

C. S. LEWIS COMO PENSADOR CRISTIANO

H. HYSLOP

El apologista cristiano C. S. Lewis nació en Irlanda del Norte, de padres protestantes, en el año 1898. Estudió en Oxford, donde obtuvo la graduación de primer grado en Literatura Greco-romana e Inglesa y en Filosofía general. Pasó el resto de su vida trabajando en los departamentos de Estudios Ingleses de las universidades de Oxford y de Cambridge. Abandonó la fe cristiana al comenzar la adolescencia y fue un agnóstico decidido durante años. Hacia 1923 volvió a acercarse al teísmo y en 1929 empezó de nuevo a hacer oración habitualmente. En 1931 volvió a aceptar la divinidad de Cristo. Nunca llegó a convertirse al catolicismo, ya que le pareció suficiente retornar a su antigua posición en la Iglesia Anglicana. Le disgustaban profundamente las divisiones dentro de esta Iglesia y siempre evitó identificarse tanto con la facción filocatólica como con la filoprotestante. Esto no le impidió adoptar la práctica de la confesión, ni asumir una actitud de decidida hostilidad hacia la tendencia desmitificadora. Desde 1940 hasta su muerte en 1963 publicó una serie de libros en defensa de la religión cristiana. El presente trabajo está basado precisamente en esas obras suyas ¹.

El retorno de Lewis a la fe comenzó en el campo de la filosofía. En sus días de agnosticismo había supuesto que el universo material era la realidad última. Pero más adelante llegó a la conclusión de que la necesaria consecuencia de esta premisa era una visión conductista de la lógica, la ética y la estética, y para él tal teoría no era creíble. De acuerdo con esto dedujo que, en el universo, el pensamiento no es un epifenómeno de origen reciente, sino un elemento más básico que la propia materia ². El primer intento de

1. C. S. Lewis fue un autor prolífico que escribió obras de ficción y crítica literaria además de las apologéticas. Esto complica la presente labor, pues sus obras de ficción a veces encierran un mensaje teológico. Sus principales obras teológicas son *The Problem of Pain* (1940), *Broadcast Talks* (1942), *Christian Behaviour* (1943), *Miracles* (1947), *Mere Christianity* (1952), *Reflections on the Psalms* (1958) y *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (1964). La segunda y tercera de las obras citadas se reproducen en *Mere Christianity*. Su autobiografía, *Surprised by Joy* (1955), tiene también en gran medida una intención apologética.

2. *Surprised by Joy*, Londres 1959, págs. 167-8.

exponer esta intuición de forma elaborada apareció en *Broadcast Talks*. Allí expuso su idea de que el sentido moral es algo irreductible, que se impone a la mente y se refiere a lo que el hombre debe hacer y no a lo que hace de hecho; este sentido moral revela así la existencia de una realidad objetiva a la que se debe obediencia. En el mismo trabajo señaló que una realidad semejante, conjunto de deberes morales y de pensamiento, se acerca más a la definición de persona que a la de un simple conglomerado de materia³. En *Miracles* encontramos un segundo intento de expresar la misma intuición. En este libro el autor dice que, según el naturalismo, las causas últimas de nuestras convicciones serían siempre unos fenómenos físicos, que no las implican lógicamente, y nunca, en cambio, a las premisas, si las hay, de las cuales son racionalmente deducibles. Pero todo el mundo da por sentado, en la vida diaria, que una convicción resultante de causas físicas no es digna de crédito. La gran diferencia entre el miedo racional y la fobia es que las causas de estas últimas son irracionales. Por lo tanto, si el naturalismo está en lo cierto, ninguna convicción tiene bases creíbles, incluso la de que el naturalismo es verdadero. De aquí se deduce que la razón es independiente del mundo físico, y que le invade y afecta *ab extra*. También es natural suponer que, puesto que la razón humana está sujeta al cambio y a la corrupción, debe existir otra razón absoluta de la que aquella deriva. Se puede aplicar un argumento paralelo a los juicios morales. Según el naturalismo, éstos resultan de causas no-morales, siendo en tal caso indignos de crédito, y sin embargo se imponen como verdad objetiva. En consecuencia, es lícito suponer que tienen su fuente en una sabiduría moral absoluta independiente del mundo físico⁴.

Los intentos que hizo Lewis de formular sus ideas y que acabamos de resumir quizá no sean del todo satisfactorias. En *Broadcast Talks* se acepta sin discusión como premisa que una realidad objetiva a la que se debe obediencia ha de ser sólo o un ente personal o un conglomerado de materia y no puede ser una verdad abstracta. Este, sin embargo, es precisamente el problema en cuestión. H. P. Owen, tras examinar en detalle el problema, decidió que si bien una ley que emana de un legislador es más inteligible, una que no provenga de un legislador no es un absurdo evidente⁵. En cuanto al argumento expuesto en *Miracles*, es un verdadero problema determinar si el razonamiento de Lewis no resulta sin fuerza debido a una confusión entre lo verdadero y lo racional. Una convicción resultante de una fobia o de alguna otra causa ilógica, ciertamente será irracional pero puede no obs-

3. *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 15 y sig.

4. *Miracles*, Londres 1980, pág. 16 y sig. Esta parte del argumento tal como se formula en la edición de *Miracles* publicada en 1947 (pág. 23 y sig.), fue severamente criticada por la filósofa católica Miss G. E. M. Anscombe, en 1948, y revisada para la edición de 1960: véase R. L. Green y W. Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, Londres 1974, págs. 227-8, y H. Carpenter, *The Inklings*, Londres 1981, págs. 216-17.

5. H. P. OWEN, *The Moral Argument for Christian Theism*, Londres 1965, pág. 49 y sig.

tante ser verdadera. Por lo tanto es un error afirmar que una convicción, si es verdadera, ha de derivarse exclusivamente de causas lógicas. Hay que admitir, con todo, que a pesar de estos defectos de formulación, la intuición básica está justificada. Si la materia es la realidad última, es difícil explicar el pensamiento y el sentido moral que hallamos en nosotros.

Respecto a los motivos que le impulsaron a renovar su fe, no ya meramente en el ateísmo, sino en el mismo cristianismo, Lewis es poco explícito en su autobiografía. Se limita a decir que él fue convenciéndose poco a poco de que el enfoque cristiano de la historia en general no era inverosímil; que la evidencia positiva, favorable a la historicidad de los evangelios, era sorprendentemente buena, y que todos los datos disponibles concordaban con la idea de que historicidad y divinidad se hallaban unidas en la persona de Cristo⁶. Es en sus trabajos apoloéticos donde se puede investigar cuál era su estado de ánimo definitivo al respecto. En ellos Lewis enfoca la historia de la religión bajo tres aspectos. Primero contempla el género humano en su conjunto, con su sentido del bien y del mal, su sentido de lo numinoso y sus mitos de dioses que mueren, resucitan y dan vida. En virtud de estos rasgos observa que existe una receptividad, más aún una receptividad providencial de la raza humana para una revelación más positiva. En segundo lugar estudió el Israel precristiano, con su interpretación del deber como obediencia a un objeto numinoso, su concepción cada vez más clara del carácter de lo divino y su avance gradual de una religión de tipo mítico a una religión de tipo histórico. En todos estos elementos ve una preparación providencial para la encarnación. Finalmente contempla la figura de Cristo, con su pretensión de ser Dios, de perdonar los pecados, de ser el Redentor que muere y resucita. Si tal pretensión, insiste el autor, no fuera verdadera, sería mala o patológica; pero está claro que Cristo no era malo ni loco, por lo tanto era de naturaleza divina. Nuestro autor añade que la encarnación tiene una serie de análogos en la naturaleza, que apoyan su credibilidad⁷.

El núcleo de la defensa del cristianismo que hace Lewis es probar que la pretensión de Cristo de ser Dios no era mala ni patológica. Sin embargo es difícil establecer mediante argumentos históricos o médicos que un aspirante a la divinidad, muerto hace casi dos mil años, no era un iluso. Lo que apoya con mayor fuerza la idea de que la pretensión de Cristo no era una aberración es el hecho de que operara milagros. La omisión de este argumento es un punto flaco en la apologética de C. S. Lewis. El libro que de-

6. *Surprised by Joy*, Londres 1959, págs. 178-9, págs. 188-9. El autor advierte a sus lectores en *Miracles* (Londres 1980, págs. 168-70) que la obra de los especialistas en el Nuevo Testamento a menudo está viciada por postulados naturalistas que hay que desear constantemente. Se trata de una cuestión que en la actualidad muchos tienden a ignorar.

7. *The Problem of Pain*, Londres 1942, págs. 1-13; *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 48-53; *Reflections on the Psalms*, Londres 1961, pág. 113; *Undeceptions*, editado por W. Hooper, Londres 1971, pág. 34; *Miracles*, Londres 1980, págs. 112-35.

dicó a los milagros se ocupa nada más que de los presupuestos filosófico-teológicos que hay que tener en cuenta para solucionar el problema de si tales fenómenos ocurren. Sin embargo no toca el tema del valor de los milagros como prueba de la divinidad de Cristo ⁸.

La mayoría de los cristianos han creído siempre que la Revelación divina se transmite a los fieles en la época post-apostólica por medio de las Escrituras y la tradición oral. C. S. Lewis no fue una excepción en este punto. Según su opinión, la Biblia fue escrita en primer lugar por hombres y se halla profundamente marcada por sus errores e imperfecciones. Sin embargo a veces sucede que las aserciones de un hombre tienen, en virtud de su sabiduría, una segunda aplicación. Así, p. ej., un experto en biología puede hipotizar la existencia de un determinado medio ambiente y la existencia de un tipo de organismo que el ambiente podría producir en base a las leyes de la evolución; más adelante un explorador puede encontrar en la realidad un medio ambiente como el descrito y descubrir en él un organismo auténtico similar al imaginario. La semejanza entre el organismo teórico y el real no será en este caso fruto de una coincidencia, sino de la sabiduría del biólogo. De la misma manera las afirmaciones de los autores bíblicos, gracias a la sabiduría que Dios inspiraba en ellos, tienen con frecuencia una segunda aplicación que no es fortuita. Por ejemplo, lo que se dice del Siervo en Is. 53 puede referirse a Israel en la intención inmediata del autor, pero tiene una segunda aplicación a Cristo, como resultado de la penetración intelectual del autor. Esta segunda posible aplicación, junto con la sabiduría inspirada que la produce, es lo que constituye la palabra de Dios en la Biblia ⁹. Por su parte, la Iglesia es el instrumento físico de la acción de Cristo en el mundo y conoce con más competencia que cualquier individuo las implicaciones doctrinales de la vida y la historia cristianas ¹⁰.

Quizá tengamos que plantearnos si la manera en que Lewis trata esta cuestión armoniza en todo su rechazo de la desmitificación. Si la palabra de Dios en la Biblia no incluye necesariamente lo que el autor humano quiere afirmar, resulta extraño que los exegetas tradicionales siempre hayan supuesto lo contrario. Es difícil evitar la acusación de reduccionismo si se sostiene que la doctrina cristiana es una interpretación inductiva de la historia y vida cristianas. La impresión global que el Nuevo Testamento produce es que la doctrina transmitida se ha de concebir más bien de modo análogo a una información proporcionada por un testigo autorizado. Además la Iglesia, cuyo juicio el autor alaba tanto, es en realidad para él la población cristiana del

8. Sin duda la explicación de esta omisión es que entre los protestantes se ha negado durante mucho tiempo que los milagros sean pruebas, en contra de lo que enseña la Biblia. Ultimamente esta misma desconfianza ha penetrado en ciertos círculos católicos, a pesar de la firme declaración en Contra del concilio Vaticano I (Denzinger, 1813). Para cualquier apologista, católico o protestante, es un gran defecto renunciar al argumento clave de que dispone.

9. *Reflections on the Psalms*, Londres 1961, pág. 84 y sig.

10. *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 62, págs. 139-40.

mundo en su conjunto, sin distinción de opiniones y nombres. A pesar de los textos bíblicos, tales como 1 Ioh 2,19-20 y 4,1-6, y de la sólida evidencia patrística, nuestro autor no contempla la posibilidad del cisma o de la herejía. Sin duda, C. S. Lewis fue uno de los numerosos protestantes que no se sorprendieron nunca de que la Iglesia de Cristo, a la que El nutre y alimenta como un hombre a su propia carne (Eph 5,29-30), se hubiera apartado hasta tal punto de la verdad como para justificar la Reforma. Sin embargo, tiene Lewis el mérito de no insistir, como Chillingworth y otros, en que la Revelación se puede hallar sólo en la Biblia.

La imagen del mundo sugerida por la Biblia y la Iglesia comienza con la Trinidad. Lewis está seguro de que Dios es tripersonal. El Padre es la causa eterna del Hijo y los dos juntos poseen una personalidad colectiva, que es ella misma una persona en Dios, el Espíritu Santo. Por lo tanto, hay en Dios una actividad dinámica de amor, sin principio ni final. Este Dios tripersonal es difícil de imaginar, pero, del mismo modo, para un ser unidimensional sería difícil imaginar un cuadro, y a un ser bidimensional le costaría imaginar un cubo ¹¹.

Según Lewis, Dios se sintió complacido al crear el mundo y al incluir en él criaturas provistas de libre albedrío. La razón por la que creó este tipo de seres es que las personas son superiores a los autómatas. El deseo divino de incluirlas en la Creación explica en parte el normal sometimiento de la materia a una ley impersonal. Si la materia estuviera totalmente subordinada en todo momento a una persona A, otra persona B no podría utilizarla para bien ni para mal; y si la materia se negara a obedecer cuando es manipulada con mala intención, no serían posibles las malas acciones y quedaría anulada la libertad de la voluntad. Sin embargo, por estar sujeta a una ley impersonal, la materia es a veces la causa de problemas, peligros y destrucción. Por lo tanto, la necesidad de ejercitar el libre albedrío explica la existencia del mal moral e incluso del mal físico ¹².

Podemos preguntarnos, en este punto, si nuestro autor no se halla demasiado cerca de la opinión que piensa que el estado del bienaventurado en el cielo, donde la visión beatífica excluye la tentación de elegir el mal, es menos perfecta que la situación de prueba de esta vida ¹³. Una respuesta mejor a la pregunta de por qué Dios no haya creado un mundo en que las criaturas provistas de libre albedrío siempre elijan el bien, podría ser que precisamente hizo esto al establecer el Cielo, pero que además creó un mundo de prueba en el que permaneciera abierta la elección entre el bien y el mal. La cuestión que entonces se plantea es si no hubiera sido mejor un único mundo a imagen del Cielo, y surge el interrogante de si la añadidura de un

11. *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 136-41, págs. 145-9.

12. *The Problem of Pain*, Londres 1943, págs. 14-24; *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 48-50, pág. 154; *Miracles*, Londres 1980, págs. 125-6.

13. Cp. F. VON HÜGEL, *Essays and Addresses*, I, Londres 1928, pág. 17; II, Londres 1926, págs. 202-4. Este autor, en el primer pasaje, cita a San Agustín: *posse non peccare magna est libertas; non posse peccare maxima est*.

mundo de libre elección no fue un acto de crueldad gratuita. La respuesta a esta cuestión está en que un mundo que conlleva unas pruebas hace posible una serie de virtudes que un mundo de pura beatitud excluye (por ejemplo, valor, fortaleza, dedicación al alivio del sufrimiento, a la recuperación de los pecadores, etc.) y que por lo tanto añadir un mundo que someta a prueba al mundo de beatitud significa una mayor perfección. C. S. Lewis también estaba de acuerdo en que ciertas virtudes presuponen la existencia del mal¹⁴.

Una vez establecido que Dios incluyó en su creación seres capaces de elegir el mal, el autor procede a explicar lo que sucedió a continuación. Ciertos espíritus puros se rebelaron contra el Creador y quisieron apoderarse del control del universo material. Luego, también la raza humana a su vez se sublevó. Al hacerlo, perdió posiblemente su dominio original sobre sí misma y sobre los animales; perdió también el privilegio de participar en la vida de Dios desde su nacimiento, y adquirió una predisposición espiritual para el mal. Esta caída se transmite desde entonces por herencia. La doble caída de los espíritus puros y los hombres afectó no sólo a los propios pecadores y, en el caso de los hombres, a sus descendientes, sino a toda la naturaleza. Desde entonces, el mundo natural se ha transformado en una cosa buena, pero degradada. Sin embargo, no hay que suponer que se haya frustrado el proyecto que Dios estableció cuando creó el mundo. Precisamente el tema de la creación es el triunfo del bien sobre el mal. El mal formaba parte del plan originario¹⁵.

Para C. S. Lewis, como para la casi totalidad de los cristianos, el punto culminante en el conflicto entre el bien y el mal es la encarnación y la redención. Dios Hijo no creado, sino engendrado, descendió en una naturaleza humana. El propósito de su descendimiento era en parte enseñar, pero sobre todo redimir. La redención se efectuó a través de su muerte y resurrección, en la que misteriosamente participan los objetos de la salvación. El autor admite que es incapaz de comprender mediante qué proceso lógico la muerte y resurrección del Hijo encarnado pudo producir tal resultado. Si se le obligara a formular una explicación, su sugerencia sería que si nosotros podemos amar y pensar es gracias a que Dios nos ha otorgado parte de su amor y pensamiento. Ahora bien, para renunciar a nosotros mismos y someternos a su gracia necesitamos participar en su propia autorrenunciación; pero, dado que Dios en su naturaleza divina no puede renunciar a sí mismo, por esto adoptó la naturaleza humana, para poder anonadarse y para que la humanidad participara en este acto. Sin embargo esto es mera conjetura. Lo que importa es aceptar el hecho que se intenta explicar y estar plenamente convencido de que a partir del momento de la redención comenzó un pro-

14. *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 49.

15. *The Problem of Pain*, Londres 1943, págs. 43-76, págs. 121-4; *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 41, págs. 47-8, pág. 150; *Miracles*, Londres 1980, págs. 124-5. En *Mere Christianity*, pág. 150, el autor no está seguro de que el estado de justicia original suponga participación en la vida divina, pero piensa que es posible que así sea.

ceso irreversible de reconquista que acabará con la derrota total de Satanás ¹⁶.

Es un poco decepcionante el hecho de que Lewis no explique la lógica de la redención por el mismo principio utilizado para explicar la inclusión en la creación de seres capaces de elegir el mal. Dios ama no sólo la bienaventuranza del cielo, sino también las virtudes heroicas. Por eso escogió un mundo en el que podían florecer tanto las virtudes heroicas como la bienaventuranza y abrió el camino de la salvación para la humanidad a cambio del heroico sacrificio personal que representa la Cruz. Tanto en la existencia del libre albedrío como en la redención se glorifica lo heroico.

Los principales medios mediante los cuales el individuo alcanza los frutos de la redención son, según C. S. Lewis, la fe y los dos sacramentos del bautismo y la eucaristía. La fe tiene dos sentidos, el primero de los cuales es la creencia en la revelación. Esta creencia se basa en la razón pero es también una virtud, precisamente porque es un acto virtuoso adherirse a la razón frente a la tentación y la costumbre. La fe, en este sentido, requiere un intento de evitar el pecado y practicar la virtud. Pero los que intentarán hacerlo notarán también fallos en su propósito. Esto les conducirá a la fe en el segundo sentido: esto es, se darán cuenta de que no les es posible evitar el pecado y practicar la virtud por sus propias fuerzas y confiarán en que Cristo lo haga por ellos. Esto no quiere decir que dejen de intentarlo: aquel que renuncie al intento de seguir el consejo de Cristo, no confía en El. Esto significa que confiarán sólo en Cristo para el triunfo final. Algunos se preguntan si es la confianza en Cristo o los buenos actos que la acompañan el elemento principal que produce la salvación, pero esto es como preguntarse cuál de las hojas de la tijera es la más importante. La fe y las buenas obras han de cultivarse por igual en el proceso que lleva hacia Dios ¹⁷. De los dos sacramentos que nombra, nuestro autor se limita a decir que hemos de aceptar la autoridad de Cristo que declaró que son conductores de vida sobrenatural, y que los medios por los que la eucaristía desempeña esta función constituyen para él un misterio insoluble ¹⁸.

16. *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 47, págs. 53-8; págs. 133-6, págs. 149-53; *Miracles*, Londres 1980, págs. 112 y sig.

17. *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 59 y sig., págs. 119-29; *Miracles*, Londres 1980, págs. 17-72.

18. *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 59-60; *Letters to Malcolm*, Londres 1979, págs. 103-7. Si bien C. S. Lewis limitó sus estudios acerca de los sacramentos en cuanto sacramentos al Bautismo y Eucaristía, personalmente, tras su retorno a la fe, se confesaba regularmente en la iglesia de Saint John the Evangelist, Cowley; se unió en matrimonio (con una mujer divorciada) haciéndolo bendecir por un sacerdote anglicano en 1957; y estando gravemente enfermo y en coma en 1963, fue ungido por el reverendo Michael Watts, cura de la Iglesia de Saint Mary Magdalen, Oxford, (véase R. L. Green and W. Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*, Londres 1974, pág. 198, pág. 268, pág. 301). Cuando se casó con él, su esposa padecía un cáncer. Disfrutó de una mejoría al remitir la enfermedad después de la boda, pero murió antes que su marido. Sin duda Lewis justificaba el haberse casado con ella, mientras su anterior marido estaba todavía vivo, en base a consideraciones análogas a la teoría oriental de la *economía*. Dadas las circunstancias, es difícil creer que su acción, aunque objetivamente prohibida por la Ley de Dios, se inspiraba en algún motivo formalmente censurable.

Esta parte del sistema de Lewis es la que ofrece más reservas. Un primer error parece consistir en decir que la creencia en la revelación se basa siempre en la razón, como si todo campesino, niño o carbonero, tuviera que haber resuelto todos los problemas de la teología fundamental. Es mejor decir, como Santo Tomás, que la creencia en la revelación se basa en un movimiento espiritual instintivo infundido en el alma por Dios¹⁹. Las razones de credibilidad que los teólogos utilizan para apoyar este impulso no son como los cimientos que soportan una casa, sino un testimonio que da mayor credibilidad a otro. También es erróneo suponer que, en su camino hacia la salvación, todo cristiano tenga que experimentar una conversión distinta del asentimiento de fe concebido por los católicos. Esta es una teoría aceptada por muchos protestantes, que contradice a la experiencia de muchos santos. Por lo demás, es exagerado hablar como si la virtud, incluso la virtud natural, fuera del todo imposible en el hombre caído. Por último, si se tiene en cuenta su importancia, el tratamiento otorgado por Lewis a los sacramentos resulta demasiado pobre e inadecuado.

La idea de nuestro autor acerca de la justificación y la santificación es más satisfactoria. La salvación humana, dice, consiste en una transformación debida al poder de Dios. Supone un progreso lento y penoso hacia la perfección moral, que termina en una transmutación del alma en un ser compatible con Dios y adecuado para el cielo. El hombre natural es para Dios lo que una estatua para un escultor; Cristo es para Dios lo que un hijo para su padre, y el cristiano que participa en el modo de existencia de Cristo, se convierte en un hijo secundario que recibe parte del intercambio de amor interno a la Trinidad²⁰. Poco hay que objetar a esto.

Respecto a la vida futura nuestro autor es perfectamente explícito: los hombres están destinados a vivir para siempre. Los redimidos en particular vivirán con Cristo en el cielo. Su deleite excederá en mucho al sufrimiento de este mundo, y tal vez no será uniforme para todos, sino adaptado a cada individuo. Así, el canto de la Iglesia Triunfante será una sinfonía de muchas partes que expresará y realizará el júbilo de todos los participantes. Quienes mueran en un estado de gracia, pero manchados en cierto grado por el pecado, serán preparados para el cielo mediante un período de purgación. Este proceso implicará quizá sufrimiento, pero éste será incidental, y no estrictamente curativo. La existencia de un método de purgación es un acto de misericordia ya que el deseo de un alma imperfecta frente a Dios será siempre el de ser purificada. En cuanto a los que mueren en un estado de pecado sin arrepentimiento, irán al infierno. Constituye una doctrina difícil, pero es inseparable del cristianismo. Se justifica por el hecho de que no sería conveniente que un ser irrevocablemente adicto al mal pensara por toda la eter-

19. Compárese, por ejemplo, J. DE WOLF, S.J., *La Justification de la Foi chez S. Thomas d'Aquin et le P. Rousselot*, Bruselas-Paris 1946, págs. 50-51.

20. *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 73-4, págs. 82-3, págs. 104-5, págs. 130-6, págs. 148-9, págs. 152-3, págs. 158-62, págs. 167-88.

nidad que ha triunfado sobre Dios. Por lo tanto tiene que haber algo que los enfrente a la realidad definitiva. Por lo demás, la eternidad del infierno puede parecer a sus moradores como un momento fijo; en su estado de degradación, sus sufrimientos no les resultarían del todo intolerables. El fuego es sin duda metafórico, y el sufrimiento, experimentado por los condenados en un instante permanente, no sería para los redimidos algo tan contemporáneo como para enturbiar su alegría provocando su piedad. La concepción popular de una resurrección futura, es decir, la reasunción por cada alma de su propio cadáver, es un absurdo. La resurrección del cuerpo consistirá en la nueva asunción, no del mismo cuerpo, sino de las sensaciones corpóreas. En cuanto a los animales, posiblemente participarán de algún modo de la inmortalidad de la especie humana²¹.

En esta exposición hay una serie de defectos evidentes. La posición de los animales en el plan providencial recibe pocas veces la consideración que merece; pero la solución de Lewis es tan insólita para los cristianos que provoca legítimas dudas. Sus afirmaciones acerca de la resurrección general son aún más insólitas y demasiado contradictorias respecto a las escrituras y la tradición como para ser aceptables. Afirmar que los sufrimientos del purgatorio no son estrictamente medicinales parece un exceso de confianza: no es evidente ni demostrable que el medio por el que se efectúa la purgación no pueda ser el sufrimiento expiatorio. Sin embargo, lo que por encima de todo llama la atención es lo que Lewis dice acerca del infierno. Según las notas teológicas tradicionales, en este aspecto se le podría acusar de temeridad. En cualquier caso es bueno tener presentes los términos, moderados pero también fieles a la tradición, que la S. Congr. de la Doct. de la Fe ha empleado en su reciente carta (17-V-1979)²². Por lo tanto, la cuestión es todavía en ciertos aspectos libre, y algunos errores de nuestro autor, al intentar proponer nuevas soluciones, son quizá más veniales que mortales.

Además de sus declaraciones acerca de la teología fundamental y dogmática, C. S. Lewis tiene mucho que decir respecto a la moral cristiana. La moralidad, dice, es un grupo de normas para el funcionamiento de la máquina humana. Esta máquina está diseñada de modo que sólo le es posible hallar su perfección en Dios. Por lo tanto es de vital interés comprender el método por el cual la conducta y las relaciones interpersonales pueden diri-

21. *The Problem of Pain*, Londres 1942, págs. 106-42; *Mere Christianity*, Londres 1959, págs. 116-19, págs. 184-8; *Miracles*, Londres 1980, págs. 145-67; *Letters to Malcolm*, Londres 1979, págs. 109-11, págs. 120-4. En *Letters to Malcolm*, págs. 109-10, el autor afirma que los reformadores protestantes tenían razón al dudar del purgatorio tal como lo concibe Santo Tomás Moro en *The Supplication of Souls* y San John Fisher en su *Sermon on Psalm 6*, pero que estas visiones son diferentes al purgatorio concebido por Dante en *Il Purgatorio* y por Newman en *The Dream of Gerontius*. Sin embargo, el problema es si los reformadores protestantes tenían razón cuando negaban —ya que no se limitaron a dudar— la doctrina del purgatorio que había sido definida un siglo antes por el Concilio de Florencia (cfr. Denzinger 693).

22. S. CONGR. de la D. F., *Lettre sur...*, n. 7; en *Doc. cath.*, n.º 1769, p. 709.

girse a este fin. Es evidente, por ejemplo, que la soberbia es un error fatal. Consiste en la pretensión de ser superior a los otros. Se basa en el hecho de competir con los demás e implica hostilidad hacia cualquier rival concebible, incluido Dios. Es esencial sustituir este vicio con el amor a Dios y al hombre. El amor a Dios, como ya se ha dicho, consiste en la esperanza de encontrar la perfección sólo en El. El amor al hombre ha de ajustarse al mandamiento: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. A menudo se interpreta mal este mandamiento. No se ha considerado suficientemente la manera en que un hombre sensato se ama a sí mismo. No siente afecto hacia sí, no se considera necesariamente simpático, no duda, cuando hace falta, en reprobar sus actos y no se considera en principio libre de castigo o de una resistencia violenta. Lo que hace es querer su bien. Por lo tanto, amar al prójimo como a uno mismo no es sentir afecto hacia el prójimo, considerarlo simpático, abstenerse de reprobar sus acciones cuando conviene, o considerarlo en principio libre de castigo o de la resistencia violenta, sino tan sólo querer el bien de los demás como un hombre sensato quiere el suyo propio. La creencia cristiana tradicional de que el amor al hombre es compatible con la represión del crimen y la defensa de la justicia mediante la guerra, con tal de no llegar al odio o la maldad, queda de este modo justificada. La aplicación de esta virtud a la organización general de la sociedad no es tan fácil como a menudo se supone. El amor al hombre, tal como lo manda y define Cristo, no supone por sí mismo un programa político determinado. Suministra meramente una serie de principios que hay que aplicar con los medios que resulten apropiados y posibles en cada momento. Una sociedad sinceramente inspirada en este amor, daría probablemente la impresión de tender hacia la izquierda en la economía y hacia la derecha en las relaciones sociales y familiares. Hay que admitir que surgen dudas al preguntarse hasta qué punto la práctica comercial contemporánea es compatible con la enseñanza tradicional cristiana relativa a la usura. Sin embargo, es inútil imaginar que la sociedad en general pueda ser cristianizada si no se han cristianizado todas las personas que la componen.

El aspecto de la moralidad cristiana más discutido hoy en día es el que se refiere al matrimonio y la procreación. Es evidente que el cristianismo ordena elegir entre el matrimonio y la castidad total. Esto es difícil pero no imposible. Ciertamente hay que refrenar el instinto sexual de una manera o de otra ya que, de no ser así, la vida social se desmoronaría. Se trata, por lo tanto, de elegir entre sistemas distintos de continencia. El sistema cristiano se inspira en el ideal del matrimonio como unión única, total y para toda la vida. Presupone que las dos mitades de la máquina humana, el hombre y la mujer, han sido ideados para estar unidos en parejas estables. Según este presupuesto, la destrucción de un matrimonio es como la mutilación de un organismo y las relaciones sexuales fuera de él son semejantes a anomalías físicas. La opinión contraria, que afirma que el matrimonio es disoluble a voluntad, subordina las necesidades de los hijos a las fluctuaciones emocionales de sus padres; una institución semejante se basa en la idea

de que el estar enamorado puede durar toda la vida y que el afecto y la fidelidad no son suficientes. Sin embargo, según Lewis, puede ser una equivocación imponer por ley los valores morales cristianos referentes al matrimonio²³.

Esta última opinión debe recibirse con reserva. Es lícito pensar que los principios básicos del matrimonio cristiano son socialmente deseables. Muchas mujeres de religión islámica, por ejemplo, se oponen a la poligamia, y no pocos pensadores no tendrían dificultad en admitir que la facilidad de divorciar produce por lo menos tantos problemas por cuantas soluciones ofrece.

Exceptuado este punto, de todos modos, las partes de la obra de C. S. Lewis dedicadas a la moral cristiana son quizá las más logradas. Ponen de manifiesto en todo momento una notable profundidad de conocimiento psicológico. En especial, tiene razón al recordarnos que la enseñanza moral de Cristo no equivale a un detallado programa político —una verdad que hoy se olvida con demasiada frecuencia—, y sus comentarios al mandamiento *amarás a tu prójimo como a ti mismo* son muy notables.

El juicio del propio C. S. Lewis acerca de su obra teológica está lleno de modestia. De sí dijo que era tan sólo un traductor que se limitaba a reproducir la doctrina cristiana, o lo que creía tal, en lenguaje popular²⁴. Teniendo en cuenta esto, no sería muy justo insistir demasiado en el hecho de que sus argumentos en el campo de la teología natural y fundamental a veces no resultan convincentes, y en que sus contribuciones a la teología especulativa son a menudo superficiales o doctrinalmente dudosas. Es más adecuado elogiar la sustancial autenticidad de su visión cristiana y la elegante simplicidad de su estilo. A pesar de sus defectos, hizo más que otros muchos al esforzarse por explicar la herencia cristiana a una generación mal instruida y equivocada.

23. *Mere Christianity*, Londres 1959, pág. 50, págs. 64-129.

24. Compárese *Undeceptions*, editado por W. Hooper, Londres 1971, pág. 148.

Recensiones

