

## C. S. LEWIS Y EL SENTIDO DEL DOLOR

### REFLEXIONES EN TORNO A *THE PROBLEM OF PAIN* Y *A GRIEF OBSERVED*

#### Introducción

Antes de centrar nuestra atención en las dos obras de Clive Staples Lewis que nos ocupan, parece necesario abordar una serie de breves cuestiones preliminares, a modo de introducción que pueda arrojar luz sobre la intrínseca unidad existencial que guardan ambos ensayos, y que justifican mi intención de afrontar su estudio en conjunto: lo que incoa uno, lo refrenda el otro con esa autenticidad que sólo otorga la experiencia; con esa autoridad con la que la persona que ha sufrido puede incluso, en ocasiones, y si se ha hecho lo bastante sabia, atestiguar la profunda verdad antropológica presente en las cuestiones — pocas— que de verdad importan en este mundo.

*The Problem of Pain*<sup>1</sup> fue escrito y publicado en 1940, a petición de Ashley Sampson, amigo y uno de los editores de Lewis. Veinte años más tarde, en 1961, se publica *A Grief Observed*,<sup>2</sup> libro en el que nuestro autor vertió las amargas lágrimas de su desconcierto ante la enfermedad y muerte, en rápida sucesión, de quien fue el único amor de su vida, Helen Joy Davidman. ¿Qué sucedió en esos veinte años? ¿Qué matiz decisivo separa el alcance de la reflexión que ambos ensayos atentan? La respuesta se puede encontrar quizá en la mediación de la experiencia inesperada del amor, que sorprendió a Lewis en plena madurez, cuando las esperanzas de un nuevo principio ya estaban, si no desvanecidas —no hay testimonios de que nuestro autor añorase el matrimonio; antes, quizá, al contrario—, sí ocultas en la lejana y segura retaguardia de unos intereses vitales eminentemente intelectuales y literarios.

---

<sup>1</sup> Existe edición española, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid 1994. He utilizado la 7ª edición, de 2004. Las citas del texto se harán según esta traducción, obra de José Luis del Barco. A lo largo del presente ensayo me referiré a esta obra con las siglas *PP*.

<sup>2</sup> Edición española, *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona 1994. En este caso, he seguido el texto de la octava edición. La traducción, excelente, es de Carmen Martín Gaité. Sin embargo, en su lugar dedico una breve reflexión a la inexactitud de sentido en la traducción del título del libro. En las páginas que siguen, las referencias a esta obra de Lewis se harán por medio de las siglas *GO*.

Esta experiencia del amor en primera persona —un yo que ama, un tú que es amado— trajo a la existencia de Lewis lo que podríamos llamar la *dimensión del sentido*: el porqué de las personas y de las cosas; el peso exacto de la vida, la alegría, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, cuando todas esas realidades afectan radicalmente al núcleo de la existencia personal porque ya no son un concepto, por concreto y terrible que sea, sino un rostro, una suerte de *otro yo*. Paradójica e iluminadora dimensión ésta, donde amor y dolor devienen las dos caras de una misma y esencial moneda vital.

Los títulos de ambas obras son ilustrativos de este cambio de coordenadas. *The Problem of Pain* es un ensayo que aborda desde una óptica teórica el acercamiento al dolor como elemento de reflexión intelectual. El dolor es aquí un problema, un objeto de estudio y análisis desde una perspectiva diacrónica y conceptual. El título denota ese estatismo característico de los ensayos dedicados a un tipo de pensamiento especulativo, que se mantiene —¿cómo decirlo?— en los límites del casi siempre cómodo reducto del razonamiento. En cambio, en *A Grief Observed* las reflexiones le son arrebatadas a Lewis a borbotones, e incluso la división en capítulos es tan sólo numérica, meramente distributiva. Se trata de una suerte de diario existencial, emocional, catártico, casi de un exorcismo. No hay en esta obra un intento analítico, reflexivo, sino una necesidad de extirpar el vacío, el estupor, la oscura amenaza de una esperanza a punto de zozobrar. El título original (*A Grief Observed*) da cuenta de esa actitud no sólo contemplativa, sino sobre todo sufriente, pues es toda la persona la que se debe involucrar en la ardua tarea de encontrar respuestas al terremoto causado por el sufrimiento del ser amado. La cuestión no se centra ya en el dolor (*pain*), sino en ese pesar profundo (*grief*), que es tanto físico como espiritual porque abraza a la vez cuerpo y alma, a la persona entera. Para Lewis no era sólo una pena observada; era un desgarrón de su ser completo en la contemplación y en la vivencia del dolor. Había mediado la experiencia.

Asimismo, la dedicatoria que inaugura el texto sobre el problema del dolor es un claro homenaje al grupo de amigos de C.S. Lewis y J.R.R. Tolkien, los célebres *Inklings*,<sup>3</sup> que fueron a la vez apoyo y auditorio, palestra intelectual y baluarte de una amistad incondicional durante más de tres difíciles décadas

---

<sup>3</sup> Sobre este grupo de amigos, algunos de ellos ilustres intelectuales y literatos más o menos vinculados a la vida académica del sistema *oxbridge*, véase el excelente ensayo de H. Carpenter, *The Inklings. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams, and their friends*, HarperCollins, London 1997. Véase también mi estudio biográfico *J.R.R. Tolkien, el mago de las palabras*, Casals, Barcelona 2002, especialmente las páginas 79 a 87.

(1930-1960, aproximadamente). Sin embargo, *A Grief Observed* se presenta al lector con la desnudez textual del alma rota por la inexplicada e inconsolable soledad que dejan las ausencias. Se trata de un libro que retrata el dolor que consterna, atenaza el alma y aboca a lo ineludible: las preguntas sobre el porqué, sobre el *sentido*. Es éste un aspecto importante, sobre el que volveré enseguida.

Por último, la cita que abre *The Problem of Pain* —no encontramos ni dedicatoria ni cita inicial en *A Grief Observed*— es de George MacDonald, un autor admirado por Tolkien y Lewis a partes iguales. En ella se recoge una especie de pensamiento guía, presente casi en cada página del ensayo, centrado en la atalaya desde la que el autor considera más comprensible el dolor, y que es la auténtica panacea donde Lewis sitúa su argumento desde la introducción:

«El Hijo de Dios padeció hasta la muerte no para que los hombres no sufriéramos, sino para que nuestro dolor pudiera ser como el Suyo.

George MacDonald, *Unspoken Sermons, First Series*».

### ***The Problem of Pain*: el dolor como problema intelectual**

Cabe, por tanto, plantearse como hipótesis de trabajo si podríamos cambiar el título —es decir, si Lewis lo habría aceptado como alternativa plausible— *El problema del dolor* por el de *El sentido del dolor*. Para seres que sienten, y que saben que sienten, es el significado lo que resulta clave, pues las preguntas definitivas son cuestiones acerca del por qué y el para qué. Lewis preconiza que ésa sea una respuesta de cada persona y de toda la persona, al tratarse de una cuestión axial en toda existencia, la del ateo lo mismo que la del creyente. Me atrevo a afirmar, sin miedo a caer en la exageración, que en el orden existencial el ser humano —cada ser humano— es *homo dolens* antes que *homo sapiens*, y que tal condición precede incluso a la de *homo credens*.

Esta cuestión sobre el dolor y su significado afecta lo mismo al descreído que al fervoroso, porque religión y sufrimiento son realidades que se nos presentan ineluctablemente unidas. Para Lewis el dolor mira a la religación con lo numinoso, lo sobrenatural, lo absolutamente trascendente, lo quiera el hombre o no, aun cuando esta realidad no remita necesariamente a un Creador

bueno y providente.<sup>4</sup> Como escribe Tolkien en su poema *Mitopoeia*, «Evil is», el mal —y el dolor forma parte de su triste cohorte— existe; y eso, además de una verdad metafísica, es un hecho tristemente contrastable. Por tanto, podemos afirmar que para nuestro autor el dolor es un problema religioso en su fundamento, de índole y raíz esencialmente sobrenaturales.

Desde las primeras páginas encontramos en *The Problem of Pain* una especie de declaración de intenciones, según la cual el libro está dedicado a la resolución intelectual del problema, no hallándose en él la más mínima intención ejemplarizante o autorreferencial; antes al contrario, ya que al autor —al igual que a cualquier ser humano normal— el dolor le da miedo, le inspira una natural repugnancia. Por esa razón «(...) el único propósito del libro es resolver el problema intelectual suscitado por el sufrimiento. Nunca he sido tan necio como para considerarme capacitado para la alta tarea de enseñar fortaleza y paciencia» (*PP*, 20).

Lewis es consciente —humildemente consciente— de que el dolor no es un objeto de análisis especulativo como podría serlo cualquier otro. El dolor interpela de modo directo a cada ser humano, pues a todos nos alcanzará antes o después el zarpazo de este límite tan real como incomprensible, tan paradójico en todos sus extremos. Por tanto, las respuestas intelectuales a este problema se mueven en el terreno de las ideas, y no en el de las realizaciones prácticas, para el que una reflexión seria puede ayudar, aunque sin ofrecer “soluciones”. Sólo la experiencia de los propios límites en esta faceta de la existencia —como sucede también con la enfermedad grave, o ante la muerte de un ser amado— convierte la teoría en algo más que una hipótesis de trabajo contrastada por medio de un razonamiento lógico, por más brillante e irrefutable que éste sea. El dolor es un problema humano, personal e intransferible, incluso cuando la reflexión sobre su prevención o alivio alcanza una dimensión social —es más, a pesar de que esa reflexión deba ser llevada a cabo—. Lewis plantea que, como problema antropológico, se trata de una cuestión sólo resoluble en el nivel de lo intrínsecamente individual. La evidencia de que “todos sufrimos” no explica ni alivia esta inexorable realidad: “yo sufro”, “yo sufriré”.

---

<sup>4</sup> Cfr *The Problem of Pain*, p. 24 ss, donde el autor trata la cuestión del origen del sentimiento religioso en el ser humano desde épocas pretéritas. La fe en Dios es don a la vez que acto de la voluntad, que acepta libremente el misterio. Es decir, la evidencia del sufrimiento no lleva automáticamente a la creencia. De hecho, puede conducir a la separación de la criatura respecto de su Creador. De igual modo, puede ser el punto de inflexión hacia una mayor unión con Él.

Establecidas las bases del análisis, el ensayo plantea como cuestión inicial la paradoja que desde hace siglos ha sido para muchos obstáculo irresoluble, tanto para la aceptación de Dios, como para la comprensión siquiera resignada del dolor: ¿cómo aceptar y hacer compatibles la existencia de un Dios bueno con la omnipresencia del dolor, de la experiencia del mal y sus consecuencias? ¿Acaso no quiere Dios que seamos felices? Eso nos han dicho desde siempre. Pero, de ser así las cosas, un Dios que pudiendo hacerlo no evita la experiencia del dolor a sus criaturas, o no existe, o —caso de existir— no es omnipotente.

Ante tal objeción Lewis argumenta (*PP*, 34-43) que la omnipotencia divina no implica el absurdo lógico de una potestad aleatoria infinita, capaz de hacer lo que no es posible según las leyes naturales, leyes creadas por el propio Dios. Puesto que, como ya vimos, la existencia del dolor es algo previo y de algún modo “independiente” del credo del sufriente, no es Dios menos poderoso por el hecho de no evitar en todos los casos y hasta el infinito en la línea de evolución temporal la enfermedad, el dolor y la muerte de cada una de sus criaturas. Lewis asevera de modo muy claro que esta afirmación se mueve en el terreno de la lógica, y no en el del dogma. No hace falta la fe para aceptar que somos mortales.

Por otro lado, la omnipotencia divina está sujeta de modo voluntario —yo añadiría: por parte de Dios, de un modo paradójico hasta causar estupor— a la libertad de las almas individuales (*PP*, 41-42). Tal sujeción aparece en la raíz de cualquier otra consideración antropológica, ya que lo radicalmente humano se resuelve en una suerte de pacto de no agresión —más aun: de no interferencia— por parte de Dios en las decisiones personales y sociales, aun cuando su Providencia gobierne y conduzca misteriosamente todas las cosas al cumplimiento de Su designio final, escatológico. La oración, en este nivel, sería el modo en que el ser humano “abre la puerta” de su libertad a la Providencia —que siempre está haciendo antesala, esperando para pasar si es convocado; y de modo ordinario, sólo en ese caso—. Actuar de otro modo introduciría una falsificación en el modo creador de Dios, una mentira radical. El dolor está, así, intrínsecamente unido al enigma de la libertad como don vinculante por parte de Dios.

Pero surge una posible objeción: estamos dando por supuesto que Dios existe. Lewis lo hace, aunque no de modo gratuito. Toda la introducción a *The Problem of Pain* está consagrada a mostrar la vinculación del ser humano con lo numinoso, lo sobrenatural; a la necesidad de una religión —en el sentido etimológico—, siquiera natural, que precede a toda revelación. La paradoja, ya

señalada, surge en el punto en que, negando la existencia de Dios, nos topamos con la realidad inexcusable, tangible, de la experiencia del dolor. El dolor nos *obliga a creer* en él, pues es evidente: como ser humano que eres, sufrirás. Caemos rendidos a sus pies, ya que no como adoradores, sí al menos como esclavos. Porque en el imperio del mal y del dolor no hay libertad y, por curiosa pero justa paradoja, toda elección nos ha sido denegada casi *ab initio*.

A este respecto, Lewis señala la visión excesivamente antropomórfica de Dios que hemos ido construyendo a través de los siglos —una tentación fácil y bastante lógica, por otra parte—. Tendemos a *exigirle* a Dios una actuación aleatoria, un modo de obrar dependiente en última instancia de nuestro capricho, que actúe coartando la libertad individual y, por tanto, anulándola de hecho. Pero los conceptos de lo que es bueno o conveniente no se pueden aplicar al obrar divino más que por analogía, y manteniendo la certeza de que sólo desde la totalidad del plan de Dios providente como un todo, se puede empezar a penetrar el sentido del dolor, que ha sido asumido y redimido por Amor.<sup>5</sup>

Por otra parte, mirar a Dios como si fuera uno de nuestros iguales —aun cuando en realidad lo sea, por designio y elección eternas y libérrimas— manifiesta una miopía culpable que, a mi juicio, adolece de un infantilismo enraizado en un concepto de “lo justo” y “lo bueno” que, mirados con sincera frialdad, no son sino egoísmo receloso de madurar. Esta actitud mental y vital de duda metódica, sospechosa, ante la omnipotencia de Dios, que sirve incluso de excusa para disfrazar el descreimiento y “justificar” una vida literalmente atea, se han hecho más y más frecuentes a partir del siglo XIX. La Modernidad, con todo su complejo aparato de bienestar y progreso convertidos en finalidad primordial de la existencia, se ha erigido en juez de la imperdonable evidencia (para Dios, por supuesto) de que el sufrimiento existe, y del inexorable carácter caduco de la vida. Sin embargo, tal actitud no condena a Dios, ni demuestra falla alguna en su omnipotencia. Tan sólo certifica, entre otras muchas cosas

---

<sup>5</sup> La afirmación de san Juan, «Dios es Amor», resulta plenamente congruente si nos fijamos en la demostración factual de la asunción de lo radicalmente humano en Jesucristo. De alguna manera, un Dios no sufriente no sería creíble porque, si nos centramos en lo nuclear, no resultaría absolutamente amable: permanecería la infinita distancia entre el dolor humano y la incapacidad divina para el sufrimiento, de la que se seguiría una posible “incomprensión” por ambas partes. He aquí una puerta más al arcano del misterio eterno de Dios: de todas las maneras posibles de redención, Dios “eligió” el camino del sufrimiento. El Creador está junto al doliente; más incluso: dentro de él. Se trata de un Dios capaz de llorar el dolor y la pena del que sufre, con él, con ella, pues Él ha recorrido esa amarga senda antes; y la vuelve a recorrer con cada criatura que padece.

que no trataré aquí, la insaciable necesidad de respuestas fáciles para preguntas difíciles propia de los seres humanos.

### **Peter Pan y la paradoja del dolor**

Llegados a este punto, una nueva ojeada al índice de *El problema del dolor* nos revela que Lewis analiza antes la omnipotencia divina que Su bondad. Es éste un detalle revelador que, a mi juicio, se convierte en la clave para comprender esta *forma mentis* tan característicamente humana cuyo eje es una suerte de “sospecha metódica”. La formularé brevemente así: ante la existencia del mal, la humanidad ha pedido y pide cuentas una y otra vez a la capacidad de Dios —a Su poder— para poner fin a tan evidente debacle, antes que interpelar a la infinita Bondad de un Creador de quien cabría esperar una tolerancia nula con el mal y sus corolarios en el mundo presente. Tal crítica se podría parafrasear así: ya que no puedes poner fin al mal —no eres omnipotente—, al menos hazte merecedor de un poco de crédito a nuestros ojos impidiendo su perdurabilidad —o entonces creemos además que no eres bueno—.<sup>6</sup> Lewis delimita el problema con estas palabras, estableciendo una doble perspectiva desde la que efectuar el análisis:

«Reflexionar sobre la bondad divina supone inmediatamente enfrentarse con un dilema. La primera de sus alternativas se puede formular así: si Dios nos excede en sabiduría, Sus juicios sobre muchas cosas —pero especialmente sobre el bien y el mal— deberán diferir de los nuestros. Lo que a nosotros nos parece bueno puede no serlo a los ojos de Dios, y acaso no sea malo lo que nosotros estimemos como tal» (*PP*, 44).

Parece, pues, que para Lewis la madurez moral de cada ser humano tiene más que ver con adoptar el punto de vista de Dios —esto es, con adquirir la verdadera sabiduría—, que con una acomodaticia y tentadora visión del bien y el mal según el criterio facilón —por simple— de ese eterno aspirante a dios que es el hombre; una aspiración que conforma el contenido nuclear de la Caída.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Como tendremos ocasión de analizar, en *A Grief Observed*, el propio Lewis llega a plantearse que Dios sea tan sólo un Sádico del Cosmos; tal llegó a ser la profundidad de la herida y el dolor causados por la muerte de Joy Davidman, su esposa. El dolor, el sufrimiento en todas sus formas, es absolutamente contrario a la naturaleza humana, y la necesidad de una explicación radical aboca a cada ser humano a las preguntas definitivas: las que hacen referencia al sentido, como ya vimos.

<sup>7</sup> Tal aspiración fue, es y será la no sumisión a ninguna otra autoridad que no sea la propia voluntad. Por tanto, lo que el ser humano busca es llegar a ser ley para sí mismo, decidir lo que

Según nuestro autor se trataría, pues, de aprender a mirar, de aquilatar una nueva mirada sobre el mundo, antes que de entender la misteriosa maquinaria del universo, tanto físico como espiritual. Quizá, después de todo, lo que Dios espere de nosotros sea que maduremos, que abandonemos la ridícula pose existencial de Peter Pan; y no tanto que seamos felices. Pues la felicidad, que es una realidad eminentemente dinámica, llega a menudo de la mano de la aceptación del dolor como evidente y desagradable compañero del camino de la vida, que se sienta a nuestra mesa como uno más, aunque se trate de un inesperado huésped a quien no habíamos invitado —¿o sí?—.<sup>8</sup> Continúa el autor:

«La segunda [alternativa] puede exponerse de este otro modo: si el juicio moral de Dios difiere del nuestro hasta el punto de que lo “negro” para nosotros pueda ser “blanco” para Él, nos será imposible dar sentido a nuestras palabras cuando lo llamemos bueno. (...) al decir “Dios es bueno” no diríamos en última instancia sino “no sabemos lo que es Dios”» (*Ibidem*).

Por lo tanto, la asunción existencial del significado del mal, del dolor, y de todo aquello que repugna a la razón y al corazón humanos, pasa necesariamente por la conquista de un nuevo territorio. La posesión de esa “nueva tierra” requiere el descubrimiento progresivo de un designio superior, de índole radicalmente diversa respecto de los juicios morales humanos, y que nada tiene que ver con el País de Nunca Jamás. A diferencia de lo que sucede con el personaje creado por James Barrie, en el mundo real quien quiera asumir el sentido del dolor en su propia vida debe ante todo reconocer que sufrimiento y madurez son realidades que se dan simultáneamente. El salto cualitativo que media entre la constatación de que el sufrimiento existe, y la plena aceptación existencial de esa realidad, sólo se puede dar si la voluntad consiente en aceptar el trato; a saber: la verdadera felicidad exige la ruptura con la seguridad de *Neverland*, para adentrarse con audacia —una audacia que a menudo va de la mano del miedo, y aun del pavor— por la senda del dolor que mira hacia el

---

está bien o mal, e incluso lo que *es* bueno. He escrito que el hombre aspira a ser un dios, con minúscula, porque no ha entendido que ser Dios implica *necesariamente* la entrega de Sí, la Autonegación y el servicio, puesto que, como escribe san Juan, «Dios es Amor», y el amor es don. De ahí que la Cruz sea «escándalo para los judíos y necedad para los gentiles», pues no cabe en la lógica humana un Dios sufriente y humillado.

<sup>8</sup> Los capítulos IV y V están dedicados a la vinculación entre la Caída original, la entrada del mal en el mundo, y la culpabilidad de cada ser humano, a lo largo de los siglos, «en Adán».

horizonte más amplio de un designio creador amoroso, bondadoso, que se extiende sobre la completa existencia.<sup>9</sup>

Es decir, lo que Lewis plantea es que la lógica de Dios y su ética “ve” y “juzga” las cosas del único modo cabal que existe. Nosotros no. Por lo tanto, aprender a mirar con los ojos de Dios implica y requiere un aumento de sabiduría paradójico. ¿Por qué? Porque en ese nuevo escenario, lo que es bueno y lo que es malo, la beatitud y el sufrimiento, pasan a ser categorías cuyo juicio no compete al sujeto. Éste tendrá la ocasión de acomodar su corazón, su voluntad, su inteligencia y sentimientos —su ser completo— al criterio superior del Padre del cielo. Según esta nueva visión, lo que es “malo” de tejas abajo, puede ser extraordinariamente bueno *en sí*; y viceversa. Por supuesto que la aceptación de la desgracia, la muerte, el dolor, es muy difícil en el orden existencial. En ocasiones el ser que sufre se ve abocado a la locura y la sinrazón. No dice Lewis que la mera “comprensión” intelectual de la lógica divina garantice una cierta atonía emocional; antes al contrario, como tendremos ocasión de ver con el ejemplo de su propia experiencia tras la muerte de Joy. Sin embargo, la suspensión del propio juicio a este respecto, puede ser en ocasiones el primer paso hacia la aceptación del dolor como camino de excelencia humana, e incluso de santidad.

Frente a la actitud que he llamado de Peter Pan, y su lógica del disfrute inconsciente a cualquier precio, Lewis denuncia que tal talante es propio de quienes no quieren «realmente tener un padre en el cielo, sino un abuelo, una benevolencia senil que disfruta viendo a los jóvenes, como suelen decir los ancianos, “pasándolo en grande”» (*PP*, 47). Contra esa manera infantilizada de mirar a Dios, Lewis proclama la necesidad de ver en el Creador al Padre amoroso *que en realidad es*. Y cualquier padre que se atenga al sentido común exige, corrige y espera esfuerzos de aquellos a quienes ama, *precisamente porque les ama* y quiere para ellos mucho más que la mediocridad, o la aparente felicidad instantánea que acompaña a los comportamientos autoindulgentes. Por eso Dios retoca y bruñe a sus criaturas, como si se tratara de obras de arte únicas, por medio de un derroche del Amor que es Él mismo.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Es ésta otra nueva paradoja: el miedo, el desagrado, el radical rechazo que provoca el sufrimiento, no es incompatible con la valentía, el coraje y la paz de espíritu del ser humano que acepta el dolor y lo llena de sentido. Todos los santos son ejemplos de una psicología plenamente sana.

<sup>10</sup> En ese sentido, creo que Su propio ejemplo —la Pasión y Muerte de Jesús— es la más elocuente de las explicaciones, siempre plena de misterio, siempre llena de luz.

La iniciativa de amarnos ha sido de Dios, no nuestra, y la pura dádiva que es su Ser se desborda en cada uno de nosotros, aunque la forma existencial de ese derramarse sobreabundante no sea de nuestro agrado. No está en la mano del homenajeador la elección del regalo. Tampoco el niño pequeño entiende en ocasiones que el médico le cause dolor y aflicciones precisamente para sanarle. Con todo, permanece la sospecha vital de que sólo aquellos que aceptan plenamente las reglas del juego divino, alcanzan una felicidad que nos atrevemos a llamar “plena”, aunque sea por analogía de la felicidad que nos aguarda. De acuerdo con tal reglamento, el escenario donde se actualiza el drama humano es más bien la Cruz que el Edén; antes el Árbol de la salvación que los maravillosos frutales del Paraíso.

El dolor, desde esta perspectiva, es paradójica manifestación —una más, como ya había señalado Chesterton—, de amor y predilección, y no de lo contrario, que es la percepción del mundo que tiene Peter Pan. Por paradójico que parezca, en el País de Nunca Jamás nadie llega nunca jamás a ser feliz, porque ninguno de sus pobladores tiene la valentía de madurar, de aceptar que sufrimiento y vida son realidades que van de la mano, y que vivir y sufrir son sinónimos en el mundo real. Así pues, podemos afirmar que en *Neverland* nadie es realmente “feliz” porque ninguno de los inconscientes habitantes de la isla es “sabio”. La culpabilidad moral de Peter Pan, derivada de su necedad en sentido etimológico, reside en su incapacidad para aceptar otra lógica distinta de su voluntad. Siguiendo el criterio del propio capricho, la moralidad deviene juego y pasatiempo, irresponsabilidad añorada —que no infantil—. El cercenamiento de la capacidad de madurar es, así, culpable. No deja de ser revelador que para Peter y los suyos no existan los recuerdos, sino un perpetuo e *instantáneo* presente, vacío de *sentido*; precisamente esa cualidad clave para entender el sufrimiento siquiera como problema intelectual, como ya tuvimos ocasión de analizar.

### **El ser humano, la Caída, el mal... y cada uno de nosotros**

Al adentrarse por los intrincados vericuetos del camino que lleva al entendimiento intelectual del dolor —y de su sentido—, Lewis se sitúa plenamente junto a la doctrina cristiana según la cual el primer hombre cayó moralmente, arrastrándonos a todos con su desobediencia.<sup>11</sup> A tal rebeldía voluntaria contra su Creador siguió una alteración tan radical de su ser, que el

---

<sup>11</sup> Es el contenido de los capítulos V, VI y VII, *passim*.

hombre tal y como lo conocemos ahora se deterioró de un modo que «no es comparable [...] con el simple deterioro que ahora pudiera sufrir un individuo cualquiera. Realmente significó la pérdida del rango característico de su especie» (PP, 86). Es decir: volvió al polvo del que había sido formado, perdiendo su excepcional vinculación espiritual con Dios, y volviendo a un estado de naturaleza no igual, sino estrictamente inferior al que poseía antes de su elevación sobre todas las demás creaturas.

Es posible que la imagen de la tentación en el Edén, reproducida hasta la saciedad en obras de arte o en viñetas cómicas, su escenografía y actantes, el cúmulo de detalles que se dan por supuestos y que no resisten una lectura concienzuda y meditada del *Génesis*, se hayan fijado en nuestro inconsciente de tal modo, que el intento de depurar lo que realmente sucedió en ese momento axial de la historia de este mundo de lo meramente “folclórico” —aun cuando leamos el relato como un mito en sentido socrático, desde una perspectiva sapiencial—,<sup>12</sup> se vea condenado al fracaso casi antes de comenzar. Pero es importante hacer el esfuerzo de leer entre las líneas del relato bíblico para aprehender el sentido último, tan profundo, de lo que supuso la Caída para Adán y para cada uno de nosotros:

«El hombre, considerado en sentido específico, dañó su propia naturaleza; por consiguiente, el bien proporcionado al ser humano en su actual situación debe ser ante todo enmendador o corrector» (PP, 91s).

He aquí el eje en torno al cual se articula la argumentación del resto del ensayo. La Caída trajo el mal y el dolor al mundo. Si nos seguimos preguntando sobre el porqué del sufrimiento como sanador de la culpa; si nuestra duda surge de la proporcionalidad entre la ofensa y la retribución que, según parece, Dios nos exige —o, simplemente, espera de nosotros—, quizá estas palabras de Lewis aporten algo de luz:

«La primera respuesta a la pregunta de por qué nuestra curación debe ir acompañada necesariamente de dolor es (...) que someter la voluntad

---

<sup>12</sup> Empleo aquí el concepto de *mito* como sinónimo de *relato*, *historia* o, incluso, *cuento*, tal y como lo entendían el propio C.S. Lewis y especialmente John Ronald Tolkien (especialmente en *Sobre los cuentos de hadas*, Minotauro, Barcelona 1994). Para ellos, el cuento participa de la intrínseca verdad de la realidad. La verdad que manifiestan los buenos relatos es la misma que aquella que comparten la Historia y la leyenda; una verdad mucho más profunda que el mero carácter fáctico de los hechos acaecidos en lo que llamamos el “mundo real”. Esta noción incluye mucho más que lo experimentable, o lo demostrable empíricamente.

reclamada durante tanto tiempo como propia entraña, no importa dónde ni cómo se haga, un dolor desgarrador» (*PP*, 95).

Después de lo dicho hasta ahora, es posible que en la entraña de nuestro desconcierto ante el dolor, ante la existencia del mal y de un Dios que permite su omnipresencia a lo largo y ancho de la Historia, aparezca precisamente un acostumbamiento a las propias desobediencias y rebeldías —a los pecados personales; no al de ningún Adán primigenio—, que nos lleve al pensamiento —realmente envenenado— de que, incluso si aceptamos la verdad del relato bíblico, no era para tanto. Sustituiríamos el *O felix culpa!* que canta la liturgia católica por una monótona letanía apesadumbrada y, quizá y en el mejor de los casos, incluso compungida. Aceptaríamos un tironcillo de orejas, pero no este auténtico ensañamiento, que más parece obra de un sádico que de Alguien que nos invita a creer que Él *es* Misericordia y Amor. Caso de ser así, deberíamos rehabilitar algunos conceptos, cuya mala comprensión nos podría conducir incluso a un ateísmo más o menos beligerante, pero sobre todo erróneo y poco práctico.

La primera noción a revisar, a mi juicio, es la que tenemos de Dios mismo como sinónimo de *Amor*. A partir de la Modernidad, nos hemos acostumbrado a ver el amor antes como un derecho a la autorrealización —y a otro buen montón de “autos”, incluidos de modo especial los relativos a lo estrictamente sexual-genital—, que como lo que realmente es: una magnífica ocasión para la donación de uno mismo, la autonegación que engendra vida —en sentido amplio—, y la plenitud personal que sólo logra la absoluta generosidad del buen amante. Pues en el amor verdadero se implica la persona entera, de suerte que el beneficio de su delectación afecta al corazón —en sentido espiritual, y hasta romántico si se quiere— no menos que al cuerpo y la mente. Por tanto, al afirmar que Dios es Amor estamos diciendo de modo rotundo que Él quiere darse por entero a sus criaturas una por una; y que la renuncia es una de las cualidades inherentes a toda declaración apasionada.

Otros dos conceptos cuya progresiva falsificación de sentido los ha hecho casi irreconocibles, incluso —y es lo más triste— por el modo en que han sido explicados desde muchos púlpitos, son los de *misericordia* y *justicia*. Nos gustaría que el Dios de los cristianos fuese, como escribía Lewis más arriba, antes un abuelo bonachón que un padre exigente —y, por tanto, bueno—. De haber obrado así, quizá entonces gozase Él de mejor fama, las iglesias estarían llenas de bondadosas criaturas llenas de buenas intenciones, y este mundo se

parecería más a una de esas edulcoradas malas películas de Hollywood, en las que todo acaba “bien”; pero se trataría de una triste mentira.

Sin embargo, debemos preguntarnos acerca de la idea que el mundo moderno, y por tanto cada uno de nosotros, posee de *lo bueno*. No es, por cierto, un escenario para la no agresión, donde todos nos limitamos a llenar nuestros pobres corazones de buenos sentimientos teóricos que para nada influyen en nuestras vidas. El mundo es y ha sido siempre un escenario de duras luchas. A través de los siglos, los poetas épicos no han hecho sino retratar la entraña de este mundo caído que no puede cejar en su intento de conquistar el infinito, «la imperecedera gloria».<sup>13</sup> Los intentos de redención de tejas abajo han demostrado ser falaces, tristes engaños que han acarreado mucha más pena que gloria al devenir de la Historia, individual y colectiva.

La misericordia y la justicia reclaman, como el amor verdadero, que cada uno de nosotros reconozca que existe una gradación jerárquica en el ser y las perfecciones, sean de índole biológica o espiritual; que es necesaria una obediencia a un designio superior; que debe haber una justa retribución por las obras personales, buenas o malas; que existe un Remunerador que de hecho trampea a la hora de pesar los hechos y los pensamientos de cada uno, compensando con su Misericordia lo que exigiría la estricta justicia. Si consideramos injusto el castigo, y cruel la existencia del mal y del dolor, entonces quizá hemos pensado poco acerca de la dignidad de Dios y, lo que es peor, de la propia. Y es precisamente porque la voluntad humana se resiste a doblegarse —es el privilegio con el que el Creador ha querido limitar Su omnipotencia— por lo que Dios nos zarandea: porque nos ama infinitamente más de lo que nosotros mismos llegaremos a hacerlo nunca. En ese sentido cabe entender estas palabras de Lewis:

«El dolor no es sólo un mal inmediatamente reconocible, sino una ignominia imposible de ignorar. Podemos descansar satisfechos en nuestros pecados y estupideces (...). El dolor, en cambio, reclama insistentemente nuestra atención. Dios susurra y habla a la conciencia a través del placer, pero le grita mediante el dolor: es su megáfono para despertar a un mundo sordo» (*PP*, 97).

El dolor es un misterioso instrumento configurador y potenciador de virtudes y cualidades personales, y aun sociales que, de otro modo, quedarían a

---

<sup>13</sup> Cfr *Beowulf*, versos 1386 ss, y 1534 ss.

menudo en meras promesas. Han sido muchas las personas a quienes la convivencia con el sufrimiento humano ha convertido, como mínimo, en mejores personas. Y, aunque también se ha dado el hecho contrario, es más fácil encontrar magnanimidad entre los que velan junto al lecho del doliente que en la seguridad aparentemente blindada del autosuficiente terco. Tan poderosa es su repercusión en el ser humano, que puede llegar a cambiar radicalmente el corazón. Así parecen expresarlo estas palabras del autor:

«El dolor como megáfono de Dios es, sin la menor duda, un instrumento terrible. Puede conducir a una definitiva y contumaz rebelión. Pero también puede ser la única oportunidad del malvado para enmendarse. El dolor quita el velo y coloca la bandera de la verdad en la fortaleza del alma rebelde» (*PP*, 99).

De este modo es como se lleva a cabo la sanación del hombre; desde la purificación de aquello que le es más íntimo: su propio yo, el santuario de su libertad. Donde Dios no ha querido entrar por su propio poder, entra el dolor como cauterizador de la culpa. Como el propio Lewis plantea en el Apéndice final, el enfrentamiento con el dolor ha rebelado la capacidad enorme de la mayoría de los seres humanos para el heroísmo; una fuerza que no es estoicismo, sino la senda segura hacia una cierta santificación. Ese camino apunta a la paradójica victoria paulatina, en el momento de la decadencia inexorable y de la propia aniquilación física del sujeto.<sup>14</sup>

La capacidad del dolor para sanar la voluntad torcida del hombre parece obedecer a una lógica interna particular. En el pensamiento de Lewis, esta idea se podría articular así: puesto que somos seres libres, no podemos dejar de buscar la plenitud de nuestra realidad espiritual —la plena e inalcanzable felicidad—. Sin embargo, es obvio que las desviaciones en el camino de esa búsqueda son tantas y de tan variado atractivo, que Dios debe una y otra vez recordarnos el camino de vuelta. El dolor deviene, así, el atajo divino al camino principal:

«Dios, que nos ha creado, sabe lo que somos y conoce que nuestra felicidad se halla en Él. Pero nosotros nos negamos a buscarla en Él tan pronto como el Creador nos permite rastrearla en otro lugar en que creemos que la encontraremos. Mientras lo que llamamos “nuestra propia vida” siga siendo lisonjera, no se la ofreceremos a Él. ¿Qué otra

---

<sup>14</sup> Cfr *The Problem of Pain*, pp 155-157, *passim*.

cosa puede hacer Dios en favor nuestro salvo hacernos un poco menos agradable “nuestra propia vida” y eliminar las fuentes engañosas de la falsa felicidad?» (PP, 100).

El dolor nos hace el inmenso favor de devolvemos a la senda de la búsqueda de Dios. Y, puesto que hemos sido creados como seres con capacidad para querer o no emprender y continuar esa búsqueda, la sanación de la herida que atraviesa nuestra voluntad requiere una suerte de némesis: la obediencia. La voluntad que obedece a Dios desanda el camino de la rebeldía primigenia:

«El contenido de la obediencia —lo que se nos manda hacer— será siempre algo intrínsecamente bueno, algo que deberíamos hacer aun en el imposible supuesto de que Dios no lo hubiera mandado. Pero no sólo el contenido de la obediencia, sino el mero hecho de obedecer es también intrínsecamente bueno, pues, al hacerlo, la criatura racional representa de forma consciente su *rôle* creatural, trastoca el acto responsable de la caída, retrocede siguiendo la huella dejada por Adán y vuelve al principio» (PP, 104).

De todo lo dicho hasta ahora se podría deducir que el dolor es bueno en sí mismo. Su carácter instrumental le otorgaría una cierta carta de ciudadanía, puesto que el fin bueno —la corrección de la voluntad desviada, la purificación de las culpas personales— justificaría los medios, aun cuando se tratase de una cierta brutalidad o enañamiento a través del sufrimiento. Nada más lejos de la mente de nuestro autor. El dolor, por inevitable que sea, no era necesario — desde un punto de vista metafísico—, e incluso cabe hablar de él como una realidad hasta cierto punto neutral en un contexto moral. Es decir, «bienaventurados los pobres», pero es obligación de todos terminar con la pobreza; «bienaventurados los perseguidos», pero debemos evitar la persecución, y es completamente lícito rogar a Dios para dejar de ser perseguidos por causa de la Justicia: «(...) el sufrimiento no es bueno en sí mismo. Lo verdaderamente bueno para el afligido en cualquier situación dolorosa es la sumisión a la voluntad de Dios» (PP, 112). Una vez más, es el sentido que demos voluntariamente al dolor, lo que hace de esa realidad algo valioso para la santificación individual y colectiva; o, por el contrario, algo inútil. E incluso, llegado el caso, convierte el sufrimiento en la mayor de las maldiciones. Nunca como ante el dolor se muestra de modo patente la libertad individual en acto, pues aunque sufrir no es algo que habitualmente elijamos, sí depende de cada uno el modo concreto de sufrir.

## El sufrimiento humano y la esperanza

Este análisis que estamos llevando a cabo no sería completo sin una mirada un poco más atenta a lo que Lewis dice sobre el cielo, contenido del capítulo X y último de su libro. No he querido detenerme en las consideraciones del autor sobre el infierno (capítulo VIII) y el dolor de los animales (capítulo IX) por no hacer demasiado denso y prolijo este ensayo. No obstante, gran parte de lo que se dice sobre el cielo arroja su luz, por obvio contraste, sobre esos temas ausentes. El capítulo se abre con una cita de la Carta de san Pablo a los Romanos, que Lewis glosa así:

«Tengo por cierto (...) que los padecimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que ha de manifestarse en nosotros”. Si esto es verdad, un libro sobre el sufrimiento que no diga nada del cielo omite casi por completo uno de los aspectos del asunto» (PP, 144).

A lo largo de este capítulo conclusivo se presenta una idea de corte neoplatónico: el cielo como la huella de un recuerdo. De acuerdo con esta idea, nuestro deseo del cielo está enraizado en la conciencia arcana, misteriosa, de *haber estado allí* una vez. Por lo tanto, Paraíso Perdido y Paraíso Añorado son una y la misma cosa. Y por tanto, aunque debemos afirmar que no hay más paraísos que los perdidos, *hay* Paraíso. Parte de esa añoranza incluye para nuestro autor la conciencia de que hubo un tiempo en que el dolor *no era*, en que el mal era mantenido lejos de la ciudadela de la libertad humana. De algún modo, las alegrías y disfrutes que nos brinda la existencia, incluso en este mundo caído, son un eco que nos habla también de ese otro tiempo de bienaventuranza primordial.

Al enfrentarse al modo en que el sufrimiento actúa en nosotros, y a la nostalgia de una época *ahistórica* —si se me permite hablar así— que anida en lo más profundo de nuestro ser, Lewis se plantea que, si el dolor posee esa cualidad sanadora de nuestros límites —a todos los niveles—, el modo propio en que el dolor y el cielo conviven ha de ser, una vez más, el de una paradójica capacitación para la renuncia. El sufrimiento, que nos obliga a centrar toda nuestra atención en nosotros mismos, en nuestro ineludible e intransferible dolor, nos capacita a la vez —aceptado en su vertiente redentora— para el olvido de nosotros mismos y la autodonación en que, según el autor, consiste la bienaventuranza eterna:

«La actividad de cada alma con las criaturas semejantes a ella consistirá, a mi juicio, en ocuparse eternamente de regalar a las demás lo que recibe. En cuanto a su relación con Dios, para entenderla es preciso recordar que el alma no es sino un vacío que Dios llena. Su unión con Dios es, casi por definición, una continua auto-renuncia, una apertura, un desvelamiento, una entrega de sí» (*PP*, 150 s).

Frente a la visión escolástica del cielo como perfecta e inmóvil posesión y delectación del alma en Dios, Lewis plantea un cielo donde el alma se goza en darse a Dios y a los demás bienaventurados. No es extraño que así pueda ser, si tenemos en cuenta que un aspecto nuclear de la ascética cristiana ha sido siempre la autonegación, la renuncia a uno mismo. ¿Por qué habría de ser distinto una vez alcanzado el premio? En este mundo caído las almas generosas se gozan en ver a los demás felices, y no dudan en renunciar a lo que sea con tal de ver cómo aquellos a quienes aman alcanzan la plenitud. ¿Acaso no exige la santidad cristiana que el amor se extienda incluso a aquellos que llamamos “enemigos”, a los que nos odian? En términos de bienaventuranza, los salvados serán capaces de querer que aquellos que les quisieron mal en la tierra participen también del gozo de Dios. Misteriosamente, el sufrimiento redentor posee esa capacidad de restaurar el orden original de las cosas según la mente de Dios. Los prolegómenos de la Muerte de Cristo están presididos por estas palabras sobrecogedoras: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen»:

«El cielo es una ciudad y un cuerpo, pues los bienaventurados serán diferentes por toda la eternidad. El cielo es, en suma, una sociedad, pues cada bienaventurado tendrá algo que decir a todos los demás, alguna noticia reciente, siempre reciente, de “mi Dios”, que todos descubren en Aquél al que alaban como “nuestro Dios”. El intento de las almas (continuamente coronado por un éxito nunca completo) de comunicar su particular visión a las demás —el empeño del arte y la filosofía terrenales son torpes imitaciones de todo ello— es, sin lugar a dudas, uno de los fines para los que fue creado el individuo» (*PP*, 150).

Así pues, el sentido del dolor no termina en una especie de estoicismo, en una ascética laica podríamos decir, según la cual el sufrimiento hace del hombre sufriente un auténtico y frío monumento digno de ser admirado —desde lejos. La auténtica dimensión humana del dolor es su dimensión de eternidad. Y sólo viviendo el sufrimiento en y desde su vertiente redentora, de donación y radical olvido de uno mismo, alcanza cada persona la plenitud a la que está llamado.

Aquel «megáfono con que Dios despierta a un mundo sordo», aquel sufrimiento que puede llegar a ser casi insufrible, se convierte al fin en el medio que nos hace capaces de gozar, en paradójico contraste, casi infinitamente.

### ***A Grief Observed*: el dolor como problema existencial**

Todo lo que se ha dicho hasta ahora, dejando de lado los matices en que yo haya podido desvirtuar el pensamiento de C.S. Lewis, es puesto a prueba en este libro en que nuestro autor se enfrenta con la pérdida de la persona amada. Como dijimos al principio, “el” dolor se tornó para Lewis “su” dolor al llegar para Joy la hora de la enfermedad y la muerte. De problema intelectual el dolor pasó a convertirse en clave existencial del sentido de la vida, del paso del tiempo, del amor y la esperanza. Así comienza esta sobrecogedora crónica del sufrimiento: «Nadie me había dicho nunca que la pena [*grief*]<sup>15</sup> se viviese como miedo. Yo no es que esté asustado, pero la sensación es la misma que cuando lo estoy» (*GO*, 9). El dolor se manifiesta siempre como un terremoto que remueve los cimientos de nuestra esperanza; y se transforma, así, en una pena que desgarrar el alma.

*A Grief Observed* es un libro escrito originalmente en cuatro cuadernos. Lewis afirma en él haberse puesto ese límite de forma voluntaria, pues su sufrimiento había llegado a un punto en que seguir escribiendo sobre él podía haber resultado no liberador, sino insensato.<sup>16</sup> Esa limitación voluntaria del espacio ofrece al autor una curiosa restricción de su propio dolor. En efecto, el lector percibe, a medida que se adentra en la profundidad de su sufrimiento, de qué misterioso modo el acto de escribir, de objetivar las causas y los recuerdos, tuvo un efecto purgativo, calmante y hasta terapéutico en el alma de Lewis.<sup>17</sup> La rabia, la impotencia con que se inicia el libro, deja poco a poco paso a un tono más amable, más realista también, acerca de las sombras que la muerte proyecta sobre el alma. Y, a medida que el libro avanza, avanzan también las conquistas interiores del protagonista.

Uno de los pensamientos que inicialmente más preocupan a Lewis, es la perdurabilidad de los recuerdos. Teme el autor que llegue el momento en que, a fuerza de recordar, sea sobre la *imagen de Joy*, y no sobre Joy misma, sobre quien

---

<sup>15</sup> Véase la introducción de este ensayo, donde matizo el modo en que Carmen Martín Gaité traduce el término *grief*.

<sup>16</sup> Cfr *A Grief Observed*, pp 83 s.

<sup>17</sup> Cfr el inicio del capítulo 2 de *A Grief Observed*, *passim*.

se precipite su llanto, su dolor, el lamento por la pérdida. El dolor que deriva de la separación definitiva posee esa extraña cualidad estática. Le parece al sufriente que el tiempo se ha detenido, y que tantas cosas han quedado sin decir, sin vivir, sin re-vivir. Los recuerdos surgen, así, como peligroso sustituto de la persona recordada; y es peligroso vivir pendiente de esa memoria que llamaré “icónica”, en la medida en que el paso del tiempo y el sufrimiento mismo contribuyen a desdibujar el original:<sup>18</sup>

«Las imágenes, ya sean sobre el papel o dentro de la mente, no tienen importancia en sí mismas, son meros eslabones. (...) Quiero a H. y no a nada que se asemeje a ella (...) Toda la realidad es iconoclasta. La Amada terrenal, incluso en vida, triunfa incesantemente sobre la mera idea que se tiene de ella. Y quiere uno que así sea. Se la quiere con todas sus barreras, todos sus defectos y toda su imprevisibilidad. Es decir, en su directa e independiente realidad. Y esto, no una imagen o un recuerdo, es lo que debemos seguir amando, después de que ha muerto» (GO, 90-92).

Otro de los enormes peligros que amenazan a Lewis es la “sospecha” de Dios. Cuando el sufrimiento es irreversible —la soledad radical que deja la muerte—, la tentación que puede acechar al alma es la desconfianza, una suerte de “revisión” sobre el *comportamiento de Dios* en sentido global, si se me permite hablar así. Para el que no sabía que vivir es sufrir —o lo que es lo mismo, «encontrar y perder»—,<sup>19</sup> ver el rostro de Dios a través del prisma del sufrimiento puede tener el ominoso efecto de perder para siempre la “ilusión” en Dios. Es algo semejante a lo que les ocurre a los niños cuando descubren que los Reyes Magos son sus padres —que no es lo mismo que decir que “no existen”—. La desilusión que provoca el sufrimiento arroja al alma a un estado de angustiosa desesperanza; porque, si Dios no está ahora que tanto le necesito —ahora que en verdad le necesito, quizá por primera vez—, ¿qué me queda? ¿Dónde echar, entonces, el ancla? Aquel Lewis que daba una cabal respuesta intelectual a la cuestión del dolor como megáfono con que Dios despierta al alma sorda, ensordecida porque “todo le va bien”, y —según creía— no necesita de Dios, es ahora otro hombre; un alma torturada por la experiencia del dolor. La cita es larga, pero elocuente:

---

<sup>18</sup> Los capítulos 2 y 3 tienen ese telón de fondo.

<sup>19</sup> Cfr J.R.R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*, capítulo *Adiós a Lórien*. He analizado con mayor extensión y profundidad estas palabras de Legolas a Gimli en E. Segura, *El viaje del Anillo*, Minotauro, Barcelona 2004, pp. 83-115, *passim*. Ponen de manifiesto una de las constantes temáticas y existenciales de la obra de Tolkien: la nostalgia. Lewis y Tolkien compartían esa visión de la vida como una batalla en la que no hay victoria permanente.

«(...) en el entretanto, ¿Dios dónde se ha metido? Éste es uno de los síntomas más inquietantes. Cuando eres feliz, tan feliz que no tienes la sensación de necesitar a Dios para nada, tan feliz que te ves tentado a recibir sus llamadas sobre ti como una interrupción, si acaso recapitas y te vuelves a Él con gratitud y reconocimiento, entonces te recibirá con los brazos abiertos —o al menos así es como lo vive uno—. Pero vete hacia Él cuando tu necesidad es desesperada, cuando cualquier otra ayuda te ha resultado vana, ¿y con qué te encuentras? Con una puerta que te cierran en las narices, con un ruido de cerrojos, un cerrojazo de doble vuelta en el interior. Y después de esto, el silencio. Más vale no insistir, dejarlo. Cuanto más esperes, mayor énfasis adquirirá el silencio. No hay luces en las ventanas. Debe tratarse de una casa vacía. ¿Estuvo habitada alguna vez? Eso parecía en tiempos. Y aquella impresión era tan fuerte como la de ahora. ¿Qué puede significar esto? ¿Por qué es Dios un jefe tan omnipresente en nuestras etapas de prosperidad, y tan ausente como apoyo en las rachas de catástrofe? He intentado exponerle esta tarde a C. algunas de estas reflexiones. Él me ha recordado que lo mismo, según parece, le ocurrió a Jesucristo. «¿Por qué me has abandonado?». Ya lo sé. ¿Y qué? ¿Se consigue con eso que las cosas se vuelvan más fáciles de entender?» (GO, 12 s).<sup>20</sup>

Sin embargo, pienso que la cuestión clave era otra, y Lewis lo sabía. Yo la formularía así: ¿estaba Dios con él mientras todo eso ocurría? Por supuesto que sí. Sin embargo, es un hecho que, ante la muerte, el alma doliente experimenta a menudo el sufrimiento como ausencia, tanto del ser amado como de ese Dios del que se nos ha dicho siempre que «es Amor». Cuando el dolor se impone sobre la fe, entonces el alma se ve amenazada por el miedo al sinsentido; a que todo sea literalmente “mentira”. Ni siquiera la conciencia clara de que Jesús ha padecido también, de que ha pasado *antes* por la senda del dolor, alivia siquiera levemente ese específico dolor que deriva de la contemplación del dolor ajeno, de su muerte y, por tanto, de la separación temporal definitiva. Las palabras de Lewis recién citadas son elocuentes a este respecto. Lo más peligroso que sucede en una situación así es que la criatura puede empezar a desesperar de la reunión más allá de las fronteras del tiempo. Porque sufrir sin Dios es vivir —y morir— sin esperanza.

---

<sup>20</sup> Las cursivas son mías.

Sólo el transcurso del tiempo sana el alma de sus heridas. Incluso si no se ven —o no se quieren ver— los hechos y las personas en las coordenadas sobrenaturales, el transcurso de las estaciones, de los ciclos de la vida posee una virtud curativa o, al menos, paliativa, dada nuestra naturaleza intrínsecamente temporal, finita. Sin embargo, el alma sensible a la presencia de Dios en el alma y en la propia vida —y Lewis lo era, y mucho— no puede dejar de plantearse si el sufrimiento podría terminar con la fe:

«No es que yo corra demasiado peligro dejar de creer en Dios, o por lo menos no me lo parece. El verdadero peligro está en empezar a pensar tan horriblemente mal de Él. La conclusión a que temo llegar no es la de: “Así que no hay Dios, a fin de cuentas”, sino la de: “De manera que así es como era Dios en realidad. No te sigas engañando”» (GO, 13).

Quizá lo que hizo que la fe de Lewis se tambalease fue —y así lo reconoce él en parte a lo largo del libro— que su fe en Dios en los tiempos de bonanza no era, después de todo, tan fuerte como él creía. Quizá no era verdad que “todo iba bien”, porque las cosas van bien cuando van hacia la compleción de su propia naturaleza. Ya vimos de qué modo analizaba Lewis lo que era bueno o malo *según el criterio* de Dios, y cómo las categorías variaban radicalmente. Por tanto, parece que una y otra vez la frontera entre aceptación del sufrimiento y fe en Dios es una línea tan delgada como lo es la frontera entre decir “yo creo” y aceptar que «nadie puede decir “Señor” si no es en el Espíritu Santo». Dicho con otras palabras: todo es don. Incluso el mérito que deriva de la aceptación de los padecimientos ha de ser pesado en la balanza del absoluto desinterés, de la pura entrega. El sentido del dolor, su dimensión eterna, su “utilidad” o sus “réditos” siquiera espirituales, son dádiva y no tanto mérito, aun cuando la medida exacta de la proporción entre mérito y gracia sea tan misteriosa como lo es Dios mismo. El mero voluntarismo naufraga al enfrentarse con la certeza del sufrimiento, con —una vez más— su *sentido*. Qué serena conciencia de lo que Dios estaba intentando hacer con su experiencia del dolor, lo expone Lewis con meridiana claridad:

«Dios no ha estado ensayando un experimento sobre mi fe o mi amor con vistas a poner en claro su calidad. Esa calidad ya la conocía Él. Era yo quien no la conocía. En este juicio Dios nos obliga a ocupar al mismo tiempo el banquillo de los acusados, el escaño de los testigos y el tribunal. Él siempre supo que mi templo era un castillo de naipes. Su única manera de metérmelo en la cabeza era desbaratarlo» (GO, 74).

¿Qué decir, pues, a modo de conclusión? Si, como señalamos al principio de estas páginas el problema del dolor es sinónimo, en el caso de Clive Staples Lewis, de la búsqueda de un sentido; si ese sentido lo encontró el autor recorriendo la angustiosa senda de la experiencia del sufrimiento inconsolable que deja la muerte del ser amado, *porque no queda otro remedio*; entonces debemos concluir que Lewis debió emprender él solo esa senda abrupta, roma, en la que se truncan los proyectos, y sólo quedan los recuerdos. El paso del tiempo y la cotidianeidad de la rutina, de las obligaciones más o menos placenteras que la vida le trajo en sus últimos años,<sup>21</sup> ayudó a nuestro protagonista a sobreponerse al sufrimiento, y a integrarlo, por la vía de los hechos, en el *continuum* de su vida. Respecto de su vivencia interior de ese dolor, ¿quién se atrevería a adentrarse en el corazón de un hombre bueno, sin correr el riesgo cierto —y estúpido— de errar al atentar un juicio?

Prof. Dr. Eduardo Segura Fernández  
Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada

---

<sup>21</sup> Hay que tener en cuenta que, al igual que sucedería después con Tolkien y su esposa Edith, nuestro autor sobrevivió a su mujer tan sólo tres años. C.S. Lewis falleció el 22 de noviembre de 1963.