

# C.S. LEWIS

## El diablo propone un brindis



RIALP

Lectulandia

«Más de una vez me han pedido o aconsejado que continuara las primitivas *Cartas del diablo a su sobrino*.

Sin embargo, durante muchos años no he sentido la menor inclinación a hacerlo. A pesar de no haber escrito nunca nada más fácilmente, jamás hice algo con menor placer (...) Aunque fue fácil retorcer la propia mente para penetrar en la actitud diabólica, no supuso diversión hacerlo, o al menos no durante mucho tiempo. El esfuerzo producía una especie de calambre espiritual. El mundo en el que debía proyectarme mientras hablaba a través del diablo era basura, cascajo, sed y sarna. Fue preciso excluir todo vestigio de belleza, frescura y genialidad.

Casi llegó a ahogarme antes de haberlo hecho, y hubiera ahogado a mis lectores si lo hubiera prolongado».

El diablo propone un brindis es una obra escrita por el autor tras la insistencia de muchos editores para que hiciera una segunda parte de *Cartas del diablo a su sobrino*. En ella muestra además su extraordinaria claridad como apologista.

Lectulandia

C. S. Lewis

# El diablo propone un brindis y otros ensayos

ePUB v1.1

jlmarte 08.07.12

---

más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)

---

Título original: *Screwtape proposes a toast and other pieces*

C. S. Lewis, 1965.

Traducción: José Luis del Barco

Editor original: jlmarte (v1.1)

ePub base v2.0



## Prólogo

Clive Staples Lewis nació el 29 de noviembre de 1898 en los suburbios de Belfast (Irlanda del Norte). Su padre, Albert Lewis, abogado, se casó con Flora Hamilton, hija de un pastor protestante anglicano. La pareja tuvo otro hijo, Warren, tres años mayor que Clive, y los primeros años de la familia fueron muy dichosos. Albert y Flora eran ávidos lectores y coleccionadores de libros. Clive —o «Jack», como comenzó a llamarse a sí mismo— compartía su inclinación literaria. Según decía, «encontrar un libro desconocido en mi casa era como ir a un campo y saber que siempre podría hallar hoja de hierba nueva». Jack manifestó también desde temprana edad una extraordinaria facilidad para escribir, y cerca de los seis años creó un mundo imaginario sobre el que escribir historias.

Otra cosa notable en su infancia es que ya entonces daba muestras de la claridad y racionalidad que tanto le caracterizarían. Sin embargo, existía al mismo tiempo otro aspecto de su vida que contrastaba con esta mente racional. Desde los seis años aproximadamente tuvo reiteradas experiencias de algo que no podía nombrar, pero que más tarde describiría en su autobiografía, *Cautivado por la alegría* (1955), como la «experiencia central» de su vida. Se trataba de una experiencia agri dulce, de un «anhelo inconsolable» o de un «deseo insatisfecho», que le resultaba «más deseable que ninguna otra satisfacción». A veces se presentaba con una intensidad tal que apenas se diferenciaba de la congoja. Hasta que pudo comprenderlo mejor, creyó que esta «alegría», como él la llamaba, constituía un fin en sí mismo. «Volver a sentirla» se convirtió para él en un deseo supremo. ¿Pero qué era lo que anhelaba? Siempre que volvía a los poemas, al paisaje o a cualquier otra cosa que hubiese actuado como mediación de aquella alegría, ésta se había desplazado y parecía estar llamándolo desde algún otro sitio. No había nada en que pudiese identificarla y decir: «Es esto».

La infancia, que había sido tan feliz, terminó abruptamente con la muerte de su madre en 1908, teniendo él apenas nueve años. Después de esto Jack siguió a Warren por varias escuelas de Inglaterra, sin ninguna satisfacción. Sin embargo, la situación cambió por completo cuando comenzó estudios particulares con el antiguo director de su padre, W. T. Kirkpatrick. Al cumplir Lewis dieciséis años, el señor Kirkpatrick pudo afirmar de él que «era el traductor de teatro griego más brillante que jamás había conocido». Leyendo a los autores paganos Jack se percató de que los eruditos consideraban a las mitologías antiguas como un puro error. Consecuentemente, él consideró también al cristianismo como otra «mitología», tan falsa como las demás, y se hizo ateo. Entre tanto, había llegado a la conclusión de que la alegría no era un fin en sí mismo, sino un indicador de otra cosa. ¿Pero qué otra cosa? ¿Hacia dónde apuntaba la alegría? Así cometía una equivocación tras otra al tratar de identificar el objeto de su anhelo.

En 1917 Lewis ganó una beca para ir a Oxford, pero antes de proseguir sus estudios se alistó en la infantería y marchó al extranjero. Luchó en la batalla de Arrás y cayó herido en 1918. Después de su regreso a Oxford en 1919, Lewis obtuvo su licenciatura, en Filología clásica e inglesa, con excelentes calificaciones. En 1925 fue nombrado Tutor y Profesor de Lengua y Literatura inglesa en el Magdalen College, en Oxford, donde enseñaría hasta 1954. J. R. R. Tolkien —autor, más tarde, de *El Señor de los anillos*— fue uno de sus amigos en la universidad. Tolkien era católico y ayudó a Lewis a comprender que mientras las «historias paganas no eran más que la expresión de Dios a través de la mente de los poetas», el mito cristiano era algo que «ocurrió realmente», «una verdad convertida en hecho». Ambos dedicarían mucha atención al tema del mito, pero la consecuencia más importante de esta amistad fue la conversión de Lewis al cristianismo en 1931. En su autobiografía, *Cautivado por la alegría* (1955), Lewis se autodescribe como el «converso más reacio de Inglaterra», «con tantos deseos de formar parte de la Iglesia como del zoológico». Aceptó la fe por la clara y simple razón de creer en su verdad. Y con esta creencia en Dios se disipó por fin el viejo misterio de la alegría. Lewis comprendió que la alegría había apuntado siempre hacia Dios. Durante un tiempo pensó que la alegría podía ser un sustituto del sexo. Ahora lo veía al revés: es el sexo lo que frecuentemente sustituye a la alegría.

Hasta aquel momento Lewis había sido un hombre con dotes literarias, pero sin nada que decir. Con su conversión todo lo que le había frenado desapareció, y los libros llovieron de su pluma. En 1936 publicó *La alegoría del amor*, obra magistral que le valió el renombre de historiador literario erudito, con un estilo refinado y de agradable lectura. La siguieron otras obras críticas, entre las que se encuentra *A Preface to Paradise Lost*, de 1942. Con todo, es su faceta de apologista cristiano la que le proporcionó mayor fama.

Su habilidad para expresar las verdades del cristianismo con naturalidad le hace único como apologista, tanto en las obras de ficción como en las estrictamente apologeticas. Antes de convertirse, Lewis concebía a la razón como el «órgano de la verdad» y a la imaginación como el «órgano del sentido». Es decir, veía a la imaginación como una productora de sentido, un medio a través del cual se operaba nuestra recepción de la verdad. La relación entre la razón y la imaginación le resultaba incomprensible antes de convertirse al cristianismo, pero con su conversión llegó a ver claro que podían operar juntas y que a menudo lo hacían. Este hecho tendría enormes consecuencias, ya que su «ficción teológica», si se puede llamar así, es en gran parte resultado de su manera de entender la imaginación como configuradora de sentido y condición necesaria para la verdad. Al captar esta conexión y acercarse al lector unas veces con relatos y otras mediante la apologética, Lewis conseguía complacer a un tiempo al corazón y a la cabeza.

Un ejemplo temprano de ello es la primera de las tres novelas de su *Trilogía de Ransom*, *Lejos del planeta silencioso* (1938). En ella se narra un viaje a Malacandra (Marte), y a través de esta aventura Lewis construye un mito sobre las acciones de Dios en aquel planeta. El autor se muestra teológicamente coherente en toda su ficción. La acusada originalidad de sus relatos reside en sus «suposiciones» teológicas: «¿Y si en Marte hubiera habitantes que hubiesen caído?», «¿Qué ocurriría si Cristo se encarnara en un león en una tierra de animales parlantes?». Con estas suposiciones Lewis no contradice la doctrina de la Iglesia; antes bien, él tenía la esperanza de que sus ficciones aportaran claridad al sentido de aquélla. En el primero de estos «libros teológicos de aventuras», *Lejos del planeta silencioso*, Elwin Ransom, un filólogo cristiano, es secuestrado y conducido a Malacandra en una nave espacial por un científico, el Dr. Weston. Este cree equivocadamente que sus habitantes practican sacrificios humanos. Ransom aprende pronto el «antiguo solar», lenguaje que se hablaba antes del Pecado Original, y descubre que, a diferencia del nuestro, este planeta nunca pecó, ni necesitó la Encarnación. Maleldil —para nosotros, Dios— rige el planeta mediante un arcángel. Lewis logra describirnos el ambiente como si se tratara de un lugar real, pero su mayor logro es imaginar una raza de criaturas racionales sin mácula.

El segundo libro de la trilogía se titula *Perelandra* (1943).

Ransom realiza otro nuevo viaje espacial a *Perelandra*, que conocemos como Venus. *Perelandra* se halla aún en su infancia, y sus «Adán» y «Eva» —Tor y Tinidril— son todavía perfectos. El Dr. Weston, el científico que había llevado a Ransom a Malacandra, aparece aquí de nuevo. Pronto se comprende que Weston (portavoz del infierno) tiene la intención de provocar que la perelandresa «Eva» desobedezca a Maleldil y experimente así una caída similar a la de nuestra Eva. Ransom se da cuenta de que su misión allí es ayudar a Tinidril a resistir. Ninguna síntesis puede hacer justicia a la obra de concepción tan perfecta y tan excelentemente realizada como ésta. *Perelandra* es una obra hermosa, apasiona, pero más importante aún es que Lewis excede incluso a Milton al imaginar una humanidad sin mácula. A este libro le sigue una tercera novela de aventuras, *Esa horrible fortaleza* (1945), ambientada en la Tierra. Los relatos pueden resultar por sí mismos entretenidos como relatos de aventuras de primera línea, mas la ventaja adicional es que en estas fantasías la teología se halla de tal forma imbricada que muchos lectores terminan adentrándose en el Evangelio sin saberlo.

Otra forma ingeniosa en que Lewis logró superar muchos prejuicios contra el Evangelio fue su agudo libro *Cartas del diablo a su sobrino* (1942). En ellas un viejo demonio, Screwtape, instruye a otro más joven, Wormwood, sobre el modo de tentar a un muchacho en la Tierra. Para Screwtape, Dios es «el Enemigo», mientras que Satán, por lo mismo, es «nuestro Padre allá abajo». Esta inversión de las cosas supuso

para Lewis un trabajo «monótono e irritante». No obstante, para el lector es a la vez divertido e instructivo ver sus pecados y debilidades desde un ángulo tan desacostumbrado. Por ejemplo, al escribir sobre la humildad, Screwtape le dice a Wormwood: «Al sujeto debes ocultarle el verdadero fin de la humildad. Hazle pensar en ella no como en el olvido de sí mismo, sino como en una cierta forma de opinión (a saber, una opinión desfavorable) sobre sus propios talentos y carácter... Por este método se ha logrado que miles de humanos piensen que la humildad consiste en que las mujeres bonitas crean que son feas y los hombres inteligentes crean que son tontos. Como es posible que en algunos casos lo que intentan creer sea una solemne tontería, entonces admitirlo les resulta inconcebible y nosotros conseguimos que sus mentes giren sin cesar sobre sí mismos en un empeño vano».

Quizá la mayor ventaja al emplear este ángulo de visión sea la luz que se proyecta sobre Dios. Hablando de nuevo sobre la humildad, Screwtape dice:

«El Enemigo quiere conducir al hombre a un estado de ánimo en el que diseñe la mejor catedral del mundo, sabiendo que es la mejor y regocijándose por el hecho, pero sin que su alegría por haberla construido resulte mayor (o menor), o diferente de la que habría sentido si el constructor hubiera sido otro hombre. El Enemigo quiere al hombre tan libre de cualquier inclinación a su favor, que pueda regocijarse de sus propios talentos con la misma sinceridad y gratitud con que se regocia de los del vecino —o por la alegría de ver un amanecer, un elefante o una cascada.»

La labor apologética de C. S. Lewis imprimió un aire nuevo a la realizada por la mayoría de los teólogos anglicanos, siendo del todo ortodoxo. Aceptó el carácter sobrenatural de la Iglesia en todo su rigor y nunca trató de ser «original». En realidad, tenía una opinión bastante negativa de la originalidad como tal, y sostenía que «la originalidad en el Nuevo Testamento es claramente una prerrogativa exclusiva de Dios... Nuestro destino parece hallarse por entero encaminado en la dirección opuesta... en convertirnos en claros espejos de la imagen de un Rostro que no es el nuestro». Al describir su impulso por escribir libros teológicos, Lewis decía que, cuando comenzó, «el cristianismo se presentaba ante la gran masa de mis compatriotas no creyentes bajo una forma extremadamente emocional ofrecida por los evangelistas, o a través del lenguaje ininteligible de pastores eruditos. Ninguna de estas dos representaciones llegaba hasta aquellos hombres. Mi tarea fue, por tanto, la de un simple *traductor*, alguien que formulaba las doctrinas cristianas, o lo que creía que eran éstas, en lenguaje vulgar, en un lenguaje que la gente sin educación pudiera seguir y entender». A muchos les podrá parecer irónico que C. S. Lewis, que no tenía la menor intención de ser «original», sino que se preocupaba desesperadamente por



preservar y transmitir la fe, sea por esta misma razón uno de los teólogos más originales del siglo XX.

De todos los libros teológicos de Lewis, el más representativo, y ciertamente uno de los mejores, es *Cristianismo esencial*. Es una recopilación de cuatro series de charlas sobre teología que Lewis impartió a petición de la BBC. Lewis aclara su propósito en el Prefacio: «Desde el momento en que me convertí al cristianismo he pensado que el mejor —quizás el único— servicio que podía prestar a mis vecinos ateos era explicar y defender las creencias que han compartido los cristianos de todos los tiempos... No exponía algo así como “mi religión”, sino el cristianismo “esencial”, que es y ha sido así mucho antes de que yo naciera, tanto si me gusta como si no».

La primera serie de charlas de *Cristianismo esencial* versa sobre «El Bien y el Mal», y nos permite formarnos una idea de la claridad con que Lewis se expresaba. Después de distinguir entre la ley que gobierna a la naturaleza (uno de cuyos casos es la gravitación) y la ley que gobierna al hombre, Lewis dice: «Siempre que encontréis a un hombre que afirme no creer en la realidad del bien y del mal, lo veréis desdecirse de ello un momento más tarde... Una nación puede decir que los tratados no tienen importancia; y quizá un minuto después se vuelven atrás diciendo que el tratado en particular que querían romper era un tratado injusto. Mas si los tratados no tienen importancia, y si no existen cosas tales como el bien y el mal —en otras palabras, si no existe ninguna ley de la naturaleza—, ¿cuál es la diferencia entre un tratado justo y otro injusto? ¿Acaso no se engañan a sí mismos al evidenciar que, digan lo que digan, realmente conocen la ley de la naturaleza, lo mismo que cualquier otra persona?».

Otro ejemplo de la notable habilidad de Lewis para «traducir» un concepto teológico muy difícil en el lenguaje popular aparece en un capítulo sobre la Encarnación. Hablando sobre la sempiterna cuestión de si Jesús fue realmente «Dios o un hombre bueno», Lewis dice:

«Intento impedir que alguien diga esta solemne tontería, a veces tan frecuente, sobre Cristo: “No tengo inconveniente en aceptar a Jesús como un gran maestro moral, pero no acepto su pretensión de ser Dios”. Esto es precisamente lo que no debemos decir. Un hombre que fuese simplemente un hombre y dijese la clase de cosas que Jesús dijo no sería un gran maestro de moral. Sería, o bien un lunático —igual que el hombre que dice ser Napoleón—, o, en caso contrario, el demonio del infierno. Es preciso escoger. O este hombre fue, y es, el Hijo de Dios: o fue un loco, o quizá algo peor. Podéis encerrarlo por loco, podéis escupirle a la cara y matarlo como a un demonio; o podéis caer a sus pies y llamarlo Señor y Dios. Pero no caigamos en la

simpleza de decir que fue un gran maestro. El no quiso dejar este problema sin resolver.»

Una de las cosas más renovadoras del capítulo sobre «Conducta cristiana» en *Cristianismo esencial* es que, aun cuando Lewis abogaba por principios morales estrictos, nunca consideró a la moralidad como un fin en sí mismo. «La moralidad», decía, «existe para ser trascendida. Actuamos por deber con la esperanza de que algún día realizaremos los mismos actos espontáneamente y con placer». En *Cristianismo esencial* encontramos uno de los mejores ejemplos de la forma en que «traducía» su experiencia de la alegría en términos cristianos. Aparece en un capítulo sobre «La esperanza», donde Lewis contrasta los diferentes modos en que la gente moderna se conduce frente a los anhelos de inmortalidad. Lewis expone lo que él llama el «modelo cristiano»:

«El cristiano dice: “las criaturas no habrían nacido con deseos, a menos que la satisfacción para estos deseos existiese. Un bebé tiene hambre es porque existe la comida. Un patito quiere nadar; pues bien, existe una cosa que es el agua. De la misma manera los hombres sienten deseo sexual porque existe el sexo. Si yo descubro en mí un deseo que ninguna experiencia de este mundo puede satisfacer, la explicación más probable es que yo no pertenezca a este mundo. Si ninguno de mis placeres terrenales lo satisface, no significa que el universo sea un fraude. Probablemente los placeres terrenales no hayan tenido nunca la función de satisfacerlo, sino sólo de despertarlo, de sugerir su verdadero fin. Si esto es así, debo cuidar, por una parte, de no ser ingrato ni despreciar nunca estas bendiciones terrenales, y, por la otra, de no confundirlas jamás con aquella otra cosa de la cual éstas son sólo una copia, un eco o un espejismo. Debo mantener vivo en mí mismo el deseo por mi verdadero país, ese que no encontraré hasta después de mi muerte; nunca debo permitir que quede sepultado o desplazado; debo hacer que el principal objetivo de la vida se convierta en hacer presente ese otro destino y en ayudar a los otros a que hagan lo mismo.»

Otro libro de ficción siguió a las emisiones que dieron nacimiento a *Cristianismo esencial: El gran divorcio* (1945). Durante mucho tiempo Lewis se había interesado por la idea, recogida en Prudencio, acerca de un «refrigerium» o «asueto» que a veces se concedía a los que estaban en el infierno. «Aun los espíritus culpables tienen a menudo vacaciones de sus castigos bajo la Estigia», decía Prudencio. En el Prefacio de su libro, Lewis comenta los constantes intentos de «casar» el cielo con el infierno. Esta idea, según dice, «se basa en la creencia de que la realidad nunca nos enfrenta a

una alternativa absolutamente inevitable del tipo “o esto-o lo otro”; con habilidad y paciencia, y (sobre todo) con tiempo suficiente, siempre puede encontrarse algún modo de abrazar ambas alternativas; el mero desarrollo de las situaciones, su ajuste o su depuración transformará de algún modo el mal en bien sin que se nos exija al final un rechazo total de algo a lo que no quisiéramos renunciar. Para mí esta creencia es un terrible error».

Lewis le da a su relato la forma de un sueño en el que a un grupo de hombres y mujeres que están en el infierno se les concede permiso para hacer un viaje hasta las cercanías del cielo. Lewis se incluye en este grupo, y en el momento en que se enfrentan cara a cara con la realidad del cielo se dan cuenta de lo insustanciales que son. Frente a los árboles y la hierba dura como el diamante del cielo, los condenados parecen «manchas hominiformes en la brillantez del aire». Algunos de los bienaventurados que han conocido en la Tierra salen a su encuentro. Están allí para urgir a los espíritus condenados a que se queden, y les prometen que a su debido tiempo «se harán más fuertes» y podrán soportarlo. Lewis oye sin querer una serie de conversaciones entre los condenados y los bienaventurados, que no dejan duda de que los condenados eligen realmente el infierno antes que el cielo, de que cada uno de ellos se ha fabricado su propia prisión y ha echado el cerrojo de la puerta por dentro. Su guía le dice: «En última instancia, sólo hay dos clases de personas: las que le dicen a Dios: “hágase Tu voluntad”, y aquellas a quienes Dios dice, en el último instante: “hágase *tu* voluntad”. Todos los que están en el infierno lo han decidido así. Sin esta autoelección no podría existir el infierno. Ningún alma que desee la felicidad sería y constantemente la perderá».

No pasó mucho tiempo antes de que Lewis fuese saludado como incuestionable sucesor de G. K. Chesterton. Pero como Chesterton, Lewis intentó cumplir la voluntad de Dios empleando también otros medios aparte de la literatura. Durante los años de la guerra comenzó a prodigarse por entero al servicio de otros cristianos. Además de las emisiones para la BBC, la Fuerza Aérea Real lo reclutó para que recorriera todas las bases del país impartiendo charlas sobre teología. Hubo también otras muchas invitaciones para predicar, escribir, dar conferencias, y él las aceptó todas como parte de su «compromiso en la guerra». Mientras, en casa le esperaba un trabajo aún más duro, que crecía con los años: el correo diario. Recibía cartas de todas las partes del mundo, y solía responder a todas de su puño y letra a vuelta de correo. Nunca sabremos cómo se las arregló para poder hacerlo. La relación completa de sus actos precisa revelar algo que sólo se supo después de su muerte: desde que obtuvo los primeros ingresos por sus escritos, dos tercios de sus derechos se destinaban a una institución benéfica en la que intervenía su abogado. La mayor parte se donaba a viudas y huérfanos que vivían, según se sabe, en un estado deplorable.

Se cree a veces que Lewis reservó sus mejores libros para el final. Me refiero,

naturalmente, a sus siete *Crónicas de Narnia*, que según parece se ha convertido en una de las obras para niños más populares del mundo. En el primero de estos cuentos de hadas, *El león, la bruja y el armario*, Lewis introduce a sus lectores en el país imaginario de Narnia. Es ante todo un mundo de animales parlantes y está gobernado por un rey león llamado Asían. Es un león de gran sabiduría, severidad y ternura, el más querido de todos los personajes de estos libros. Al explicar lo que había detrás de este acto de audacia extraordinaria haciendo de Asían un personaje singular de estos libros, Lewis dijo que Asían era la respuesta a esta cuestión: «Suponed que hubiese un mundo como Narnia y que tuviese necesidad de ser salvado, y que el Hijo de Dios fuese a redimirlo, del mismo modo que vino a redimir el nuestro, ¿cómo podría haber ocurrido todo en aquel mundo?» Audaz o no, la aventura es muy acertada. Algunos lectores reconocen instantáneamente a Cristo en Asían, y según parece esto les ayuda a amar en Cristo lo que aman en Asían. Parece que los niños que no logran ver la relación desde el principio obtienen el mismo provecho. De una manera completamente libre e imparcial, podrán descubrir un buen día que las cosas que les gustan y que admiran en Asían son en realidad propias de Cristo. Ciertamente Lewis esperaba que se estableciera esta relación. Al final de *El viaje del «Amanecer»*, los niños le confían a Asían que temen regresar a su mundo porque allí no podrán encontrarle. «Sí que me encontraréis», dice Asían. «Mas allí mi nombre es otro. Debéis aprender a conocerme por ese nombre. Esta fue la verdadera razón por la cual se os trajo a Narnia, para que conociéndome aquí un poquito, podáis conocerme mejor allá.»

Cuando todos los cuentos estuvieron a la venta, Lewis explicó el motivo que le había empujado a escribirlos. «Creí comprender que las historias de este tipo podían acabar con ciertos prejuicios que habían paralizado en mi infancia la vida religiosa.» «¿Por qué era tan difícil tener hacia Dios y hacia la Pasión de Cristo los sentimientos que nos enseñaban? Pensé que la razón principal de esa dificultad es que tales sentimientos se nos imponían como una obligación. Y la obligación puede congelar los sentimientos... Si lográsemos proyectar todas estas enseñanzas en un mundo imaginario, sin verlas a través de un vidrio coloreado y sin asociarlas con la predicación dominical ¿podríamos entonces lograr que apareciera por primera vez con toda su fuerza? ¿Acaso no sería éste el modo de vencer aquellos prejuicios que acechan como atentos dragones? Pensé que sí.»

A pesar del hecho de que Lewis fue uno de los conferenciantes de Oxford más populares y de que sus éxitos como literato fueron enormes, nunca recibió la recompensa de una cátedra profesional en su propia universidad. El resentimiento que despertaba su popularidad como apologista cristiano fue, sin duda, el culpable. Con todo, el error de Oxford fue compensado en 1955 por la Universidad de Cambridge cuando ésta creó, pensando en Lewis, la cátedra de Literatura inglesa medieval y

renacentista. Lewis aceptó el puesto en 1955, convirtiéndose al mismo tiempo en miembro del Magdalen College, en Cambridge. Lewis conservó su casa de Oxford, adonde volvía los fines de semana y en vacaciones.

En esta misma época Lewis conoció a la poeta americana Joy Davidman Gresham. En 1954 Joy estaba divorciada y vivía en Oxford con sus dos hijos. En 1956, cuando empezaron a estrechar su amistad, a Joy se le diagnosticó un cáncer muy avanzado y grave. Un pastor protestante anglicano los casó en el hospital al año siguiente. Inesperadamente, Joy se repuso y ella y Lewis vivieron juntos varios años de gran felicidad. De este período es el libro *Los cuatro amores* (1960). Al morir Joy en 1960, Lewis quiso reflejar los sentimientos de esta dolorosa pérdida en un breve y conmovedor libro, *Una pena observada*.

Para entonces Lewis se había ganado el respeto de toda la comunidad cristiana — católicos y protestantes— por su adhesión a ese «enorme terreno común» de creencias cristianas esenciales y por su negativa a implicarse en disputas sectarias y «riñas teológicas». Pero Lewis había descuidado su propia salud desde su matrimonio. Poco después de terminar su último libro, *Letters on Malcolm: Chiefly on Prayer*, sufrió un ataque al corazón en julio de 1963 y estuvo en coma durante veinticuatro horas. Una vez recobrado, pasó los pocos meses que le quedaban escribiendo a unos viejos amigos. «No puedo dejar de sentir lástima al haber vuelto a la vida», le dijo a uno de ellos. «Después de haber sido conducido tan suavemente y sin ningún dolor hasta la Puerta, resulta duro ver que se cierra ante las propias narices, sabiendo que habré de pasar otra vez por el mismo proceso algún día, ¡y quizás de una forma mucho menos placentera! ¡Pobre Lázaro! Pero Dios sabe lo que hace.» Lewis murió pacíficamente en su casa, en Oxford, el 22 de noviembre de 1963. Pocos hombres estuvieron tan bien preparados.

## **Sobre *El diablo propone un brindis* y otros ensayos**

Esta recopilación de obras cortas de C. S. Lewis contiene algunos de sus mejores escritos. Después del enorme éxito obtenido con *Cartas del diablo a su sobrino* en 1942, Lewis recibió a menudo insistentes pedidos de que escribiese más *Cartas*. Mas él no estaba muy dispuesto a ello. Tener que retorcer su mente para ponerse en la «actitud diabólica» le había resultado extenuante. Sin embargo, tuvo a veces la vaga idea de escribir un «discurso» al estilo de Screwtape. Una petición de la revista americana *The Saturday Evening Post* «inclinó la balanza» y escribió *El diablo propone un brindis*. Apareció el 19 de diciembre de 1959 en *The Saturday Evening Post*, luego en *Cartas del diablo a su sobrino y el diablo propone un brindis* (1961), y finalmente en esta recopilación que Lewis estaba trabajando cuando falleció.

El editor inglés decidió no utilizar el Prefacio que Lewis había escrito originalmente para esta recopilación y lo sustituyó por otro. La razón de esta decisión estriba en que Lewis admitía que la «tendencia en la educación» que él deploraba en el «Brindis» había ido más lejos en los Estados Unidos que en cualquier otra parte. En realidad, lo que Screwtape describía era la educación americana, aunque con el paso de los años las ideas de Screwtape sobre la educación «democrática» se habían generalizado y eran pocas las naciones occidentales en las que no hubiesen fructificado. Refiriéndose a este tipo de educación en su Prefacio original, Lewis decía:

«A mi modo de ver, la educación debería ser democrática en un sentido, y no debería serlo en otro. Debería ser democrática en su accesibilidad —sin distinción alguna de sexo, color, clase, raza o religión—, para todos los que puedan —y quieran— aceptarla diligentemente. Pero una vez que los jóvenes están dentro de la escuela no se debe hacer ningún intento para establecer un igualitarismo fáctico entre los holgazanes y torpes de un lado, y los inteligentes e industriosos del otro. Una nación moderna necesita una clase muy numerosa de gente genuinamente educada, y formarla es la función básica de escuelas y universidades. Bajar el nivel o enmascarar las desigualdades es fatal.»

«El círculo cerrado» sirvió de discurso conmemorativo anual en el King's College de la Universidad de Londres, el 14 de diciembre de 1944. Aquellos que deseen conocer más acerca de «círculos cerrados» los hallarán bellamente ilustrados en la novela de Lewis *Esa horrible fortaleza*, aunque él creía que no era preciso ir tan lejos para encontrarlos.

«¿Es poesía la teología?» y «La perseverancia en la fe» fueron trabajos que Lewis leyó en el Club Socrático de la Universidad de Oxford. El Club Socrático fue fundado en 1941 como un foro para la discusión, entre creyentes y no creyentes, de los pros y los contras de la religión cristiana. C. S. Lewis fue su primer Presidente y durante



muchos años el orador más popular de este importante club de Oxford. El club atrajo multitudes enormes que acudían principalmente para presenciar la discusión sobre la fe entablada por Lewis con los ateos. «¿Es teología la poesía?» fue leído en el club el 6 de noviembre de 1944, y se publicó por primera vez en *The Socratic Digest*, vol. 3 (1945). «La perseverancia en la fe» fue leído en una reunión del club el 30 de abril de 1953, y se publicó por primera vez en *The Sewanee Review*, vol. LXIII (otoño de 1955).

«Transposición» se leyó en el sermón del día de Pentecostés en la capilla de Mansfield College, en Oxford, en 1944. Se publicó por primera vez en *Transposición y otros discursos* (1949). Era muy raro que Lewis volviera sobre lo escrito para modificarlo. Sin embargo, era tal la importancia que asignaba a la idea que ocultaba este término, que jamás cejó en el intento de clarificarlo todavía más. En 1961 su editor comenzó a preparar un volumen con sus ensayos y Lewis determinó que «Transposición» ocupase un lugar de preferencia. Según su costumbre, pensó que sería útil para la explicación combinar la apologética con el relato. La «fábula» de la madre y el hijo es parte de la modificación añadida a «Transposición» en 1961. Esta versión más larga del ensayo se publicó primeramente en la obra de Lewis *They Asked for a Paper* (1962).

«El peso de la gloria» es un sermón pronunciado en Vísperas Solemnes en la iglesia de Santa María Virgen (siglo XII) el 8 de junio de 1941. Santa María es la iglesia de la Universidad de Oxford, y en la época en que Lewis predicó allí ya era tan conocida que atrajo a una de las congregaciones más numerosas de los tiempos modernos.

«La obra bien hecha y las buenas obras» fue escrito para la Asociación Católica de Arte y apareció en su publicación trimestral *Good Work*, vol. XXIII, n.º 1 (1959). Más tarde fue publicado en *The World's Last Night and Other Essays*.

«Un *lapsus linguae*» fue el último sermón pronunciado por Lewis. Lo leyó en Vísperas en el Magdalen College, en Cambridge, el 29 de enero de 1956.

WALTER HOOPER

## Prefacio

C. S. Lewis terminó de reunir los ensayos de este libro poco antes de su muerte, ocurrida el 22 de noviembre de 1963. Está dedicado casi por completo a la religión, y los trabajos de que consta proceden de diversas fuentes. Algunos de ellos aparecieron en *They Asked for a Paper* (Geoffrey Bles, Londres 1962, 21s.), una colección entre cuyos temas se incluía la literatura, la ética y la teología. *El diablo propone un brindis* fue publicado por vez primera en Gran Bretaña como parte de un libro llamado *Cartas del diablo y el diablo propone un brindis* (Geoffrey Bles, Londres 1961, 12s. 6d), que constaba de las originales *Cartas del diablo*, el *Brindis* y un nuevo prefacio de Lewis. Entretanto, *El diablo propone un brindis* había aparecido ya en Estados Unidos, primero en forma de artículo en *The Saturday Evening Post*, y después, en 1960, en la colección *The World's Last Night* (Harcourt Brace and World, Nueva York).

En el nuevo prefacio para *Cartas del diablo y el diablo propone un brindis*, que reimprimos en este libro, Lewis explica el proyecto y nacimiento del *Brindis*. Sería completamente erróneo llamar a esta arenga Nuevas Cartas del Diablo. Lo que Lewis describe como técnica de «ventriloquia diabólica» continúa presente en esta obra: las luces del diablo son nuestras sombras, es decir, debemos temer todo lo que él acoge complacientemente. Sin embargo, a pesar de que la forma siga siendo en buena medida la misma, desaparece la afinidad con las *Cartas* originales. Estas se ocupan fundamentalmente de la vida moral del individuo, mientras que el núcleo de las pesquisas del *Brindis* es más bien respetar y fomentar la inteligencia de los jóvenes y las jóvenes.

Al final del prefacio escrito para *They Asked for a Paper* escribe Lewis lo siguiente: «Dado que estos artículos fueron compuestos en diferentes épocas a lo largo de los últimos veinte años, ciertos pasajes suyos, en los que algunos lectores pueden encontrar reminiscencias de mi última obra, tienen en realidad un carácter anticipatorio o embrionario. He terminado por convencerme de que esas coincidencias parciales no son objeciones definitivas contra la reimpresión». Nosotros nos alegramos también de que se convenciera de la conveniencia de la presente publicación de su colección de ensayos sobre temas religiosos.

J.E.G.

## Nota preliminar

### C. S. Lewis: Entre la belleza, la verdad y el bien

La complejidad de *El diablo propone un brindis* —un conjunto de ensayos sobre asuntos diversos compuestos por el autor en épocas diferentes y con objetivos distintos— puede inducir al lector a considerar la obra carente de unidad. La lectura detenida de sus páginas, en las que sobresalen por igual la belleza del estilo y el rigor de las ideas, permite descubrir, no obstante, una unidad superior a la diversidad aparente. La pluralidad temática no significa necesariamente dispersión de contenido. Ni la indagación de objetos diferentes supone invocar en cada caso principios contradictorios entre sí. Las grandes ideas sobre el hombre y el mundo pueden iluminar, convenientemente moduladas para cada caso, distintas zonas oscuras de lo real. La coherencia de la obra se ha de buscar, pues, en la recurrencia de las mismas nociones, no en el desarrollo monótono del mismo asunto.

Cada uno de los ensayos, tanto los de mayores pretensiones teóricas —*¿Es poesía la teología?*, *La perseverancia en la fe* o *El peso de la gloria*— como los más específicamente literarios —*El círculo cerrado*—, se levanta sobre el suelo firme de una concepción unitaria del hombre. A continuación trataré de exponer brevemente sus rasgos esenciales. El atributo peculiar de la persona es su condición de novedad radical. «La vieja sabiduría... “nada es nuevo bajo el sol ni en los subsoles”... sería verdad si el hombre no fuera persona... sería propia de una sabiduría en que todavía la persona no se ha puesto en marcha, en que la persona está limitada o reducida en su ser u obturada en su libertad, no está salvada...». Un ser así, irrepetible e insustituible, inexplicable de forma satisfactoria con la noción de invariancia reproductiva —es decir, sin tener en cuenta la idea de creación —, se caracteriza por su capacidad de innovar, de dar de sí, de añadir: por no limitarse a mantener un equilibrio homeostático con el medio.

Para referirse a la índole personal del hombre, C. S. Lewis se sirve habitualmente de las nociones de individuo e individualidad. Por individuo no entiende el escritor irlandés el hombre desligado de vínculos y reducido a la condición de átomo social para el que cualquier forma de comunidad —familia, amistad, Estado— significa una superestructura extraña impuesta desde fuera. Frente a la vieja concepción liberal, la individualidad es para Lewis un modo de expresar la índole personal del hombre. Con ella se alude especialmente a su irrepetibilidad, novedad e insustituibilidad. La tarea del diablo, tal como queda expuesta en el ensayo que da título a la obra, consiste precisamente en despersonalizar al hombre, rebajarlo a la condición de elemento indiferenciado de una humanidad masificada. «Sólo los individuos, afirma el diablo en su discurso, se pueden salvar o condenar, llegar a ser hijos del Enemigo o alimento

nuestro.» Por eso recomienda a los jóvenes tentadores la necesidad de propagar ideas como la de odio a la libertad, o la de que «el destino de las naciones es más importante que el de las almas individuales». Ambas se oponen frontalmente a la persona como fin en sí mismo.

El ser personal se halla instalado en la realidad de un modo peculiar. Liberado de la necesidad de responder mecánicamente a las solicitaciones del medio, está dotado de libertad para adoptar una actitud lúcida y responsable ante el entorno. Ello le permite abrirse al mundo y descubrir horizontes de incondicionalidad, es decir, dimensiones absolutas de lo real, cuya validez no está sujeta a condiciones. Como su vigencia no depende de requisito alguno, son realidades de las que no se puede disponer. Constituyen, pues, la frontera de los pactos posibles. Los tres ámbitos fundamentales de incondicionalidad son la verdad, la belleza y el bien.

La intrínseca pertenencia del hombre a la verdad aparece de un modo o de otro en la mayoría de los ensayos. Unas veces como afirmación resuelta de la anterioridad temporal y ontológica del pensamiento sobre la materia. La razón no es, como afirma el evolucionismo, un subproducto imprevisto e involuntario de la materia no inteligente en un estadio de su infinito y ciego devenir. Esta doctrina, que se debe distinguir cuidadosamente de la teoría de la evolución, incurre en flagrante contradicción, pues, de un lado, subordina la razón a la materia —o la considera un derivado suyo— y, de otro, mantiene que el funcionamiento y devenir del universo material sigue desde el principio leyes estrictamente racionales. «Sólo si podemos estar seguros de que, en la más remota nebulosa o en el lugar más alejado, la realidad obedece las leyes del pensamiento humano tal como el científico las ejerce aquí y ahora en su laboratorio —en otros términos, únicamente si existe una Razón absoluta —, cabrá evitar el hundimiento de esa concepción». En otras ocasiones como rechazo de la identidad entre mente y cerebro. Si el pensamiento se identificara con el funcionamiento del cerebro, o fuera una especie de secreción suya, no habría modo de explicar la diferencia entre la verdad y el error. «Si la mente depende por completo del cerebro, el cerebro de la bioquímica y la bioquímica (a la larga) del flujo sin sentido de los átomos, me resulta imposible entender cómo puede tener el pensamiento un significado distinto del sonido del viento entre los árboles». Otras veces, en fin, como reivindicación del carácter hegemónico de la razón, de su condición de guía luminosa capaz de aprehender la dimensión absoluta de las cosas llamada verdad. Ni siquiera la Teología se puede construir sin la contribución de la razón al descubrimiento de la verdad. «Quienes aceptan la teología no se guían necesariamente por el gusto, sino por la razón.» Eso no supone reducirla a un saber meramente natural al margen de la fe. Una cosa así significaría, ante todo, privarla de su fundamento. Pero, además, supondría desconocer que la propia fe permite percibir más nítidamente la verdad de las cosas y acceder a la Verdad. «Creo en el

cristianismo como creo que ha salido el sol: no sólo porque lo veo, sino porque gracias a él veo todo lo demás».

Con parecida claridad pone de manifiesto Lewis la índole incondicional de la belleza y la esencial relación del hombre con ella. Tampoco la belleza es una realidad de la que se pueda disponer a capricho, sino un ámbito de incondicionalidad universalmente válido. La concepción kantiana de lo bello como «lo que place sin interés» recoge magníficamente esa cualidad. Lewis la descubre en su condición de símbolo del anhelo humano de eternidad. «La naturaleza es mortal. Nosotros sobreviviremos a ella». «No hay gente vulgar. Nunca hemos hablado con un mero mortal. Mortales son las naciones, culturas, corrientes artísticas y civilizaciones. Su vida se parece a la nuestra como la de un mosquito. Los seres con quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes desairamos y explotamos son inmortales...». El deseo humano de alcanzar la gloria, de merecer la aprobación de Dios, ser acogido y conocido por El, se manifiesta frecuentemente como afán de belleza. «No queremos meramente ver la belleza... Queremos algo más, algo difícil de expresar con palabras: reunimos con la belleza contemplada, fundirnos con ella, recibirla en nosotros, bañarnos en ella, ser parte suya».

En ocasiones se ha pretendido reducir la vinculación del hombre con el reino de lo bello a una cuestión meramente accidental. Por eso se ha insistido en la posibilidad de suprimirla. Ciertos acontecimientos históricos especialmente crueles entrañarían, al parecer, un alejamiento definitivo de la belleza. De ahí que Adorno considerara una actitud bárbara seguir escribiendo poesía después de Auschwitz. Sin embargo, identificar la reparación de injusticias históricas o aberraciones políticas del pasado con la prohibición de crear belleza supone desconocer que «el hombre es un animal poético y embellece todo lo que toca». En su trato con la realidad a través de los tiempos —«el mundo se te ofrecerá para que lo descubras» (F. Kafka)—, el hombre ha ido dejando vestigios de su vinculación esencial con lo bello. «El cazador salvaje hace un arma de piedra o de hueso... Su mujer fabrica un recipiente de barro para traer agua... Ninguno de los dos tardará mucho tiempo, si es que no lo han hecho desde el principio, en decorar los objetos fabricados. Ambos quieren, como Dogberry, que “sean hermosas todas las cosas a su alrededor”».

Tan estrecha como la relación del hombre con la verdad y la belleza es la que mantiene con el bien. El carácter incondicional de la bondad se manifiesta en el uso absoluto del término «bueno» y en la validez universal de los principios morales. Condenar al inocente, someter al hombre a tortura, quitarle la vida o privarlo de sus derechos inalienables que le pertenecen como persona son ejemplos de acciones reprobables de suyo. Ninguna situación histórica, peculiaridad cultural o razón política puede suprimir su irrestricta validez. Lewis descubre la incondicionalidad del bien en la superioridad moral del amor sobre el mero desinterés. Frente a la ética

kantiana y estoica, el autor irlandés sitúa el fundamento de la moralidad en el amor. La razón fundamental para ello se halla en que el amor, además de no ser un principio meramente negativo como el interés, significa promover el bien del otro. De ahí que la actividad humana se haya de realizar siempre dentro de los límites de la bondad. No sólo es preciso, pues, hacer bien las cosas, sino hacer lo que es bueno.

La verdad, la belleza y el bien constituyen, como acabamos de ver, horizontes de incondicionalidad en los que el hombre se halla instalado. Eso hace de él un «ser lleno de méritos que habita poéticamente sobre la tierra» (F. Hölderlin). Esa soberbia concepción constituye el hilo conductor de los excelentes ensayos de C. S. Lewis que ahora se ofrecen al lector español.

JOSÉ LUIS DEL BARCO



## El diablo propone un brindis

Más de una vez me han pedido o aconsejado que continuara las primitivas *Cartas del diablo a su sobrino*. Sin embargo, durante muchos años no he sentido la menor inclinación a hacerlo. A pesar de no haber escrito nunca nada más fácilmente, jamás hice algo con menos placer. La facilidad derivaba, sin duda alguna, de que el recurso de las cartas al diablo explota espontáneamente después de haberlo pensado, como los grandes y pequeños hombres de Swift, la filosofía ético-médica de «Erewhon» y la Piedra Garuda de Anstey. Si damos rienda suelta a ese ardid, nos arrebatará a lo largo de cientos de páginas. Aunque fue fácil retorcer la propia mente para penetrar en la actitud diabólica, no supuso diversión hacerlo, o al menos no durante mucho tiempo. El esfuerzo producía una especie de calambre espiritual. El mundo en el que debía proyectarme mientras hablaba a través del diablo era basura, cascajo, sed y sarna. Fue preciso excluir todo vestigio de belleza, frescura y genialidad. Casi llegó a ahogarme antes de haberlo hecho, y hubiera ahogado a mis lectores si lo hubiera prolongado.

Además de todo ello, guardaba cierto rencor contra mi libro por no ser una obra tan diferente que nadie pudiera escribir. Idealmente, el consejo del diablo a Wormwood podría haber sido equilibrado por la sugerencia arcangélica al ángel custodio del paciente. Sin ello, la imagen de la vida humana resulta desproporcionada. Mas, ¿quién podría suplir la deficiencia? Incluso si algún hombre —y debería ser mucho mejor que yo— pudiera trepar a las alturas espirituales requeridas, ¿qué «estilo responsable» podría usar? El estilo formaría parte realmente del contenido. El mero consejo no sería bueno. Cada una de las frases debería tener el aroma del cielo. Pero hoy día no se permitiría una cosa así aunque se escribiera una prosa como la de Traherne, pues el canon del «funcionalismo» ha incapacitado a la literatura para la mitad de sus funciones. (En el fondo, cualquier ideal de estilo no establece exclusivamente cómo deberíamos decir las cosas, sino también qué cosas deberíamos decir.)

Posteriormente, conforme fueron pasando los años y la sofocante experiencia literaria de las *Cartas* se fue tornando un débil recuerdo, empezaron a ocurrírseme ideas sobre diferentes cuestiones que parecían exigir de algún modo un tratamiento como el de las cartas del diablo. Con todo, estaba resuelto a no escribir otra *Carta*. La idea de algo así como una conferencia o un «discurso» rondaba vagamente alrededor de mi cabeza. A veces me olvidaba de ella, otras la traía a la memoria, pero nunca me puse a escribirla. Entonces llegó una invitación de *The Saturday Evening Post* y apreté el gatillo.

C. S. L.

La escena tiene lugar en el infierno durante el banquete anual de la Academia de Entrenamiento de Tentadores para jóvenes Diablos. El rector, Doctor Slubgob, acaba de brindar a la salud de los convidados. Screwtape, el invitado de honor, se pone en pie para responder:

«Señor rector, su inminencia, sus desgracias, espinas, sombríos y gentilesdiablos míos: En ocasiones como ésta, el orador se suele dirigir principalmente a aquellos de ustedes recientemente graduados que serán destinados muy pronto a Tentadurías Oficiales en la Tierra. Sigo esa costumbre gustosamente. Recuerdo muy bien con qué inquietud aguardaba yo mi primer destino. Espero y creo que cada uno de ustedes sentirá esta noche el mismo desasosiego. Tienen delante de ustedes toda una carrera. El infierno espera y exige que sea, como fue la mía, una serie ininterrumpida de éxitos. En caso contrario, ya saben lo que les aguarda.

No tengo la menor intención de reducir el saludable y realista elemento de terror ni la incesante ansiedad, que harán de látigo y aguijón de sus esfuerzos. ¡Cuántas veces envidiarán a los humanos su capacidad de dormir! Al propio tiempo desearía ofrecerles, sin embargo, una visión moderadamente halagüeña de la situación estratégica en su conjunto.

En un discurso lleno de advertencias, su temido rector ha incluido una especie de apología del banquete preparado por nosotros. Bien, gentilesdiablos, nadie se lo reprocha. Sería vano, empero, negar que las almas humanas con cuya congoja nos hemos regalado esta noche eran de bastante mala calidad. Ni siquiera el hábil arte culinario de nuestros atormentadores podría mejorar su insulsez.

¡Ay! ¡Quién pudiera hincarle de nuevo el diente a un Farinara, un Enrique VIII o incluso un Hitler! En todos ellos había algo crujiente, algo que masticar. Todos tenían una furia, un egoísmo y una crueldad sólo superadas por la nuestra propia. Cualquiera de esas cualidades ofrecía una deliciosa resistencia a ser devorada. Alegraban las entrañas cuando nos las tragábamos.

En lugar de ello, ¿qué hemos tenido esta noche? Ha habido una autoridad municipal con salsa de corrupción. Pese a todo, personalmente no he podido descubrir en ella el sabor de la avaricia verdaderamente apasionada y cruel característica de los grandes magnates del siglo pasado, fuente de deleite para nosotros. ¿Acaso no era inequívocamente un hombre insignificante, un producto de esas despreciables tajadas incautadas en privado con un chiste vulgar y negadas en público con los lugares comunes más gastados, un sucio y pequeño cero a la izquierda llevado a la corrupción casi sin darse cuenta, más que nada porque los demás lo eran? Después ha habido una tibia cacerola de adúlteros. ¿Han podido encontrar en ella la menor huella de lujuria realmente inflamada, provocadora rebelde e insaciable? Yo no. A mí me supieron todos a imbéciles hambrientos de sexo caídos o introducidos en camas ajenas como respuesta automática a anuncios incitantes, o

para sentirse modernos y liberados, reafirmar su virilidad o «normalidad», o simplemente porque no tenían nada mejor que hacer. A mí, que he saboreado a Messalina y Casandra, me resultaban francamente nauseabundos. El sindicalista aderezado con Faramalla estuvo tal vez un poquito mejor. Al menos él había hecho verdadero daño y contribuido de forma no completamente involuntaria a que hubiera derramamientos de sangre, al hambre y la supresión de la libertad. En cierto modo sí. ¡Pero en qué modo! El sindicalista estimaba muy poco estos objetivos finales. Acatar la línea del partido, darse importancia y, especialmente, la mera rutina dominaron realmente su vida.

Lo importante viene ahora. Todo esto es gastronómicamente deplorable. Espero, no obstante, que la gastronomía no sea lo primero para ninguno de nosotros. En cambio, ¿no es esperanzador y prometedor en otro sentido mucho más serio?

Consideremos en principio la mera cantidad. La calidad puede ser ínfima. Sin embargo, nunca hemos tenido almas, ni siquiera de tan baja calidad, en mayor abundancia.

Y luego el triunfo. Estamos tentados a decir que esas almas —o esos charcos residuales de lo que una vez fueron almas— difícilmente son dignos de condenarse. Sí, pero el enemigo (por alguna razón inescrutable y perversa) las consideraba dignas de salvarse. Créanme, las estimaba así. Los más jóvenes de ustedes, aquellos que no han entrado todavía en servicio activo, no tienen idea del esfuerzo y la exquisita destreza empleados para capturar finalmente a cada una de estas miserables criaturas.

La dificultad estriba en su insignificancia y debilidad. Eran parásitos con una mente tan confundida, con unas reacciones tan pasivas frente al entorno, que resultaba muy difícil elevarlos al nivel de claridad y deliberación que puede alcanzar el pecado mortal. Era preciso levantarlos lo suficiente, pero no ese milímetro fatal de «demasiado», pues después de haberlo hecho se hubiera echado a perder probablemente todo. Podrían haberse dado cuenta o haberse arrepentido. Por otro lado, si los hubiéramos elevado muy poco, como criaturas no idóneas ni para el cielo ni para el infierno, muy probablemente hubieran merecido el limbo. Hubieran sido cosas a las que, habiendo fracasado en vencer los obstáculos, se les permite hundirse para siempre en una infrahumanidad más o menos satisfecha.

Es muy difícil, por no decir imposible, que las criaturas en cuestión sean plenamente responsables desde el punto de vista espiritual de cada elección individual de lo que el Enemigo podría llamar el «mal» camino. No entienden ni el motivo ni el verdadero carácter de las prohibiciones que están quebrantando. Su conciencia apenas existe aparte de la atmósfera social que los rodea. Y, naturalmente, nosotros hemos logrado que su lenguaje sea confuso y borroso. Un *soborno* en la profesión de otra persona es una *propina* o un *regalo* en la suya. La primera tarea de sus tentadores consistía en convertir mediante repeticiones continuas la elección del

camino del infierno en un hábito. Pero luego (y esto era lo verdaderamente importante) fue preciso transformar el hábito en un principio que la criatura estuviera dispuesta a defender. Después de esto todo iría bien. La conformidad con el entorno social, meramente mecánica e instintiva al principio —¿cómo podría no conformarse una *gelatina*?—, se torna un credo no reconocido o un ideal de solidaridad, de ser como los demás. La mera ignorancia de la ley violada se convierte ahora en una vaga teoría sobre ella —recuerden que no saben nada de historia—, en una doctrina expresada con los términos «moralidad» *convencional*, *puritana* o *burguesa*. Así comienza a existir gradualmente en el centro de la criatura un núcleo sólido, compacto y arraigado, una firme resolución a continuar siendo lo que es, e, incluso, a hacer frente a estados de ánimo que podrían alterarlo. Es un núcleo insignificante, no reflexivo en absoluto (son demasiado ignorantes) ni provocador (lo excluye su pobreza emocional e imaginativa), remilgado o solemne a su modo, como un guijarro o un cáncer incipiente. Pero será útil para nuestro propósito. Finalmente se producirá un rechazo real y deliberado, aunque no completamente articulado, de lo que el Enemigo llama gracia.

Se trata, pues, de dos fenómenos beneficiosos. En primer lugar, la abundancia de capturas por nuestra parte. Aunque la comida sea insípida, no corremos peligro de pasar hambre. En segundo lugar, el triunfo. La habilidad de nuestros tentadores no ha sido nunca tan grande. La tercera moraleja, que todavía no he extraído, es, no obstante, la más importante de todas.

El tipo de almas con cuya desesperación y ruina nos hemos... no diré regalado, pero por lo menos nutrido esta noche, está aumentando en número y continuará haciéndolo. Los informes del Mando Inferior así lo aseguran, y nuestras directrices nos advierten que orientemos nuestras tácticas de acuerdo con esa situación. Los grandes pecadores, que dedicaron una inmensa energía de la voluntad a objetos aborrecidos por el Enemigo y cuyas intensas y geniales pasiones fueron fomentadas más allá de todo límite, no desaparecerán. Pero disminuirán considerablemente. Nuestras capturas serán cada vez más numerosas. Sin embargo, consistirán en desperdicios que en otro tiempo hubiéramos arrojado a Cerbero y a los perros de presa del infierno como no aptas para el consumo diabólico. Quiero que entiendan dos cosas al respecto. En primer lugar que, aun cuando pueda parecer deprimente, es realmente un cambio a mejor. En segundo lugar, quisiera dirigir su atención hacia los medios empleados para conseguirlo.

Es un cambio a mejor. Los grandes (y succulentos) pecadores están hechos de la misma sustancia que esos horribles hombres llamados santos egregios. La desaparición virtual de un material así puede significar comida insípida para nosotros. Ahora bien, ¿no es absoluta frustración y hambre para el Enemigo? El no creó a los humanos —no se hizo uno de ellos ni murió torturado en medio de los hombres—

para producir candidatos para el limbo, humanos «malogrados». El quería hacer santos, dioses, cosas semejantes a El. ¿No es la insulsez de nuestra comida actual un precio muy pequeño por el delicioso conocimiento de que Su gran experimento no está dando resultado? Y no sólo eso. Conforme disminuyan los grandes pecadores y la mayoría pierda toda individualidad, los primeros se convertirán en agentes mucho más eficaces para nosotros. Cada dictador o demagogo —la mayoría de las estrellas de cine y de cantantes— podrá arrastrar ahora consigo decenas de miles de ovejas del rebaño humano. Se entregarán (lo que hay de ellos) a él, y a través de él a nosotros. Vendrá un tiempo seguramente en que, salvo para esa minoría selecta, no tendremos necesidad de preocuparnos en absoluto de la tentación *individual*. Si atrapamos el cabestro, el rebaño entero vendrá tras él.

¿Entienden cómo hemos conseguido reducir buena parte de la raza humana al nivel de los números? No ha sucedido accidentalmente. Ha sido nuestra respuesta —¡una magnífica respuesta!— a uno de los más serios desafíos que hayamos tenido que afrontar jamás.

Permítanme recordarles cuál era la situación humana en la segunda mitad del siglo XIX, la época en que dejé de ser tentador activo y fui recompensado con un cargo administrativo. El gran movimiento hacia la libertad y la igualdad entre los hombres había producido por entonces sólidos frutos. En aquel tiempo ya había madurado. La esclavitud había sido abolida. La Guerra de la Independencia Americana había triunfado. La Revolución Francesa se había impuesto. La tolerancia religiosa crecía por doquier. En este movimiento hubo originariamente muchos elementos a nuestro favor. En él se mezclaban el ateísmo, el anticlericalismo, la envidia y sed de venganza e incluso algunos intentos (bastante absurdos) de reavivar el paganismo. No era fácil determinar cuál debía ser nuestra propia actitud. Por un lado, fue un golpe duro para nosotros —todavía lo es— ver cómo los hombres antes hambrientos estaban ahora alimentados, o los que habían llevado cadenas durante mucho tiempo se habían liberado de ellas. Por otro lado, sin embargo, en el movimiento hubo un gran rechazo de la fe, mucho materialismo, secularismo y odio, cuyo fomento sentíamos como obligación nuestra.

A finales de siglo la situación era mucho más simple y también considerablemente más amenazadora. En el sector inglés, donde presté la mayor parte de mis servicios de primera línea, había ocurrido algo horrible. El Enemigo se había apropiado con Su habitual destreza de gran parte de este movimiento progresista o liberador y lo había pervertido para Sus propios fines. Quedaba muy poco de su viejo anticristianismo. Cundía el peligroso fenómeno llamado socialismo cristiano. Los propietarios de fábricas de los buenos tiempos pasados, que se enriquecieron a costa del sudor de los trabajadores, eran desaprobados por su propia clase en lugar de ser asesinados por los obreros —eso podía habernos sido útil—. Los ricos renunciaban

progresivamente a su poder obedeciendo a sus conciencias, no como consecuencia de la resolución o la fuerza. Los pobres, beneficiarios de esta situación, se comportaban de modo casi decepcionante. En lugar de utilizar sus nuevas libertades, como nosotros esperábamos y suponíamos razonablemente, para la masacre, la violación, el pillaje o incluso para emborracharse continuamente, se entregaron perversamente a hacerse más limpios, ordenados, frugales, educados e incluso virtuosos. Creedme, gentilesdiablos, la amenaza de algo semejante a una situación social realmente saludable parecía entonces muy grave.

La amenaza fue conjurada gracias a nuestro Padre de las Profundidades. Nuestro contraataque se llevó a cabo en dos niveles. En el más profundo, nuestros dirigentes lograron poner plenamente en actividad un elemento implícito en el movimiento desde sus primeros días. Oculto en el corazón de la lucha por la libertad había también un profundo odio a la libertad personal. Un hombre inestimable, Rousseau, fue el primero en ponerlo de manifiesto. En su democracia perfecta sólo está permitido, como recordarán, la religión del Estado, se restaura la esclavitud y al individuo se le dice que quiere realmente (aunque no lo sepa) todo lo que el Gobierno le dice que haga. Desde el punto de partida *vía* Hegel, otro imprescindible propagandista de nuestra causa, urdimos fácilmente el estado nazi y el comunista. Incluso en Inglaterra tuvimos bastante éxito. Hace unos días oí que en ese país un hombre no podía cortar sin permiso un árbol de su propiedad con su propia hacha, ni hacer tabloncillos con él utilizando su propia sierra, ni utilizarlos para construir en su propio jardín un cobertizo para guardar las herramientas.

Ese fue nuestro contraataque en un determinado nivel. A ustedes, que son meros principiantes, no se les confiará trabajos de ese tipo. Se les destinará como tentadores de personas particulares. Nuestro ataque adopta contra ellas, o a través de ellas, una forma diferente.

La palabra con que deben tenerlos agarrados por las narices es *democracia*. El buen trabajo realizado ya por nuestros expertos filólogos en la corrupción del lenguaje humano hace innecesario advertirles que no se les deberá permitir nunca dar a esta palabra un significado claro y definible. La verdad es que no lo harán. Nunca se les ocurrirá pensar que *democracia* es en realidad el nombre de un sistema político, incluso de un sistema de votación, cuya conexión con lo que están intentando venderles es muy remota. Tampoco se les deberá permitir nunca plantear la pregunta de Aristóteles acerca de si «el comportamiento democrático» significa el comportamiento que gusta a los demócratas o el que preserva la *democracia*, pues si lo hicieran sería difícil evitar que se les ocurriese pensar que ambas cosas no coinciden necesariamente.

Deben utilizar la palabra puramente como un conjuro, o, si prefieren, por su poder de venta exclusivamente. Es un nombre que veneran, y está conectado, por supuesto,



con el ideal político de que los hombres debieran ser tratados de forma igualitaria. Después deberán hacer una sigilosa transición en sus mentes desde este ideal político a la creencia efectiva de que todos los hombres *son* iguales, especialmente aquel del que se están ocupando. Pueden usar la palabra *democracia*, pues, para sancionar en su pensamiento el más vil (y también el menos deleitable) de todos los sentimientos humanos. No les será difícil conseguir que adopte, sin vergüenza y con una sensación agradable de autoaprobación, una conducta que sería ridiculizada universalmente si no estuviera protegida por la palabra mágica.

El sentimiento a que me refiero es, naturalmente, aquel que induce a un hombre a decir *soy tan bueno como tú*. La primera y más evidente ventaja de ese sentimiento es inducirle a entronizar en el centro de su vida una útil, sólida y clamorosa falsedad. No quiero decir simplemente que la afirmación indicada sea falsa de hecho, que su bondad, honestidad y sentido común sean tan distintos de los de los demás como su estatura o la medida de su cintura. Quiero decir que ni él mismo la cree. Nadie que dice *soy tan bueno como tú* se lo cree. Si lo hiciera, no lo diría. El San Bernardo no se lo dice nunca al perro de juguete, ni el escolar al zopenco, el trabajador al holgazán o la mujer hermosa a la carente de atractivo. Fuera del campo estrictamente político, la declaración de igualdad es hecha exclusivamente por quienes se consideran a sí mismos inferiores de algún modo. La afirmación expresa, precisamente, la lacerante, hiriente y atormentadora conciencia de una inferioridad que se niega a aceptar el que la padece. Precisamente por eso se agravia. Por lo mismo, siente resentimiento ante cualquier género de superioridad de los demás, la desacredita y desea su aniquilación. Sospecha, incluso, que las meras diferencias son exigencias de superioridad. Nadie debe ser diferente de él ni por su voz, vestidos, modales, distracciones o gustos culinarios. «Alguien habla español más clara y eufónicamente que yo. Debe tratarse de una afectación vil, altanera y cursi. Este tipo dice que no le gustan los perritos calientes. Sin duda se cree demasiado bueno para comerlos. Un hombre no ha puesto el tocadiscos. Debe ser uno de esos intelectuales, y lo hace para presumir. Si fueran tipos como deben ser, serían como yo. No tienen derecho a ser diferentes. Es antidemocrático.»

Este útil fenómeno no es nuevo en modo alguno. Los humanos lo han conocido desde hace siglos bajo el nombre de envidia. Mas hasta ahora lo habían considerado siempre el más odioso y ridículo de los vicios. Quienes eran conscientes de sentirla lo hacían con vergüenza. Quienes no lo eran la detestaban en los demás. La deliciosa novedad de la situación actual consiste en la posibilidad de sancionarla, convertirla en actitud respetable —e, incluso, encomiable— merced al uso hipnotizador de la palabra *democrático*.

Bajo la influencia de este encantamiento, quienes son inferiores en algún sentido —o en todos— pueden trabajar con más entusiasmo y mayor éxito que en ninguna

otra época para rebajar a los demás a su mismo nivel. Pero esto no es todo. Bajo el mismo influjo, quienes se aproximan —o podrían aproximarse— a una humanidad plena retroceden de hecho ante ella por temor a ser antidemocráticos. He recibido información fidedigna de que los jóvenes humanos reprimen un gusto incipiente por la música clásica o la buena literatura porque eso podría impedirles ser como todo el mundo. Personas que desearían realmente ser honestas, castas o templadas —y a las que se les ha brindado la gracia que les permitiría serlo— lo rehúsan. Aceptarlo podría hacerlas diferentes, ofender el estilo de vida, excluirlas de la solidaridad, dificultar su integración en el grupo. Podrían —¡horror de los horrores!— convertirse en individuos.

Todo ello queda resumido en la oración elevada a Dios, según se dice, por una joven humana: «¡Oh Señor! ¡Haz de mí una muchacha normal del siglo XX!». Gracias a su trabajo esto significará cada vez más «haz de mí una descarada, una imbécil y un parásito».

Mientras tanto, como un magnífico subproducto, la minoría (más exigua cada vez) que se niegue a ser normal y corriente, como todo el mundo, integrada tiende a convertirse poco a poco en un grupo de presumidos y extravagantes. La chusma los hubiese considerado así en cualquier caso, pues la sospecha crea a menudo el objeto de la sospecha. («De igual modo que, haga lo que haga, los vecinos me van a considerar una bruja o un agente comunista, también podría ser tildado de oveja, y llegar a serlo en realidad, a pesar de ser cordero».) Como consecuencia, ahora tenemos una intelectualidad que, a pesar de su reducido número, es muy útil para la causa del infierno.

Esto es, pese a todo, exclusivamente un subproducto. Quiero que fijen su atención en el vasto movimiento general hacia el descrédito y, en última instancia, la eliminación de cualquier género de excelencia humana: moral, cultural, social e intelectual. ¿No es hermoso observar cómo la *democracia* (en el sentido encantador) está haciendo ahora para nosotros el mismo trabajo —y con los mismos métodos— realizado en otro tiempo por las dictaduras más antiguas? Recordarán que uno de los dictadores griegos, que entonces llamaban «tiranos», envió un emisario a otro dictador para pedirle consejo sobre los principios de gobierno. El segundo dictador condujo al mensajero a un campo de maíz, y allí cortó con su bastón la copa de los tallos que sobresalían un par de centímetros por encima del nivel general. La moraleja era evidente: no tolerar preeminencia alguna entre los súbditos, no permitir que viva nadie más sabio, mejor, más famoso y ni siquiera más hermoso que la masa, cortarlos todos por el mismo nivel, todos esclavos, todos ceros a la izquierda, todos «don nadies», todos iguales. Así podría el tirano ejercer la «democracia» en cierto sentido.

Pero ahora la «democracia» puede hacer el mismo trabajo, sin otra tiranía que la

suya propia. Nadie necesita en la actualidad penetrar en el campo de maíz con un bastón. Los propios tallos pequeños cortarían las copas de los grandes. Incluso los grandes están comenzando a cortar las suyas movidos por el deseo de ser como todos los tallos.

He dicho que conseguir la condenación de estas mezquinas almas, de criaturas que prácticamente han dejado de ser individuos, es un trabajo laborioso y difícil. Pero si se emplean la habilidad y esfuerzo convenientes, pueden tener absoluta confianza en el resultado. Los grandes pecadores *parecen* más fáciles de atrapar. Pero luego son imprevisibles. Después de haberlos dirigido durante setenta años, el Enemigo puede arrebatárnoslos de las garras en el septuagésimo primero. Los grandes pecadores son capaces, créanme, de auténtico arrepentimiento, pues son conscientes de su verdadera culpabilidad. Si las cosas se tuercen, están dispuestos a desafiar la presión social del entorno por amor al Enemigo como antes estuvieron a desafiarla por nosotros. En cierto sentido es más difícil seguir la huella y aplastar una avispa huidiza que pegarle un tiro a un elefante salvaje situado a corta distancia. Pero el elefante es más peligroso si fallan.

Mi propia experiencia procede básicamente, como ya he dicho, del sector inglés. Todavía recibo más noticias de él que de ningún otro. Es posible que lo que voy a decir ahora no se pueda aplicar completamente a los sectores en que puedan estar actuando algunos de ustedes. Siempre podrán, no obstante, hacer los ajustes necesarios cuando lleguen allí. Es prácticamente seguro que tendrá alguna aplicación. Si es muy escasa, deberán esforzarse para hacer que el país del que se estén ocupando se parezca a lo que ya es Inglaterra.

En ese prometedor país el espíritu expresado en la fórmula «<so>' tan bueno como tú» se ha convertido ya en algo más que una influencia de índole generalmente social. Comienza a abrirse camino en el sistema educativo. No podría decir con seguridad hasta dónde han llegado sus efectos en el momento presente. Tampoco importa. Tan pronto como se hayan percatado de la tendencia, podrán predecir fácilmente su evolución futura, especialmente si se tiene en cuenta que nosotros mismos jugaremos un importante papel en ella. El principio básico de la nueva educación ha de ser evitar que los zopencos y gandules se sientan inferiores a los alumnos inteligentes y trabajadores. Eso sería «antidemocrático». Las diferencias entre los alumnos se deben disimular, pues son obvia y claramente diferencias *individuales*. Conviene hacerlo en los diferentes niveles educativos. En las universidades, los exámenes se deben plantear de modo que la mayoría de los estudiantes consiga buenas notas. Los exámenes de admisión deben ser organizados de manera que todos o casi todos los ciudadanos puedan ir a la universidad, tanto si tienen posibilidades (o ganas) de beneficiarse de la educación superior como si no. En las escuelas, los niños torpes o perezosos para aprender lenguas, matemáticas o

ciencias elementales pueden dedicarse a hacer las cosas que los niños acostumbran a realizar en sus ratos libres. Dejémosles que hagan pasteles de barro, por ejemplo, y llamémosle modelar. En ningún momento debe haber, no obstante, el menor indicio de que son inferiores a los niños que están trabajando. Sea cual sea la tontería que los mantenga ocupados, debe gozar —creo que en español se usa ya la expresión— de «paridad de estima». No es imposible urdir un plan aún más drástico. Los niños capacitados para pasar a la clase superior pueden ser retenidos artificialmente en la anterior, pues, de no hacerlo, los demás podrían sufrir un *trauma* —¡qué utilísima palabra, por Belcebú— al quedar rezagados. Así pues, el alumno brillante permanece democráticamente encadenado a su grupo de edad durante todo el período escolar. Un chico capaz de acometer la lectura de Esquilo o Dante permanece sentado escuchando los intentos de sus coetáneos de deletrear EL GATO SENTADO EN EL FELPUDO.

En resumen, podemos esperar razonablemente la abolición virtual de la educación cuando el lema *soy tan bueno como tú* se haya impuesto definitivamente. Los incentivos para aprender y los castigos por no hacerlo desaparecerán. A la minoría que pudiera desear aprender se le impedirá hacerlo. ¿Quiénes son ellos para descollar sobre sus compañeros? De cualquier modo, los profesores —¿debería decir acaso niñeras?— estarán muy ocupados alentando a los zopencos y dándoles palmaditas en la espalda para no perder el tiempo en la verdadera enseñanza. Y no será preciso hacer planes ni fatigarse para propagar entre los hombres la presunción imperturbable y la ignorancia incurable. Los pequeños gusanos lo harán por nosotros.

Nada de esto sucederá, por supuesto, a menos que toda la educación llegue a ser estatal. Pero todo llegará. Es parte del mismo movimiento. Impuestos durísimos, ideados con ese propósito, están liquidando la clase media, que estaba dispuesta a ahorrar, gastar y hacer sacrificios para educar a sus hijos en instituciones privadas. La supresión de esta clase, además de beneficiar la abolición de la educación, es afortunadamente un efecto inevitable del espíritu que afirma *soy tan bueno como tú*. Esa clase fue, a la postre, el grupo social que dio a los humanos la mayoría abrumadora de sus científicos, médicos, filósofos, teólogos, poetas, artistas, compositores, arquitectos, juristas y administradores. Si alguna vez ha habido un manojo de tallos elevados cuyas cabezas fuera preciso cortar, ha sido sin duda alguna ese. Como observaba no hace mucho un político inglés: «La democracia no quiere grandes hombres».

Sería ocioso preguntar a una criatura así si por *querer* entiende «necesitar» o «gustar». Sería conveniente que ustedes lo tuvieran claro, pues aquí surge de nuevo la pregunta de Aristóteles.

En el infierno veríamos con gusto la desaparición de la democracia en el sentido estricto de esa palabra: el sistema político llamado de ese modo. Como todas las

formas de gobierno, la democracia trabaja a menudo en beneficio nuestro. Pero, por lo general, con menos frecuencia que las demás.

Debemos tener en cuenta que «democracia» en sentido diabólico (*soy tan bueno como tú*, ser como todo el mundo, solidaridad) es el más refinado instrumento de que podríamos disponer para extirpar las democracias políticas de la faz de la Tierra.

La razón está en que la «democracia» o el «espíritu democrático» (en sentido diabólico) da lugar a una nación sin grandes hombres, integrada básicamente por iletrados, flácida moralmente por falta de disciplina entre los jóvenes, llena de la petulancia que la adulación engendra en la ignorancia y blanda por los mimos recibidos durante toda la vida. El infierno desea que sean así los pueblos democráticos, pues cuando una nación como esa entra en conflicto con otra en la que se ha enseñado a los niños a trabajar en la escuela, el talento ocupa los puestos elevados y a la masa ignorante no le está permitido opinar sobre los asuntos públicos, sólo cabe un resultado.

Cierta democracia se sorprendía recientemente al descubrir que Rusia la había adelantado en el terreno de la ciencia. ¡Qué delicioso ejemplo de ceguera humana! ¿Cómo esperar que sobresalgan sus científicos cuando la tendencia general de la sociedad se opone a cualquier género de excelencia?

Nuestra función consiste en alentar la conducta, las costumbres, la actitud intelectual general de la que gozan y disfrutan las democracias, pues esas cosas son verdaderamente las que la destruirán si no les ponemos freno. Seguramente se admirarán de que los propios humanos no se den cuenta de ello. Aun cuando no lean a Aristóteles (eso sería antidemocrático), sería lógico pensar que la Revolución Francesa les hubiera enseñado que la conducta preferida por los aristócratas no es la que preserva la aristocracia. Podríamos haber aplicado, pues, el mismo principio a todas las formas de gobierno.

Pero no quisiera acabar en este tono. No desearía fomentar en sus mentes —¡no lo permita el infierno!— el engaño que ustedes deben promover cuidadosamente en la de sus víctimas humanas. Me refiero a la ilusoria idea de que el destino de las naciones es *en sí mismo* más importante que el de las almas individuales. El derrocamiento de los pueblos libres y la multiplicación de estados esclavizados son solamente medios para nosotros (además, por supuesto, de ser divertido). El verdadero fin es la destrucción de los individuos. Sólo los individuos se pueden salvar o condenar, llegar a ser hijos del Enemigo o alimento nuestro. Para nosotros el valor último de las revoluciones, las guerras o el hambre consiste en la angustia, traición, odio, rabia y desesperación individuales que puedan originar. *Soy tan bueno como tú* es un medio útil para la destrucción de las sociedades democráticas. Sin embargo, tiene un valor mucho más profundo como fin en sí mismo, como estado de ánimo que, al excluir necesariamente la humildad, la caridad, la satisfacción y los

placeres de la gratitud o la admiración, aparta al individuo de la senda que podría conducirlo finalmente al cielo.

Ahora viene la parte más agradable de mi misión. Me ha caído en suerte proponer un brindis en nombre de los invitados a la salud del rector Slubgob y de la Academia de Entrenamiento de Tentadores. Llenen sus copas. ¿Qué es lo que veo? ¿Qué es este delicioso aroma que aspiro? ¿Es posible? Me desdigo, señor rector, de mis duras palabras sobre la cena. Veo y huelo que la bodega de la Academia tiene todavía, incluso bajo condiciones bélicas, algunas docenas de excelente *Fariseo* añejo. Bien, bien, bien. Todo esto es como en los viejos tiempos. Manténgalo un momento bajo sus narices, gentiles diablos. Álcenlo a la luz. Contemplan las ardientes venas retorcidas de dolor y enredadas en su negro corazón como si estuvieran luchando. Y efectivamente lo están. ¿Saben cómo se elabora este vino? Para conseguir su delicado sabor, ha sido necesario cosechar, pisar y fermentar conjuntamente diferentes tipos de *Fariseo*. Todos ellos fueron completamente antagónicos en la Tierra. Unos fueron todo normas, reliquias y rosarios. Otros trajes amarillentos, caras largas y mezquinas abstinencias tradicionales. Ambos coincidían en su común santurronería y en la distancia casi infinita que establecían entre su verdadera actitud y lo que es o manda el Enemigo. La maldad de las demás religiones era la doctrina verdaderamente viva de la suya. Su evangelio era la calumnia, y la denigración su letanía. ¡Cómo se odiaban unos a otros allí arriba donde brilla el sol! ¡Cuánto más se odiarán ahora que están unidos —pero no reconciliados— para siempre! Su asombro, resentimiento por la mezcla, el enconamiento de su rencor eternamente impenitente obrará como el fuego al pasar a nuestra digestión espiritual. Será un mal día para nosotros, amigos míos, si lo que la mayoría de los humanos entiende por religión llega a desaparecer alguna vez de la Tierra. Todavía puede enviarnos los más deliciosos pecados. La delicada flor de la atrocidad sólo puede crecer cerca de la santidad. En ningún lugar tentamos con tanto éxito como en los mismos peldaños del altar.

Su inminencia, sus desgracias, espinas, sombríos y gentilesdiablos míos: ¡Brindo por el rector Slubgob y la Academia!»



# El círculo cerrado

Permítanme que les lea unas líneas de *Guerra y Paz*, de Tolstoi.

«Cuando Boris entró en la habitación, el Príncipe Andrey escuchaba a un viejo general, cargado de condecoraciones, que le relataba algo con una expresión de servilismo soldadesco asomando a su morado rostro. “Está bien. Espere por favor”, dijo al general, al que habló en ruso con el acento francés que acostumbraba a emplear cuando hablaba con desprecio. En el momento de percibir la presencia de Boris dejó de escuchar al general, que le seguía implorando y pidiéndole que le escuchara. Pero el Príncipe Andrey se dirigió a Boris moviendo la cabeza con una alegre sonrisa. En ese momento Boris comprendió claramente algo que ya había imaginado previamente, a saber, que junto al sistema de disciplina y subordinación establecido en el Reglamento Militar existía otro diferente mucho más real, un sistema que impulsaba a un general bien ataviado de cara morada a esperar respetuosamente su turno mientras un simple capitán como el Príncipe Andrey charlaba con un simple alférez como Boris. Boris decidió inmediatamente no guiarse por el sistema oficial, sino por el no escrito»<sup>[1]</sup>.

Al invitar a un moralista de mediana edad a hablar ante ustedes, parece inevitable concluir, por improbable que sea la deducción, la existencia en ustedes de un gusto por la moralización madura. Haré cuanto pueda para complacerlo. Les aconsejaré sobre el mundo en que van a vivir. No es mi intención, sin embargo, hablar sobre los denominados asuntos de actualidad. Ustedes saben de eso, seguramente, mucho más que yo. Tampoco voy a decirles, excepto de un modo extremadamente general difícil de reconocer, el papel que deben representar en la reconstrucción de la postguerra. No es muy probable que en los próximos diez años puedan hacer alguna contribución directa a la paz o prosperidad de Europa. Seguramente estarán ocupados buscando trabajo, atareados en casarse o en obtener datos. Voy a hacer algo más pasado de moda de lo que tal vez esperaran: darles consejo, hacerles determinadas advertencias sobre cosas tan perennes que no es posible llamarlas «asuntos de actualidad».

Todo el mundo sabe contra qué previene a sus alumnos un moralista maduro como yo. Los pone en guardia contra el mundo, el demonio y la carne. Un solo elemento de este trío bastará para las reflexiones de hoy. Dejaré completamente de lado al demonio. La asociación entre él y yo en la conciencia pública es más estrecha de lo que deseo. En algunos cuarteles se ha producido ya una confusión, cuando no identificación, entre ambos. Ahora empiezo a comprender la verdad del viejo refrán «quien cena con un huésped formidable precisa una larga cuchara». En relación con

la carne, jóvenes muy anormales deben ser ustedes si no saben de ella mucho más que yo. Sin embargo, tal vez pueda decirles algo —así al menos lo creo- sobre el mundo.

En el pasaje de Tolstoi que acabo de leerles el joven alférez Boris Dubretskoi descubre la existencia en el ejército de dos sistemas o jerarquías diferentes. Uno de ellos está escrito en pequeños libros rojos, puede leerlo cualquiera sin dificultades, permanece siempre inalterable. Un general es superior a un coronel, y un coronel a un capitán. El otro no está impreso en ningún sitio. Tampoco es una sociedad secreta organizada formalmente con oficiales y reglas sobre las que se nos informa después de haber sido admitidos. En ninguno de ellos somos admitidos nunca formal y explícitamente. Descubrimos su existencia y nos damos cuenta de que estamos fuera de ellos gradualmente, de modo casi imperceptible. Tal vez más tarde percibamos también que estamos dentro. Existe algo semejante a un santo y seña espontáneo e informal. Sus distintivos son una particular jerga, el uso de apodos especiales, un tipo alusivo de conversación. Sin embargo, este sistema no es constante. En determinados momentos no es fácil decir quién está dentro y quién fuera. Algunos están claramente dentro, otros se encuentran sin duda alguna fuera. Pero siempre hay alguno cuya situación es incierta. Si regresan a los mismos cuarteles generales, de división o de brigada, al mismo regimiento o a la misma compañía tras seis semanas de ausencia, hallarán la segunda jerarquía completamente alterada. No existen admisiones ni expulsiones formales. La gente cree estar dentro después de haber sido excluida o antes de haber sido admitida. Esta circunstancia proporciona gran regocijo a los de dentro. No hay nombres establecidos. La única regla segura es el diferente modo de nombrarlo según se trate de miembros o de desplazados. Desde dentro se puede designar, en el caso más sencillo, mediante una simple enumeración. Se puede llamar, pues, «Tony, tú y yo». Cuando es muy seguro y con un número de miembros relativamente estable, se llama a sí mismo «nosotros». Cuando se ve obligado a dilatarse súbitamente para hacer frente a una particular emergencia, se designa como «la gente sensible de este lugar». Desde fuera, sobre todo si hemos perdido la esperanza de entrar en él, lo llamamos «esa cuadrilla» o «ellos» o «fulano y su pandilla» o «camarilla política» o «círculo cerrado». Si somos candidatos a la admisión no lo llamaremos de ninguna manera. Hablar de él con otros desplazados nos haría sentirnos fuera. Mencionarlo al hablar con alguien de dentro, que puede ayudarte a ingresar si la presente conversación discurre bien, sería una locura.

Todos habrán reconocido, a pesar de la pobreza de mi descripción, la realidad a que me estoy refiriendo. No hablo naturalmente de que hayan estado en el ejército ruso o acaso en algún otro ejército. Sin embargo, todos ustedes se han topado con el fenómeno del círculo cerrado. Seguramente descubrirían uno en su clase antes de terminar el primer trimestre. Al final del segundo año, después de haber trepado hasta

situarse cerca de él, tal vez descubrieran dentro del primer círculo otro todavía más secreto, que a su vez era el extremo de un gran círculo escolar del que los corrillos de la clase eran exclusivamente satélites. Es posible, incluso, que el círculo cerrado estuviera en contacto con el de profesores. Habían empezado a penetrar a través de la piel de la cebolla. ¿Me equivoco al suponer la existencia en la universidad, aquí y en este preciso momento, de diversas agrupaciones —sistemas independientes o concéntricos— invisibles para mí pero presentes en esta sala? Puedo asegurarles que en cualquier hospital, colegio de abogados, diócesis, escuela, empresa o colegio universitario al que lleguen después de haberse hundido encontrarán las asociaciones llamadas por Tolstoi sistemas segundos o sistemas no escritos.

Todo ello es bastante obvio. Me pregunto si dirán lo mismo del siguiente paso. Uno de los elementos dominantes de la vida del hombre en determinados momentos —en muchas personas ininterrumpidamente desde la infancia a la más avanzada edad— es, a mi juicio, el deseo de estar dentro del círculo local y el terror a ser alejado de él. La literatura ha hecho bastante justicia a una de las formas del deseo en cuestión: el esnobismo. Las novelas victorianas están llenas de personajes atormentados por el deseo de ingresar en ese particular círculo llamado antes y ahora sociedad. Utilizada de este modo, la palabra «sociedad» se debe entender como uno más de los numerosos círculos, y el esnobismo tan sólo como una de las manifestaciones del anhelo de estar dentro. Quienes se creen libres de esnobismo —o lo están realmente—, quienes leen sátiras sobre él con tranquila superioridad, pueden ser devorados por otra manifestación del deseo. En algunos casos se tratará tal vez de la misma intensidad del empeño en formar parte de un círculo completamente diferente, que pueda hacerlos inmunes a la fascinación de la vida de sociedad. La invitación de un duque podría ser un pobre consuelo para un hombre resentido por el sentimiento de exclusión de un grupo artístico o una camarilla comunista. ¡Pobre hombre! Nada quiere ya. Ni grandes e iluminadas habitaciones ni champaña. Ni siquiera anhela escándalos de nobles o de miembros del gabinete. Tan sólo desea el pequeño y sagrado ático o estudio, las cabezas inclinadas una al lado de la otra, la niebla del humo del tabaco y el delicioso conocimiento de ser —junto con otros cuatro o cinco apretados junto a la estufa— el que *sabe*. El deseo se disimula a veces tan bien que resulta difícil reconocer los placeres de fruición. Los hombres se lamentan ante sus mujeres, y también ante sí mismos, de la desgracia que supone la obligación de permanecer tan tarde en la oficina o la escuela para hacer un importante trabajo extra, encomendado a él por ser, junto con fulano y algún otro más, las únicas personas del lugar capaces de llevarlo a cabo. Sin embargo, la queja no es completamente sincera. Es una molestia terrible que la vieja Fatty Smithson nos aparte a un lado y nos susurre al oído: «¡Oye!, hemos logrado que entres después de algún tipo de examen». «Charles y yo vimos en seguida la necesidad de que estuvieras en el comité.» Una

molestia terrible... Pero ¡ay!, ¡cuánto más terrible no formar parte de él! Es molesto y poco saludable perder la tarde del sábado. Pero es mucho peor tenerlas libres por no ser tenido en cuenta.

Freud consideraría todo esto, sin duda alguna, como un subterfugio del impulso sexual. Me pregunto si no estará puesto el zapato en el pie contrario, si no se habrá perdido en tiempos de promiscuidad más veces la virginidad por obedecer el señuelo de la camarilla política que por someterse a Venus. Cuando está de moda la promiscuidad, los castos quedan desplazados. Son ignorantes de cosas conocidas por los demás, es decir, son no iniciados. El número de los que fumaron o se emborracharon por primera vez apoyándose en razones similares, por referirnos a asuntos menos graves, es seguramente muy grande.

En este momento debo hacer una distinción. No pretendo decir que la existencia de círculos cerrados sea mala. En realidad es un fenómeno inevitable. Debe haber discusiones confidenciales. No es mala cosa, sino algo bueno en sí mismo, que crezca la amistad personal entre quienes trabajan juntos. Tal vez sea imposible la completa coincidencia de la jerarquía oficial de una organización con sus operarios actuales. Deberían coincidir, ciertamente, si las personas más prudentes y enérgicas ocuparan siempre los puestos más elevados. Sin embargo, como las cosas son frecuentemente de otro modo, normalmente hay personas ocupando posiciones destacadas a pesar de ser pesos muertos, y hombres en puestos bajos a pesar de ser más importantes de lo que su rango y experiencia permitiría suponer. Así es como el segundo sistema —el no escrito— puede crecer con absoluta seguridad. Es algo inevitable, y tal vez no sea necesariamente un mal. El deseo que nos arrastra a ingresar en un círculo cerrado es, no obstante, algo enteramente distinto. Una cosa puede ser moralmente neutra y, sin embargo, el afán de poseerla puede ser peligroso. Byron lo ha expresado con toda claridad:

Dulce es una herencia, y muy dulce  
la muerte inesperada de una vieja dama.

La muerte sin dolor de un pariente piadoso de avanzada edad no supone un gran mal. Pese a todo, el deseo ardiente de sus familiares de verlo morir no se considera un sentimiento decente. La ley desaprueba, por su parte, cualquier intento, incluso el más dulce, de acelerar su pérdida. Admitamos que los círculos cerrados sean un rasgo inevitable e inocente —aunque en modo alguno bello— de la vida. Mas ¿qué decir de nuestro anhelo de entrar en ellos, de la congoja que nos invade cuando somos excluidos del placer que experimentamos cuando ingresamos en ellos?

No tengo derecho alguno a suponer nada sobre el grado actual de compromiso de algunos de ustedes, ni debo dar por sentado que, para buscar la amistad de personas

consideradas más importantes y enigmáticas, se hayan desentendido alguna vez y dado finalmente esquinazo a amigos realmente queridos que podrían haber conservado durante toda la vida. Tampoco debo preguntarles si les ha producido placer alguna vez la soledad y humillación de los desplazados después de estar ustedes dentro, si han hablado del círculo a miembros amigos delante de los desplazados para que sintieran envidia, si en los días en que estaban a prueba emplearon siempre medios admirables para conquistar el círculo secreto. Sólo quisiera hacerles una pregunta. Se trata naturalmente de una pregunta retórica que no espera respuesta. ¿Les ha movido alguna vez en su vida —tal como la recuerdan ahora— el deseo de estar en el lado correcto de la línea invisible a realizar acciones o pronunciar palabras contempladas retrospectivamente con satisfacción en las altas horas frías de una noche desvelada? Si es así, son más afortunados que la mayoría.

Mi intención era, como les decía, aconsejarles. Cualquier orientación debe referirse al futuro, no al pasado. He aludido al pretérito con el único propósito de ponerles al corriente sobre cómo entiendo yo la naturaleza real de la vida humana. Los motivos económicos y eróticos<sup>[2]</sup> no explican, a mi juicio, todo cuanto pasa en lo que los moralistas llaman mundo.

Incluso si le añadimos la ambición queda incompleto el cuadro. El gusto por lo esotérico, el ansia de estar dentro adopta formas muy diferentes que no cabe identificar fácilmente con la ambición. Esperamos indudablemente beneficios tangibles del círculo cerrado en el que ingresamos: poder, dinero, libertad para quebrantar las reglas, posibilidad de soslayar los deberes rutinarios y de eludir la disciplina. Nada de esto nos satisfaría, empero, si no tuviéramos además la deliciosa sensación de la secreta intimidad. Es una gran comodidad, sin lugar a dudas, saber que no debemos temer reprimenda oficial alguna de nuestro decano, pues se trata del viejo Percy, un amigo y miembro de nuestro círculo. Sin embargo, no valoramos la intimidad exclusivamente por conveniencia. También estimamos la conveniencia como prueba de intimidad.

El principal propósito de este discurso es, sencillamente, convencerles de que este deseo es uno de los grandes y permanentes impulsos de la acción humana. Se trata de uno de los factores que contribuyen a conformar el mundo tal como lo conocemos: una amalgama de lucha, competencia, confusión, corrupción, decepción y publicidad. Como se trata de un estímulo permanente, pueden estar completamente seguros de él. A menos que tomen medidas para evitarlo, será uno de los principales móviles de su vida desde el día en que empiezan su actividad profesional hasta el momento en que sean demasiado viejos para seguir deseando. Será algo natural la vida que se presentará espontáneamente ante ustedes. Cualquier otro género de vida será, si es dirigida por ustedes, el resultado de un esfuerzo consciente y continuo. Si no hacemos nada al respecto, si viven sin rumbo, serán de hecho un «círculo cerrado». No digo

que no tengan éxito siéndolo, pero tampoco lo excluyo. Ahora bien, de un modo o de otro, consumiéndose y abatiéndose fuera de los círculos en que no pueden entrar o adentrándose más y más en ellos, serán hombres de ese tipo.

Ya he expuesto claramente mi opinión al respecto. Estimo más conveniente para ustedes que no sean hombres así. Ustedes pueden tener, no obstante, un espíritu abierto sobre el asunto. Les sugeriré, pues, dos razones para pensar como yo.

Sería cortés y caritativo —además de razonable si tenemos en cuenta su edad— suponer que ninguno de ustedes es todavía un canalla. Por otro lado, según la ley del término medio —dejo de lado por ahora la libre voluntad— es muy probable que al menos dos o tres de ustedes se conviertan antes de morir en algo semejante a un bribón. En esta habitación debe haber los elementos necesarios para el número indicado de egotistas despiadados, traidores y sin escrúpulos. La elección depende todavía de ustedes. Espero que no estimen mis duras palabras sobre su posible condición futura como señal de desconsideración hacia su actual carácter. Me atrevo a hacer la siguiente profecía: a nueve de cada diez de ustedes la elección capaz de conducirles a la villanía se les presentará en su momento con colores no muy dramáticos. Muy probablemente no aparecerán hombres absolutamente malos, amenazantes y corruptores. La indicación se producirá tomando una copa o una taza de café. Vendrá disfrazada de trivialidad e intercalada entre dos chistes de labios de un hombre o una mujer recientemente conocidos y a los que esperamos conocer todavía mejor, y ocurrirá en el preciso momento en que desean fervientemente no aparecer groseros, ingenuos o presumidos. Será una indicación no conforme del todo con las reglas técnicas del juego limpio: algo incomprensible para el público ignorante y romántico capaz de provocar inquietud en los intrusos en su propia profesión, pero que, según dice su nuevo amigo, «nosotros» —e intentan no sonrojarse de placer al oír esa palabra— «hacemos siempre». Y serán arrastrados adentro, caso de serlo, no por deseo de provecho o comodidad, sino sencillamente porque en ese momento, cuando la copa está tan cerca de sus labios, no pueden tolerar ser arrojados de nuevo al frío mundo exterior. Sería horrible ver cómo el rostro del otro hombre —ese rostro genial, íntimo, deliciosamente sofisticado— se vuelve súbitamente frío y desdenoso. Sería una desgracia saber que han tratado de ingresar en el círculo cerrado y han sido rechazados. Si son aceptados, a la mañana siguiente estarán un poco más alejados de las reglas, y al año siguiente todavía más, pero siempre dentro del más jovial y amigable espíritu. Todo ello puede terminar en fracaso, en escándalo o en trabajos forzados, pero también en millones, en un título nobiliario y en la concesión de premios en su antigua escuela. Con todo, ustedes seguirán siendo unos canallas.

Esta es mi primera razón. De todas las pasiones, el entusiasmo por el círculo cerrado es la más hábil para inducir a un hombre no envilecido todavía a hacer cosas

muy nocivas.

La segunda se puede exponer como sigue. La tortura aplicada a los Danaidas en el infierno clásico, consistente en llenar de agua diferentes cedazos, no es símbolo de un único vicio, sino de todos ellos. Es el rasgo característico de un deseo perverso empeñado en buscar algo imposible de poseer. El ansia de estar dentro de la línea invisible ilustra esta regla. Mientras sean gobernados por ella, serán incapaces de alcanzar lo que quieren. Están intentando pelar una cebolla: cuando lo consigan, no les quedará nada. Seguirán siendo unos desplazados mientras no venzan el temor de serlo.

Todo esto les parecerá muy claro cuando decidan ponerse a pensar en ello. Si quieren librarse de un cierto círculo por alguna razón saludable —es decir, si desean ingresar en una sociedad musical porque les gusta realmente la música—, tendrán alguna posibilidad de hallar satisfacción. Tal vez se encuentren tocando en un cuarteto y acaso gocen con ello. Pero si todo cuanto desean se reduce a estar dentro, su placer será efímero. El círculo no puede tener desde dentro el mismo encanto que tenía desde fuera. Pierde su magia en el momento mismo de ser admitidos. Desaparecida la novedad primera, los miembros del círculo dejarán de ser más interesantes que los viejos amigos. ¿Por qué habrían de seguir siéndolo? Ustedes no buscaban virtud, bondad, lealtad, buen humor, saber, ingenio o cualquier otra cosa capaz de ser realmente objeto de gozo.

Querían tan sólo estar «dentro». Pero un placer así no puede durar. Tan pronto como la costumbre haga perder el brillo de los nuevos compañeros, comenzarán a buscar otro círculo. El fin del arco iris estará siempre delante de ustedes. El viejo círculo será ahora exclusivamente el fondo gris del empeño en ingresar en uno nuevo.

Por una razón sobradamente conocida por ustedes, les será difícil siempre entrar en ellos. Una vez dentro, querrán ponérselo espinoso al próximo principiante, como quienes eran ya miembros se lo pusieron a ustedes. Naturalmente. En cualquier grupo saludable de personas unidas por un propósito bueno, las exclusiones son hasta cierto punto accidentales. Tres o cuatro personas reunidas por un cierto trabajo excluyen a las demás porque sólo hay faena para ellas, o porque las demás no pueden hacerlo. El pequeño grupo musical limita el número de sus miembros porque los lugares en que se reúnen no tienen una capacidad mayor. Sin embargo, el genuino círculo cerrado existe merced a las exclusiones. No tendría ninguna gracia si no hubiera desplazados. La línea invisible carecería de sentido si la mayoría de la gente no estuviera situada en el lado equivocado. La exclusión no es un accidente, sino la esencia.

La búsqueda del círculo cerrado romperá sus corazones si ustedes no lo rompen a él. Si lo hacen, obtendrán un resultado sorprendente. Si en las horas de trabajo convierten su quehacer en fin, se encontrarán dentro del único círculo profesional realmente importante. Serán artesanos dignos de confianza, y los demás trabajadores

leales lo sabrán. Ninguno de ellos querrá coincidir en modo alguno con el círculo cerrado, la gente importante o la gente enterada. Tampoco harán la clase de política profesional ni ejercerán el tipo de influencia gremial que lucha por la profesión en su conjunto contra el público. No conducirá, a la postre, a los escándalos y crisis periódicas producidos por el círculo cerrado. En cambio, hará las cosas para cuya realización existe la profesión, y será responsable a la larga del respeto de que goza, incapaz de mantenerse mediante discursos o actos propagandísticos. Si en los ratos libres se asocian sencillamente con las personas que les agradan, descubrirán de nuevo que han topado súbitamente con un ámbito realmente interior, que están verdaderamente cómodos y seguros en medio de una realidad que desde fuera podría parecer exactamente un círculo cerrado. La diferencia reside, no obstante, en el carácter accidental de su hermetismo, en que su exclusivismo es un subproducto. Por lo demás, nadie es llevado allá por el señuelo de lo esotérico: se limita a reunir a cuatro o cinco personas semejantes entre sí para hacer lo que les gusta. Eso es la amistad. Aristóteles la situó entre las virtudes. Ella produce seguramente la mitad de la felicidad del mundo, algo que ningún círculo cerrado podrá tener jamás.

En las Escrituras se nos dice que a quienes pidan se les dará. Esto es cierto en un sentido que no puedo examinar ahora. En otro sentido, sin embargo, el principio del escolar «contra el vicio de pedir la virtud de no dar» encierra una gran verdad. A una persona joven, que acaba de entrar en la vida adulta, el mundo le parece lleno de «interioridades», de confidencias e intimidades deliciosas, y deseará entrar en él. Si secunda ese deseo, no alcanzará, empero, ninguna «interioridad» que merezca la pena lograr. El verdadero camino sigue una dirección completamente distinta. Es como la casa en *Alice Through Looking Glass*.



## ¿Es poesía la teología?

El problema que me han pedido que desarrolle esta noche —¿es poesía la teología?— no ha sido elegido por mí. Yo mismo me encuentro en la situación de un opositor ante el examen, y debo obedecer el consejo de mi preceptor de asegurarme ante todo de que conozco el significado de la pregunta.

Se entiende por teología el conjunto sistemático de proposiciones sobre Dios y las relaciones del hombre con El enunciado por los creyentes en una religión. Por lo demás, tratándose de una conferencia solicitada por este club, puedo suponer sin temor a errar que teología significa principalmente teología cristiana. Me atrevo a pensar tal cosa, porque a lo largo de esta exposición aparecerán algunas de mis ideas sobre otras religiones. Es preciso recordar, además, que sólo un número reducido de religiones del mundo tiene teología. Entre los griegos no existía un conjunto sistemático de proposiciones sobre Zeus compartido por todos.

El segundo término, «poesía», es mucho más difícil de definir. Con todo, creo que puedo hacerme una idea del problema que tenían en mente mis examinadores sin necesidad de definición. Hay cosas de las que, con toda seguridad, no me van a preguntar. No me van a interrogar, por ejemplo, acerca de si la teología está escrita en verso, ni sobre si la mayoría de los teólogos posee un estilo «sencillo, sensual y apasionado». El sentido de la pregunta se puede expresar, a mi juicio, de este modo: ¿Es la teología *meramente* poesía? De forma todavía más explícita cabe formular el interrogante en estos términos: ¿No proporciona la teología, en el mejor de los casos, exclusivamente el tipo de verdad que, según ciertos críticos, suministra la poesía? La primera dificultad para responder la pregunta planteada de este modo consiste en la falta de acuerdo sobre el significado de «verdad poética», y acerca de si existe realmente algo semejante. Por consiguiente, lo mejor será utilizar para la ponencia una noción de poesía muy vaga y sin pretensiones, concebirla sencillamente como un escrito que excita la imaginación y la satisface en parte. Supondré, pues, que el interrogante al que debo responder es el siguiente: ¿Se debe el atractivo de la teología cristiana a su poder de excitar y satisfacer la imaginación? ¿Confunden los que creen en ella el goce estético con el asentimiento intelectual? ¿Asienten porque gozan?

Planteada de este modo la cuestión, comenzaré examinando al creyente que mejor conozco: yo mismo. Lo primero que descubro, o creo descubrir, es que si la teología es poesía, carece de valores líricos elevados. Considerada como poesía, la doctrina de la Trinidad termina por no ser ni lo uno ni lo otro. No tiene la grandeza de las concepciones estrictamente unitarias ni la riqueza del politeísmo. La omnipotencia de Dios no supone, a mi parecer, una ventaja poética. En lucha con unos enemigos que no son criaturas suyas y que terminarán venciénolo, Odín posee un atractivo heroico que no puede tener el Dios de los cristianos. La descripción cristiana del universo

tiene una cierta sobriedad. Se afirma la existencia de un estado futuro y de jerarquías de criaturas superiores al hombre, pero sólo se ofrece una levísima indicación sobre su naturaleza. Lo peor de todo es, no obstante, la imposibilidad de que la historia cósmica en su conjunto, a pesar de sus innumerables elementos trágicos, termine en tragedia. El cristianismo no brinda el atractivo del escepticismo ni el del pesimismo. Representa la vida del universo con caracteres similares a los de la existencia mortal del hombre sobre el planeta —«un entramado confuso en que conviven el bien y el mal»—. Las majestuosas simplificaciones del panteísmo y el bosque enmarañado del animismo pagano tienen, cada uno a su modo, más atractivo. El cristianismo carece de la pulcritud de aquél y de la exquisita variedad de éste. La imaginación desea hacer fundamentalmente dos cosas. La primera consiste en abarcar completamente su objeto, comprenderlo de un vistazo, verlo como algo armonioso, simétrico y claro. Así procede la imaginación clásica. El Partenón fue construido siguiendo sus reglas. La segunda estriba en perderse en medio de un laberinto, entregarse a lo inextricable. Así es la imaginación romántica. De ella salió el *Orlando furioso*. Pues bien, la teología cristiana no nutre demasiado bien ni a la una ni a la otra.

Si el cristianismo es exclusivamente mitología, no es, a pesar de creer en ella, la que más me gusta. Aprecio mucho más la griega, y más aún la irlandesa.

Después de haberme examinado a mí mismo, trataré de averiguar si mi caso es peculiar. No parece el mío, ciertamente, un caso único. Tampoco parece existir la menor evidencia de que el deleite mayor de la imaginación humana proceda siempre de contemplar el cuadro de nuestras creencias sobrenaturales. Europa parece haber experimentado entre los siglos doce y diecisiete un gozo inagotable con la mitología clásica. Si el número y el gusto de cuadros y poemas fuera el criterio de la creencia, nos veríamos obligados a considerar esas centurias como una época pagana. Es bien sabido, sin embargo, que no lo fue.

La confusión entre gozo imaginativo y asentimiento intelectual, habitual al parecer entre los cristianos, no es tan común ni frecuente como algunos creen. Ni siquiera los niños padecen, salvo raras excepciones, un desconcierto así. A la imaginación infantil le gusta fingir que los pequeños son osos o caballos. No recuerdo, sin embargo, que ningún niño haya sido engañado jamás al respecto. ¿No podría haber en la creencia, acaso, algo hostil al gozo imaginativo perfecto? El ateo sensible y cultivado parece deleitarse a veces con los adornos del cristianismo de un modo verdaderamente envidiable para el creyente. Los poetas modernos, por ejemplo, se regocijan con los dioses griegos de una manera desconocida en la literatura helénica. ¿Qué escena mitológica de la literatura antigua se puede comparar por un momento con el *Hyperion* de Keats? Al creer en la mitología, la echamos a perder de algún modo para fines imaginativos. Las hadas son populares en Inglaterra porque no creemos en ellas. Pero no son en absoluto cosa de broma en Arran o

Connemara.

He de procurar no ir demasiado lejos. Tal como acabo de indicar, la creencia deja inservible «el sistema para los fines de la imaginación». Pero sólo «de algún modo», no en todos los sentidos. Si yo creyera en las hadas, dejaría de sentir seguramente el peculiar placer que me producen cuando leo *El sueño de una noche de verano*. Tal vez posteriormente, cuando las hadas en que creo se instalaran como habitantes de mi universo real y se asociaran completamente con otros elementos de mi pensamiento, surgiría un placer nuevo. La contemplación de lo que consideramos real va acompañada en los espíritus medianamente sensibles de un cierto género de satisfacción estética, la cual depende precisamente de su presumible realidad. El mero hecho de que exista una cosa entraña una elevada dignidad y grandeza. Existen multitud de hechos históricos, como ha indicado Balfour en *Teísmo y humanismo* (un libro apenas leído), que no aplaudiríamos, aun cuando poseyeran un alto grado de comicidad o de patetismo, si fueran invenciones. En cambio, cuando creemos en su realidad, la idea de esos acontecimientos nos procura un deleite estético añadido a la satisfacción intelectual. La narración de la Guerra de Troya y la historia de las Guerras Napoleónicas producen un efecto estético sobre nosotros. Pero cada uno de ellos es distinto. La desemejanza no depende exclusivamente de los rasgos que podrían distinguirlas como historias si no creyéramos en ellas. El placer *característico* de las Guerras Napoleónicas procede sencillamente del hecho de creer en ellas. Cuando creemos en una idea, *experimentamos un sentimiento* distinto del que tenemos cuando no lo hacemos. El gusto peculiar de lo creído va acompañado siempre, según mi propia experiencia, por un género peculiar de gozo imaginativo. Es cierto, pues, que los cristianos gozan estéticamente de su imagen del mundo después de aceptarla como verdadera. Todos los hombres se complacen, creo yo, en la imagen del mundo considerada auténtica. La gravedad y finalidad del universo actual es un estímulo estético en sí mismo. En este sentido, el cristianismo, el culto a la fuerza de la vida, el marxismo o la filosofía de Freud son «poesías» para los creyentes en ellos. Eso no significa, empero, que sus partidarios hayan elegido uno u otro por esa razón. La realidad es más bien la contraria. El género de poesía a que nos estamos refiriendo es resultado de la creencia, no la causa. La teología es poesía para mí porque creo en ella, pero no creo en ella porque sea poesía. La acusación de que la teología es mera poesía, considerada como recriminación a los cristianos por entenderla supuestamente como la concepción poética más atractiva del mundo antes incluso de creer en ella, es en mi opinión completamente inaceptable. Tal vez haya pruebas desconocidas por mí para una imputación semejante. Ahora bien, hasta donde mi conocimiento alcanza, los testimonios son contrarios a ella.

Yo no sostengo en modo alguno que la teología carezca completamente de valor estético antes de creer en ella. Pero eso no le concede, a mi juicio, superioridad

alguna sobre la mayoría de las doctrinas rivales. Consideren por un momento el enorme atractivo estético de su principal adversario contemporáneo, la perspectiva científica<sup>[3]</sup> como podemos llamarla, de la doctrina sostenida por Mr. Wells y otros científicos. Si le atribuimos un carácter mitológico, ¿no es uno de los mitos más bellos producidos jamás por la imaginación humana? La obra está precedida por el preludio más austero posible: el vacío infinito y la materia moviéndose sin descanso para producir algo desconocido. Tras millones y millones de casualidades azarasas — ¡qué trágica ironía! —, surgen en un lugar del espacio y en un momento del tiempo las condiciones necesarias para la aparición de una fermentación diminuta, que es el comienzo de la vida. Todo parece estar contra el héroe infantil de nuestro drama, de modo parecido a como se disponen los acontecimientos contra el hijo menor o la hijastra maltratada al comienzo de los cuentos de hadas. Pero la vida se las arregla para triunfar. Con sufrimiento infinito, superando todo tipo de obstáculos invencibles, se propaga, reproduce y complica: de la ameba a la planta, de la planta al reptil y del reptil al mamífero. Echemos un vistazo breve a la era de los grandes monstruos. Los dragones vagan por la Tierra, se devoran unos a otros y mueren. Reaparece ahora una vez más el tema del hijo pequeño y del patito feo. Como cuando comenzó la débil y menuda chispa de la vida entre las hostilidades inmensas de lo inanimado, avanza ahora de nuevo, entre bestias más grandes y más fuertes, una pequeña criatura desnuda, temblorosa y amedrentada, que no ha alcanzado todavía la posición erecta y parece no prometer nada. Tan sólo es un producto de millones y millones de casualidades azarasas. A pesar de su debilidad logra florecer. La desamparada criatura se convierte en hombre de las cavernas con su cayada y su piedra de pedernal, que murmura i y gruñe sobre los huesos de los enemigos, arrastra por el pelo a su cónyuge (nunca he entendido del todo por qué) dando gritos, desgarrando a sus hijos en pedazos ofuscado por celos feroces hasta que uno de ellos crecido ya lo destruya a él y se estremece de miedo ante los horribles dioses creados por él a su propia imagen.

Hasta aquí hemos presenciado únicamente sufrimiento. Esperemos el siguiente acto. El hombre de las cavernas se está transformando en verdadero hombre. Aprende a dominar la naturaleza. Aparece la ciencia y disipa las supersticiones de su infancia. Poco a poco se convierte en dueño de su propio destino. Pasemos por alto el presente —algo insignificante en la escala del tiempo que estamos utilizando— y sigámoslo hacia el futuro. Veámoslo en el acto postrero —aunque no en la última escena— de este gran misterio. Ahora gobierna el planeta —y tal vez otras regiones del espacio— una raza de semidioses. La eugenesia ha determinado que nazcan únicamente semidioses, el psicoanálisis ha asegurado que ninguno de ellos perderá o mancillará su divinidad y el comunismo garantiza la existencia de todo cuanto la deidad requiera. El hombre ha subido a su trono. A partir de ahora su única misión será

practicar la virtud, incrementar la sabiduría y ser feliz. Y ahora el decisivo rasgo de ingenio. Si el mito terminara en este punto, sería un poco ridículo. Le faltaría la impresionante grandeza de que es capaz la imaginación humana. La escena final lo trastoca todo. Nos encontramos ante el crepúsculo de los dioses. Durante todo este tiempo, la naturaleza, el viejo enemigo, ha sido perturbada ininterrumpidamente de forma silenciosa e incesante, sin que el poder humano haya sido capaz de evitarlo. El Sol se enfriará —todos los soles se helarán—, el universo entero se consumirá. La vida en cualquiera de sus formas será desterrada sin esperanza de retorno de las regiones del espacio infinito. Todo terminará en la nada, y la «oscuridad universal lo cubrirá todo». El modelo del mito se torna de este modo uno de los más sublimes que podamos concebir. Es el paradigma de muchas tragedias de la época isabelina. En todas ellas la carrera del protagonista se puede representar mediante una curva, que asciende lentamente para caer de forma rápida tras alcanzar el punto más elevado en el acto IV. Pueden verlo subir más y más, encenderse en el meridiano luminoso y finalmente arruinarse.

Un drama cósmico así posee un poderoso atractivo para las diferentes dimensiones del hombre. La lucha primitiva del héroe (un tema delicioso desarrollado dos veces: primero por la vida y luego por el hombre) atrae nuestra generosidad. Su futura exaltación abre la posibilidad de un razonable optimismo, pues la lejanía del trágico final —trabajamos con millones de años— permite pensar sólo ocasionalmente en él. El propio desenlace desventurado entraña una ironía y grandeza capaz de despertar resistencia por nuestra parte, sin la cual todo lo demás podría llegar a empalagar. La belleza de este mito merece un tratamiento poético más excelso del recibido hasta ahora. ¡Ojalá sea capaz de hacerlo algún gran genio antes de que lo arrastre la corriente incesante del cambio filosófico! Me estoy refiriendo naturalmente a la belleza intrínseca del relato, tanto si creen en él como si no lo hacen. De todo ello puedo hablar por experiencia propia. A pesar de no creer ni la mitad de lo que se me cuenta sobre el pasado y nada de lo que se me dice sobre el futuro, me siento profundamente conmovido por él cuando lo contemplo. El único relato —en realidad se trata de otra personificación de la misma historia— capaz de emocionarme de modo semejante es el *Anillo de los Nibelungos* (*Veía el mundo ir hacia su ocaso*)<sup>[4]</sup>.

Así pues, no podemos rehusar la teología por el hecho de que sea necesariamente poética. Todas las concepciones del mundo proporcionan poesía a quienes las aceptan precisamente por creer en ellas. La mayoría tiene valores poéticos específicos al margen de que se les conceda asentimiento o no. No puede ser de otro modo. El hombre es un animal poético y embellece todo lo que toca.

Hay otras dos líneas de pensamiento que podrían inducirnos a calificar la teología de mera poesía. A continuación me ocuparé de ellas. La teología contiene ciertamente

algunos elementos semejantes a los que se descubren en muchas religiones primitivas y salvajes. En este momento tal vez nos parezcan bellos esos factores. Se trata, no obstante, de un asunto extremadamente complicado. Actualmente consideramos la muerte y el regreso de Balder como una idea poética, como un mito. Esa circunstancia nos invita a inferir que la muerte y resurrección de Cristo son algo semejante. Ahora bien, nosotros no partimos del *datum* «ambos son poéticos» para concluir de él «los dos son falsos». Buena parte de la fragancia poética que envuelve a Balder se debe, a mi juicio, al hecho de haber dejado de creer en él. La incredulidad, no la experiencia poética, es el punto de partida real del argumento. Tal vez todo esto sea tan sólo una exquisita sutileza, o por lo menos un rasgo de ingenio. Lo mejor será, pues, dejarlo a un lado.

¿Arroja alguna luz sobre la verdad o falsedad de la teología cristiana la existencia de ideas similares en la religión pagana? El señor Brown dio hace quince días una respuesta magnífica a esta pregunta. Supongamos por razones puramente argumentativas que el cristianismo es verdadero. En ese caso, el único modo de evitar coincidencias con otras religiones sería admitir que todas ellas son completamente erróneas. A ello responde el profesor Price, como recordarán, con una afirmación semejante a la del señor Brown: «de las semejanzas no se concluye “nada adverso para los cristianos”, sino “algo favorable para los paganos”». Las semejanzas no dicen, ciertamente, nada a favor o en contra de la verdad de la teología cristiana. Si comenzamos presuponiendo que es falsa, las semejanzas serán totalmente consistentes con esa conjetura. Criaturas iguales enfrentadas al mismo universo harán siempre, como es de esperar, las mismas falsas hipótesis. Pero si partimos del supuesto de que es verdadera, las semejanzas cuadrarán con ella de forma igualmente magnífica.

Al poner de manifiesto la especial iluminación otorgada a los cristianos —y antes a los judíos—, nos referimos también a cierta inspiración divina concedida a todos los hombres. La luz divina, se nos asegura, «alumbra a todas las criaturas». Es natural, pues, encontrar en la imaginación de los grandes maestros y mitógrafos paganos algún vislumbre de los temas constitutivos, según nuestra fe, de la trama auténtica de la historia cósmica entera: encarnación, muerte y resurrección. Las diferencias entre los cristos paganos (Balder, Osiris, etc.) y el verdadero Cristo son las esperadas. Las historias paganas versan todas sobre alguien que muere y vuelve a nacer. La muerte y el nacimiento ocurren unas veces todos los años, otras en un momento y lugar desconocidos por los hombres. La historia cristiana se refiere a un personaje histórico, cuya ejecución, acaecida bajo un renombrado magistrado romano, se puede fechar con bastante precisión, y con el que la sociedad por El fundada se ha mantenido en contacto ininterrumpidamente hasta el día de hoy. La diferencia entre ambos no es la que separa la verdad de la falsedad, sino la que hay

entre un acontecimiento real, de un lado, y los sueños o premoniciones confusos del mismo, de otro. Es como observar una realidad y percibirla cada vez con mayor nitidez. Al principio es quimérica como el mito y el ritual, vasta y vaga. Luego se condensa, se afirma, solidifica y reduce en cierto sentido, se manifiesta como acontecimiento histórico ocurrido en Palestina en el siglo primero. Este enfoque gradual continúa dentro de la tradición cristiana. El estrato más antiguo del Viejo Testamento contiene numerosas verdades cuya forma considero legendaria, e, incluso, mítica o ilusoria. Sin embargo, se van condensando poco a poco, se tornan progresivamente más históricas. De acontecimientos como el Arca de Noé o el Sol detenido sobre Ajalon pasamos a las memorias palaciegas del rey David. Finalmente llegamos al Nuevo Testamento. La historia impera ahora de forma eminente, y la Verdad se encarna. «Encarnarse» no es ya metáfora alguna. No es una semejanza accidental que el enunciado real expresado en la forma «Dios se hizo hombre» implique la declaración cognoscitiva «el mito se tornó realidad».

El significado esencial de las cosas bajó del «cielo» del mito a la «tierra» de la historia. Al hacerlo así se vació parcialmente de su grandeza, como Cristo se despojó de su gloria al hacerse hombre. Esta es la explicación real de que la teología, lejos de superar a sus rivales por una mayor sublimidad poética, sea de algún modo, en un sentido superficial pero completamente real, menos poética que ellos. Es también la razón de que el Nuevo Testamento sea menos poético en el sentido indicado que el Antiguo Testamento. ¿No han sentido a veces en la Iglesia, especialmente cuando la primera lectura procede de algún pasaje grandioso, que la segunda es comparativamente pequeña, casi monótona, si me permiten la expresión? Así es y así debe ser. Ese fenómeno puede manifestar la humillación del mito en los hechos, el rebajamiento de Dios en el hombre. La realidad sin par en todo tiempo y lugar, adecuada tan sólo para ser vislumbrada en el sueño, el símbolo y la poesía conmemorativa, se vuelve pequeña y maciza: tan insignificante como un hombre capaz de dormirse en un bote de remos en el Mar de Galilea. ¿No es a la postre todo ello, dirán ustedes, una forma aún más honda de poesía? No les digo que no. La humillación conduce a una gloria más alta. Pero no por eso deja de ser real el rebajamiento de Dios y el menoscabo o condensación del mito al convertirse en un hecho.

Acabo de mencionar el símbolo. Eso me lleva a examinar desde una nueva perspectiva la acusación de «mera poesía». La teología comparte efectivamente con la poesía el uso de un lenguaje metafórico o simbólico. La Primera Persona de la Trinidad no es el Padre de la Segunda en un sentido físico. La Segunda Persona no bajó a la tierra como lo hace un paracaidista, ni ascendió al cielo como un globo, ni se sentó literalmente a la derecha del Padre. ¿Por qué habla el cristianismo, pues, como si todas esas cosas hubieran ocurrido de ese modo? El agnóstico piensa que lo hace

así porque quienes lo instauraron eran ignorantes completamente ingenuos y creían esas afirmaciones literalmente. Después, los cristianos hemos seguido usando el mismo lenguaje por indecisión y conservadurismo. Con frecuencia se nos invita, en palabras del profesor Price, a desprendernos de la cáscara y quedarnos con la almendra.

Todo ello encierra dos cuestiones importantes.

1. ¿Qué creían los primeros cristianos? ¿Creían o no que Dios tiene realmente un palacio material en el cielo y que recibió a su Hijo en un trono decorado con las mejores galas situado a Su derecha? La respuesta a estos interrogantes es muy clara: los primeros cristianos no pensaron seguramente nunca en esa alternativa. De cualquier forma, caso de que lo hicieran, sabemos perfectamente sus respuestas. El antropomorfismo fue condenado cuando la Iglesia tomó conciencia explícita del problema, según creo en el siglo segundo. La Iglesia sabía la respuesta (Dios no tiene cuerpo y, en consecuencia, no puede sentarse en una silla) en el instante mismo de conocer la pregunta. Antes de que surgiera la cuestión, la gente no creía ni una respuesta ni la otra. El error más molesto de la historia del pensamiento es el intento de clasificar a nuestros antepasados de acuerdo con determinadas características en las que ellos no habían pensado en absoluto. Nuestro interrogante es, pues, una pregunta sin respuesta. Es muy probable que la mayoría de los miembros de la primera generación de cristianos —no todos seguramente— pensara siempre en su fe con ayuda de imágenes antropomórficas. Seguramente ninguno de ellos era realmente consciente, como podría serlo un moderno, de que el apoyo era puramente metafórico. Eso no significa en modo alguno, sin embargo, que la esencia de su fe se interesara por detalles sobre el aposento del trono celestial. Nada de eso tenía valor para ellos, ni eran esas las cosas por las que estaban dispuestos a morir. Cualquiera que hubiera ido a Alejandría y adquirido formación filosófica podría apreciar las imágenes en su exacto valor y sería capaz de percibir que no alteraba su creencia en lo más mínimo.

Mi representación de un colegio universitario de Oxford antes de haber visto alguno era muy diferente en sus detalles físicos de la realidad. Eso no significa, empero, que al llegar a Oxford encontrara errónea mi concepción general de colegio universitario o descubriera engañoso su significado. Las imágenes físicas habían acompañado inevitablemente a mi pensamiento, pero nunca fueron lo verdaderamente interesantes para mí. Por lo demás, la mayor parte de mis representaciones era correcta a pesar de todo ello. Lo pensado es una cosa, y lo imaginado al pensar otra muy distinta. Los primeros cristianos no eran hombres que confundieran la cáscara con la almendra, sino personas que llevaban una nuez todavía no cascada. En el momento de abrirla reconocían la parte que debían arrojar. Mientras tanto persistían en la nuez, y ello no por ser tontos, sino por no serlo.



2. Frecuentemente se nos invita a exponer nuestras creencias sin recurrir a metáforas ni símbolos. La única razón para negarnos a hacerlo es que resulta imposible. Podemos decir, si quieren, «Dios entró en la historia» en vez de «Dios bajó a la tierra». «Entró» es, no obstante, un término tan metafórico como «bajó». Al utilizar éste en vez de aquél, nos hemos limitado a sustituir un movimiento horizontal e indefinido por otro vertical. Cabe convertir el lenguaje en una realidad deslustrada, pero no es posible suprimir su carácter metafórico. Podemos hacer imágenes más prosaicas, pero nos es imposible ser menos gráficos. Tampoco somos los cristianos los únicos aquejados de esta incapacidad. La siguiente sentencia procede de un celebrado escritor no cristiano, el Dr. I. A. Richards<sup>[5]</sup>: «Sólo cabe decir legítimamente que se conoce de ese modo la parte del curso de un suceso mental que actúa mediante impulsos (sensibles) aferentes o por efecto de impulsos sensibles pasados. La reserva acarrea, sin duda, complicación». El Dr. Richards no quiere decir que la parte del curso mencionada actúe en el sentido literal de la palabra «actuar», ni que lo haga *a través* de un impulso sensible en el sentido de la expresión «coger un paquete *a través* de una puerta». Con la segunda afirmación, «la reserva acarrea complicación», el Dr. Richards no quiere decir que un acto de defensa, un asiento reservado en el tren o un parque americano se ponga realmente a liar, doblar o enrollar un juego plegable o de rodadera. En otras palabras: todo lenguaje sobre cosas que no sean objetos físicos es necesariamente metafórico.

Por estas razones considero —aun cuando conocíamos antes de Freud cuán engañoso es el corazón— que quienes aceptan la teología no se guían necesariamente por el gusto, sino por la razón. La descripción tan frecuente de cristianos apretados en una faja de playa cada vez más estrecha mientras sube más y más la marea ascendente de la «Ciencia» no se corresponde con ninguna de mis experiencias. El espléndido mito que hace poco les pedí que admiraran no es para mí una novedad hostil capaz de romper mis creencias tradicionales. Todo lo contrario. Yo partí de esa cosmología. Mi conversión al cristianismo estuvo precedida por una profunda desconfianza hacia ella y por el abandono definitivo de la misma. Antes de creer que la teología era verdadera, había decidido que la imagen popular de la ciencia era indudablemente falsa. Una inconsistencia esencial, a la que aludíamos hace quince días, es la causa de su ruina. La imagen global deriva supuestamente de inferencias obtenidas de la observación de los hechos. A menos que sea válida, desaparece por completo. Sólo si podemos estar seguros de que, en la más remota nebulosa o en el lugar más alejado, esa realidad obedece las leyes del pensamiento humano tal como el científico las ejerce aquí y ahora en su laboratorio —en otros términos, únicamente si existe una Razón absoluta—, cabrá evitar el hundimiento de esa concepción. Sin embargo, quienes piden mi asentimiento a esta imagen del mundo me piden simultáneamente que considere la razón simplemente como subproducto imprevisto e

involuntario de la materia no inteligente en un estadio de su infinito y ciego devenir. En todo ello hay una contradicción flagrante. Me piden simultáneamente que acepte una conclusión y que no crea en el único testimonio capaz de proporcionarle un fundamento. Eso entraña, a mi juicio, una dificultad insalvable. Ahora bien, cuando se la plantean a los científicos, muchos de ellos, lejos de tener respuesta, no parecen ni siquiera entenderla. Ese desconcierto es la garantía de que no he encontrado un hallazgo ilusorio, sino una enfermedad radical que afecta desde el principio a su modo de pensar. Quien logra entender la situación se siente movido en lo sucesivo a considerar la cosmología científica como un mito, aun cuando contenga, sin duda alguna, un gran número de elementos verdaderos.<sup>[6]</sup>

Después de cuanto llevamos dicho, casi no merece la pena detenerse en dificultades menores, aunque son muchas e importantes. La crítica bergsoniana al darwinismo ortodoxo no es fácil de refutar. Más inquietante todavía es la defensa del profesor D. M. S. Watson. «La propia evolución, escribe, no es aceptada por los zoólogos porque haya sido observada o... porque se pueda demostrar su verdad mediante evidencia lógicamente coherente, sino porque la única alternativa, la creación, es manifiestamente increíble»<sup>[7]</sup> ¿Cómo es posible decir esto? ¿Acaso no depende ya la estructura del naturalismo moderno de evidencias positivas, sino exclusivamente de un prejuicio metafísico *a priori*? ¿Cuál es su objetivo, recoger datos o excluir a Dios?

Aunque la evolución en sentido estrictamente biológico posea mejores fundamentos que los presentados por el profesor Watson —yo, por mi parte, no puedo evitar pensar que los tenga—, conviene distinguir entre la genuina evolución y el llamado evolucionismo universal característico del pensamiento moderno. Entiendo por evolucionismo universal la creencia en que el proceso cósmico va siempre de lo imperfecto a lo perfecto, de un comienzo pequeño a un resultado grandioso, de lo rudimentario a lo elaborado. Una creencia así induce a la gente a considerar normal la idea de que la moralidad procede de tabúes salvajes, el sentimiento adulto de desajustes sexuales infantiles, el pensamiento del instinto, la mente de la materia, lo orgánico de lo inorgánico, el cosmos del caos. Este modo de pensar es seguramente el hábito mental más arraigado en el mundo contemporáneo. Yo lo considero completamente inaceptable, pues obliga a concebir el curso general de la naturaleza en desacuerdo con aquellas partes suyas accesibles a la observación. Recuerden el viejo problema de si la gallina es anterior al huevo o el huevo a la gallina. La aquiescencia moderna o evolucionismo universal es una especie de ilusión óptica producida por atender exclusivamente a la emergencia de la gallina a partir del huevo. Desde la infancia se nos ha enseñado a observar cómo crece el roble frondoso de la bellota, y a pasar por alto que la bellota cae de un roble robusto. Se nos recuerda con insistencia que el ser humano adulto fue previamente un embrión, pero no que la

vida del embrión tuviera su origen en dos seres humanos adultos. Nos gusta reparar en que la locomotora rápida de nuestros días es el descendiente del «cohete», pero no recordamos con igual solicitud que el origen del «cohete» no es una máquina más rudimentaria, sino otra mucho más perfecta y complicada, a saber, un hombre de genio. La consideración general de la idea de evolucionismo emergente como fenómeno obvio parece ser una pura alucinación.

Estas razones y otras semejantes nos inducen a pensar que, aun cuando hay otras muchas cosas verdaderas, la cosmología científica no se halla en modo alguno entre ellas. Yo no abandoné ese barco obedeciendo la llamada de la poesía, sino por entender que no podría mantenerse a flote. El idealismo filosófico o el deísmo no podían ser, en el peor de los casos, tan falsos como la cosmología científica. El idealismo resultaba ser, cuando se tomaba en serio, teísmo disfrazado. Pero una vez aceptado el teísmo, era imposible ignorar las demandas de Cristo. Después de examinarlas, no era posible, a mi juicio, adoptar una posición intermedia. Cristo fue un lunático o Dios. Es indudable, empero, que no fue un lunático.

En la escuela me enseñaron a «comprobar la respuesta» de la suma previamente hecha. La prueba o verificación de mi respuesta cristiana a la suma cósmica es la siguiente. Cuando acepto la teología, puedo encontrar dificultades en un momento u otro para armonizarla con determinadas verdades particulares inculcadas por la cosmología mítica derivada de la ciencia. Sin embargo, puedo entrar en la ciencia o tomarla en consideración como un todo. Dado que la razón es anterior a la materia y que la luz de la razón originaria ilumina las mentes finitas, puedo entender cómo llegan los hombres a saber mediante observación e inferencia muchas cosas sobre el universo en que viven. Por otro lado, si acepto la cosmología como un todo, no sólo me resulta imposible encajarla en el cristianismo, sino incluso en la ciencia. Si la mente depende por completo del cerebro, el cerebro de la bioquímica y la bioquímica (a la larga) del flujo sin sentido de los átomos, me resulta imposible entender cómo puede tener el pensamiento un significado distinto del sonido del viento entre los árboles. Eso significa una prueba definitiva para mí. Así es como distingo el sueño de la vigilia. Cuando estoy despierto, puedo estudiar mi sueño y explicarlo de algún modo. El dragón que me perseguía la pasada noche se puede encajar en el mundo despierto: sé que existen los sueños, que he cenado una comida difícil de digerir y que no sería extraño que un hombre de mis lecturas soñara con dragones. Sin embargo, durante la pesadilla no habría podido articularlo con la experiencia lúcida. El mundo despierto se considera más real porque puede contener el soñado. El del sueño se considera menos real porque no puede contener el despierto. Por la misma razón estoy seguro de que, al pasar del punto de vista científico al teológico, he pasado del sueño a la vigilia. La teología cristiana se puede compatibilizar con la ciencia, el arte, la moralidad y las religiones no cristianas. El punto de vista

científico, en cambio, no se puede armonizar con ninguna de estas cosas, ni siquiera con la propia ciencia. Creo en el cristianismo como creo que ha salido el sol: no sólo porque lo veo, sino porque gracias a él veo todo lo demás.

## La perseverancia en la fe

En más de una ponencia presentada en el Círculo Socrático de Oxford se ha establecido una oposición entre la actitud supuestamente cristiana ante la fe y la pretendidamente científica. En ellas se nos indicaba la convicción del científico de considerar un deber el proporcionar a sus creencias una fuerza exactamente igual a la de la evidencia: creer menos cuando la certidumbre es menor y suprimirla completamente cuando aparecen testimonios adversos dignos de confianza. Por otro lado, se nos decía también que la actitud del cristiano consiste en considerar positivamente loable creer sin evidencia o con exceso de ella, en mantener inalterada la fe aun en el caso de evidencia creciente en su contra. Se alaba, pues, «la fe firme», cuyo sentido parece consistir en mantenerse inmune a los asaltos de la realidad.

Si todo ello fuera una doctrina razonable sobre el asunto, la coexistencia dentro de la misma especie de científicos y cristianos sería un fenómeno extraordinariamente asombroso. La coincidencia de las dos clases, frecuente por lo demás en la realidad, sería completamente inexplicable. La discusión entre criaturas tan diferentes sería imposible. El propósito de este ensayo es mostrar que las cosas no son tan desalentadoras. El significado de proporcionalidad entre creencia y evidencia manejado por el científico y el de falta de correspondencia entre las dos defendido al parecer por el cristiano requieren una definición más precisa. Confío en que, después de hacerlo, dejen de mirarse ambas partes con una actitud de incompreensión completamente estúpida y desesperada, aun cuando persista el desacuerdo entre ellas.

Ante todo conviene decir algunas palabras sobre la creencia en general. La situación de «proporcionalidad entre creencia y evidencia» no es, a mi juicio, tan frecuente en la vida científica como se pretende. El interés preferente de los científicos no es creer en las cosas, sino llegar a saberlas. Que yo sepa, nadie usa la palabra «fe» para referirse a cosas sabidas. El médico dice «“creo” que este hombre ha sido envenenado» antes de haber examinado su cuerpo. Después de hacerlo, declara «ha sido envenenado». Nadie afirma «creo la tabla de multiplicación». Quien coge a un ladrón con las manos en la masa no dice tampoco «“creo” que estaba robando». Durante su trabajo, es decir, cuando actúa como hombre de ciencia, el científico se afana por eludir la creencia y la incredulidad y por alcanzar el conocimiento. Para ello utiliza, naturalmente, hipótesis o supuestos. Ni aquéllas ni éstos son, a mi juicio creencias. No debemos buscar, pues, la actitud del científico sobre ellas en su vida científica, sino en las horas de ocio.

En el lenguaje moderno, el verbo «creer» expresa generalmente, salvo en dos casos especiales, un grado muy débil de opinión. «¿Dónde está Tom?» «Creo que se ha ido a Londres». El hablante no se sorprendería apenas si Tom no se hubiera ido a Londres. «¿Qué año ocurrió?» «Creo que el 430 antes de Cristo». El hablante quiere

decir que no está seguro en absoluto de la respuesta. Lo mismo ocurre con la fórmula negativa «no creo». («¿Se va a matricular Jones este trimestre?» «No creo».)

Sin embargo, expresada de otra forma, la frase negativa se transforma en uno de los usos especiales mencionados hace un momento. Este es el caso del enunciado «no lo creo» y de la proposición, más fuerte todavía, «no te creo». La versión negativa «no lo creo» es más enérgica que la positiva «creo». «¿Dónde está la señora Jones?» «Creo que se ha largado con el mayordomo». «No lo creo». La última expresión, especialmente cuando es pronunciada con ira, puede implicar una convicción cuya certeza subjetiva resulta difícil distinguir del conocimiento empírico.

El otro uso especial es la afirmación «creo» tal como es pronunciada por un cristiano. No es demasiado difícil hacer comprender al materialista endurecido, por más que sea incapaz de aprobarlo, el carácter esencial de la actitud expresada con el término «creo». Basta con que se imagine a sí mismo repitiendo «no lo creo» ante el relato de un milagro, y conceda semejante grado de convicción a la parte contraria. El es consciente de su incapacidad para refutar el milagro con la certeza de la demostración matemática. Con todo, la posibilidad formal de que haya ocurrido no le produce realmente más inquietud que el temor de que el agua no esté compuesta por oxígeno e hidrógeno. El cristiano tampoco pretende necesariamente tener pruebas demostrativas. Sin embargo, la posibilidad formal de que Dios no exista no entraña el menor atisbo de duda sobre su existencia. Algunos cristianos sostienen que hay pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Tal vez haya también materialistas dispuestos a afirmar que hay refutaciones demostrativas. Cualquiera de los dos podría estar en lo cierto (caso de que lo esté alguno), siempre que se limitara a afirmar que la demostración o refutación es conocimiento, no creencia o incredulidad. Estamos hablando de creencia e incredulidad en su más alto grado. En cambio, al referirnos al conocimiento, no aludimos a su forma más elevada. En este sentido, la creencia es, a mi juicio, asentimiento a una proposición cuya elevada probabilidad lleva a la exclusión psicológica de la duda, pero no a la eliminación lógica de la disputa.

Cabe preguntar si este género de creencia (y, por supuesto, de incredulidad) es adecuado para las proposiciones no teológicas. A mi juicio, muchas convicciones provocan un tipo de asentimiento semejante. Ciertas posibilidades nos parecen tan grandes, que la ausencia de certeza lógica no provoca en nosotros la menor sombra de duda. Las creencias científicas de los no científicos tienen con frecuencia ese carácter, especialmente entre personas de escasa formación. La mayor parte de nuestras creencias sobre los demás son del mismo tipo. El propio científico, o cualquiera que haya trabajado como tal en un laboratorio, tiene determinadas convicciones sobre su esposa y sus amigos. Ninguna de ellas carece, a su juicio, de evidencia. Más aún, poseen una certeza superior a la que pueda proporcionar la evidencia de laboratorio. La mayoría de las personas de mi generación tiene una

creencia en la realidad del mundo y de los demás hombres muy superior a la de los argumentos más convincentes, o, si lo prefieren, no creen en el solipsismo. Tal vez sea cierto, como se dice ahora, que todo fuera fruto de errores básicos, que se tratara de un pseudo-problema. Mas en los años veinte no lo sabíamos. A pesar de todo, nos las arreglábamos para no creer en el solipsismo.

No consideraremos, como es natural, el problema de la fe sin evidencia. Debemos evitar la confusión entre el modo genuinamente cristiano de asentir a ciertas proposiciones y la forma de cumplirlas posteriormente. Es preciso distinguir cuidadosamente ambas cosas. Por otro lado, la afirmación de que los cristianos recomiendan un cierto menosprecio de las evidencias aparentemente contrarias es cierta de algún modo. Más tarde intentaré explicar por qué. Sin embargo, sin evidencia o algo semejante a ella, no se puede esperar, a mi juicio, el asentimiento inmediato del hombre a esas proposiciones. En cualquier caso, si algunas personas esperan algo semejante, yo no me encuentro entre ellas. Quien acepta el cristianismo considera siempre que tiene evidencia suficiente. En ocasiones, como en el caso de Dante, se trata de *fisici e metafisici argomenti*; en otras, de evidencia histórica, de testimonios derivados de la experiencia religiosa, de argumentos de autoridad o de todo ello a la vez. La autoridad, por más que habitualmente la estimemos sólo en este o aquel caso particular, es también un tipo de evidencia. Todas las creencias históricas, la mayoría de las geográficas y buena parte de las referidas a los asuntos de la vida cotidiana, son aceptadas por la autoridad de otros seres humanos, tanto si somos cristianos como si somos ateos, científicos u hombres de la calle.

No es propósito de este ensayo considerar la evidencia de uno u otro tipo en la que el cristiano funda su fe. Hacerlo exigiría escribir una *apología* de gala. En este momento sólo necesito indicar que, en el peor de los casos, la evidencia no puede ser demasiado débil, pues de lo contrario podría dar pábulo a la opinión de que los que se dejan convencer por ella son indiferentes a la demostración. La historia del pensamiento parece aclararlo magníficamente. De hecho, los creyentes no se distinguen, como es sabido, de los no creyentes por una manifiesta inferioridad intelectual ni por rechazar perversamente el pensar. Muchos de ellos han sido personas dotadas de una inteligencia poderosa. Otros han sido grandes científicos. Tal vez podamos suponer que estaban equivocados. En ese caso hemos de admitir, sin embargo, que su error era cuando menos plausible. Podríamos concluir, en última instancia, que derivaba de la multitud y diversidad de argumentos. Contra la religión no se ha presentado exclusivamente una respuesta, sino muchas. Hay quienes sostienen, como Capaneus in Statius, que es una proyección de nuestros temores primitivos: *primus in orbe deos fecit timor*. Otros afirman con Euhemerus que es una «estratagema» urdida por reyes, sacerdotes o capitalistas inicuos. Algunos, Taylor entre ellos, dicen que deriva de los sueños sobre los muertos. Para Frazer se trata de

un subproducto de la agricultura. Freud la considera como un complejo, y los modernos como un error fundamental. Nunca podré considerar completamente exento de plausibilidad un error contra el que desde el principio ha parecido necesario emplear tantas y tan variadas armas defensivas. Esta «precipitación del correo, esta agitación en el país» implica, obviamente, un enemigo respetable.

La doctrina del deseo encubierto ha alterado, a juicio de algunos contemporáneos, la situación entera. Todos ellos sostienen que determinados hombres, aparentemente racionales por lo demás, han sido engañados por los argumentos en favor de la religión. Primero fueron traicionados, aseguran, por sus propios deseos, y posteriormente urdieron silogismos como un modo de racionalización. Sus argumentos no han sido nunca, siguen diciendo, ni siquiera razones intrínsecamente plausibles, aun cuando parecieran serlo merced a la estimación secreta por parte de nuestros deseos. Tal vez puedan ocurrir cosas así al reflexionar sobre la religión o sobre otras cuestiones. Sin embargo, me parece completamente inservible como explicación general del asentimiento religioso. Nuestros deseos pueden apoyar en este asunto a cualquiera de ambos lados, o incluso a los dos. La idea de que todo hombre quedaría complacido —meramente complacido— si pudiera establecer que el cristianismo es verdadero me parece sencillamente ridícula. Si Freud estuviera en lo cierto acerca del complejo de Edipo, la presión universal del deseo contra la existencia de Dios sería enorme, y el ateísmo constituiría una admirable gratificación para uno de nuestros impulsos reprimidos más fuertes. Este argumento podría ser utilizado, de hecho, por parte de los teístas. Yo no tengo, empero, la menor intención de hacerlo. Ese género de razonamiento no ayudará realmente a ninguna de las partes. Es fatalmente ambivalente. Los teístas y los no teístas desean por igual. Por lo demás, existe tanto el cumplimiento del temor como el del deseo, y los temperamentos hipocondríacos tenderán a considerar verdadero lo que desean vivamente que sea falso. Así pues, en lugar de una situación difícil, sobre la que nuestros oponentes centran ocasionalmente la atención, hay realmente cuatro. Un hombre puede ser cristiano por querer que el cristianismo sea verdadero, ateo por el deseo de que lo sea el ateísmo, cristiano por pretender que sea cierto el ateísmo y ateo por anhelar que lo sea el cristianismo. ¿Se oponen entre sí estas posibilidades? Tal vez no carezca de utilidad analizar un ejemplo particular de creencia o incredulidad cuya historia nos sea conocida. Sin embargo, no nos servirá de ayuda como explicación general de cualquiera de las dos actitudes. No servirá, a mi juicio, para destruir la idea de que hay evidencia a favor y en contra de las proposiciones cristianas susceptibles de ser valoradas de modo diferente por espíritus racionales honestos.

Les pido que sustituyan, pues, un cuadro diferente y menos ordenado por el mencionado al principio. En él se enfrentan entre sí, como recordarán, dos tipos diferentes de hombre separados por un abismo: los científicos, que establecían una



correspondencia entre creencia y evidencia, y los cristianos, que no lo hacían así. La imagen preferida por mí es semejante a ella. Los hombres tratan de huir cuando les es posible de la región de la creencia para adentrarse en la del conocimiento, y si consiguen el saber no vuelven a decir que creen. Los problemas interesantes para el matemático se pueden resolver siguiendo una técnica estricta y particularmente clara. Los del científico tienen la suya propia, enteramente distinta. Los del historiador y el juez, por su parte, son también distintos de los anteriores. Hasta donde los legos podemos conjeturar, la fórmula del matemático utiliza el razonamiento, la del científico el experimento, la del historiador el documento, la del juez el testimonio concurrente declarado bajo juramento. Como hombres, todos ellos tienen determinadas creencias sobre cuestiones ajenas a sus disciplinas a las que no aplican normalmente los métodos adecuados para ellas. Si lo hicieran, levantarían cierta sospecha de morbidez e incluso de locura. La fuerza de la creencia varía desde la opinión débil a la completa certidumbre subjetiva. Entre las formas fuertes de creencia se encuentra la fórmula «creo» pronunciada por el cristiano y la expresión «no creo ni una palabra» proferida por el ateo. El tema genuino de discrepancia entre ambos no implica necesariamente una fuerza semejante de creencia o incredulidad. Hay quienes creen moderadamente en la existencia o no existencia de Dios. En cambio, la creencia o incredulidad de otros carece absolutamente de dudas. Toda creencia, las débiles y las fuertes, se asienta, según los que la tienen, en evidencias. Pero los creyentes firmes y los incrédulos decididos consideran sus testimonios particularmente incontrovertibles. No es preciso suponer completa insensatez en ninguno de ellos. Basta con considerarlos equivocados. Uno de ellos ha estimado erróneamente la evidencia. Ni siquiera así se puede suponer, sin embargo, que el error sea de naturaleza escandalosa. De otro modo no podría continuar el debate.

Todo cuanto llevamos dicho es suficiente para explicar el modo específicamente cristiano de asentir a determinadas proposiciones. Ahora debemos examinar un problema enteramente diferente: la observancia de las creencias previamente formadas. La acusación de irracionalidad y resistencia al testimonio evidente se transforma ahora en algo realmente importante. Es preciso admitir de entrada que los cristianos ensalzan el acatamiento referido como una actitud digna de mérito. En cierto sentido, más meritoria cuanto más fuertes sean los alegatos aparentes contra su creencia. Los cristianos son conscientes de la posibilidad de que surjan evidencias supuestamente contrarias —«pruebas puestas a la fe» o «tentaciones para inducir a la duda»—, y deciden de antemano ofrecerle resistencia. Un modo semejante de proceder, a diferencia de la conducta exigida al científico o el historiador en sus respectivas disciplinas, es ciertamente chocante. Para ambos es necio y vergonzoso ocultar o ignorar el menor testimonio contra una hipótesis preferente. Los supuestos se deben someter a todas las comprobaciones necesarias, y se debe promover la duda.

Hecho todo ello, las hipótesis dejan de ser creencias. Por lo demás, si no consideramos al científico ocupado con sus hipótesis de laboratorio, sino en medio de sus creencias sobre la vida ordinaria, se debilita el contraste entre él y el cristiano. ¿Considera el científico un deber, cuando le asalta por primera vez la duda sobre la fidelidad de su esposa, examinar la sospecha con absoluta imparcialidad, desarrollar una serie de experimentos para verificarla y expresar el resultado con pura neutralidad de ánimo? Al final podrá llegar, tal vez, a algo semejante. Hay esposas infieles y maridos experimentales. Ahora bien, ¿le recomendarían sus hermanos científicos —todos menos uno, pongamos por caso— proceder así como primera medida, como única forma de obrar coherente con su honor de científico? ¿No lo acusarían, como hacemos nosotros, de imperfección moral, en lugar de alabarlo por su virtud intelectual, si procedieran de ese modo?

La reflexión anterior ha sido propuesta exclusivamente como prevención contra la tendencia a exagerar la diferencia entre la tenacidad del cristiano en asuntos de fe y la conducta de la gente corriente acerca de sus creencias no teológicas. Lejos de mí pretender que el caso supuesto sea completamente paralelo al tesón del cristiano. La evidencia sobre la infidelidad de la esposa podría aumentar y alcanzar posteriormente una fuerza tal, que haría del científico un hombre digno de compasión si no le prestara crédito. En cambio, los cristianos parecen alabar una adhesión a la creencia original capaz de resistir cualquier evidencia. Intentaré explicar por qué la conclusión lógica de la creencia original es, efectivamente, el elogio.

El mejor modo de hacerlo es reflexionar por un momento sobre situaciones en que las cosas son al revés. El cristianismo exige de nosotros una fe como la referida. Pero nosotros también la solicitamos de los demás en algunas ocasiones. En determinadas circunstancias, el único modo de hacer lo que nuestros semejantes necesitan consiste en que confíen en nosotros. Un obstáculo insuperable para liberar a un perro de la trampa, extraer una espina del dedo a un niño, enseñar a un muchacho a nadar, salvar a otro que no sabe o rescatar a un principiante asustado de un lugar peligroso en la montaña, es la desconfianza. A quienes se encuentran en esas circunstancias les pedimos confianza en nosotros casi contra sus sentidos, imaginación e inteligencia. Les exigimos que crean que lo doloroso aliviará su dolor y lo aparentemente peligroso les ofrecerá seguridad. Les rogamos asentimiento a aparentes imposibilidades como éstas: introducir la pata en la trampa para sacarla de ella, dañar todavía más el dedo para suprimir el dolor, atribuir al agua, realidad manifiestamente permeable, capacidad de aguantar y sostener el cuerpo, no agarrarse al único apoyo a nuestro alcance para no hundirse ni ascender hasta un saledizo descubierto para no despeñarse. El único apoyo de estos *incredibilia* es la confianza depositada en nosotros. Se trata de un crédito no fundado en demostraciones, sino surgido de la emoción. Si somos extranjeros, el único apoyo de la confianza tal vez

sea la seguridad ofrecida por el aspecto de nuestro rostro o el tono de nuestra voz —o nuestro olor si se trata del perro atrapado en la trampa—. La incredulidad de los demás nos impide en ocasiones llevar a cabo obras grandiosas. Y, a la inversa, si acertamos a realizarlas, deberemos buscar la causa en la fe mantenida contra la evidencia aparentemente contraria. Nadie nos culpará por pedir una fe así ni censurará a los demás por brindárnosla. Nadie dirá más tarde que sólo un perro sin inteligencia, un niño o un muchacho especiales podrían confiar en nosotros. Si el joven montañero fuera un científico, no se podría argumentar contra él al solicitar una beca que en cierta ocasión se apartara de la regla de evidencia de Clifford y considerara una creencia con más fuerza de la que estaba obligado lógicamente a concederle.

Aceptar las proposiciones del cristianismo es *ipso facto* considerar nuestra situación respecto a Dios, con las modificaciones adecuadas al caso, como la del perro, el niño, el bañista o el alpinista en relación con nosotros. La conclusión estrictamente lógica de ello es juzgar apropiada para nosotros, pero en un sentido mucho más eminente, la conducta estimada adecuada para ellos. No estoy diciendo —repárese bien en ello— que la fuerza de nuestra creencia original deba producir una conducta así por necesidad psicológica, sino que su contenido incluye lógicamente la proposición de que ese comportamiento es correcto. Si la vida humana está ordenada de hecho por un Ser Benéfico, cuyo conocimiento de nuestras necesidades reales y del modo de satisfacerlas excede infinitamente al nuestro propio, debemos esperar *a priori* que sus operaciones nos parezcan a menudo muy alejadas de la prudencia y la sabiduría. En esas ocasiones la más alta cordura consistirá en darle nuestra confianza pese a todo. Esta expectativa aumenta por el hecho de que al aceptar el cristianismo se nos advierte de la eventual aparición de evidencias supuestas contra él con una fuerza capaz de «engañar al verdadero elegido si fuera posible».

Dos hechos hacen tolerable nuestra situación. El primero consiste en nuestra capacidad para descubrir evidencias favorables junto a testimonios aparentemente adversos. La evidencia adopta a veces la forma de un acontecimiento externo. Así ocurre cuando, movidos por un impulso experimentado como un capricho, vamos a ver a un hombre y descubrimos que ha estado orando para que viniéramos a su casa ese día. En otras ocasiones es semejante a la certidumbre que induce al montañero o al perro a confiar en su rescatador —su voz, aspecto u olor—. Los cristianos tenemos un conocimiento —los no creyentes deben considerarnos, de acuerdo con sus creencias, ilusos por ello— de la Persona en que creemos derivado de la familiaridad con ella, aun cuando se trate de un conocimiento imperfecto e intermitente. No tenemos confianza porque exista «un dios», sino porque existe *este* Dios. Y si nosotros no nos atrevemos a afirmar que lo «conocemos», la cristiandad sí, y confiamos en algunos de sus representantes gracias al mismo motivo: por la clase de

personas que son. El segundo hecho podemos expresarlo como sigue. Ahora estamos en condiciones de entender por qué se nos puede exigir una confianza superior a la evidencia o contra los testimonios más o menos aparentes, si nuestra creencia original es verdadera. El problema no consiste en recibir ayuda para salir de una trampa o alcanzar un lugar difícil en la escalada. Creemos que su designio es crear una cierta relación personal con nosotros, una relación verdaderamente *sui generis*, pero susceptible de ser descrita en términos de amor filial o amor erótico<sup>[8]</sup>. Un ingrediente de esta relación es la confianza completa. Una amistad así no tiene posibilidad de crecer cuando hay lugar para la duda. Amar implica confiar en el amado más allá de la evidencia, e incluso contra ella. Quien sólo crea en nuestras buenas intenciones después de haberlas verificado no puede ser amigo nuestro. Tampoco puede serlo quien se apresura a aceptar cualquier evidencia contra ellas. La confianza entre un hombre y otro es ensalzada casi universalmente como belleza moral, no demostrada como error lógico. Por su parte, el sospechoso suele ser más acusado por mezquindad de carácter que admirado por la excelencia de su lógica.

Como fácilmente pueden comprender, no existe un paralelismo real entre la tenacidad cristiana y el tesón de un mal científico dispuesto a mantener una hipótesis aun cuando la evidencia se haya vuelto contra ella. Los no creyentes tienen la impresión de que la adhesión a nuestra fe es semejante, pues conocen el cristianismo, cuando lo conocen, fundamentalmente a través de obras apologéticas. En ellas la existencia y bondad de Dios deben aparecer como una cuestión especulativa junto a las demás. En realidad es un problema teórico en la medida en que sea considerado de un modo u otro como tal. Ahora bien, una vez resuelto de manera afirmativa, alcanzamos una situación enteramente distinta. Creer en la existencia de Dios —al menos en la de este Dios— es creer que como personas nos hallamos también ahora en presencia de un Dios personal. La anterior diversidad de opiniones se torna ahora divergencia de actitudes personales hacia Dios. Ya no nos enfrentamos a un argumento que exige nuestro asentimiento, sino a una Persona que pide nuestra confianza. Una débil analogía de todo ello podría ser lo siguiente. Una cosa es discutir *in vacuo* acerca de si fulano se reunirá con nosotros esta noche, y otra distinta hacerlo cuando ha empeñado su honor en venir y cuando de su llegada depende un asunto importante. En el primer caso, sería razonable ir perdiendo progresivamente la confianza en su llegada una vez que el reloj señalara la hora convenida. En el segundo, cuando hemos depositado nuestra confianza en el amigo, deberíamos atribuir a su carácter la espera ininterrumpida hasta bien entrada la noche. ¿Quién no se sentiría avergonzado si, después de haber perdido la esperanza en su llegada, se presentara con una explicación convincente del retraso? ¿No tendríamos la sensación de que deberíamos haberlo conocido mejor?

Ahora vemos tan claramente como ustedes que todo ello tiene un doble filo.

Necesitamos obviamente, sobre todo si es cierta, una fe así. Carecer de ella es infinitamente ruinoso. Sin embargo, puede existir también una fe semejante en casos en que no haya fundamento para ello. El perro puede lamer el rostro del hombre que se acerca a sacarlo de la trampa, aun cuando éste se proponga acaso practicarle la vivisección en South Park Road después de haberlo liberado. Las gallinas, que acuden a la llamada «pitas, pitas, comed y engordad para morir», tienen confianza en la esposa del granjero. Pero ella les retuerce el pescuezo por los trabajos que le han acarreado. En una famosa historia francesa se narra un incendio en el teatro. El pánico se extiende, los espectadores dejan de ser auditorio y se convierten en gentío. En ese momento un corpulento hombre barbudo se dirige al escenario saltando a través de la orquesta, extiende los brazos con un ademán lleno de nobleza y grita: *Que chacun regagne sa place*. Es tal el porte del hombre y la autoridad de su voz, que los espectadores le obedecen. Como consecuencia mueren todos abrasados por el fuego. Entre tanto, el hombre barbudo se dirige tranquilamente a través de los bastidores hasta la puerta del teatro, toma un taxi que esperaba a alguien y se dirige a su casa a dormir.

La demanda de confianza por parte de un verdadero amigo no se distingue de la de alguien que hubiera abusado de ella. La negativa a concederla, que es una actitud sensata ante quien abusa de nuestra franqueza, es poco generosa e innoble como respuesta al amigo, y enormemente dañina para nuestra relación con él. Si nuestra fe es verdadera, es extraordinariamente razonable tomar precauciones y protegerse de los testimonios aparentemente adversos. En cambio, si es ilusoria, ambas cosas serán obviamente el método adecuado para convertir el engaño en incurable. Ser consciente de estas posibilidades y, sin embargo, rechazarlas es evidentemente el modo adecuado —el único posible— de responder personalmente a Dios. La ambigüedad no es, en este sentido, algo en pugna con la fe, sino una condición que la hace posible. Cuando alguien pide nuestra confianza, podemos dársela o negársela. Pero carece de sentido decir que la otorgaremos cuando se nos ofrezcan certezas susceptibles de demostración. Si se dieran demostraciones, no habría lugar para la confianza. Después de la demostración queda sencillamente la relación, anterior a ella, derivada de la confianza o la falta de confianza.

La afirmación «bienaventurados los que no han visto y han creído» no tiene nada que ver con nuestro asentimiento original a las proposiciones cristianas. La sentencia no iba dirigida al filósofo que pregunta si Dios existe. Su destinatario era el hombre que ya creía en ella, que conocía desde hacía tiempo a una Persona particular, y poseía evidencia de Su poder de hacer cosas maravillosas y rehusaba creer cualquier otra maravilla nueva, predecida a menudo por esa Persona y confirmada por sus amigos íntimos. No es, pues, un reproche al escepticismo filosófico, sino a la índole psicológica del «sospechoso». Por eso se dice también, efectivamente, «deberías

haberme conocido mejor». Entre los hombres hay casos que deberían movernos a bendecir, cada cual a su modo, a aquellos que no han visto y han creído. La relación con quienes confían en nosotros después de ser declarados inocentes por el juez no puede ser como el vínculo con quienes los hicieron desde el principio.

Nuestros adversarios tienen perfecto derecho, pues, a discutir con nosotros sobre los fundamentos de nuestro asentimiento original. Pero no deben acusarnos de completa locura si, después de haber dado nuestra aprobación, la adhesión a ella no guarda relación con las fluctuaciones de la evidencia aparente. No se puede esperar, como es natural, que conozcan de qué se nutre nuestra confianza ni cómo renace y surge continuamente de sus cenizas. Tampoco es legítimo suponer que entiendan cómo la *cualidad* del objeto, del que ahora empezamos a lograr, según creemos, un cierto conocimiento, nos lleva a sostener que, si fuera un engaño, nos veríamos obligados a afirmar que el universo no ha producido nada real de valor comparable. Las explicaciones de la farsa parecerían triviales comparadas con la realidad explicada. Se trata de un conocimiento imposible de comunicar. Pese a todo, pueden entender cómo el asentimiento nos traslada necesariamente desde la lógica del pensamiento especulativo a algo que se podría llamar tal vez lógica de las relaciones personales. Lo que hasta ese momento habían sido sencillamente cambios de opinión se transforman en variaciones de conducta de una persona hacia otra Persona. *Credere Deum esse* se torna *Credere in Deum*. Y *Deus* significa aquí Dios, el Señor cada vez más cognoscible.

## Transposición

La Iglesia católica reserva un día para conmemorar la venida del Espíritu Santo sobre los primeros cristianos poco después de la Ascensión. Quiero examinar uno de los fenómenos que le acompañaron o siguieron: el prodigio traducido a nuestro idioma con la expresión «hablar en lenguas» y designado por los eruditos con el término *glossolalia*. No vayan a creer que considero este acontecimiento el aspecto más importante de Pentecostés. Pero tengo dos razones para elegirlo. En primer lugar, sería ridículo que yo tratara de hablar de la naturaleza del Espíritu Santo o de Su modo de obrar. Eso significaría un intento de enseñar por parte de quien debe aprenderlo casi todo. En segundo lugar, la *glossolalia* ha sido frecuentemente una dificultad para mí. Se trata, para ser franco, de un fenómeno desconcertante. Al propio San Pablo, como se aprecia en la primera Epístola a los Corintios, parece haberle sorprendido grandemente. De ahí que se afane por dirigir los deseos y la atención de la Iglesia hacia dones más claramente edificantes. Pero no sigue hacia delante. El apóstol añade casi entre paréntesis la declaración de que él mismo habló en lenguas más que ningún otro. Por lo demás, no pone en duda el origen espiritual o sobrenatural del fenómeno.

Trataré de explicar la dificultad tal como yo la veo. Por un lado, la *glossolalia* ha permanecido hasta el día de hoy como una «forma ocasional de experiencia religiosa». Más de una vez hemos oído cómo en ciertas reuniones de animación religiosa algunos de los presentes prorrumpían en un torrente de palabras semejante a un galimatías. La cosa no parece ser edificante, y todas las opiniones no cristianas la considerarían como una forma de histeria, una descarga involuntaria de excitación nerviosa. Un buen número de opiniones cristianas explicaría la mayoría de los ejemplos de ese fenómeno exactamente igual. Por mi parte, debo confesar la dificultad de creer que el Espíritu Santo esté actuando en todos los casos. Sospecho, aun cuando no estoy seguro, que habitualmente es cosa de nervios. Ese es uno de los extremos del dilema. Por otro lado, como cristianos no podemos menospreciar el relato de Pentecostés ni negar que hablar en lenguas fue un fenómeno milagroso en todos los sentidos. Los Apóstoles no decían frases incoherentes, sino que hablaban en lenguas desconocidas por ellos pero conocidas por otras personas presentes. Por lo demás, el acontecimiento completo, del que el fenómeno de hablar en lenguas constituye tan sólo una parte, está introducido en el tejido de la narración del origen de la Iglesia. Ese es el verdadero acontecimiento que, según las propias palabras del Señor resucitado —casi las últimas pronunciadas antes de Su ascensión— debe esperar la Iglesia. Parece, pues, como si el mismo fenómeno fuera unas veces un suceso natural e incluso patológico, y otras —al menos en una ocasión— el órgano del Espíritu Santo. Todo ello parece de entrada realmente sorprendente y expuesto

con facilidad a cualquier género de ataque. El escéptico no dejará escapar esta oportunidad para hablarnos sobre la navaja de Occam y acusarnos de multiplicar las hipótesis. Si la mayoría de ejemplos de la *glossolalia* son casos de histeria, ¿no es extraordinariamente probable, preguntará, que los demás se expliquen del mismo modo?

Trataré gustosamente de allanar esa dificultad hasta donde pueda. Empezaré poniendo de manifiesto que pertenece a una clase especial de problemas. La semejanza más estrecha con ella nos la ofrecen el lenguaje erótico y las imágenes de los místicos. En ellos encontramos una gama completa de expresiones —y, como consecuencia, posiblemente de emociones— familiares para nosotros en otro contexto, en el que tienen una significación claramente natural. Sin embargo, en los escritos místicos esos elementos tienen, según se afirma, una causa diferente. De nuevo preguntará el escéptico por qué la causa aceptada gustosamente para explicar noventa y nueve ejemplos de ese lenguaje no se debería invocar también para incluir el número cien. La hipótesis de que el misticismo es un fenómeno erótico le parece más probable que ninguna otra.

Planteado en los términos más generales, el problema atañe a la obvia continuidad entre casos considerados naturales y realidades estimadas espirituales. Conciérne, pues, a la reaparición en la dimensión sobrenatural de nuestra vida de los mismos viejos elementos constitutivos de la vida natural (y, al parecer, de ningún otro). Si alguna vez hemos recibido una revelación de allende la naturaleza, ¿no es extraño que el Apocalipsis tan sólo pueda proveer al cielo de un repertorio de experiencias terrestres —coronas, tronos y música—, que la devoción sea incapaz de encontrar un lenguaje diferente al de los amantes humanos y que el rito de los cristianos para representar la unión mística haya de ser a la postre el viejo acto familiar de comer y beber? El mismo problema reaparece, pueden añadir ustedes, en un nivel más bajo, es decir, no sólo entre la vida espiritual y la natural, sino también entre los niveles inferior y superior de la última. Por eso rechazará el cínico probablemente nuestra civilizada concepción de la diferencia entre amor y placer. Dirá que ambos terminan a la postre en un acto físico idéntico. De manera semejante desdeñará la diferencia entre justicia y venganza, apoyándose en que el destino final del criminal puede ser el mismo en ambas formas de obrar. Debemos admitir que el cínico y el escéptico tienen en los dos casos un argumento *prima facie* bueno. En la justicia y en la venganza se presentan los mismos actos. La consumación del amor conyugal personalizado es fisiológicamente idéntica a la del placer meramente biológico. El lenguaje y las imágenes religiosas —y probablemente también la emoción religiosa— no contienen nada que no se haya pedido en préstamo a la naturaleza.

El único modo de refutar esta crítica consiste, a mi juicio, en mostrar que un argumento *prima facie* idéntico es igualmente plausible en ciertos ejemplos cuya



falsedad no se conoce mediante la fe o la lógica, sino empíricamente. ¿Es posible encontrar algún ejemplo de realidades elevadas y bajas en que lo elevado esté al alcance de la experiencia general? Yo creo que sí. Consideremos el siguiente texto del *Pepy's Diary*:

«He ido a King's House con mi esposa para ver *The Virgin Martyr*, y ha sido muy grato... Lo más delicioso de todo, más que ninguna otra cosa en el mundo, fue la música de los instrumentos de viento cuando desciende el ángel. Tan dulce melodía me embelesó y cautivó mi alma, por decirlo brevemente, hasta hacerme enfermar. Fue una sensación semejante a la experimentada previamente cuando me enamoré de mi esposa... y me hizo decidirme a practicar la música de viento y a hacer que la cultivara también mi esposa (27 de febrero de 1688)».

En este texto hay varios aspectos dignos de atención. En primer lugar, la sensación interna que acompaña al intenso gozo estético es indiscernible de la que sigue a otras dos experiencias: estar enamorado y, pongamos por caso, cruzar un canal tempestuoso. En segundo lugar, una de las dos experiencias anteriores es el auténtico reverso de lo lisonjero. Nadie disfruta de la náusea. En tercer lugar, Pepy estaba ansioso, sin embargo, por sentir de nuevo la experiencia, a pesar de ir acompañada de sensaciones idénticas a las emociones realmente desagradables de la enfermedad. Por esa razón decidió dedicarse a la música de viento. Seguramente muy pocos de nosotros han compartido completamente la experiencia de Pepy, pero todos hemos experimentado ese género de cosas. No es difícil percibir que si intentamos volver sobre nosotros mismos durante un instante de arrobamiento estético intenso y tratamos de aprehender introspectivamente nuestros sentimientos en ese momento, no podremos echar mano de cosa alguna a no ser de una sensación física. En mi caso se trata de cierta emoción o agitación en el diafragma. Tal vez algo semejante quiera decir Pepy con la expresión «realmente enfermo». Pero lo más importante es que esa emoción o agitación no se distingue en absoluto de una cierta sensación acompañada, al menos en mi caso, por una gran congoja repentina. La introspección no es capaz de descubrir diferencia alguna entre la respuesta neuronal dada a las malas noticias y la ofrecida a la obertura de *La flauta mágica*. Si yo hubiera de juzgar exclusivamente por mis sensaciones, debería llegar a la absurda conclusión de que regocijo y congoja son la misma cosa; que lo más temido es idéntico a lo más deseado. La introspección no descubre nada nuevo ni diferente en lo uno o en lo otro. Supongo que la mayoría de ustedes dirá aproximadamente lo mismo si no están habituados a fijarse en esas cosas.

Demos un paso hacia delante. Las sensaciones referidas —la enfermedad de Pepy y la agitación en mi diafragma— no se limitan a acompañar a experiencias diferentes como un añadido irrelevante o neutro. Podemos estar completamente seguros de que Pepy odiaría esa afección si se convirtiera realmente en enfermedad. Por sus propias

palabras sabemos, no obstante, que le gustaba cuando era producida por la música de viento, pues tomó medidas para asegurarse hasta donde fuera posible la oportunidad de experimentarla de nuevo. Yo también amo a veces esta agitación interna y la llamo «placer». Pero otras la odio y la denomino «miseria». No es un mero indicio de alegría y regocijo: llega a ser lo que significa. El derramamiento del gozo por los nervios, su desbordamiento es la consumación del júbilo. El síntoma físico del rebosamiento de la congoja es el supremo horror. Lo mismo que ocasiona una gota dulcísima en una taza dulce produce la más acibarada en el recipiente amargo.

Aquí encontramos, me parece a mí, lo que buscamos. La vida emocional es, a mi juicio, «más elevada» —no más alta moralmente, sino más rica, variada y sutil— que la de las sensaciones. Se trata de una elevación conocida por la mayoría de nosotros. Si alguien observa cuidadosamente la relación entre estas emociones y sus sensaciones descubrirá los siguientes hechos: 1) los nervios sí reaccionan a las emociones y en cierto sentido más adecuada y exquisitamente; 2) sus recursos son mucho más limitados y las variaciones posibles de la sensación mucho menores que las de la emoción; 3) la sensación compensa esta carencia utilizando la *misma* afección para expresar más de una emoción e, incluso, como hemos tenido ocasión de ver, para reflejar emociones opuestas.

Al dar por sentado que la correspondencia entre dos sistemas, en el caso de que efectivamente deba haberla, ha de ser biunívoca, corremos el peligro de extraviarnos. Podemos desorientarnos al asumir que A en un sistema debe estar representada por *a* en el otro, y así sucesivamente. La correspondencia entre emoción y sensación es así. Nunca podría darse una relación semejante si un sistema fuera realmente más rico que el otro. El único modo de representarse, al menos parcialmente, el sistema más rico en el más pobre es dar a los elementos de éste más de un significado. El traslado de lo más rico a lo más pobre debe ser, por así decir, algebraico, no aritmético. Si traducimos de una lengua con un rico vocabulario a otra con un léxico más reducido, nos veremos obligados a usar algunas palabras en más de un sentido. Si escribimos una lengua con veintidós sonidos vocálicos en un alfabeto con cinco caracteres vocálicos exclusivamente, será preciso dar más de un valor a cada uno de ellos. Si hacemos una versión para piano de una pieza compuesta originalmente para orquesta, las notas de piano que representan las flautas en un pasaje deberán simbolizar los violines en otro.

Como ponen de manifiesto estos ejemplos, estamos completamente familiarizados con ese género de transposición o adaptación de un medio más rico a otro más pobre. El caso más común nos lo proporciona el arte del dibujo. El problema del dibujo consiste en representar un mundo tridimensional en una hoja de papel plana. La solución es la perspectiva. Perspectiva significa dar más de un valor a una figura bidimensional. Así pues, al dibujar un cubo nos servimos del ángulo agudo

para representar un ángulo recto en el mundo real. Otras veces, el ángulo agudo del papel puede representar un ángulo agudo también en el mundo real, por ejemplo, la punta de una lanza o el aguilón de una casa. La figura dibujada para producir la ilusión de un camino recto que se aleja del espectador es la misma que hace falta para dibujar la gorra de un zopenco. Las observaciones acerca de las líneas valen también para el sombreado. Reducida a su facticidad, la luz más brillante en el cuadro es exclusivamente papel blanco. A él le corresponde hacer las veces del sol, un lago a la luz del atardecer, la nieve o la carne humana.

A continuación haré dos comentarios sobre los anteriores ejemplos de Transposición.

1. En los dos casos hace falta obviamente conocer el medio superior para entender lo que ocurre en el inferior. El mejor ejemplo para percibir la ausencia de ese conocimiento nos lo ofrece la música. En la versión para piano, el músico que conoce la partitura original, escrita para orquesta, descubre un significado distinto del que la oye exclusivamente como pieza para piano. Este último se encontraría en una situación de más clara desventaja si solamente hubiera oído música interpretada al piano, o dudara incluso de la existencia de otros instrumentos. Más aún, entendemos la pintura única y exclusivamente porque conocemos y habitamos el mundo tridimensional. Si imagináramos una criatura capaz de percibir únicamente dos dimensiones, pero no incapacitada pese a ello para darse cuenta de algún modo de las líneas trazadas sobre el papel, veríamos sin dificultad cuán difícil le resultaría entender. En principio debería ser preparado para aceptar, por razones de autoridad, nuestra declaración de que existe un mundo de tres dimensiones. Sin embargo, cuando señaláramos las líneas en el papel e intentáramos explicarle «esto es una carretera», pongamos por caso, no sería un buen procedimiento para lograrlo decirle que la figura cuya aceptación le pedimos, como si se tratara de una revelación de nuestro diferente y misterioso mundo, es exactamente la misma utilizada otras ocasiones en nuestras representaciones para dibujar un triángulo. Pronto nos diría, creo yo, algo así: «Se niegan a hablarme de ese otro mundo y sus figuras inimaginables llamadas sólidos. ¿No es extremadamente sospechoso que las figuras que me presentan como imágenes o reflejos de los sólidos se conviertan, al inspeccionarlas detenidamente, en las viejas figuras bidimensionales de mi propio mundo tal como lo he conocido siempre? ¿No es evidente que su tan cacareado mundo, lejos de ser el arquetipo, es un sueño cuyos elementos le han sido prestados por este otro?»

2. Conviene darse cuenta de que el término *simbolismo* no es adecuado en todos los casos para expresar la relación entre el medio más elevado y su transposición en el más bajo. Sirve magníficamente para unos casos, pero no para todos. La relación entre el habla y la escritura es simbólica. Los caracteres escritos existen

exclusivamente para el ojo, las palabras habladas para el oído. Entre ambos existe discontinuidad completa. Ninguno de ellos se parece al otro ni es causa suya. El uno es simplemente un *signo* del otro y significado convencional suyo. La relación entre el cuadro y el mundo visible no es del mismo tipo. Los cuadros son en sí mismos partes del mundo sensible y lo representan precisamente por ser parte suya. Su visibilidad tiene el mismo origen. Los soles y lámparas del cuadro parecen brillar porque lo hacen los soles y lámparas reales, es decir, parecen refulgir porque lucen de algún modo al reflejar sus arquetipos. La luz solar de un cuadro no mantiene con la luz real la misma relación, pues, que las palabras escritas con las habladas. Es ciertamente signo, pero también algo más. En realidad es signo por ser también más que signo, por estar realmente presente de algún modo en la cosa significada. Si hubiera de dar un nombre a esta relación, no la llamaría simbólica, sino sacramental. En el caso que nos sirvió de punto de partida —el de la emoción y la sensación— nos hallamos más allá del mero simbolismo, pues, como hemos tenido ocasión de ver, una misma sensación no se limita a acompañar o significar diversas y opuestas emociones, sino que se torna parte de ellas. La emoción desciende corporalmente, si se le permite la expresión, hasta la sensación y la digiere, transforma y transubstancia, de suerte que la misma sensación nerviosa es gozo o agonía.

No pretendo establecer que lo que llamo Transposición sea el único modo en que un medio pobre responde a otro rico. Pero afirmo que es muy difícil imaginar algún otro. Es probable al menos que la Transposición suceda siempre que el superior se reproduce en el inferior. Si me permiten una pequeña digresión, considero verosímil que la relación entre la mente y el cuerpo sea de Transposición. No hay duda de que el pensamiento está íntimamente conectado, al menos en esta vida, con el cerebro. La doctrina de que el pensamiento es exclusivamente un movimiento del cerebro carece, a mi juicio, de sentido. En caso contrario, la teoría misma sería meramente un movimiento, un acontecimiento entre los átomos con velocidad y dirección determinadas, pero para cuya descripción sería insensato emplear los términos «verdadero» o «falso». Cuando hacemos uso de ellos, nos vemos forzados a establecer algún tipo de correspondencia. Ahora bien, si suponemos una correspondencia biunívoca, deberemos atribuir a los acontecimientos cerebrales una complejidad y variedad casi increíble. Me permito decir, no obstante, que una relación así es totalmente innecesaria. Todos nuestros ejemplos sugieren que el cerebro puede reaccionar —hasta cierto punto corresponder adecuada y exquisitamente— a la variedad aparentemente infinita de conocimientos sin proporcionar una única modificación física para cada alteración particular de la conciencia.

Todo esto es una digresión. Volvamos a nuestra pregunta original acerca del Espíritu y la Naturaleza, de Dios y el Hombre. El problema consistía en la repetición

en la vida llamada espiritual de todos los elementos de la natural. Más aún, a primera vista no se descubre la presencia de ningún otro elemento. Ahora entendemos fácilmente que si lo espiritual es más rico que lo natural, como afirmará todo el que crea en su existencia, deberíamos esperar exactamente eso. La conclusión del escéptico de que lo supuestamente espiritual deriva realmente de lo natural, de que es un espejismo, proyección o extensión imaginativa de lo natural, no debe sorprendernos en absoluto. Como hemos tenido ocasión de ver, ése sería el error en que incurriría necesariamente un observador que conociera únicamente el medio inferior al considerar cualquier caso de Transposición. El análisis del hombre embrutecido no encontrará nunca en el amor otra cosa que placer. El habitante de la llanura tan sólo descubrirá figuras planas en el cuadro. La fisiología, en fin, no hallará jamás en el pensamiento otra cosa que contracciones de la materia gris. El crítico que aborda una Transposición desde abajo encontrará difícil persuadir a los demás. Su conclusión es la única posible con la evidencia de que dispone.

La situación cambia radicalmente cuando nos aproximamos a ella desde arriba, como hacemos en el caso de la emoción y la sensación, o en el del mundo bidimensional y el cuadro. Así procede también el hombre espiritual en el caso que consideramos. Quienes hablan en lenguas, como hizo San Pablo, pueden entender sin dificultad la enorme diferencia entre ese acontecimiento sagrado y los fenómenos históricos, aun cuando en cierto sentido, recordémoslo, ambos fueran exactamente iguales, de modo semejante a como Pepy experimentó la misma sensación en el amor, en el gozo musical y la enfermedad. Las realidades espirituales se perciben espiritualmente. El hombre espiritual juzga todas las cosas, pero él no es juzgado por ninguna.

¿Mas quién se atreve a afirmar que es un hombre espiritual? En sentido pleno no lo es nadie. Con todo, tenemos conciencia de abordar desde arriba o desde dentro algunas de las Transposiciones que personifican la vida cristiana en este mundo. Por indignos que seamos de hacerlo, por más osadía que entrañe, debemos afirmar que conocemos parcialmente el sistema superior objeto de Transposición. En cierto sentido, esta afirmación no debe sorprendernos demasiado. En última instancia reclama tan sólo un saber auténtico sobre la devoción manifiesta. Dejando de lado por ahora su auténtica naturaleza, niego que sea simplemente erótica, rechazo que nuestro manifiesto deseo de alcanzar el cielo, sea cual sea su índole, sea exclusivamente un anhelo de longevidad, joyas o esplendor social. Tal vez no hayamos llegado todavía a entender realmente la vida espiritual tal como es descrita por San Pablo. Pero al menos conocemos de un modo débil y confuso nuestro empeño en dar a las acciones, imágenes y lenguajes naturales un valor nuevo, tenemos conciencia de nuestro deseo de arrepentimiento auténtico, no meramente prudencial, y de nuestro anhelo de amor no egocéntrico. En el peor de los casos,

poseemos un conocimiento suficiente de lo espiritual para saber que no lo hemos alcanzado: como si el cuadro tuviera un saber adecuado del mundo tridimensional para darse cuenta de que es plano.

La necesidad de acentuar la debilidad de nuestro conocimiento no es sólo un deber de humildad, aunque también lo sea. Salvo por una acción milagrosa realizada directamente por Dios, la experiencia espiritual no se puede conformar con la introspección. Eso no es posible ni siquiera en el caso de las emociones, pues el intento de averiguar nuestro actual *sentimiento* produce tan sólo una sensación física. Pero lo es todavía menos en el de las operaciones del Espíritu Santo. El intento de descubrir por análisis introspectivo nuestra propia condición espiritual es, a mi juicio, algo horrible incapaz de revelar los secretos del espíritu de Dios y del nuestro. A lo sumo podrá poner de manifiesto su Transposición en el intelecto, emoción e imaginación. Pretender otra cosa puede ser el camino más rápido hacia la presunción o la desesperanza.

Esta doctrina de Transposición proporciona a la mayoría de nosotros un fundamento absolutamente necesario de la virtud teologal de la esperanza. Sólo podemos esperar lo que podemos desear. La dificultad estriba en que cualquier noción madura y filosóficamente respetable del cielo se ve obligada a eliminar de él la mayoría de las cosas deseadas por nuestra naturaleza. Existe, desde luego, una fe bienaventuradamente ingenua, exenta por completo de dificultades, como la de un niño o un salvaje, que acepta sin interrogantes embarazosos las arpas, las calles áureas y las reuniones familiares pintadas por los escritores de himnos. Esa fe se equivoca en cierto sentido, pero acierta en una dimensión más honda. Yerra al confundir el símbolo con el hecho, pero atina al aprehender el cielo como gozo, plenitud y amor. Para la mayoría de nosotros no es posible una fe así. Tampoco debemos intentar artificialmente ser más ingenuos de lo que realmente seamos. El hombre no se hace «uno de estos pequeños» por imitar la niñez. Por eso entraña perpetuas negaciones nuestra noción del cielo: ni alimento, ni bebida o sexo, ni movimiento y regocijo, ni acontecimientos temporales o arte.

A esta idea oponemos nosotros una perspectiva positiva: la visión y goce de Dios. Como todo eso es un bien infinito, juzgamos (acertadamente) que vale más que todas las demás cosas. La realidad de la Visión Beatífica tendrá un valor infinitamente más grande que la de las negaciones. Ahora bien, ¿puede nuestra noción actual de aquélla superar nuestra idea presente de éstas? Esta es una pregunta enteramente distinta. Para la mayor parte de nosotros la respuesta es muy a menudo «No». No puedo decir cuál pueda ser la de los grandes santos y místicos. Para otros, en cambio, la concepción de la Visión es una difícil, precaria y fugitiva extrapolación de algunos momentos infrecuentes y equívocos de nuestra experiencia terrena. La idea de bienes naturales anulados es, por el contrario, vivida y persistente, llena de recuerdos de la

vida, incrustada en los nervios, músculos y, a la postre, en la imaginación.

Lo negativo tiene, por así decir, una injusta ventaja en la competencia con lo positivo. Y lo que es peor, su presencia vicia, tanto más resueltamente cuanto más empeño pongamos en suprimirlo o ignorarlo, la débil y espiritual noción de lo positivo que hayamos podido formarnos. La exclusión de los bienes inferiores comienza a parecer la característica esencial de los superiores. Sentimos, aunque no lo digamos, que la visión de Dios no culminará nuestra naturaleza, sino que la destruirá. Esta perspectiva nada prometedora sirve frecuentemente de base al uso que hacemos de palabras como «santo», «puro» o «espiritual».

Debemos evitar que ocurra algo semejante y poner todos los medios posibles para soslayarlo. Debemos creer —e imaginar de algún modo— que la negación es exclusivamente el reverso de la consumación, entendiendo por tal cosa precisamente el acabamiento de nuestra humanidad, no nuestra transformación en ángeles o la disolución de nuestro ser en la deidad. Aun cuando hayamos de ser «como los ángeles» y «semejantes» a nuestro Maestro, lo seremos, a mi juicio, «con la semejanza adecuada al hombre», como los diferentes instrumentos, que tocan cada uno a su modo el mismo son. Desconocemos en qué medida será sensible la vida del hombre resucitado. En cualquier caso diferirá, supongo yo, de la vida sensible conocida en la tierra. Pero no como lo vacío se distingue de lo lleno o el agua del vino, sino como la flor se diferencia del bulbo o la catedral del diseño del arquitecto. Para esto precisamente nos sirve de ayuda la Transposición.

Construyamos una fábula. Imaginemos una mujer arrojada en una mazmorra. En ella pare un hijo y en ella lo cría. El muchacho crece sin ver otra cosa que las paredes de la prisión, la paja esparcida por el suelo y un pequeño trozo de cielo que se divisa a través de la reja, colocada demasiado alta para permitirle ver otra cosa que el empíreo. Esta desgraciada mujer era artista, y al ser encerrada en la prisión se les arregló para llevar consigo un bloc de dibujo y una caja de lápices. Como no ha perdido en ningún momento la esperanza en la liberación, trata sin cesar de enseñar a su hijo la existencia del mundo exterior jamás visto por él. Para ello recurre generalmente a la pintura. Con su lápiz intenta mostrarle cómo son los campos, ríos, montañas, ciudades o las olas sobre la playa. El muchacho, obediente y respetuoso, hace cuanto puede para creer a su madre cuando le dice que el mundo exterior es infinitamente más interesante y magnífico que las cosas del calabozo. A veces lo consigue. En general no le resulta demasiado difícil dar crédito a cuanto se le dice. Un día expresa algo que hace vacilar a la madre. Sus ideas se cruzan durante unos instantes. Finalmente la madre cae en la cuenta de que el hijo ha vivido durante largos años bajo una errónea concepción. «¿No creerías, pregunta entrecortadamente, que el mundo real está formado por líneas pintadas a lápiz?» «¿Qué?, dice el muchacho». «¿No hay trazos de lápiz?». Su entera noción del mundo exterior se torna

súbitamente un inmenso vacío. Las líneas, único medio que le permitía imaginarlo, han sido suprimidas de él. Ahora no tiene la menor idea de qué las sustituye y ocupará su lugar, desconoce la realidad de la que las líneas eran tan sólo transposición. Las copas ondulantes de los árboles, la luz meciéndose sobre el estanque, las irisadas realidades tridimensionales: nada de eso está formado por líneas. Todas esas cosas definen su propia figura en cada momento con una delicadeza y variedad imposible de lograr con el dibujo. A partir de ahora, el muchacho tiene la idea de que el mundo real es en cierto modo menos visible que los cuadros de su madre. Pero en realidad carece de líneas porque es incomparablemente más visible. Así nos pasa a nosotros. «No sabemos lo que seremos». Mas tenemos completa seguridad de que seremos más, no menos, de lo que somos sobre la tierra. Las experiencias cotidianas (sensibles, imaginativas, emotivas) se parecen al dibujo, a las líneas trazadas con el lápiz sobre la superficie del papel. Si desaparecen en la vida glorificada, lo harán de modo semejante a como se borran los trazos del lápiz del paisaje real, es decir, no como se extingue la llama de la vela al ser apagada, sino como se torna invisible la claridad cuando alguien rompe la celosía, abre la ventana y deja entrar el resplandor situado en lo alto.

Pueden expresarlo como quieran. Pueden decir que nuestra humanidad —nuestros sentidos y todo lo demás— se puede convertir por Transposición en vehículo de la beatitud, o que gracias a ella las mercedes celestiales se encarnan durante esta vida en nuestra experiencia temporal. Pero el segundo modo es todavía mejor. La vida presente supone disminución, tiene carácter de símbolo. Es, por así decir, el sustituto «vegetariano». Si la carne y la sangre no pueden heredar el reino, no es porque sean demasiado sólidas, espesas, distintas y estén en posesión de un «ser ilustre». En realidad son extraordinariamente endebles, transitorias y fantasmales.

Con esto mi pleito, como dicen los juristas, ha llegado a su fin. He de añadir, sin embargo, cuatro observaciones.

1. Espero que quede completamente claro que el concepto de Transposición tal como yo lo entiendo es distinto de otras nociones empleadas habitualmente con el mismo propósito. Me refiero especialmente a la idea de desarrollo. El defensor de esta doctrina explica la continuidad entre cosas supuestamente espirituales y objetos indudablemente naturales estableciendo que éstos se transforman lentamente en aquéllos. Este modo de ver las cosas explica algunos hechos, pero sus virtualidades han sido exageradas, a mi juicio, con frecuencia. En cualquier caso, no es la doctrina propuesta por mí. No estoy diciendo que el acto natural de comer se convierta tras millones de años en sacramento cristiano. Yo sostengo, más bien, que la realidad espiritual, cuya existencia es anterior a la de las criaturas con capacidad de comer, da al acto natural un nuevo significado. En determinados contextos se transforma incluso en algo enteramente distinto. En una palabra, yo creo que el paisaje real



forma parte del cuadro, no que la pintura se transforme algún día en hierba y árboles reales.

2. Al pensar en lo que llamo Transposición, no he podido evitar preguntarme a mí mismo sobre si puede ayudarme a concebir la Encarnación. Si la Transposición fuera exclusivamente una forma de simbolismo, no nos proporcionaría la menor ayuda sobre el particular. Todo lo contrario, nos extraviaría, nos conduciría a un nuevo docetismo (¿o acaso al mismo de siempre?), o nos alejaría completamente de la concreta realidad histórica que es el centro de nuestras esperanzas, nuestra fe y nuestro amor. Sin embargo, como ya he indicado, la Transposición no es siempre simbolismo. La realidad inferior puede ser atraída en diferentes grados hacia la superior y convertirse en parte suya. La sensación que acompaña al gozo se torna ella misma gozo: no podemos por menos de decir «gozo encarnado». Si es así, me aventuro a afirmar, lleno de dudas y de modo enteramente provisional, que el concepto de Transposición puede hacer alguna contribución a la teología —o al menos a la filosofía— de la Encarnación. En una de las formas del Credo se dice efectivamente que la Encarnación no se realizó «mediante la conversión de la divinidad en carne mortal, sino elevando la humanidad a divinidad». A mi juicio, existe una analogía real entre esto y lo que he llamado Transposición. El que la humanidad, sin dejar de ser ella misma, no sea declarada meramente como deidad, sino arrastrada verdaderamente dentro de ella, me parece semejante a lo que ocurre cuando una sensación (que no es en sí misma un placer) es incluida dentro del gozo que la acompaña. Al tratar de estas cosas camino *in mirabilibus supra me*, y lo someto todo al veredicto de los verdaderos teólogos.

3. He intentado insistir de principio a fin en la imposibilidad de eludir el error en que incurrimos cuando abordamos la Transposición desde el medio inferior exclusivamente. La fuerza de una crítica semejante reside en los términos «meramente» o «nada más que». Quien la afronta de ese modo ve los hechos pero no el significado. Afirma que ha visto efectivamente todos los hechos. Fuera de ellos no *hay* nada... excepto el significado. En relación con el asunto que nos ocupa, se halla en una situación semejante a la del animal. Habrán observado que la mayoría de los perros no puede entender lo que significa *señalar*. Cuando les señalan un trozo de comida en el suelo, el perro husmea el dedo en lugar de mirar hacia él. Para el animal el dedo es exclusivamente dedo y nada más. Su mundo consta de hechos sin significado. En una época dominada por el realismo de los hechos, descubrimos a mucha gente provocando en nosotros deliberadamente esta mentalidad perruna. Según ese modo de pensar, quien experimenta el amor desde dentro se ocupará a propósito de inspeccionarlo analíticamente desde fuera y considerar el resultado del análisis más fiel que su experiencia. El límite extremo de esta ceguera voluntaria se halla en quienes, aun teniendo, como todos nosotros, conciencia, acometen el estudio

del organismo humano como si no supieran que es consciente. Mientras persistan en negarse deliberadamente a comprender las cosas desde arriba, incluso cuando sea perfectamente posible hacerlo, será vano hablar de victoria final sobre el materialismo. La crítica de toda experiencia desde abajo, la ignorancia del sentido y la concentración en los hechos tendrá siempre la misma plausibilidad. Siempre habrá argumentos —evidencias nuevas— para mostrar que la religión es exclusivamente un fenómeno psicológico, la justicia mera autoprotección, la política tan sólo economía, el amor meramente placer y el pensamiento bioquímica cerebral.

4. Cuanto llevamos dicho sobre la Transposición arroja, a mi juicio, una luz nueva sobre la doctrina de la resurrección del cuerpo. En cierto sentido, la Transposición puede suponer alguna contribución al respecto. Por grande que sea la diferencia entre espíritu y naturaleza, entre gozo estético y agitación del diafragma, entre realidad y copia, la Transposición puede ser adecuada a su manera. Antes he indicado que en el dibujo el lugar del sol, las nubes, la nieve, el agua y la carne humana lo ocupa el papel blanco y plano. ¡Qué miserablemente inadecuado para cumplir esa función sustitutoria! Pero también ¡qué magníficamente dotado para ella! Si las sombras están realizadas adecuadamente, el trozo de papel se parecerá de un modo verdaderamente extraordinario a la resplandeciente luz del sol. ¡Sentiremos frío al contemplar la nieve en el papel y el fuego dibujado calentará nuestras manos! ¿No podemos suponer asimismo, recurriendo a una razonable analogía, que no existe experiencia alguna del espíritu tan trascendental y supranatural, ninguna visión de la misma deidad tan íntima y alejada de cualquier género de imagen y emoción que carezca de correspondencia apropiada en el nivel sensible? ¿Para qué invocar un nuevo sentido? ¿No bastará con la increíble abundancia de nuestras sensaciones actuales, si bien con un sentido y un valor de los que aquí no tenemos ni la más débil sospecha?

## El peso de la gloria

Si preguntaran a veinte hombres buenos de nuestros días su opinión sobre la más alta de las virtudes, diecinueve de ellos responderían: el desinterés. Si hubieran hecho la misma pregunta a los grandes cristianos del pasado, la mayoría de ellos habría dado esta respuesta: el amor. ¿Perciben la diferencia entre ambas contestaciones? Consiste en la sustitución de un término positivo por otro negativo. El cambio no tiene un interés meramente filológico. La noción negativa de desinterés no sugiere de entrada la idea de procurar bienes a los demás, sino la de privarnos a nosotros mismos de ellos, como si lo importante fuera nuestra abstinencia, no su felicidad. Esa no es, a mi juicio, la virtud cristiana del amor. El Nuevo Testamento tiene mucho que decir sobre la abnegación, pero muy poco sobre la renuncia como fin en sí misma. Se nos dice que nos neguemos a nosotros mismos y carguemos con nuestra cruz para poder seguir a Cristo. Casi todas las imágenes de las consecuencias a largo plazo de ese modo de obrar contienen una apelación al deseo. Para buena parte de las mentes modernas, tras descripciones semejantes se oculta la idea de que desear el propio bien y esperar ardientemente gozar de él es algo malo. Permítanme decir frente a ello que esa noción procede de Kant y de los estoicos, no forma parte de la fe cristiana. Si recordamos las claras promesas de recompensa y su asombrosa naturaleza tal como están expuestas en el Evangelio, parece que Nuestro Señor no considera muy fuertes nuestros deseos, sino extraordinariamente débiles. Somos criaturas endebles. Nos divertimos con la bebida, el sexo y la ambición, e ignoramos el goce infinito que se nos ofrece, como niños ignorantes empeñados en seguir haciendo pasteles de barro en un lodazal por su incapacidad para imaginar lo que significa el ofrecimiento de pasar un día de fiesta en el mar. Somos muy fáciles de contentar.

No nos deben turbar las afirmaciones de los no creyentes acerca de que la promesa de recompensa hace de la vida cristiana un asunto mercenario. Existen diversos tipos de recompensa. Algunas no tienen la menor vinculación natural con las acciones realizadas para adquirirlas, son absolutamente extrañas al deseo de poseerlas. El dinero no es el galardón natural del amor. Por eso llamamos mercenario al hombre que se casa por dinero. En cambio, el matrimonio es el premio apropiado para el verdadero amante, y el enamorado no es un mercenario por desearlo. El general que lucha para conseguir un título nobiliario es un mercenario, pero el que combate por la victoria no lo es, pues la victoria es el laurel adecuado de la batalla, como el matrimonio es la merced genuina del amor. Las recompensas convenientes no están simplemente añadidas a las actividades merecedoras de ellas. En sentido estricto son su consumación.

Existe un tercer caso más complicado todavía. El gozo de la poesía griega es, ciertamente, el beneficio merecido, no mercenario del estudio de la lengua griega.

Ahora bien, sólo quienes alcanzan un conocimiento suficiente para deleitarse con ella pueden confirmarlo por propia experiencia. El escolar que empieza a estudiar la gramática griega no puede anticipar su gozo posterior de Sófocles como el enamorado espera ilusionadamente el matrimonio o el general la victoria. Ha de empezar esforzándose en conseguir buenas notas, eludir el castigo, agradar a sus padres, o, en el mejor de los casos, esperar un buen futuro que ahora no puede imaginar ni desear. Su situación tiene cierta semejanza con la del mercenario. La satisfacción futura es ciertamente un premio natural y apropiado, pero no lo sabrá hasta el momento de conseguirlo. Se trata de un galardón conquistado gradualmente. El gozo sustituye paulatinamente al trabajo penoso. Nadie puede indicar el día y la hora en que termina éste y comienza aquél. Sin embargo, el cambio va teniendo lugar conforme se acerca a la recompensa, que ya empieza a desear por sí misma. Esa capacidad de desear es en sí misma un beneficio preliminar.

La relación del cristiano con el cielo es semejante a la del colegial. Quienes han alcanzado la vida perdurable y gozan de la visión de Dios saben perfectamente que esa recompensa no es mero soborno, sino la verdadera consumación de su discipulado terrenal. Quienes no la han alcanzado todavía no pueden saberlo como los bienaventurados, ni siquiera les cabe una sabiduría incipiente de ello, salvo persistiendo en la obediencia y descubriendo la primera recompensa de la sumisión en el poder, más grande cada vez, de desear el definitivo galardón. El temor a que el deseo sea una ambición mercenaria desaparece conforme crece el afán. Al final terminará convirtiéndose en un miedo absurdo. Ese cambio no se producirá seguramente en un día. La poesía sustituye a la gramática y el Evangelio a la ley gradualmente, el anhelo transforma la obediencia poco a poco, como la marea eleva la barca varada.

Hay otra semejanza importante entre la situación del colegial y la nuestra. Si es un muchacho con imaginación, podrá deleitarse seguramente con los poetas y novelistas ingleses adecuados a su edad antes de empezar a sospechar que la gramática griega lo conducirá a un gozo semejante más grande cada vez. Puede, incluso, descuidar el griego para leer en secreto a Shelley y Swinburne. En otras palabras, el deseo que satisfará el griego en su momento existe ya, y se refiere a objetos completamente separados, a su juicio, de Jenofonte y los verbos en  $\mu\iota$ . De igual modo, si estamos hechos para el cielo, el anhelo de alcanzar el lugar adecuado a nuestro ser debe estar ya en nosotros, aun cuando no corresponda todavía al objeto apropiado. Aparecerá, incluso, como rival suyo. Así ocurre efectivamente. En un punto se rompe, no obstante, la analogía con el colegial. La poesía inglesa que lee en lugar de dedicarse a hacer sus ejercicios de griego puede ser tan bella como la griega, a la que le conducirá su esfuerzo. Al elegir a Milton en vez de viajar hacia Esquilo, su deseo no abraza un falso objeto. Nuestro caso es completamente diferente. Si nuestro

verdadero destino es un bien transtemporal y transfinito, cualquier otro que pueda elegir el deseo debe ser falaz de algún modo, debe tener en el mejor de los casos una relación simbólica con lo que verdaderamente lo satisface.

Siento cierto pudor al hablar del ansia, presente en nosotros ya en este momento, de llegar a nuestro lejano país. Estoy cometiendo casi una indecencia. Estoy intentando rasgar el insondable secreto oculto en cada uno de nosotros, el misterio cuya herida profunda nos induce a vengarnos de él dándole nombres como nostalgia, romanticismo y adolescencia. La dulzura de su aguijón es tal que, cuando resulta imprescindible mencionarlo en la conversación íntima, nos volvemos torpes y aparentamos reírnos de nosotros mismos. No podemos ocultarlo ni revelarlo, aun cuando deseemos hacer ambas cosas. No cabe revelarlo porque es el deseo de algo no aparecido nunca en nuestra experiencia. No es posible acallararlo porque nuestra experiencia está sugiriéndolo continuamente, y nos delatamos como se descubren los amantes al mencionar el nombre del amado. El recurso más habitual consiste en llamarlo «belleza» y en actuar como si eso resolviera el asunto. El subterfugio de Wordsworth se reduce a identificarlo con ciertos momentos de su propio pasado. Todo ello es una trampa. Si Wordsworth hubiera regresado a esos momentos del pasado, no habría encontrado el objeto deseado, sino sólo un recordatorio suyo.

Lo recordado resultaría ser un recuerdo en sí mismo. Los libros o la música en que creíamos que se ocultaba la belleza nos traicionarán si confiamos en ellos. Pero realmente no está ni en aquéllos ni en ésta, tan sólo se revela *a través* de ellos. En realidad, los libros y la música aumentan el deseo de poseerla.

Estas cosas —la belleza, el recuerdo de nuestro pasado— son buenas imágenes de lo realmente deseado. Si se confunden con la cosa misma, se transforman, no obstante, en ídolos mudos que rompen los corazones de quienes los adoran. No son, pues, la cosa misma, sino el perfume de una flor no hallada, el eco de una armonía jamás oída, la noticia de un país desconocido. ¿Creen que estoy tramando un hechizo? Tal vez. Recuerden, no obstante, los cuentos de hadas de la infancia. Los hechizos se usaban para embrujar y para deshacer encantamientos. Ustedes y yo hemos necesitado el mayor conjuro imaginable para despertarnos del terrible sortilegio de mundaneidad imperante desde hace aproximadamente cien años. Buena parte de la educación recibida ha ido dirigida a silenciar esta tímida y persistente voz interior. La mayoría de las corrientes filosóficas modernas han sido urdidas para convencernos de que el bien del hombre se halla en esta tierra.

Es sorprendente que doctrinas filosóficas como la del progreso o la evolución creadora sean a pesar suyo testimonios de que nuestro verdadero fin está en otra parte. Observen cómo arremeten contra la tierra cuando quieren convencernos de que es nuestra morada. Comienzan tratando de persuadirnos de que la tierra se puede transformar en el cielo. Al hacerlo así, quieren compensar nuestro sentimiento de

exilio en un mundo terrenal como éste. A continuación nos aseguran que el feliz acontecimiento ocurrirá en un futuro todavía muy lejano. Quieren desagraviar así el conocimiento de que la patria no es ésta de aquí y ahora. Finalmente, para no despertar el anhelo de lo transtemporal y echarlo todo a perder, recurren a cualquier retórica disponible para expulsar de nuestras mentes el recuerdo de que, si la felicidad por ellos prometida pudiera alcanzarla el hombre en la tierra, la muerte haría que la perdieran las sucesivas generaciones, incluida la última de todas. La historia entera sería, pues, nada para siempre. Ni siquiera sería historia. De ahí el sinsentido del discurso final de Lilith en la obra de Shaw. Esa es también la causa de la observación de Bergson acerca de que el *élan* vital es capaz de superar todos los obstáculos, quizás hasta la propia muerte, como si fuera posible creer que el desarrollo social o biológico sobre el planeta será capaz de retrasar el envejecimiento del sol o trastocar la segunda ley de la termodinámica.

Si atendemos sus exigencias, tomaremos conciencia de un deseo que ninguna felicidad natural puede satisfacer. ¿Hay alguna razón, empero, para suponer que la realidad será capaz de complacerlo? «El hambre no prueba que vayamos a tener pan». Esta afirmación es, a mi juicio, básicamente errónea. El hambre física de un hombre no garantiza que sea capaz de conseguir pan. Un hambriento puede morir de inanición en una balsa a la deriva sobre el Atlántico. Sin embargo, el hambre humana demuestra de modo inequívoco la pertenencia del hombre a una raza que necesita comer para reponer sus fuerzas físicas, su condición de habitante de un mundo en el que existen sustancias comestibles. De igual modo, aun cuando no creo que mi deseo de alcanzar el Paraíso pruebe que habré de gozar de él (aunque sí desearía hacerlo), considero ese anhelo una indicación bastante buena de su existencia y de la esperanza de algunos seres humanos de merecerlo. Un hombre puede amar a una mujer y no lograrla. Sería muy extraño, empero, que el fenómeno denominado «enamorarse» ocurriera en un mundo asexual.

En la tierra el deseo es todavía errante, inseguro de su objeto e incapaz en gran medida de descubrirlo donde realmente se encuentra. Los Libros Sagrados nos dan noticias de él. Se trata, naturalmente, de una indicación simbólica. El cielo se halla por su misma definición fuera de nuestra experiencia. Cualquier descripción inteligible debe versar, sin embargo, sobre objetos accesibles a la observación sensible. La imagen del cielo de las Escrituras es, pues, tan simbólica como la ideada supuestamente por el deseo sin ayuda alguna. El cielo no está realmente lleno de joyas, ni es tampoco la belleza de la naturaleza o una primorosa pieza musical. La diferencia reside en que las imágenes de las Escrituras tienen autoridad. Han llegado a nosotros a través de escritores muy cercanos a Dios, y han superado el examen de la experiencia cristiana a lo largo de los siglos. En principio, encuentro muy pequeño el atractivo natural de estas autorizadas representaciones. A primera vista debilita mis

deseos en lugar de despertarlos. Eso es precisamente lo que debo esperar. Si el cristianismo no me dijera más sobre el lejano país de lo que mi propio temperamento me induce a suponer, no sería más excelso que yo. Si tiene más que ofrecerme, debo esperar que sea inmediatamente menos atractivo que «mi propia materia». Al muchacho que sólo ha leído a Shelley, Sófocles le parecerá en principio frío e insensible. Si nuestra religión es una realidad objetiva, no debemos apartar nuestros ojos nunca de aquellos elementos suyos aparentemente enigmáticos o desagradables, pues lo enigmático y lo desagradable ocultan realidades que no podemos conocer todavía y necesitamos conocer.

Las promesas de las Escrituras se pueden reducir *grosso modo* a cinco. La primera asegura que estaremos con Cristo. La segunda, que seremos semejantes a El. La tercera, expuesta con gran riqueza de imágenes, que tendremos la «gloria». La cuarta, que seremos alimentados, homenajeados y agasajados de algún modo. La quinta, que ocuparemos cierta posición oficial en el universo —gobernando ciudades, juzgando ángeles, siendo pilares del templo de Dios— La primera cuestión suscitada por estas promesas es la siguiente: «¿Para qué hacen falta las cuatro últimas si existe la primera?» ¿Puede añadirse algo al hecho de estar con Cristo? Quien tiene a Dios y todo lo demás no tiene más, como acertadamente dice un escritor antiguo, que quien tiene solamente a Dios. La respuesta versa de nuevo, en mi opinión, sobre la naturaleza de los símbolos. Aun cuando seamos incapaces de percibirlo a primera vista, no hay duda de que cualquier idea que podamos formarnos ahora de lo que supone estar con Cristo no será menos simbólica que las demás promesas. Todas ellas pasan de contrabando nociones de proximidad espacial y conversación amorosa tal como las entendemos ahora. Por lo demás, es muy probable que acentúen la humanidad de Cristo y excluyan su divinidad. De hecho, los cristianos que prestan atención exclusivamente a la primera promesa la llenan siempre de imágenes terrenales, con frecuencia de metáforas nupciales o eróticas. No es mi intención en modo alguno condenar ese género de representaciones. Desearía de todo corazón penetrar en ellas más profundamente de lo que lo hago, y rezo para poder hacerlo. A mi juicio, todo ello es exclusivamente símbolo, semejante a la realidad en unos aspectos y distinto en otros. Por eso necesita la corrección de los diferentes símbolos de las demás promesas. La variedad de promesas no significa que nuestra bienaventuranza última no sea Dios. Ahora bien, como Dios es más que una Persona, y para que no pensemos el gozo de su presencia recurriendo exclusivamente a nuestra pobre experiencia actual del amor personal, con su estrechez, tirantez y monotonía, se nos provee de una docena de imágenes cambiantes que se corrigen y relevan unas a otras.

Vuelvo nuevamente a la idea de gloria. No se trata de negar el hecho evidente de que esta noción ocupa un lugar muy destacado en el Nuevo Testamento y en los

escritos cristianos primitivos. La salvación está asociada constantemente con palmas, coronas, túnicas blancas, tronos y esplendor como el del sol y las estrellas. Nada de ello me atrae en absoluto. En ese sentido parezco un moderno típico. La gloria me sugiere dos ideas, una aparentemente inicua y otra ridícula. Gloria significa, a mi parecer, fama o luminosidad. En relación con lo primero, el deseo de fama me sugiere una pasión competitiva, consecuentemente algo más propio del infierno que del cielo, pues ser famoso significa ser más conocido que la demás gente. A propósito de lo segundo, ¿quién desea llegar a ser una especie de bombilla eléctrica viviente?

Cuando comencé a investigar este asunto, me sorprendió descubrir que cristianos tan diferentes como Milton, Johnson y Tomás de Aquino consideraban sinceramente la gloria celestial como fama o buena reputación. No se trata naturalmente de notoriedad otorgada por nuestros semejantes, sino de reputación concedida por Dios, de su aprobación o «aprecio», si me permiten la expresión. Cuando posteriormente medité sobre ello, me di cuenta de que esta opinión es la de las Escrituras. Nada puede eliminar de la parábola el *accolade*<sup>[9]</sup> divino: «Bien hecho, siervo bueno y fiel». Con ello se derrumbó como un castillo de naipes gran parte de lo que había pensado durante toda mi vida. Recordé súbitamente que quien no sea como un niño no entrará en el cielo. Y nada más propio de los pequeños —de los buenos, no de los engreídos— que el enorme y franco placer de ser encomiado. Se trata de una actitud característica no sólo de los niños, sino también de ciertos animales, como los perros y los caballos.

Mi errónea concepción de la verdadera humildad me ha impedido durante estos años entender realmente cuál es el placer más humilde, el más propio de los niños, el verdaderamente característico de una criatura, la fruición específica del inferior: el júbilo de la bestia ante el hombre, del niño ante su padre, del alumno ante el maestro, de la criatura ante el Creador. No olvido cuán atterradoramente imitan las ambiciones humanas este inocente deseo, ni con qué rapidez se transforma, según experiencia propia, el legítimo deseo de ser alabado por aquellos a quienes estamos obligados a agradar en el veneno mortal de la admiración de sí mismo. Pese a todo, podría percibir un momento —un instante muy corto— antes de producirse el cambio durante el que la satisfacción de haber complacido a las personas verdaderamente amadas y temidas era pura. Eso basta para elevar nuestros pensamientos a lo que habrá de ocurrir cuando el alma redimida, por encima de toda esperanza y casi allende la fe, conozca al fin que ha complacido a Aquel para el que fue creada. Ahora no habrá lugar para la vanidad. El alma estará libre de la miserable ilusión de creer que es mérito suyo. Sin el menor rastro de mancha de lo que ahora podríamos llamar autocomplacencia, se alegrará inocentemente de que Dios le haya dado el ser, curará para siempre su viejo complejo de inferioridad cuando entierre su orgullo más profundamente que el libro de Próspero. La humildad perfecta prescinde de la



modestia. Si Dios está satisfecho con la obra, la obra puede estar satisfecha consigo misma. «No es propia de ella intercambiar cumplidos con su Soberano.»

No es difícil imaginar a alguien a quien disguste mi idea del cielo como lugar en que recibiremos palmadas en la espalda. Detrás de esa versión se halla, no obstante, una orgullosa equivocación. El rostro que es deleite o terror del universo se volverá al final sobre cada uno de nosotros con una expresión o con otra: para otorgarnos una gloria indescriptible o llenarnos de una vergüenza incurable e imposible de ocultar. Hace unos días leía en un periódico que lo verdaderamente importante es lo que pensemos de Dios. ¡No, por Dios! Es mucho más esencial, infinitamente más trascendental lo que Dios piense de nosotros. Lo que nosotros pensamos de El carece de importancia, salvo en la medida en que esté relacionado con lo que El piense de nosotros. Está escrito que «estaremos delante de El», compareceremos ante Su presencia y seremos examinados por El. La promesa de la gloria, don extraordinario posible tan sólo por la obra de Cristo, significa que algunos de nosotros, aquellos que El elija, pasarán el examen, recibirán aprobación, agradarán a Dios. Agradar a Dios... ser un ingrediente real de la felicidad divina... ser amado por Dios, no limitarse a ser un objeto de Su piedad, sino de Su gozo, de modo semejante a como el artista se deleita en su obra o el padre en su hijo. ¡Parece imposible! ¡Un peso o carga de la gloria difícil de soportar por nuestros pensamientos! Sin embargo, así es.

Ahora observen lo que ocurre. Si yo hubiera rechazado la autorizada descripción de las Escrituras sobre la gloria, si me hubiera aferrado tercamente al viejo deseo que constituía al principio mi único indicador del cielo, no habría percibido en absoluto la conexión entre ese anhelo y la promesa cristiana. En cambio ahora, tras haber llevado hasta el fin el contenido aparentemente enigmático y desdeñable de los libros sagrados, encuentro sorprendentemente al mirar hacia atrás que el enlace referido es meridianamente claro. Tal como el cristianismo me enseña a esperar en ella, la gloria resulta adecuada para satisfacer mi deseo original y para revelar uno de los elementos que me había pasado inadvertido. Al dejar de considerar por un momento mis propias necesidades, comencé a enterarme mejor de mi verdadera escasez. Cuando hace unos momentos intentaba describir nuestras ansias espirituales, estaba omitiendo uno de sus rasgos más curiosos. Generalmente la percibimos de modo semejante a como desaparece un instante de visión, termina la música o pierde el paisaje la luz celestial. Los sentimientos experimentados en ese momento han sido descritos por Keats como «viaje hacia la patria, hacia el interior familiar de nuestro yo». Ustedes saben lo que quiero decir. Durante unos minutos hemos tenido la ilusión de pertenecer a ese mundo. Ahora despertamos para descubrir que no es así. Hemos sido meros espectadores. La belleza ha sonreído, pero no para darnos la bienvenida. Ha vuelto su rostro hacia nosotros, pero no para vernos. No hemos sido aceptados, acogidos o recibidos en el baile. Podemos irnos cuando nos plazca, quedarnos si queremos:

«nadie se fija en nosotros». Como la mayoría de las cosas llamadas bellas son inanimadas, podría responder el científico, no es extraño que no reparen en nosotros. Esto es indudablemente cierto. Pero yo no estoy hablando de objetos físicos, sino de ese algo indescriptible del que los objetos físicos son mensajeros durante un instante. Parte de la amargura añadida a la dulzura del mensaje se debe a que muy pocas veces parece ser deseado por nosotros. Con frecuencia es tan sólo algo oído casualmente. Por amargura entiendo dolor, no resentimiento. Difícilmente nos atreveríamos a pedir que se advirtiera nuestra presencia. Sin embargo, lo anhelamos. La sensación de ser tratados como extranjeros en el universo, la esperanza de ser acogidos, de encontrar respuesta, de tender un puente sobre el abismo que se abre entre nosotros y la realidad es parte de nuestro inconsolable secreto. Desde este punto de vista, la promesa de la gloria tal como la hemos descrito se torna pertinente en grado sumo para nuestro deseo más profundo, pues gloria significa merecer la aprobación de Dios, ser acogido por El, respuesta, reconocimiento y recibimiento feliz en el corazón de las cosas. La puerta a la que hemos estado llamando durante toda la vida se abrirá finalmente.

Tal vez parezca torpe describir la gloria como «ser “conocidos” realmente por Dios». Sin embargo, éste es el lenguaje del Nuevo Testamento. San Pablo no promete a los que aman a Dios, como cabría esperar, que conocerán al Señor, sino que serán conocidos por El (1 *Corintios* 8,3). Extraña promesa. ¿No conoce Dios todas las cosas en todos los tiempos? La misma idea resuena de un modo terrible en otro pasaje del Nuevo Testamento. En él se nos advierte de la posibilidad de presentarnos finalmente frente a Dios para oír únicamente estas desalentadoras palabras: «No te conozco. Apártate de mí». En cierto sentido, de un modo tan enigmático para el intelecto como insufrible para el sentimiento, podemos ser desterrados de la presencia de Aquel que está presente en todas partes y borrados del conocimiento del Ser que lo conoce todo. Podemos ser abandonados fuera total y absolutamente: rechazados, exiliados, apartados y finalmente ignorados del modo más horrible. Pero también podemos ser llamados, acogidos, recibidos, reconocidos. Diariamente andamos sobre el filo de estas dos increíbles posibilidades. La nostalgia sentida durante toda la vida, el anhelo de reunimos en el universo con algo de lo que ahora nos sentimos separados, de estar tras la puerta vista siempre desde fuera no es, pues, mera fantasía neurótica, sino el más fiel exponente de nuestra situación real. Ser llamados a entrar supondría una gloria y un honor muy superiores a nuestros méritos y, consecuentemente, la curación de ese viejo dolor.

Estas consideraciones me llevan al segundo sentido de gloria, entendida como claridad, esplendor, luminosidad. Estamos destinados a brillar como el sol, a recibir como obsequio el lucero del alba. Ahora empiezo a entender el significado de todo ello. Dios nos ha dado ya de algún modo el lucero del alba. Podemos ir y disfrutar de

ese don cualquier mañana hermosa que decidamos levantarnos temprano. ¿Qué más queremos?, podemos preguntar. Queremos, ¡ay!, mucho más, algo en lo que apenas reparan los libros de estética. Pero los poetas y mitólogos lo saben todo sobre ello. No queremos tan sólo ver la belleza, aun cuando eso sea ya —¡bien lo sabe Dios!— una gran merced. Queremos algo más, algo difícil de expresar con palabras: reunimos con la belleza contemplada, fundirnos con ella, recibirla en nosotros, bañarnos en ella, ser parte suya. Por esa razón hemos poblado el aire, la tierra y el agua de dioses y diosas, ninfas y duendes. A diferencia de nosotros, esas proyecciones pueden gozar en sí mismas la belleza, gracia y poder de los que la naturaleza es solamente una imagen. Por esa razón nos narran los poetas tan bellas mentiras. Nos hablan como si el viento del oeste pudiera barrer realmente el interior del alma humana. Pero no puede. Nos dicen que la «belleza nacida del sonido murmurador» se alojará en el rostro humano. Pero no lo hará, o al menos no lo hará todavía. Si tomamos en serio las imágenes de las Escrituras, si creemos que Dios nos *dará* un día el lucero del alba y hará que nos revistamos del esplendor del sol, podemos suponer que los viejos mitos y la moderna poesía, tan falsos como historias, pueden estar muy próximos a la verdad como profecías. Ahora nos hallamos fuera del mundo, en el lado errado de la puerta. Apreciamos el frescor y la fuerza de la mañana, pero ni aquél nos refresca ni ésta nos purifica. No podemos fundirnos con el esplendor contemplado. Las hojas del Nuevo Testamento crujen, empero, con el rumor de que no siempre será así. Algún día — ¡Dios lo quiera!— se nos permitirá entrar. Cuando la obediencia voluntaria del alma humana se torne tan perfecta como la sumisión insensible de la creación inanimada, las almas se revestirán de gloria, de una gloria excelsa de la cual la naturaleza es solamente un primer esbozo. No crean que estoy presentando la imagen pagana de la disolución en el seno de la naturaleza. La naturaleza es mortal. Nosotros sobreviviremos a ella. Cuando los soles y nebulosas se hayan extinguido, cada uno de nosotros seguirá viviendo. La naturaleza es únicamente imagen, símbolo. Pero es la representación que las Escrituras me invitan a utilizar. Se nos invita a penetrar en la naturaleza, a ir más allá de ella hasta alcanzar el esplendor que tan magníficamente refleja.

En ese lugar, más allá de la naturaleza, comeremos del árbol de la vida. Por ahora, el espíritu en nosotros seguirá viviendo en Dios si renacemos en Cristo. La mente, y aún más el cuerpo, recibe la vida de El de muy diferentes modos: a través de nuestros progenitores, el alimento o las ideas. Los débiles y lejanos resultados de las energías implantadas en la materia por el éxtasis creador de Dios al hacer los mundos, son llamados ahora placeres físicos. Todos ellos constituyen, incluso filtrados de este modo, una carga pesada para nuestra conducta presente. ¿Qué significaría gustar en su origen un arroyo cuyos recodos inferiores resultan tan putrefactos? Eso es, no obstante, lo que tenemos ante nosotros. El hombre entero está llamado a beber júbilo

de la fuente del regocijo. El éxtasis del alma redimida «desembocará», como dice San Agustín, en el cuerpo glorioso. A la luz de nuestros extraordinarios y depravados apetitos actuales, es imposible imaginar este *torrens voluptatis*, y yo les advierto muy seriamente que no lo intenten. Es preciso mencionarlo, sin embargo, para apartar nuestros engañosos pensamientos de que lo salvado es únicamente un mero espíritu, de que el cuerpo resucitado vive en una insensibilidad yerta. El cuerpo fue hecho para el Señor. Por eso estas sombrías imágenes están lejos de dar en el blanco.

Entretanto, la cruz precede a la corona y el día venidero es una mañana de domingo. Ha abierto una grieta en los muros implacables del mundo, y se nos invita a seguir adentro a nuestro excelso Capitán. Seguirlo es, desde luego, la cuestión esencial. Siendo así, podemos preguntar: ¿cuál es la utilidad práctica de mis especulaciones? Se me ocurre que hay al menos una finalidad. Tal vez a partir de ahora pueda pensar cada cual acerca de su propia gloria. Difícilmente podremos pensar cada uno de nosotros a menudo sobre la del prójimo. La carga, el peso o la fatiga de la gloria de mi prójimo se colocaría diariamente sobre mi espalda. Se trata de un lastre tan pesado que sólo la humildad puede soportar. Las espaldas del orgullo se quebrarán bajo su peso. Es muy serio vivir en una sociedad de posibles dioses y diosas, recordar que la persona más estúpida y sin interés con la que podamos hablar puede ser algún día una criatura ante cuya presencia nos sintamos movidos a adorarla, o una naturaleza horrorosa y corrupta semejante a la de una pesadilla. Día tras día nos ayudamos de algún modo los unos a los otros a encaminarnos hacia uno de esos dos destinos. A la luz de esas aplastantes posibilidades, el temor reverencial y la circunspección ante ambas deberían dirigir nuestra conducta y trato con los demás, nuestra amistad, amor, los momentos de juego y la actividad política. No hay gente vulgar. Nunca hemos hablado con un mero mortal. Mortales son las naciones, culturas, corrientes artísticas y civilizaciones. Su vida se parece a la nuestra como la de un mosquito. Los seres con quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes desairamos y explotamos son inmortales —horrores inmortales o esplendores inacabables.

Eso no significa que debamos adoptar siempre una actitud solemne. Tenemos que divertirnos. Ahora bien, nuestro alborozo debe ser el propio de personas que se han tomado recíprocamente en serio. Esa es de hecho la más alta alegría. No puede consistir, pues, en frivolidad, superioridad o presunción. Nuestra caridad debe ser un verdadero y venturoso amor, que siente profundamente los pecados sin merma del amor al pecador, no mera tolerancia o indulgencia, que suponen una parodia del amor como la ligereza del regocijo. Después del Santísimo Sacramento, el prójimo es el objeto más sagrado ofrecido a nuestros sentidos. Si se trata de un prójimo cristiano, es sagrado casi en el mismo sentido, pues en él se esconde realmente —*vere latitat*— Cristo: el Redentor y el Glorificado, la Gloria misma.

## La obra bien hecha y las buenas obras

La expresión en plural «buenas obras» es más familiar a la cristiandad moderna que la fórmula «obra bien hecha». Buenas obras son, por ejemplo, dar limosna o «ayudar» en la parroquia. Todas ellas se distinguen claramente del propio «trabajo». Las buenas obras no tienen por qué ser obras bien hechas, como puede apreciar cualquiera examinando algunos objetos fabricados para ser vendidos en los bazares con fines caritativos. Esto no es muy ejemplar. Cuando nuestro Señor suministró un vaso extra de buen vino en la fiesta de una boda pobre, estaba haciendo buenas obras, pero también una obra bien hecha, pues se trataba de un vino realmente exquisito. Desentenderse de la bondad de nuestro «trabajo», de nuestro quehacer, no es tampoco ejemplar. El apóstol no dice solamente que debemos trabajar, sino también que debemos hacerlo para producir lo que es «bueno».

La idea de obra bien hecha no ha desaparecido completamente de nosotros. Me temo, sin embargo, que no es característica de las personas religiosas. Yo la he podido encontrar entre los ebanistas, zapateros y marineros. Es completamente inútil tratar de impresionar a los marineros con un nuevo vapor porque sea el barco más grande y más costoso navegando por los mares. Los marineros buscan lo que llaman sus «formas». Sólo ellas permiten predecir cómo se comportará la nave cuando haya mar gruesa. Los artistas también hablan de obra bien hecha, si bien cada vez con menos frecuencia. Ahora empiezan a preferir adjetivos como «significativo», «importante», «contemporáneo» o «atrevido». Nada de esto es, a mi juicio, un buen síntoma.

La mayoría de los hombres de las sociedades industrializadas son víctimas de una situación que excluye prácticamente desde el principio la idea de obra bien hecha. «Construir cosas inútiles» se ha convertido en una necesidad económica. A menos que los artículos se fabriquen para que duren uno o dos años y para ser reemplazados por otros, será imposible conseguir un movimiento de mercancías suficiente. Hace cien años, el hombre suficientemente rico se construía al casarse un carruaje en el que esperaba viajar el resto de su vida. Ahora se compra un coche que espera vender dentro de dos años. Hoy día la obra no debe estar bien hecha.

La cremallera tiene para el consumidor una ventaja sobre el botón: mientras dure, le ahorrará gran cantidad de tiempo y le evitará muchas dificultades. Para el productor tiene un mérito aún mayor: no funcionar correctamente durante mucho tiempo. El *desideratum* es la obra mal hecha.

No es conveniente extraer de la situación descrita una conclusión moral apresurada. Ese estado de cosas no es resultado del pecado original actual exclusivamente, y nos ha cautivado de modo imprevisto e involuntario. El comercialismo degradado de nuestro espíritu es su resultado más que su causa. Por lo demás, esta actitud no se puede modificar, a mi juicio, mediante esfuerzos meramente

morales.

Antiguamente los objetos se hacían para usarlos, gozar de ellos o ambas cosas. El cazador salvaje hace un arma de piedra o de hueso. La fabrica del mejor modo posible, pues si no está afilada o es frágil no servirá para matar a ningún animal. Su mujer fabrica un recipiente de barro para traer agua. También ella lo hace lo mejor que puede, pues deberá servirse de la vasija. Ninguno de los dos tardará mucho tiempo, si no lo han hecho desde el principio, en decorar los objetos fabricados. Ambos quieren, como Dogberry, que «sean hermosas todas las cosas a su alrededor». Por lo demás, podemos estar seguros que mientras trabajan cantan, silban o al menos tararean. Tal vez cuenten también historias.

En esta situación, discreta como la serpiente del Edén y tan inocente al principio como lo fuera ella una vez, se introducirá antes o después algún cambio. Las familias dejarán de fabricar todo lo que necesitan. Habrá un especialista, un alfarero que hace vasijas para toda la aldea, un herrero que fabrica armas para todos, un bardo (poeta y músico a la vez) que canta y cuenta historias para todos. Es significativo que, en las obras de Homero, el herrero de los dioses sea cojo, y el poeta entre los hombres, ciego. Tal vez sea así como comenzó la cosa. Los lisiados, inútiles como cazadores o guerreros, se dedicarán a procurar recreo y demás cosas necesarias a los aptos para aquellos menesteres.

La importancia de este cambio consiste en que ahora hay quienes se dedican a hacer cosas (vasijas, espadas, trovas) no para uso y goce propios, sino para los de los demás. Como es natural, deben ser recompensados de uno u otro modo por ello. Un cambio así es necesario. En caso contrario, la sociedad y las artes no permanecerían en un estado de simplicidad paradisíaca, sino de simpleza débil, desatinada y empobrecedora. Dos hechos contribuirán a favorecer una transformación así. En primer lugar, porque los nuevos especialistas harán sus productos lo mejor que puedan. Si hacen malas vasijas, tendrán a todas las mujeres de la aldea detrás suyo. Si cantan una trova estúpida, los mandarán callar. Si hacen malas espadas, los guerreros, en el mejor de los casos, regresarán y les golpearán con ellas. En el peor, tal vez ni siquiera regresen. El enemigo los habrá aniquilado, la ciudad arrasada por el fuego y ellos hechos esclavos. En segundo lugar, porque harán lo mejor que puedan cosas indiscutiblemente dignas de ser hechas y gozarán con su trabajo. No debemos idealizar. No todo será deleite. El herrero puede estar agobiado de trabajo. El bardo se puede sentir frustrado ante la insistencia de la aldea en oír una y otra vez su última trova (o una nueva exactamente igual a ella), mientras que él anhela tener audiencia para alguna innovación maravillosa. Sin embargo, de un modo general, los especialistas tienen una vida digna del hombre: utilidad, una cantidad razonable de honores y la alegría de ejercer su destreza.

Me falta espacio, y por supuesto conocimientos, para seguir la huella del proceso

entero desde el estado descrito hasta la situación actual. Con todo, considero que ahora podemos desentendernos de la esencia del cambio. Habida cuenta de que el comienzo consiste en una situación primitiva en que cada uno hace cosas para sí mismo, al que sigue un estadio en que unos trabajan para otros (los cuales pagan por ello), habrá todavía dos tipos de tareas. En relación con el primer tipo de actividad, un hombre puede decir efectivamente: «yo hago cosas dignas de ser hechas incluso si nadie pagara por ellas. Pero como no soy un hombre especial y necesito comida, casa y vestido, deben pagarme por hacerlas». El segundo tipo de actividad es aquel en que la gente hace cosas con el exclusivo propósito de ganar dinero. Se trata de cosas que no tendría ni debería hacer nadie en el mundo —y que de hecho no haría— si no se pagara por ellas.

Debemos dar gracias a Dios porque haya multitud de quehaceres de la primera categoría. El labriego, el policía, el médico, el artista, el profesor, el sacerdote y muchos otros hacen algo digno de hacerse: algo que un buen número de gente haría —y hace— sin sueldo, que toda familia trataría de hacer desinteresadamente para sí misma si viviera en una situación de aislamiento como la primitiva. Menesteres como éstos no son necesariamente agradables. Atender una leprosería es un buen ejemplo de ello.

El extremo opuesto se puede representar con dos ejemplos.

No los considero necesariamente equivalentes desde el punto de vista moral, pero son semejantes según nuestra presente clasificación. Uno es el trabajo de la prostituta profesional. La peculiar ignominia de ese trabajo (antes de decir que no debería llamar trabajo a su actividad, piénsenlo dos veces), lo que lo hace mucho más horrible que la fornicación normal, consiste en su carácter de ejemplo extremo de una actividad que no persigue ningún otro fin posible salvo el dinero. No es posible ir más lejos en esa dirección: intercambio sexual no sólo al margen del matrimonio o sin amor, sino incluso sin placer. El segundo ejemplo es el siguiente. A menudo veo una valla con un anuncio, cuyo propósito consiste en que cientos de personas miren hacia el lugar. Por su parte, la firma anunciadora debe alquilarlo para anunciar sus mercancías. Consideren cuán alejado está todo esto de la idea expresada en la fórmula «hacer lo que es bueno». Un carpintero ha hecho la valla anunciadora, inútil en sí misma. Los impresores y fabricantes de papel han trabajado para exhibir el anuncio, sin valor hasta que alguien alquila el espacio. La valla carece de utilidad para el que la alquila hasta que pega en ella el cartel. Después de hacerlo, seguirá siendo inútil a menos que persuada a los demás de comprar sus bienes. Las mercancías pueden ser feas, inútiles y perniciosas, es decir, artículos que ningún mortal compraría si los ensalmos incitantes o exóticos del anuncio no hubieran despertado el deseo artificial de conseguirlos. En todas las etapas de este proceso se están haciendo cosas cuyo único valor reside en el dinero que producen.

Ese debería ser el resultado de una sociedad que depende predominantemente de la compraventa. En un mundo racional las cosas se deberían hacer porque fueran necesarias. En el mundo actual es preciso crear la necesidad para que la gente pueda cobrar dinero por hacer las cosas. Ésa es la razón por la que no deberíamos tildar muy rápidamente de pedantería la desconfianza o el desdén por el comercio característica de las sociedades primitivas. Cuanto más importante es el comercio, tanto más gente es condenada y, lo que es peor, aprende a preferir lo que he llamado segundo tipo de quehacer. Las cosas dignas de ser hechas al margen del salario, el trabajo deleitable y la obra bien hecha son privilegio de una minoría afortunada. La búsqueda competitiva del cliente domina la situación internacional.

Durante toda mi vida se ha recaudado dinero en Inglaterra (de forma correcta) para comprar camisas y entregárselas a personas desempleadas. El trabajo del que habían sido despedidos era la fabricación de camisas.

No es difícil prever que un estado de cosas así no puede ser permanente. Sin embargo, es muy probable, desgraciadamente, que desaparezca por sus propias contradicciones internas causando un sufrimiento inmenso. Sólo puede terminar sin dolor si encontramos el modo de agotarlo voluntariamente. No hace falta decir que yo no tengo un plan para conseguirlo. En cualquier caso, si lo tuviera, ninguno de nuestros grandes hombres —los grandes hombres de la política y la industria— haría caso de él. El único signo esperanzador en este momento es la «carrera espacial» entre Rusia y América. Dado que hemos entrado en una situación en que el principal problema no es procurar a la gente lo que necesitan o les gusta, sino mantenerlas ocupadas haciendo cosas (no importa cuáles), difícilmente podrían ocuparse en algo mejor que en fabricar objetos costosos susceptibles de ser arrojados posteriormente por la borda. Ese proceso mantiene el dinero en circulación y las fábricas en actividad. Nada de eso hará mucho daño, o no durante demasiado tiempo. El alivio es, no obstante, parcial y temporal. La principal tarea práctica de la mayoría de nosotros no consiste en proporcionar consejo a los grandes hombres acerca de cómo terminar con nuestra fatal economía —no tenemos ninguno que darle y ellos no lo escucharían—, sino en examinar cómo podemos vivir dentro de ella con el menor daño y degradación posible.

Es preciso poner de manifiesto todavía algo fatal e insensato. Así como la ventaja de los cristianos sobre los demás hombres no se debe a que sean seres menos caídos ni menos condenados que ellos a vivir en un mundo caído, sino al hecho de saber que *son* seres caídos en un mundo caído, nosotros estaremos mejor si recordamos en cada momento lo que es el trabajo bien hecho y cuán difícil se ha vuelto ahora para la mayoría. Tal vez debamos ganarnos la vida tomando parte en la producción de objetos de pésima calidad e indignos de ser producidos aun cuando fueran de buena clase. La demanda o la «compra» de productos así se logra exclusivamente



anunciándolos. Junto a las aguas de Babilonia —o el cinturón de montaje— diremos, sin embargo, interiormente «si me olvido de ti, ¡oh Jerusalén!, que mi mano derecha olvide mi astucia» (lo hará).

Y naturalmente mantendremos nuestros ojos abiertos para cualquier oportunidad de fuga. Si tenemos la posibilidad de «elegir una carrera» (¿tiene un hombre de cada cien una cosa así?), perseguiremos los trabajos sensatos como galgos y nos pegaremos a ellos como lapas. Si tenemos oportunidad, trataremos de ganarnos la vida haciendo bien aquellas cosas que merecía la pena hacer aun cuando no tuviéramos que ganarnos la vida. Tal vez sea necesario mortificar considerablemente nuestra avaricia. Los trabajos insensatos producen por lo general grandes sumas de dinero. También son habitualmente los menos laboriosos.

Fuera de todos ellos hay, no obstante, algo más sutil. Debemos poner mucho cuidado en preservar nuestros hábitos intelectuales libres del contagio de quienes han sido educados en esa situación. Una infección de ese tipo ha corrompido profundamente, en mi opinión, a nuestros artistas.

Hasta muy recientemente —hasta la segunda mitad del siglo pasado— se daba por supuesto que la ocupación del artista consistía en deleitar e instruir a su público. Había, naturalmente, diferentes públicos. Las canciones callejeras y los oratorios no iban dirigidos a la misma audiencia (aunque, a mi juicio, a una gran cantidad de gente les gustaban las dos). El artista podía incitar a su público a apreciar cosas más bellas de las que había querido al principio. Ahora bien, sólo podía hacer una cosa así si resultaba entretenido desde el comienzo —aun cuando no se limitara a entretener—, ofreciendo una obra básicamente inteligible —aunque no se entendiera completamente—. Todo esto ha cambiado. En los círculos estéticos más elevados no se oye hoy día nada acerca del deber del artista hacia nosotros. Todo gira acerca de nuestra obligación hacia él. El no nos debe nada. Nosotros, en cambio, le debemos «reconocimiento», aun cuando no haya prestado la menor atención a nuestros gustos, intereses o hábitos. Si no se lo damos, nuestro nombre será vilipendiado. En esta tienda el cliente está equivocado siempre.

Un cambio así es parte, seguramente, de nuestra nueva actitud hacia toda obra. Como «dar empleo» es más importante que hacer cosas necesarias o agradables para los hombres, hay una tendencia a considerar que la causa de la existencia de cualquier industria reside en quienes ejercen la profesión en ella. El herrero no trabaja para que los guerreros puedan luchar. Los guerreros existen y luchan para que el herrero pueda estar ocupado. El bardo no existe para deleitar a la aldea: la aldea existe para ensalzar al bardo.

Detrás de este cambio de actitud en la industria se esconden razones estimables y cierta insensatez. El avance real de la caridad nos prohíbe hablar de «población sobrante». En su lugar comenzamos a hablar de «desempleo». El peligro del cambio

reside en que podría conducirnos a olvidar que el empleo no es un fin en sí mismo. Queremos que la gente tenga empleo porque es un medio para conseguir el sustento, pues creemos —quién sabe si acertadamente— que es mejor alimentarlos por hacer cosas mal que a cambio de no hacer nada.

Sin embargo, aunque tenemos el deber de dar de comer al hambriento, dudo que tengamos obligación de «estimar» al ambicioso. Esta actitud hacia el arte es fatal para la obra bien hecha. Muchos cuadros, poemas y novelas modernos que hemos conseguido «estimar» no son obras bien hechas en absoluto, pues no son si siquiera *obras*. Son meros charcos de sensibilidad o reflexión derramadas. Cuando un artista está trabajando en sentido estricto, tiene en mente, por supuesto, el gusto existente, los intereses y la capacidad de su audiencia. Esto es parte de su materia prima, como el lenguaje, el mármol o la pintura. Es preciso usarlo, domesticarlo, sublimarlo, no ignorarlo ni oponerse a ello. La indiferencia altanera no es un rasgo de genio, ni prueba de integridad, sino pereza e incompetencia. Significa no haber aprendido el oficio. De ahí que la obra realmente honesta para Dios aparezca ahora, en lo que atañe al arte, de un modo nada intelectual: en el cine, las historias de detectives o los cuentos de niños. Todos ellos son a menudo estructuras razonables, instrumentos templados, cuidadosamente ajustados, con todos los acentos calculados, en los que la habilidad y el esfuerzo se emplean con éxito para producir lo que se pretende. No me malinterpreten. Las producciones intelectuales pueden revelar, como es lógico, una sensibilidad más fina y un pensamiento más profundo. Pero un charco no es una obra excelsa, por exquisitos que sean los vinos, aceites o medicinas que contenga.

Las grandes obras (de arte) y las «buenas obras» (de caridad) deberían ser también obras bien hechas. Hagamos que los coros canten bien o que se callen. De otro modo ratificaremos la conciencia mayoritaria de que el mundo de los negocios, que fabrica con enorme eficiencia cosas que no sería preciso realmente fabricar, es el verdadero mundo práctico de los adultos, mientras que la «cultura» y la «religión» (horrendas palabras ambas) son actividades esencialmente marginales, propias de aficionados y de personas algo afeminadas.

## Un *lapsus linguae*

Cuando un laico debe pronunciar un sermón, le será muy útil e interesante, a mi juicio, hacerlo desde su posición. No presumirá tanto de instruir cuanto de cotejar apuntes.

No hace mucho tiempo, cuando utilizaba en mis oraciones privadas la colecta para el cuarto domingo después de la Trinidad, descubrí que había cometido un *lapsus linguae*. Había pensado pedir fuerza para pasar por las cosas temporales de un modo que no me hiciera perder finalmente las eternas. Pero me di cuenta de que había pedido fuerza para pasar por las cosas eternas de una forma que no me hiciera perder las temporales. No considero, naturalmente, que un *lapsus linguae* sea pecado. Dudo de que sea un freudiano suficientemente estricto para creer que cualquier desliz de ese tipo tiene, sin excepción, un significado profundo. Estimo, no obstante, que algunos sí lo tienen, y consideré que éste era uno de ellos. Pensé que lo que había dicho inadvertidamente expresaba aproximadamente lo que había deseado realmente.

Como es natural, la semejanza era aproximada, no exacta. Nunca he sido tan estúpido como para pensar que lo eterno se pueda «dejar atrás» en sentido estricto. Lo que yo había querido posponer sin perjuicio para mis asuntos temporales eran las horas o momentos en que prestaba atención a lo eterno, aquellos en los que me comprometía con ello.

A continuación indicaré lo que quiero decir. Yo rezo, leo un libro de oraciones, me preparo para la Comunión y la recibo. Pero mientras hago estas cosas hay, por así decir, una voz dentro de mí que me pide cautela. Me dice que tenga cuidado, que sea dueño de mí mismo, que no vaya demasiado lejos ni queme mis naves. Me pongo en presencia de Dios con el temor de que durante esos momentos me pueda suceder algo que pudiera ser perjudicial al regresar de nuevo a la vida «ordinaria». No quiero ser llevado a tomar alguna resolución que después haya de lamentar, pues sé que después del desayuno veré las cosas de un modo completamente distinto. No quiero que me ocurra nada ante el altar que me lleve a contraer una deuda demasiado grande para poder pagarla después. Sería muy desagradable, por ejemplo, tomar tan en serio el deber de la caridad (cuando estoy ante el altar) que me obligara después del desayuno a romper la respuesta realmente bárbara escrita ayer a un cronista y que pensaba enviar hoy al correo. Sería fastidioso comprometerme a cumplir un programa de abstinencia que suprimiera el cigarrillo tras el desayuno (o me permitiera, en el mejor de los casos, cambiarlo por otro que podría fumar más tarde). Incluso el arrepentimiento de actos pasados deberá ser provechoso. Al arrepentimos, reconocemos que los actos pasados son pecados y que, por tanto, no se deberán repetir. Será mejor dejar este asunto sin resolver.

El principio fundamental de todas estas precauciones es el mismo: proteger las

cosas temporales. Es bastante claro que esta tentación no me asalta solamente a mí. Un excelente autor (cuyo nombre he olvidado) pregunta en algún lugar: «¿No nos hemos puesto a veces apresuradamente de pie al considerar que el temor de Dios podría manifestarse de modo absolutamente inconfundible si continuáramos orando?». La siguiente historia me fue contada como verdadera. Una irlandesa que acababa de confesarse se encontró en las escaleras de la capilla con otra mujer, su mayor enemiga en la aldea. Ésta lanzó un torrente de improperios contra aquélla. «¿No es vergonzoso, replicó Bidy, que usted, cobarde, me trate de este modo ahora que me encuentro en Gracia de Dios y no puedo responderle? Pero espere un momento. No estaré en gracia de Dios por más tiempo». Esta otra es un excelente ejemplo tragicómico de la *Last Chronicle* de Trollope. Un arcediano estaba enojado con su hijo mayor. Eso le llevó a adoptar de modo inmediato ciertas disposiciones legales en perjuicio suyo. Todas ellas se podrían haber tomado algunos días más tarde. Trollope explica, empero, por qué el arcediano no podía esperar. Antes de que llegara el siguiente día debería pronunciar las oraciones matinales, y sabía que sería incapaz de llevar adelante sus planes sin ningún obstáculo después de decir «perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Así pues, los realizó en seguida, y decidió obsequiar a Dios con un *fait accompli*. Éste es un caso extremo de la precaución de que estamos hablando. El hombre no se aventurará en el dominio de lo eterno antes de haber puesto a salvo las cosas temporales.

Ésta es mi permanente y continua tentación: descender a ese mar (creo que San Juan de la Cruz empleaba la palabra «mar» para calificar a Dios) y no sumergirme, nadar o flotar en él, sino solamente salpicar y chapotear, tomando precauciones para no descender a las profundidades y sujetar el salvavidas que me une con las cosas temporales.

Se trata de una tentación diferente de la que nos asalta al comienzo de la vida cristiana. En ese momento luchamos (al menos yo) para no admitir de ningún modo las exigencias de lo eterno. Y cuando habíamos luchado, habíamos sido vencidos y nos habíamos rendido, suponíamos que todo sería coser y cantar. Esta tentación se produce después. Conciérne a aquellos que ya han admitido la exigencia y están haciendo incluso esfuerzos para satisfacerla, y consiste en buscar anhelantemente que la exigencia sea la menor posible. Somos realmente muy semejantes a los contribuyentes honestos pero mal dispuestos. En principio damos por bueno el impuesto sobre la renta. Hacemos nuestra declaración verazmente. Pero tememos la subida del impuesto. Tenemos mucho cuidado en no pagar más de lo necesario. Y esperamos muy ardientemente que después de haber pagado nos quede todavía lo suficiente para seguir viviendo.

Observen que todas estas advertencias que el tentador nos susurra al oído son plausibles. No creo que intente engañarnos realmente muchas veces (sobre todo

después de la primera juventud) con una abierta mentira. En eso consiste su plausibilidad. Es posible, ciertamente, ser llevado por la emoción religiosa —por el *entusiasmo*, como lo llamaban nuestros antepasados— a adoptar resoluciones y actitudes que después debamos lamentar. Y ello no pecaminosamente, sino racionalmente. No cuando somos más mundanos, sino cuando somos más sabios. Podemos llegar a ser escrupulosos o fanáticos. Con un celo aparente que en realidad es presunción, podemos acometer tareas no destinadas para nosotros. En esto consiste verdaderamente la tentación. La mentira reside en la sugerencia de que nuestra mejor protección es una prudente estima por la seguridad de nuestro bolsillo, nuestras gratificaciones habituales y nuestras ambiciones. Todo ello es, sin embargo, completamente falso. Nuestra verdadera protección se debe buscar en otra parte: en las ocupaciones cristianas habituales, en la teología moral, en el pensamiento racional juicioso, en el consejo de buenos amigos y buenos libros, y, si fuera necesario, en un director espiritual experto. Las lecciones de natación son mejor para la playa que el salvavidas.

La razón está en que el salvavidas es realmente un salvamuerres. No es semejante a pagar los impuestos y vivir de lo que quede. Dios no quiere propiamente nuestro tiempo o nuestra atención —ni siquiera todo nuestro tiempo y toda nuestra atención— Nos quiere a nosotros. Para todos son verdaderas las palabras del bautista: El debe aumentar y disminuir.

Será infinitamente misericordioso con nuestras reiteradas faltas. No conozco promesa alguna de que aceptará un compromiso premeditado, pues, a la postre, no tiene nada que darnos excepto a Sí Mismo. Pero sólo podrá hacerlo si eliminamos la presuntuosa afirmación de nosotros mismos y le hacemos un lugar a El en nuestras almas. Preparemos nuestra mente para ello. No deberá haber nada propio de lo que vivir, ni existirá vida «ordinaria». No quiero decir que todos nosotros estemos llamados a ser mártires o santos. Pero también pudiera ocurrir así. Para algunos (nadie sabe quiénes) la vida cristiana incluirá mucho ocio, muchas ocupaciones que nos agradan naturalmente. Pero todas ellas serán recibidas de la mano de Dios. En un perfecto cristiano deberán formar parte tanto de su «religión», de su «servicio», como de sus más duros deberes. Sus fiestas deberán ser tan cristianas como sus ayunos. Lo que no se puede admitir —lo que debe existir exclusivamente como un enemigo invencible al que se ofrece resistencia diariamente— es la idea de que hay algo «propiamente nuestro», alguna zona en la que estamos «fuera de toda norma» y sobre la que Dios no tiene derecho alguno.

El lo merece todo, pues es amor y quiere favorecernos. Pero no podrá hacerlo a menos que nos tenga. Cuando tratamos de reservarnos una zona como área exclusivamente nuestra, estamos acotando un área de muerte. De ahí que El, enamorado, lo reclame todo. Con El no es posible ningún pacto.

Este es, a mi juicio, el significado de todos esos dichos que tanto me alarman. Tomás Moro decía: «Si hacéis contrato con Dios sobre cuánto debéis servirle, descubriréis que los habéis firmado ambos vosotros mismos». La voz dice con su terrible y fría voz: «Muchos serán rechazados el último día no por no haber dedicado tiempo o esfuerzo a su salvación, sino por no haber dedicado el suficiente». Después, en su más fértil período de Behmenite: «Si no habéis elegido el Reino de Dios, carece de importancia en el fondo lo que hayáis elegido en su lugar». Son palabras difíciles de aceptar. ¿No existe diferencia realmente entre haber elegido las mujeres o el patriotismo, la cocaína o el arte, el whisky o un escaño en el gabinete, el dinero o la ciencia? Seguramente no exista una diferencia que importe verdaderamente. Con cualquiera de ellas habremos malogrado el fin para el que hemos sido creados y rechazado la única cosa capaz de satisfacerlo. ¿Qué importa a un hombre que muere en el desierto la elección de ruta que lo alejó de la única correcta?

Es un hecho notable que el cielo y el infierno hablen sobre este asunto con una sola voz. El tentador me dice: «ten cuidado, piensa en la utilidad de ese bien, en lo que va a costar la aceptación de esta gracia». Nuestro Señor nos dice igualmente que tengamos en cuenta los costes. Incluso en los asuntos humanos se concede gran importancia al acuerdo entre aquellos cuyo testimonio resulta difícil de armonizar. Pues aquí todavía más. En estos asuntos debería ser bastante claro que el chapotear apenas tiene consecuencias. Lo que importa, lo que el cielo desea y el infierno teme es precisamente el paso ulterior, estar cubierto por el agua, perder el control.

Y, sin embargo, no estoy en situación desesperada. En este punto me transformo en lo que algunos podrían llamar un personaje muy evangélico, en cualquier caso no pelagiano en absoluto. Yo no creo que los esfuerzos por mi parte terminarán un día y que sólo Dios puede hacer algo por este deseo de responsabilidades ilimitadas, por esta reserva fatal. Tengo gran fe y espero en El. No pretendo decir que yo pueda, como se suele decir, «sentarme tranquilamente». Lo que Dios hace por nosotros lo hace en nosotros. El proceso consiste, a mi juicio (y creo que no estoy equivocado), en el ejercicio diario, de cada hora, de mi propia voluntad para renunciar a esta actitud, especialmente por las mañanas, pues esa disposición crece a mi alrededor cada noche como un nuevo caparazón. Los fracasos deben ser olvidados. Lo fatal es el consentimiento, la presencia tolerada y regularizada de una zona en nosotros que seguimos reclamando para nosotros mismos. No podremos expulsar nunca al invasor —esa zona de muerte— de nuestro territorio, pero debemos estar en la resistencia, no en el gobierno de Vichy. Y ello debe comenzar, tal como yo lo veo, de nuevo cada día. Nuestra oración matinal deberá ser la de la *Imitatio*: *Da hodie perfecte incipere*. Concédeme tener hoy un comienzo intachable, pues todavía no he hecho nada.

# Notas

[<sup>1</sup>] III parte, capítulo 9. <<



[2] Por eros entiende Lewis «ese estado que llamamos “estar enamorado”; o, si se prefiere, la clase de amor en que “los enamorados están”». Sobre esa noción, cfr. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1991, pp. 103-128. (N. del t.). <<

[3] No quiero decir que los científicos dedicados a la actividad científica crean en ella como un todo. El delicioso nombre «Wellsianismo» (propuesto durante la discusión por otro miembro) hubiera sido más apropiado que el de «perspectiva científica». <<

[4] En alemán en el original. (*N. del t.*). <<

[5] Principles of Literary Criticism, cap. XI. <<

[6] Al considerar el carácter mítico de esta cosmología, resulta interesante reparar en que sus dos grandes expresiones imaginativas son anteriores a toda evidencia. El *Hyperion* y el *Nibelung's Ring*, de Keats, son obras predarwinianas. <<

[7] Citado en Science and the B.B.C., Nineteenth Century, abril 1943. <<

[8] Por eros entiende Lewis «ese estado que llamamos “estar enamorado”; o, si se prefiere, la clase de amor en que “los enamorados están”». Sobre esa noción, cfr. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1991, pp. 103-128. (N. del t.). <<

[9] El término *accolade*, que aparece en francés en el original, significa el abrazo acompañado de espaldarazo que se daba a quien era armado caballero. (N. del t.). <<