidad: esto es algo de lo que oímos hablar muy poco hoy en día desde los púlpitos cristianos. El porqué de nuestro silencio quizá se deba a algo que he comprobado cuando hace poco hablé ante las Fuerzas Armadas sobre este tema y una persona de la audiencia consideró tal doctrina “teosófica”. Si no creemos en ello, seamos honestos y releguemos la fe cristiana a los museos. Y, si creemos, abandonemos la pretensión de que no marca ninguna diferencia. Porque esta es la verdadera respuesta a cualquier reivindicación abusiva del colectivo. El colectivo es mortal; nosotros viviremos para siempre. Llegará un tiempo en que toda cultura, toda institución, toda nación, la raza humana, toda vida biológica se extingan, y cada uno de nosotros seguirá viviendo. La inmortalidad se nos ha prometido a nosotros, no a esas generalidades. Cristo no ha muerto por las sociedades o por los Estados, sino por los hombres. En este sentido a los colectivistas seculares el cristianismo les tiene que parecer una afirmación casi exacerbada de la individualidad. No obstante, no es el individuo en sí el que compartirá con Cristo la victoria sobre la muerte. Compartiremos la victoria estando en el Vencedor. La renuncia o —en el rotundo lenguaje de la Escritura— la crucifixión de nuestro yo natural es el pasaporte

hacia la vida eterna. Nada que no haya muerto resucitará. Así es precisamente como el cristianismo trasciende la antítesis entre el individualismo y el colectivismo. Ahí reside la exasperante ambigüedad que nuestra fe tiene que ofrecer a quienes no la comparten. Se opone de manera implacable a nuestro individualismo natural y, por otra parte, devuelve a quienes pierden su individualidad una posesión eterna de su propio ser personal e incluso de sus cuerpos. Como meras entidades biológicas, cada una con su propio deseo de vivir y expandirse, aparentemente no valemos nada; somos “carne de cruz”[8]. Pero como órganos del Cuerpo de Cristo, como piedras y columnas del templo, nos hemos asegurado nuestra propia identidad eterna y viviremos para recordar las galaxias como un antiguo relato.

Todo esto se puede expresar de otra manera. La personalidad es eterna e inviolable, pero no es un hecho del que partimos. El individualismo desde el que todos empezamos solo es una parodia o una sombra de ella. La verdadera personalidad está por venir: no me atrevo a decir cuánto tendremos que esperarla muchos de nosotros. Y la llave que nos la abre no la tenemos nosotros. No la alcanzaremos a través de un desarrollo de dentro afuera. La recibiremos cuando ocupemos los puestos que nos están destinados o asignados en la estructura del cosmos eterno. Igual que un color revela su verdadera cualidad cuando un buen artista lo sitúa entre los demás en el lugar que previamente ha escogido para él; igual que una especia revela su verdadero sabor justo cuando y donde el buen cocinero quiere añadirla entre los demás ingredientes; igual que el perro no se convierte en “mi perro” hasta que no ha ocupado su lugar en la familia, así nosotros seremos por primera vez verdaderas personas cuando hayamos aceptado encajar en nuestro puesto. Somos mármol a la espera de que nos den forma, metales a la espera de que nos viertan en el molde. No cabe duda de que, en nuestro yo aún no regenerado, hallamos débiles indicios del molde que nos ha sido asignado o de qué clase de columna seremos. Pero, en mi opinión, es una torpe hipérbole describir la salvación del alma como algo exactamente igual al proceso que hace de una semilla una flor. Las mismas palabras *arrepentimiento*, *regeneración*, *hombre nuevo* sugieren algo muy distinto. Algunas tendencias del hombre natural han de ser sencillamente descartadas. El Señor habla de ojos arrancados y manos amputadas: un método de adaptación francamente procustiano[9].

La razón de esta marcha atrás es que en el mundo de hoy hemos empezado a ver la imagen al revés. Partiendo de la doctrina de que cada individuo tiene “un valor infinito”, nos imaginamos a Dios como una especie de agencia de empleo que se encarga de buscar la carrera adecuada para nuestras almas, el anillo que se adapta a nuestro dedo. Pero el valor del individuo no reside en sí mismo. El individuo es capaz de recibir valor. Y lo recibe en la unión con Cristo. No hay que buscarle un lugar en el templo vivo que haga justicia a su valor inherente y permita su idiosincrasia natural. Su lugar está ahí de antemano. El hombre ha sido creado para él. No será él mismo hasta que no esté ahí. Solo en el cielo seremos verdaderas personas, eternas y realmente divinas, igual que ahora solo somos cuerpos con color si nos exponemos a la luz.

Decir esto es insistir en algo que todos los presentes admiten: que hemos sido salvados por la gracia; que en nuestra carne no reside nada bueno; que somos de los pies a la cabeza criaturas y no creadores, entes derivados que viven no por sí mismos, sino de Cristo. Si consideran que he hecho complejo un asunto sencillo, espero que me perdonen. Mi deseo era resaltar dos cosas. He querido intentar desmontar ese culto absolutamente anticristiano al individuo humano como tal, tan difundido en el pensamiento moderno junto con nuestro colectivismo, porque un error engendra el error opuesto y, en lugar de neutralizarse, los dos se agravan mutuamente. Me refiero a la perniciosa idea (la encontramos en la crítica literaria) de que cada uno de nosotros parte de un tesoro llamado “personalidad” encerrado dentro de él, y que el principal objetivo de esta vida es desarrollarlo y expresarlo, preservarlo de toda interferencia, ser “original”. Es una idea pelagiana —o algo peor— y se contradice a sí misma. Ningún hombre que tenga en alta estima la originalidad será nunca original. No obstante, si intentan decir la verdad tal y como la ven, si intentan hacer cualquier trabajo tan bien como puedan por el trabajo en sí, eso que los hombres llaman originalidad surgirá sin buscarlo. También a ese nivel la supeditación del individuo a la función está empezando a crear la verdadera personalidad. Y, en segundo lugar, he querido mostrar que el cristianismo, a largo plazo, no tiene nada que ver ni con los individuos ni con las comunidades. Ni el individuo ni la comunidad tal y como los entiende el pensamiento más difundido pueden heredar la vida eterna; tampoco el yo natural, ni la masa colectiva, sino únicamente una nueva criatura.

[1] John Wesley (1703-1791) y Charles Welsey (1707-1788), clérigos anglicanos que ejercieron una poderosa influencia en la creación del movimiento metodista (N. de la T.).

[2] Henry Vaughan (1622-1695), poeta metafísico galés, y Thomas Traherne (c.1638-1674), poeta místico inglés (N. de la T.).

[3] “Burgués” en francés (N. de la T.).

[4] Clásico de la literatura infantil inglesa escrito por Kenneth Grahame y publicado en 1908 (N. de la T.).

[5] Personajes del novelista Charles Dickens (N. de la T.).

[6] Robert Filmer (1588-1653), escritor inglés autor de *Patriarca o el poder natural de los reyes*, defendía la doctrina del derecho divino de los reyes (N. de la T.).

[7] John Emerich Edward Dalberg Acton (1834-1902), historiador y político liberal católico (N. de la T.).

[8] Lewis crea el término “cross-fodder” (“carne de cruz”) a partir de la expresión “cannon-fodder” (“carne de cañón”) (N. de la T.).

[9] Procasto es una figura de la mitología griega que solía amputar los miembros a sus invitados cuando no cabían en la cama (N. de la T.).

SOBRE EL PERDÓN

EN LA IGLESIA (y fuera de la iglesia también) decimos muchas cosas sin pensar en lo que estamos diciendo. En el Credo, por ejemplo, decimos: “Creo en el perdón de los pecados”. Yo he estado años diciéndolo antes de preguntarme por qué aparece en el Credo. De primeras no parece que merezca demasiado la pena profundizar en ello. “Si uno es cristiano”, pensaba, “por supuesto que cree en el perdón de los pecados. Sobra decirlo”. Sin embargo, parece ser que quienes compilaron el Credo consideraron que era una parte de nuestra fe que debíamos recordar cada vez que fuésemos a la iglesia. Y he empezado a descubrir que, por lo que a mí respecta, tenían razón. Creer en el perdón de los pecados no es ni mucho menos tan fácil como yo pensaba. Creer en ello de verdad es una de esas cosas que pierden lustre fácilmente si no procuramos sacarles brillo.

Creemos que Dios perdona nuestros pecados; pero también que no lo hará si nosotros no perdonamos los pecados que otros cometen contra nosotros. No hay lugar a dudas sobre la segunda parte de esta afirmación. Está en el padrenuestro: el Señor lo expuso con rotundidad. Si no perdonamos, no se nos perdonará. No hay nada en su doctrina más claro que esto y no existen excepciones. No dice que tengamos que perdonar los pecados de los demás siempre que no sean demasiado horribles, o siempre que existan circunstancias atenuantes, ni nada de este tenor. Hemos de perdonarlos todos, al margen de lo perversos y lo mezquinos que sean, y de la frecuencia con que se repitan. Si no lo hacemos, a nosotros no se nos perdonará ninguno.

A mí me parece que solemos equivocarnos tanto con relación al perdón de nuestros pecados por parte de Dios como al perdón que se nos pide que concedamos a los pecados ajenos. Empecemos por el perdón de Dios. Me he dado cuenta de que muchas veces, cuando creo estar pidiendo a Dios que me perdone, en realidad (si me examino detenidamente) le estoy pidiendo algo muy distinto. No le estoy pidiendo que me perdone, sino que me excuse. Sin embargo, hay todo un mundo de diferencia entre perdonar y excusar. Perdonar significa: “Sí, has hecho tal cosa, pero acepto tu petición de perdón; nunca te lo reprocharé y entre nosotros todo volverá a ser exactamente igual que antes”. Y excusar significa: “Comprendo que no lo pudiste evitar o que no tenías intención de hacerlo; en realidad no eres culpable”. Si de verdad no tenemos ninguna culpa, no hay nada que perdonar. En este sentido, perdonar y excusar son casi contrarios. Naturalmente, tanto entre Dios y el hombre como —en miles de casos— entre un hombre y otro puede haber una mezcla de ambas cosas. Una parte de lo que a primera vista parecía pecado resulta que en realidad no es culpa de nadie y se excusa; lo que se perdona es la parte restante. Si tuvieras una excusa perfecta, no necesitarías perdón; si

toda tu acción requiere perdón, no hay excusa para ella. El problema es que muchas veces lo que llamamos “pedir perdón a Dios” consiste en realidad en pedir a Dios que acepte nuestras excusas. Lo que nos lleva a cometer este error es que normalmente existe cierta porción de excusa, algunas “circunstancias atenuantes”. Estamos tan ansiosos de señalárselas a Dios (y a nosotros mismos) que tendemos a olvidar lo realmente importante, es decir, la parte que queda: esa parte que las excusas no incluyen; la parte inexcusable pero —gracias a Dios— no imperdonable. Y, si lo olvidamos, nos iremos imaginándonos que nos hemos arrepentido y hemos sido perdonados cuando lo que ha ocurrido en realidad es que nos hemos quedado satisfechos con nuestras propias excusas. Las excusas pueden ser muy malas: a nadie le resulta demasiado difícil sentirse satisfecho consigo mismo.

Para este peligro existen dos remedios. Uno consiste en recordar que Dios conoce todas las excusas reales mucho mejor que nosotros. Si de verdad existen “circunstancias atenuantes”, no hay que temer que las ignore. Más de una vez conocerá muchas excusas que a nosotros nunca se nos han ocurrido; por eso, después de morir, las almas humildes recibirán la agradable sorpresa de descubrir que en determinadas ocasiones han pecado mucho menos de lo que pensaban. Dios excusará todo lo que sea realmente excusable. Lo que hemos de presentarle nosotros es la parte inexcusable, el pecado. Lo único que hacemos cuando le hablamos de todas las partes que (según nosotros) pueden ser excusadas es perder el tiempo. Cuando vas al médico, le enseñas la parte de ti que está mal: por ejemplo, un brazo roto. Sería una pérdida de tiempo que te pusieras a explicarle que las piernas, los ojos y la garganta están bien. Puede ser que te equivoques; pero en cualquier caso, si de verdad están bien, el médico lo sabrá.

El segundo remedio consiste en creer real y verdaderamente en el perdón de los pecados. Buena parte de nuestro afán por poner excusas procede de no creer de verdad en él, de pensar que Dios no volverá a aceptarnos mientras no le presentemos alguna clase de alegato en nuestro favor. Pero eso no sería perdonar. El auténtico perdón significa mirar fijamente nuestro pecado, ese pecado que queda una vez aplicada la condescendencia; verlo en todo su horror, su suciedad, su intención y su malicia; y, aun así, reconciliarse con el hombre que lo ha cometido. Eso, y solo eso, es el perdón; y lo podemos recibir de Dios si se lo pedimos.

Cuando se trata de perdonar a los demás, ocurre en parte lo mismo y en parte algo diferente. Ocurre lo mismo porque tampoco en este caso perdonar significa excusar. Hay muchos que creen que sí: creen que, si les pides que perdonen a alguien que les ha engañado o maltratado, estás intentando convencerles de que en realidad no ha habido engaño o maltrato. De ser así, no habría nada que perdonar. Y siguen diciendo: “Te repito que ha roto una promesa solemne”. Exacto: eso es precisamente lo que tienes que perdonar. (Lo cual no quiere decir que tengas obligación de creer en su próxima promesa. Quiere decir que tienes que hacer todo lo posible por eliminar cualquier regusto de rencor que haya en tu corazón, cualquier deseo de humillarle, de hacerle daño o de vengarte). La diferencia entre este caso y aquel en que pides perdón a Dios es la siguiente: cuando se trata de nosotros, aceptamos las excusas con demasiada facilidad;

cuando se trata de otros, no las aceptamos con suficiente facilidad. En el caso de mis pecados, es muy probable (aunque no seguro) que las excusas no sean tan buenas como creo; en el caso de los pecados que otros han cometido contra mí, es muy probable (aunque no seguro) que las excusas sean mejores de lo que creo. Por eso hay que empezar por fijarse en todo aquello capaz de revelar que el otro no ha tenido tanta culpa como pensábamos. No obstante, aunque sea absoluta y plenamente culpable, aun así tenemos que perdonarle; y si un noventa y nueve por ciento de la culpa aparente puede justificarse con excusas realmente buenas, el problema del perdón empieza con ese uno por ciento de culpa restante. Excusar lo que de verdad puede proporcionar buenas excusas no es caridad cristiana: es simplemente justicia. Ser cristiano significa perdonar lo inexcusable, porque Dios ha perdonado lo que hay de inexcusable en ti.

Esto es algo que cuesta. Quizá no cueste tanto perdonar una única ofensa grave. Pero ¿cómo perdonar las constantes provocaciones de la vida diaria: perdonar una y otra vez a la suegra dominante, al esposo tirano, a la esposa gruñona, a la hija egoísta, al hijo mentiroso? Solo podemos hacerlo, creo yo, recordando cuál es nuestra posición, dando sentido a nuestras palabras cuando por la noche rezamos “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. El perdón que recibimos no tiene otra condición. Negarlo es negar la misericordia de Dios para con nosotros. No existe un solo indicio de excepciones y Dios quiere decir lo que dice.

CUANDO UN LAICO TIENE QUE PREDICAR un sermón, creo que puede ser más útil e interesante partir de uno mismo, con menos pretensiones de enseñar que de cambiar impresiones.

No hace mucho, al emplear la colecta del cuarto domingo después de la Santísima Trinidad[1] para mi oración personal, descubrí que había cometido un *lapsus linguae*. Lo que debía pedir en mi oración era servirme de los bienes temporales de tal modo que no acabara perdiendo los eternos; y me di cuenta de que lo que estaba pidiendo era servirme de los bienes eternos de tal modo que no acabara perdiendo los bienes temporales. Evidentemente, no creo que un *lapsus linguae* sea pecado. No me considero un freudiano tan radical como para pensar que todos los *lapsus linguae* de este tipo tienen sin excepción una importancia decisiva. Pero sí creo que algunos la tienen; y este es uno de ellos. Pensé que, sin darme cuenta, lo que había dicho estaba muy cerca de expresar lo que realmente deseaba.

Digo muy cerca de expresar, no que estuviera expresando exactamente eso. Jamás habría sido tan necio para pensar que nos podamos “servir” estrictamente de lo eterno. De lo que quería servirme sin perjudicar a mis bienes temporales era de esas horas o momentos en los que me ocupaba de lo eterno y corría peligro.

A esto me refiero: rezo, leo un libro devoto, me preparo para recibir o recibo la comunión. Pero, mientras lo hago, dentro de mí hay —por así decir— una voz interior que me invita a ser cauto. Me dice que tenga cuidado, que no pierda la cabeza, que no vaya demasiado lejos, que no queme mis naves. Acudo a la presencia de Dios con mucho miedo a que me ocurra cualquier cosa que se demuestre excesiva e insoportablemente molesta cuando vuelva a la vida “ordinaria”. No quiero verme arrastrado a ningún propósito del que me arrepienta después. Porque sé que después de desayunar mis sentimientos serán muy diferentes: no quiero que ante el altar me ocurra algo que me obligue a acabar pagando un precio demasiado alto. Sería muy desagradable, por ejemplo, tomarme tan en serio el deber de caridad (mientras estoy delante del altar) que, después de desayunar, deba hacer pedazos la magnífica carta que he redactado el día anterior en respuesta a otra carta insolente y que tengo intención de enviar hoy por correo. Sería un fastidio someterme a un plan de sobriedad que me lleve a prescindir de mi cigarrillo de después de desayunar (o, en el mejor de los casos, a convertirlo en una cruel alternativa a otro cigarrillo a media mañana). El arrepentimiento de mis pecados pasados también se vería afectado. Cuando uno se arrepiente, los

reconoce como pecados y, por lo tanto, no debe repetirlos. Mejor dejar en suspenso este asunto.

La raíz principal de todas estas precauciones es la misma: preservar los bienes temporales. Y conozco más de una evidencia de que esa tentación no es solo mía. En cierta ocasión, un buen escritor (cuyo nombre no recuerdo) se preguntaba: “¿No nos hemos levantado nunca a toda prisa cuando estábamos de rodillas por miedo a que Dios sea demasiado claro si continuamos rezando más tiempo?”. El relato que les voy a contar es real. Una mujer irlandesa que se acababa de confesar se encontró en las escaleras de la capilla con otra mujer de su pueblo que era su peor enemiga y que prorrumpió en insultos contra ella. “¡Cobarde!”, le replicó Biddy[2]. “¿No te da vergüenza hablarme así cuando estoy en gracia y no puedo contestarte? Pero espera y verás. No estaré en gracia mucho tiempo”. En *La última crónica* de Trollope hay un ejemplo tragicómico excelente. El archidiácono, enfadado con su hijo mayor, hace algunas gestiones legales para desfavorecerlo. Las gestiones podrían haber aguardado unos cuantos días, pero Trollope explica por qué el archidiácono no espera. Antes de que llegue el día siguiente, tiene que rezar sus oraciones de la noche y sabe que la frase “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a quienes nos ofenden” le impedirá llevar a cabo sin peligro sus hostiles planes. Así que se adelanta: decide presentarse ante Dios con un *fait accompli*[3]. Este es un ejemplo radical de las precauciones a las que me refiero: el hombre no se arriesga a alcanzar los bienes eternos sin poner a salvo previamente los bienes temporales.

Esta es mi tentación pertinazmente recurrente: lanzarme al Mar (creo que san Juan de la Cruz llamaba “mar” a Dios) y, una vez allí, no sumergirme, no nadar, no flotar, sino limitarme a salpicar y chapotear, procurando no meterme en honduras y sujeto a la cuerda que me ata a los bienes temporales.

Esta tentación no es la misma que las tentaciones que nos asaltan al principio de la vida cristiana. Entonces peleábamos (al menos yo peleé) contra la plena aceptación de los bienes eternos. Y después de luchar, de ser derrotados y de rendirnos, pensábamos que todo sería una plácida travesía. La otra tentación viene después. Va dirigida contra quienes en principio ya han aceptado esas exigencias y se esfuerzan de algún modo por cumplirlas. Nuestra tentación consiste en buscar con entusiasmo un mínimo que aceptar. De hecho, nos parecemos mucho a los contribuyentes honrados pero reticentes. Estamos básicamente de acuerdo con un impuesto. Hacemos honradamente nuestra declaración. Pero tememos que nos suban ese impuesto. Ponemos mucho cuidado en no pagar más de lo necesario. Y esperamos —con una ferviente esperanza— que, después de pagar, nos quede lo suficiente para vivir.

Y fíjense en que estas precauciones que el tentador nos susurra al oído están todas justificadas. De hecho, yo creo que (después de nuestra primera juventud) no suele intentar engañarnos con una mentira directa. La justificación es la siguiente. Es muy probable que nuestros sentimientos religiosos —nuestros antepasados lo llamaban *entusiasmo*— nos arrastren hacia propósitos y actitudes de los que —no con intenciones pecaminosas, sino racionalmente; no cuando seamos más mundanos, sino más

experimentados— nos tengamos que arrepentir. Podemos volvernos escrupulosos o fanáticos; llevados no por el fervor, sino por la presunción, quizá emprendamos tareas que nunca nos han pedido. Esta es la parte de verdad que hay en la tentación. La mentira consiste en sugerirnos que nuestra mejor protección es una prudente estima hacia la seguridad de nuestro bolsillo, nuestras gratificaciones habituales y nuestras ambiciones. Una gran falsedad. La verdadera protección hay que buscarla en otro sitio: en las costumbres cristianas, en la teología moral, en un sólido pensamiento racional, en el consejo de los buenos amigos y de los buenos libros, y (si es necesario) en un director espiritual avezado. Es mejor aprender a nadar que una cuerda salvavidas.

Porque esta cuerda en realidad no nos asegura la vida, sino la muerte. No se trata de pagar impuestos y vivir del sobrante. Lo que Dios pide no es cierta cantidad de nuestro tiempo o cierta cantidad de atención; ni siquiera nos pide todo nuestro tiempo y toda nuestra atención: nos pide a nosotros. Para todos y cada uno son válidas las palabras del Bautista: “Conviene que Él crezca y que yo disminuya”. Será infinitamente misericordioso con nuestras repetidas faltas, pero no conozco ninguna promesa de que vaya a aceptar prudentes componendas. Porque, en última instancia, no va a darnos nada que no sea Él mismo; y solo puede darlo en la medida en que nuestra autoafirmación desaparezca y deje espacio para Él en nuestra alma. Convenzámonos: no quedará nada “propio” de lo que vivir, no quedará vida “ordinaria”. Con esto no quiero decir que todos estemos necesariamente llamados al martirio o al ascetismo. Puede ser. Para algunos (nadie sabe para quiénes) la vida cristiana incluirá muchos esparcimientos y muchas ocupaciones que les resultarán por naturaleza agradables. Pero las recibirán de manos de Dios. En el cristiano perfecto formarán parte de su “religión”, de su “servicio”, en la misma medida que sus deberes más costosos; y sus desayunos serán tan cristianos como sus ayunos. Lo que no se puede admitir —lo que solo debe existir como un enemigo no derrotado, pero combatido a diario— es la idea de que hay algo “nuestro”, algún área “extraescolar” en la que Dios no nos vaya a exigir.

Él lo pide todo, porque es amor y debe obrar el bien en nosotros. No puede obrar el bien en nosotros a menos que seamos suyos. Cuando intentamos reservarnos para nosotros una zona, estamos intentando reservarnos una zona mortal. Él, por amor, lo pide todo. Con Él no se regatea.

Aquí está, en mi opinión, el significado de las máximas que más me aterran. Dice Tomas Moro: “Si contratas con Dios cuánto le vas a servir, comprobarás que firmaste en nombre de ambas partes”. Law[4], con su voz severa y fría, dice: «Muchos serán despedidos el último día no por no haber dedicado tiempo y esfuerzo a su salvación, sino por no haber dedicado el tiempo y el esfuerzo suficientes»; y, en su época behmenita, más rica aún: «Si no elegiste el reino de Dios, al final dará igual qué elegiste en su lugar». Son palabras duras de oír. ¿Dará igual que hayamos elegido las mujeres o el patriotismo, la cocaína o el arte, el güisqui o un puesto en el consejo de ministros, el dinero o la ciencia? Desde luego, no habrá ninguna diferencia importante. No habremos alcanzado el fin para el que hemos sido creados y habremos rechazado lo único que

colma. ¿Acaso le importa a un hombre que está muriendo en el desierto cuál de las opciones que tomó le desvió de la ruta correcta?

Es curioso que, en este tema, el cielo y el infierno hablen con una única voz. El tentador me dice: “Ten cuidado. Piensa cuánto te va a costar la buena decisión de aceptar esta gracia”. También el Señor nos dice que valoremos el precio. Incluso en los asuntos humanos se da mucha importancia a la coincidencia de aquellos cuyo testimonio rara vez coincide. En este caso aún más. Al parecer los dos tienen muy claro que quedarse chapoteando no vale de nada. Lo que importa, lo que el cielo desea y lo que el infierno teme, es precisamente ese paso más que nos hace sentir inseguros, que nos priva del control.

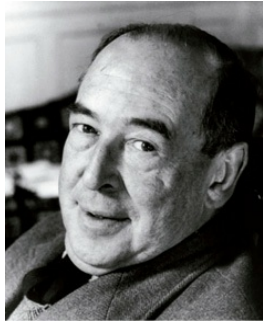
Aun así, no pierdo la esperanza. En este punto me vuelvo lo que algunos llamarían muy evangélico; o, en cualquier caso, muy antipelagiano. No creo que ningún esfuerzo de mi voluntad pueda acabar de una vez por todas con este anhelo de responsabilidades limitadas, con esta fatídica cautela. Solo Dios puede hacerlo. Yo tengo mucha fe y esperanza en que lo hará. Eso no significa que pueda —como suele decirse— “esperar sentado”. Lo que Dios hace por nosotros lo hace en nosotros. Ese proceso lo veré expresado (y no me engañaré) en el repetido ejercicio —día tras día y hora tras hora— de mi propia voluntad para renunciar a esa actitud, especialmente cada mañana, porque esa actitud crece cada noche envolviéndome como un nuevo caparazón. Las faltas serán perdonadas; lo que resulta fatal es el conformismo, la presencia permitida y habitual de una zona de nosotros mismos que seguimos reivindicando como nuestra. Quizá en esta vida no expulsemos nunca de nuestro territorio al invasor, pero debemos pertenecer a la Resistencia, no al gobierno de Vichy. Y, por propia experiencia, hay que volver a empezar cada día. Nuestra oración de la mañana debería ser la de la *Imitación*: *Da hodie perfecte incipere*: “Dame gracia para que comience hoy perfectamente, porque no es nada cuanto hice hasta aquí”.

[1] Oh Dios, protector de cuantos en ti confían, sin quien nada es fuerte, nada es santo: multiplica en nosotros tu misericordia, a fin de que, bajo tu dirección y guía, nos sirvamos de los bienes temporales de tal manera que no perdamos los eternos; por Jesucristo nuestro Señor, que vive y reina contigo y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos. Amén (*Libro de oración común*).

[2] El nombre propio Biddy (diminutivo de Bridget) se utiliza también como nombre común con el significado de “mujer chismosa” y, en determinadas regiones, “irlandesa” (N. de la T.).

[3] “Hecho consumado” en francés (N. de la T.).

[4] William Law (1686-1761), sacerdote anglicano venerado como santo y admirador del místico alemán Jakob Böhme, a cuyos seguidores se les denominaba behmenitas (N. de la T.).



CLIVE STAPLES LEWIS (Irlanda, 1898 – Oxford, 1963) fue *Fellow* y *Tutor* en el Magdalen College durante casi treinta años. En 1954 fue nombrado *Professor* de Literatura Medieval y Renacentista en Cambridge. Ejerció una profunda influencia en sus alumnos, y alcanzó entre ellos una gran popularidad. Llegará a ser uno de los escritores más influyentes del siglo XX, por su inteligencia brillante y su estilo claro y vivo.

Entre sus obras más célebres se encuentran *Cartas del diablo a su sobrino*; *Los cuatro amores*; *El problema del dolor*; *Dios en el banquillo*; *El gran divorcio*; y *Lo eterno sin disimulo*. También escribió libros para niños (*Crónicas de Narnia*) y literatura fantástica (*La Trilogía de Ransom*). Las traducciones de sus libros son leídas por millones de personas en todo el mundo.

C. S. Lewis

Los cuatro amores

“

Hay una cierta relación entre
nuestros gustos básicos por las
cosas y nuestro amor por las
personas. Y ya que lo más alto
no se sostiene sin lo más bajo,
será mejor que empecemos por
la base, por los simples gustos;
que 'guste' algo indica que se
siente placer por ello; por tanto,
debemos empezar por el placer...

Traducción C. S. Lewis - 1979 edición

RIALP

Los cuatro amores

Lewis, Clive Staples

9788432147883

188 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

C. S. Lewis ofrece en este ensayo una lúcida reflexión sobre el amor. Parte de lo más bajo a lo más alto, del gusto y del placer de los sentidos, y de la necesidad de amor que todo ser humano experimenta, para recorrer a continuación cada uno de los cuatro amores: el afecto, la amistad, el amor erótico y la caridad. Cada uno de ellos merecerá un capítulo sereno, pues "lo más alto no puede sostenerse sin lo más bajo, una planta tiene que tener raíces abajo y luz del sol arriba, y las raíces no pueden dejar de estar sucias...".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Si tú me dices 'ven'

Seminckx, Stéphane

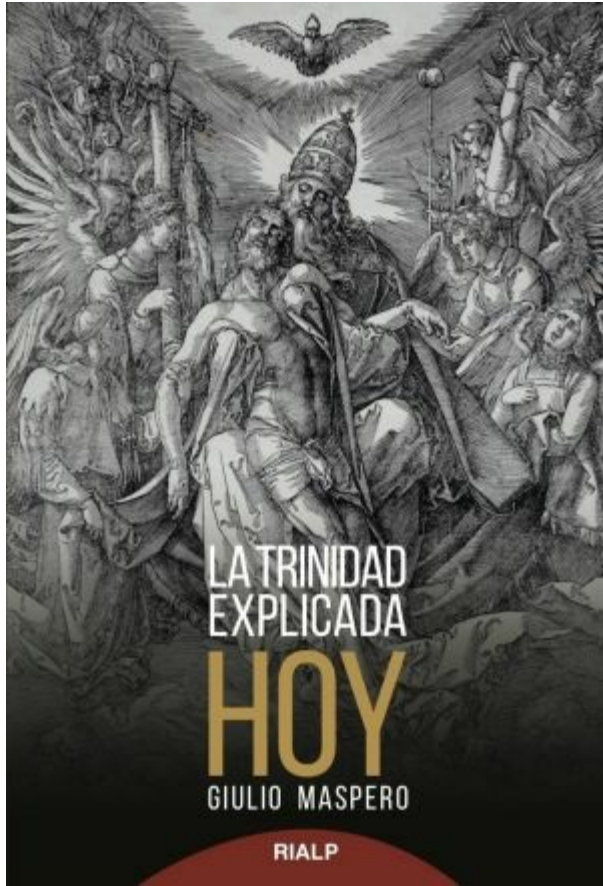
9788432149276

128 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Si tú me dices "ven", lo dejo todo. Eso dice la canción, y eso sigue repitiendo el corazón humano, cada vez que se enamora: promete dejarlo todo, para siempre, y ser fiel en la salud y en la enfermedad... "hasta que la muerte nos separe". Pero hoy, ¿sigue siendo válido este mensaje? Muchos ven el ideal de formar una familia y mantenerse fiel hasta la muerte como un sueño ingenuo. Hace ahora 50 años, Pablo VI escribió un documento profético sobre el amor conyugal, la encíclica Humanae vitae que, junto a lo escrito por los últimos Papas, ofrece el mejor mapa para que ese sueño se convierta en realidad. Seminckx lo analiza con detalle, de modo breve y directo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La Trinidad explicada hoy

Maspero, Giulio

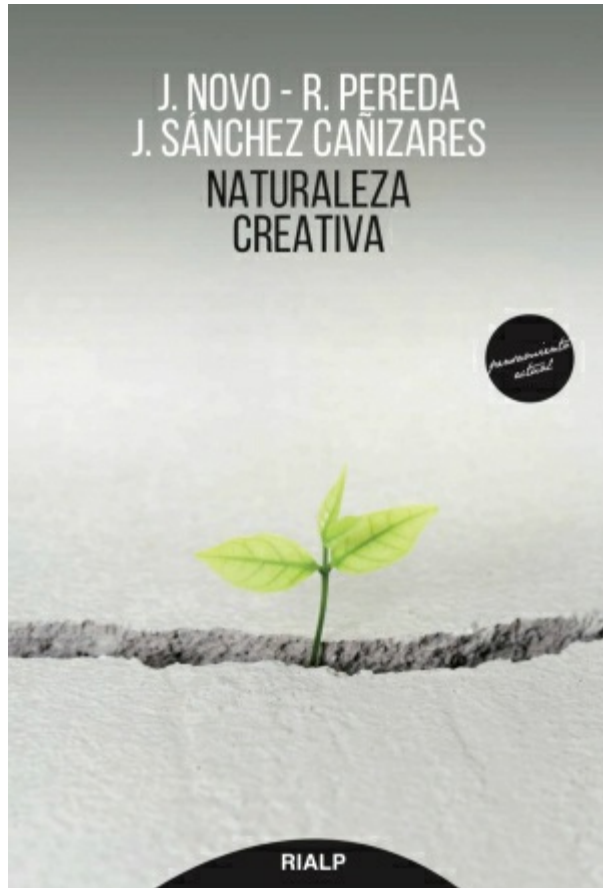
9788432148873

118 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Conocer a Dios, asomarse a su intimidad, encamina derechamente al hombre hacia un misterio sublime, el más importante del dogma cristiano: Dios es uno y trino, tres personas en un solo Dios. El hombre, durante siglos, ha entrado de puntillas a analizar este misterio, mediante la piedad y la teología, de la mano de lo revelado por el mismo Dios. Maspero ofrece aquí un valioso recorrido por la historia del dogma trinitario, vértice de toda la doctrina cristiana, que ayuda, en definitiva, a conocer la propia dignidad del ser humano.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Naturaleza creativa

Novo, Javier

9788432149177

196 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

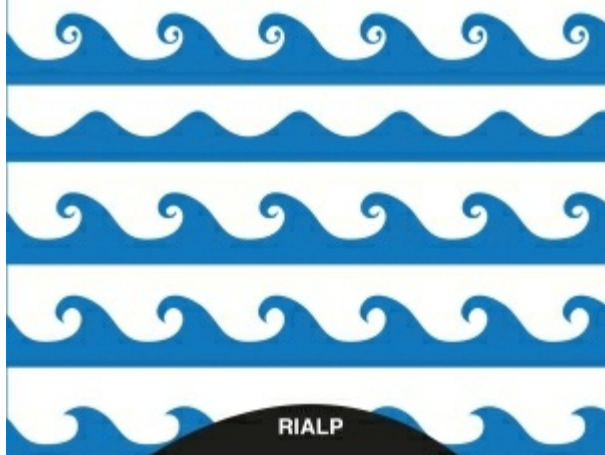
No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

ALASDAIR
MACINTYRE

ÉTICA EN LOS CONFLICTOS DE LA MODERNIDAD

SOBRE EL DESEO, EL RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y LA NARRATIVA



Ética en los conflictos de la modernidad

MacIntyre, Alasdair

9788432148736

526 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Qué deseo? ¿Por qué deseo? ¿Lo que deseo, es realmente lo mejor? Cuando tratamos de llevar estas preguntas a un estadio algo más avanzado, nos convertimos en filósofos sin apenas darnos cuenta. La indagación se vuelve filosófica. MacIntyre acude entonces a ejemplos extraídos de Hume, Aristóteles, Tomás de Aquino y Marx, entre otros, para salvar ese abismo entre filosofía y práctica diaria, en el contexto de la Modernidad avanzada. Trata entonces de mostrar que solo desde una perspectiva tomista aristotélica podemos caracterizar adecuadamente algunos rasgos clave del actual orden social.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
ÍNDICE	4
PRÓLOGO	5
PREFACIO	15
EL PESO DE LA GLORIA	16
APRENDER EN TIEMPO DE GUERRA	26
POR QUÉ NO SOY PACIFISTA	34
TRANSPOSICIÓN	46
¿ES POESÍA LA TEOLOGÍA?	57
EL CÍRCULO CERRADO	68
LA CONDICIÓN DE MIEMBRO	76
SOBRE EL PERDÓN	84
LAPSUS LINGUAE	87
CLIVE STAPLES LEWIS	91