

## Coordenadas clásicas de *Shadowlands* de Richard Attenborough (sobre la vida y obra de C. S. Lewis)<sup>1</sup>.

Pau Gilabert Barberà<sup>2</sup>  
Universitat de Barcelona

A N. Palomar, M. Camps, M. Tudela y S. Hampshire

El poeta sevillano Luis Cernuda, casi excusándose por algunos incontrolados e incontrolables arrebatos metafísicos, muy evidentes, por ejemplo, en determinados poemas en prosa de *Ocnos* como ‘La eternidad’, ‘Escrito en el agua’, ‘La luz’ o ‘El piano’, decía:

“Es cierto que en determinados versos yo mismo he querido engañarme con nociones halagüeñas de inmortalidad, en una forma u otra; es difícil ser siempre fiel a nuestras convicciones, por hondas que sean. La culpa tal vez pueda achacarla a cierto idealismo mío, espontáneo y cándido, que sólo con ayuda del tiempo puedo dominar y, tras la reflexión, orientar hacia lo materialista. Ya Coleridge decía que los hombres son, por nacimiento, platónicos o aristotélicos, o sea, idealistas o materialistas”<sup>3</sup>.

La trayectoria vital e intelectual de Clive Staples Lewis es, sin duda, muy diferente, pero ello no es óbice para que la oposición propuesta por Coleridge -presente también en algún texto de Borges<sup>4</sup>- no pueda devenir el hilo conductor y vertebrador del análisis de los parámetros clásicos de una historia de amor y de un discurso teórico como los de *Shadowlands*.

---

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado en las *Actes de les III Jornades de didàctica de les Llengües Clàssiques (L'ensenyament dels clàssics grecollatins. Idees per a un temps de crisi)*. Barcelona: I. C. E. Institut de Ciències de l'Educació. Divisió de Ciències de l'Educació. Universitat de Barcelona, 1996.

<sup>2</sup> Profesor Titular del Departamento de Filología Griega de la Universitat de Barcelona. Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Teléfono: 934035996; fax: 934039092; correo electrónico: [pgilabert@ub.edu](mailto:pgilabert@ub.edu); página web personal: [www.paugilabertbarbera.com](http://www.paugilabertbarbera.com)

<sup>3</sup> ‘Historia de un libro’ (*La Realidad y el Deseo*, 1924-1962, Madrid: Alianza Tres, 1991, p. 417). En efecto, según una *table talk* recordada por el sobrino de Coleridge, H. N. Coleridge, el poeta inglés dividió a los seres humanos en dos bandos (véase R. Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1980, p. 227). En su opinión, además, el paso del uno al otro es imposible, puesto que Aristóteles mostró una evidente incompreensión del pensamiento de Platón. No obstante, pese a inclinarse por la filosofía platónica, Coleridge dice igualmente: “Yet what a mind was Aristotle's -only not the greatest that ever animated the human form!- the parent of science... the master of criticism, and the founder or editor of logic!”. Ahora bien, “he confounded science with philosophy... Philosophy is the middle state between science, or knowledge, and sophia, or wisdom” (S. T. Coleridge, *Table Talk in The Oxford Authors: Coleridge*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 595).

<sup>4</sup> En concreto, ‘El ruiseñor de Keats’ en *Otras Inquisiciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 118. Borges reprocha a los estudiosos británicos de Keats su incapacidad para relacionar el famoso ruiseñor de la oda con la realidad arquetípica platónica: “¿Cómo no dieron con esta interpretación evidente Garrod y Leavis y los otros?”. Hay, pues, en el pensamiento británico una incapacidad que “le impide traficar en abstracciones como los alemanes” (p. 119). En cualquier caso, las cosas no han sido siempre vistas con el mismo radicalismo y Cornford advierte que “Aristotle could never cease to be a Platonist” (F. M. Cornford, citado por W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, VI, 4). Véase también: W. Jaeger, *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1962, pp. 171-193, y J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Ed. Univ. Buenos Aires, 1972, pp. 17-31. Para todo lo que hace referencia a esta nota y la anterior, véase, sin embargo, Patricia Cruzalegui Sotelo. *La experiencia platónica en la Inglaterra decimonónica*. Oviedo: Septem Ediciones, 2002, introducción.

En realidad, no es el autor de este artículo quien opta por una oposición tan nítida y carente de matices; es el mismo William Nicholson, autor del guión cinematográfico y teatral<sup>5</sup>, quien prefiere guiar al espectador desde el primer momento. La referencia a Aristóteles –después explicaré los detalles y el significado- es explícita, mientras que la referencia a Platón es velada pero igualmente identificable.

En efecto, Lewis fue un famoso *fellow* del *Magdalen College* de Oxford, especialista en Literatura Inglesa Medieval y conocido entre otros por un estudio titulado *La alegoría del amor Estudio sobre la tradición medieval*<sup>6</sup>, que, como no podía ser de otro modo, dedica un capítulo completo al *Roman de la Rose*. Este *roman*, de casi 22000 versos, tiene a su vez dos partes. La primera, de 4000, es obra de Guillaume de Lorris, que no terminó el proyecto, mientras que los restantes lo son de Jean de Meun. Se supone que Guillaume de Lorris escribió entre los años 1230-1240, y su poema es básicamente un *ars amandi*, heredero, para el hombre de la Edad Media, del *Ars Amatoria* de Ovidio. No obstante, el *Roman de la Rose* destaca por ser un complejo poema alegórico continuador de una larguísima tradición que nos conduciría, por ejemplo, a la *Psychomachia* de Prudencio<sup>7</sup>.

¿Cuál sería, pues, el trasfondo platónico que hace unos momentos he considerado “fácilmente identificable”? Guillaume de Lorris ideó una historia de amor en la que el poeta -y protagonista a un tiempo- lucha por obtener los favores de la dama -la rosa- a quien dedica el poema. Inmersos, por tanto, en la técnica narrativa del *roman* medieval, se inicia un viaje inacabable en cuyo curso aliados y enemigos ofrecerán todo tipo de ayudas e introducirán todo tipo de obstáculos, que hay que interpretar como las diferentes facetas del comportamiento femenino. En los últimos versos, 3975-4028, Guillaume de Lorris presenta al enamorado lamentándose de su escaso éxito final, ya que, después de haber descubierto el jardín rodeado de muros, de haberse adentrado en él e incluso de haber conseguido besar la rosa, se halla de nuevo muy lejos de la amada y con pocas posibilidades de acceder a ella. La venganza de Celos ha sido total.

Hasta aquí, la primera parte inacabada del poema, pero Jean de Meun optó por darle un final exitoso, incluyendo el asalto final al castillo y el triunfo del enamorado. Finalmente, pues, la rosa sí acaba perteneciendo a quien tanto la había pretendido (20638-21749).

El contraste entre los autores es harto evidente y ha sido reconocido de forma unánime. Permitid, sin embargo, que, interesadamente –lo reconozco-, recuerde que Gilbert Highet, en su conocido manual sobre Tradición Clásica<sup>8</sup>, cree necesario subrayar el “idealismo” de Lorris y el “realismo” de Meun.

Idealismo de Lorris, ¿por qué? Básica y lógicamente por el hecho de que el protagonista del poema no consigue lo que quiere, por el hecho de desearlo sin desfallecer, de aspirar a poseerlo en un futuro incierto y remoto. Y, claro está, si hablamos de “deseo de lo que se carece”, la referencia a Platón y a su *Simposio* es inevitable.

Así es, Diotima define a *éros*<sup>9</sup> como el hijo de *Póros* y de *Penía*, aquél que fue engendrado, además, en la fiesta del natalicio de Afrodita. Por causa de esta última circunstancia, sigue y

---

<sup>5</sup> *Shadowlands, a Play, by William Nicholson*. London: Samuel French, 1992. DVD, video: *Shadowlands*, 1993 Spelling Films International.

<sup>6</sup> Buenos Aires: Ed. Univ. Buenos Aires, 1953 –título original: *The Allegory of Love*. London: Oxford University Press, 1936.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, además del libro de Lewis ya citado, las introducciones de Carlos Alvar en *Le Roman de la Rose. El libro de la Rosa*. Barcelona: El Festín de Esopo, Quaderns Crema, 1985, o *El libro de la rosa*. Madrid: Siruela, 1986. Y también, para una introducción general, el prefacio de André Lanly en *Le Roman de la Rose*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1973, o el de Daniel Poirion, *Le Roman de la Rose* (Paris: Garnier-Flammarion, 1974).

<sup>8</sup> *La tradición clásica* 2 vols. México-Buenos Aires: F. C. E., 1978, I, 112 -título original: *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

<sup>9</sup> 203.

sirve a la diosa y, en consecuencia, ama todo tipo de belleza; por causa de la herencia materna, en cambio, es pobre y vive siempre en la indigencia. Como hijo de quien sabe encontrar una salida o paso para todo, de *Póros*, es también viril, decidido, vehemente, un cazador terrible que anda siempre intrigando, apasionado por la sabiduría y dotado de gran ingenio. En suma, *Éros*, ni mortal ni inmortal, sino un *daímon* entre el mundo ideal y el material, simboliza como ningún otro el deseo de sabiduría moral y el resto de virtudes; simboliza en último término la voluntad firme de ascender, paso a paso pero sin detenerse, hacia la idea suprema del Bien. Ahora ya en palabras de Sócrates dirigidas a Agatón, 200e: “¿no es *éros* en primer lugar amor –o deseo- de algo y, en segundo, de lo que pueda faltarle?” (-la traducción es mía siguiendo la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1967: ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῶ;).<sup>10</sup>

Platón nos dice, pues, que, como seres indigentes que a duras penas consiguen seguir el rastro de la Belleza-Bien -la palinodia del *Fedro* es muy explícita respecto de la dificultad de abandonar definitivamente con nuevas alas la oscura y material caverna del mundo- o, si se quiere, como seres desterrados en “tierras de penumbra”, los humanos tienen ante sí dos opciones: o bien sumirse en el recuerdo triste y constante de la privación, o bien, pese a ser conscientes de ello y precisamente por serlo, entregarse a la excitante experiencia del deseo sin fin y gozar de la picadura de un aguijón delicioso. O, dicho con las palabras del Jack de la película, del profesor Lewis:

‘el capullo perfecto de la rosa simboliza el ideal del amor cortés. Su cualidad especial es que no se puede conseguir, es inalcanzable; el gozo más intenso consiste no en poseer, sino en desear... la felicidad eterna sólo se experimenta cuando lo que deseas no está a tu alcance’.

*‘The perfect rosebud is an image of the courtly love, its one essential quality is its unattainability. The most intense joy lies not in the having but in the desiring. Delight that never fades, Bliss that is eternal, is only yours when what you most desire is just out of reach’.*

Los peligros de esta “bella locura” son evidentes, pero me gustaría poner el énfasis en aquél que, a su vez, Irving Singer subraya en el primero de sus tres excelentes volúmenes dedicados a la naturaleza del amor, es decir: el ser amado, cuya belleza provoca en un primer momento el viaje metafísico del amante hacia la suma Belleza, deviene en realidad tan sólo un instrumento con quien poco se puede compartir; antes al contrario, el amante actúa, en una segunda etapa, como enamorado de una Ciencia Superior, plenamente inteligible y susceptible de ser enseñada. Siendo así, es la pedagogía y no *éros*, la que importa en este estadio, y lo lógico es que exija alumnos aplicados en lugar de bellos y amados compañeros<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> La traducción es mía y sigue la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1967

<sup>11</sup> *The Nature of Love I. Plato to Luther*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, pp. 47-88. Según Singer, el amor verdadero a las personas debería cumplir ciertos requisitos: “En el amor a las personas, gozamos de otro ser humano sin tener en cuenta los ideales, y nuestro interés no es inherentemente licencioso ni frustrante, ya que no hacemos uso del otro como un vehículo para el crecimiento moral, sino simplemente otorgando valor al individuo mismo” *“In the love of persons we enjoy another human being regardless of ideals, and our interest is not inherently promiscuous or frustrating. For we are not using the other as a vehicle to moral growth, but simply bestowing value upon that individual himself”* (p. 85). Por tanto, es obvio que puede haber otro tipo de amor ciertamente frustrante: “A quien se enamora de un ideal, le puede parecer que en realidad no existe nada más que su idea de la perfección. Siendo como es amante, el filósofo otorga valor entonces a su concepto, tratándolo no sólo como objeto de su deseo, sino también como el Bien que cualquier cosa ha de desear” *“To one*

Y, por otra parte, tras recordar el ideal del amor cortés, sería imperdonable no hacer mención de Denis de Rougemont y de su tan criticada pero sugerente obra: *El amor en Occidente*<sup>12</sup>. A propósito del *Roman de Tristán e Isolda*, asegura: “Tristán e Isolda no se aman... Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar... Se necesitan el uno al otro para encenderse mutuamente, pero no tal como son; no tanto la presencia del otro, como su ausencia” (“*Tristan et Iseut ne s’aiment pas... ce qu’ils aiment, c’est l’amour, c’est le fait même d’aimer... Ils ont besoin l’un de l’autre pour brûler, mais non de l’autre tel qu’il est; et non de la présence de l’autre, mais bien plutôt de son absence!*” -43).

Huelga decir –es fácil intuirlo– que, después, habla de Platón, de *éros* y del deseo sin fin, del hecho de enamorarse del enamoramiento, hasta presentar esta actitud como una de las obsesiones más nocivas de la concepción amorosa occidental. Para él, la inflexión se produjo con la llegada del cristianismo o, al menos, del cristianismo no contaminado de metafísica platónica o plotínica. Fue entonces cuando:

“Todas las relaciones humanas cambiaron de sentido. El nuevo símbolo del amor ya no es la pasión infinita del alma en búsqueda de la luz, sino el matrimonio de Cristo y la Iglesia. El mismo amor humano se ve transformado. Mientras que las místicas paganas lo sublimaban hasta convertirlo en un dios, el cristianismo lo transforma y santifica mediante el matrimonio. Un amor de este tipo, entendido a imagen del amor de Cristo por su Iglesia (*Éph.*, 5, 25), puede ser verdaderamente recíproco, puesto que ama al otro tal

---

*who is in love with this ideal, it may seem that nothing else can really be his idea of perfection. Lover that he is, the philosopher then bestows value upon his conception, treating it not only as the object of his desire but also as the Good that everything must desire”* (p. 86). Por otra parte, merece la pena tener presente que, respecto del peligro de instrumentalización de la persona amada, Plutarco en su *Erótico* - principios del siglo II d. C.- señalaba ya: “Muy diferente es, por el contrario, la actitud del amante dotado de talento y de sensatez (ἐυφροῦς δ’ ἐραστοῦ καὶ σώφρονος), puesto que desde aquí refracta la mirada hacia la Belleza divina e inteligible (πρὸς τὸ θεῖον καὶ νοητὸν καλόν). Siempre que sus ojos topan con la belleza de un cuerpo (σώματος... κάλλει), lo abraza y acoge lleno de afecto, pero se aprovecha de ella como un instrumento (ὄργανον) destinado a refrescar su memoria (τῆς μνήμης)” (766) (la traducción es mía y sigo la edición de R. Flacelière. *Plutarque. Ouvres Morales*. Tome X. *Dialogue sur l’Amour*. Paris: Les Belles Lettres, 1980). Naturalmente, contamos también con otras visiones más positivas del amor platónico, como por ejemplo la de D. N. Blakeley: *The Interpersonal Aspect of Eros in Plato’s Symposium* -tesis doctoral. U. M. I. Dissertation Information Service-, para quien no tiene sentido hablar de instrumentalización, tal como defiende la concepción ideocéntrica del *éros* platónico.

<sup>12</sup> *El amor y occidente*. Barcelona: Kairos, 1978 (*L’Amour et L’Occident*. Paris: Librairie Plon, 1972). Téngase presente que la primera edición de este texto apareció en 1939. Es evidente que W. Nicholson quiere situar a C. S. Lewis muy en la órbita de D. de Rougemont. Siempre en la línea de este “deseo constante de lo inalcanzable”, me gustaría citar a Maria Aurèlia Capmany: “L’amor cortès entronitza la dona... El trobador enamorat... reclama, desesperat, l’amor de la bella dama. La condició del joc, però, consisteix que la dama no li atorgui aquest amor. La bella dama... ha de tenir com a suprema virtut la del refús. No sé si s’ha insistit prou en aquest fet que em sembla revelador d’una perversió evident en les sanes facultats humanes. Sembla que tota tendència a posseir alguna cosa hauria d’anar acompanyada de la sana intenció d’obtenir-la... L’amor cortès, en canvi, consisteix en la requesta per la requesta... Qui ha posat, doncs, aquesta distància entre l’home i l’objecte del seu amor? ... Què ha produït l’exercici d’un amor que s’exalta en el seu impossible assoliment?... Tota una actitud humana que s’ha anomenat cristianisme però que no és sinó la seva vacil·lant trajectòria. La paraula de Crist, referint-se a les dones, és sempre per a pal·liar una injustícia” (*La dona a Catalunya*. Barcelona: Llibres a l’abast, Ed. 62, 1979, pp. 46-7). En cualquier caso y para un resumen de la visión actual de la cuestión -con una crítica rigurosa de la tesis de Rougemont y de la pretendida contaminación cátera del amor cortés que lo habría llevado al rechazo de todo lo material o carnal, véase, por ejemplo: O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, Biblioteca Breve, 1993), pp. 102-131.

como es en lugar de amar la idea del amor (“Mejor casarse que abrazarse”, escribe San Pablo a los Corintios)”.

*“Tous les rapports humains, dès cet instant, changent de sens. Le nouveau symbole de l’Amour ce n’est plus la passion infinie de l’âme en quête de lumière, mais c’est le mariage du Christ et de l’Église. L’amour humain lui-même s’en trouve transformé. Tandis que les mystiques païennes le sublimaient jusqu’à en faire un dieu, et en même temps le vouaient à la mort, le christianisme le replace dans son ordre, et là, le sanctifie par le mariage. Un tel amour, étant conçu à l’image de l’amour du Christ pour son Église (Éph., 5, 25), peut être vraiment réciproque. Car il aime l’autre tel qu’il est au lieu d’aimer l’idée de l’amour ou sa mortelle et délicieuse brûlure (“Il vaut mieux se marier que de brûler”, écrit saint Paul aux Corinthiens” -70).*

Si se me permite una pequeña digresión –espero que después quede plenamente justificada– querría señalar que dudo mucho que el cristianismo que nosotros hemos conocido –incluso en los casos en que se trata de un simple conocimiento cultural– pueda restar impoluto de cualquier mácula platónica o platonizante. Me lo confirma la misma trayectoria espiritual de un cristiano de pro, del mismo C. S. Lewis, o, mejor dicho, me lo certifica su experiencia de la conversión, tal como la refiere por ejemplo en *Sorprendido por el júbilo*<sup>13</sup> y que le lleva del ateísmo al teísmo y del teísmo al cristianismo. Primero, tras experimentar ya la “presencia” o momentos inexplicables de “júbilo”, vino la lectura de los autores antiguos más religiosos: Platón, Esquilo y Virgilio:

. “Entre los autores antiguos... los más religiosos (Platón, Esquilo, Virgilio) eran claramente aquellos de quienes podía nutrirme... aquellos que no padecieron de religión y hacia quienes, en teoría, debería haber sentido una simpatía completa –Shaw, Wells, Mill, Gibbon y Voltaire-, en ellos parecía no haber profundidad” (*Among ancient authors... The most religious (Plato, Aeschylus, Virgil) were clearly those on whom I could really feed... those writers who did not suffer from religion and with whom in theory my sympathy ought to have been complete –Shaw and Wells and Mill and Gibbon and Voltaire-... There seemed to be no depth in them” -p. 171)*

. “Los únicos no-cristianos que me parecía que realmente sabían algo eran los románticos; y un buen número de ellos estaba teñido de algo parecido a la religión y, a veces, incluso parecido al cristianismo” (*“The only non-Christians who seemed to me really to know anything were the Romantics; and a good many of them were dangerously tinged with something like religion, even at times with Christianity” –pp. 171-2).*

. “No había duda de que el Júbilo era un deseo... Pero un deseo no tiende hacia sí mismo sino hacia su objeto... Es el objeto lo que hace al deseo áspero o dulce... ‘importante’ o ‘insignificante (alto o bajo)... Todo el valor reside en aquello cuyo deseo era el Júbilo. Y aquel objeto, con toda claridad, no era en absoluto algún estado de mi mente o de mi cuerpo... Yo ya no me preguntaba ¿Quién era el deseado? Tan sólo ¿qué era?... rehusando identificarlo con objeto alguno de los sentidos... el Otro” (*“There was no doubt that Joy was a desire... But a desire is turned not to itself but to its object... It is the object which makes the desire harsh or sweet... ‘high’ or ‘low’... All the value lay in that of which Joy was the desiring. And that object, quite clearly, was no state of my own mind or body at all... I did not yet ask, Who is the desired? Only What is it?... by refusing identify itself with any object of the senses... the naked Other” –pp. 176-7).*

---

<sup>13</sup> *Surprised by Joy*. London: Fount, Harper Collins Publishers, 1977, pp. 170-90.

. “El tercer Movimiento... consistió meramente en relacionar este nuevo *éclaircissement* sobre el Júbilo con mi filosofía idealista” (“*The third Move... consisted merely in linking up this new éclaircissement about Joy with my idealistic philosophy*” –p. 177).

. “La manera de recuperar... esta visión universal y objetiva era... reascender o reentrar en aquel Espíritu... Todos mis actos, deseos y pensamientos, había que armonizarlos con el Espíritu universal... Quizá, incluso ahora, mi Espíritu Absoluto difería de algún modo del Dios de la religión... En el trimestre de la Trinidad de 1929, admití que Dios era Dios, me arrodillé y recé” (“*The way to recover... this universal and objective vision was... to reascend or return into that Spirit which, in so far as we really were at all, we still were... All my acts, desires, and thoughts were to be brought into harmony with universal Spirit... Perhaps, even now, my Absolute Spirit still differed in some way from the God of religion... In the Trinity Term of 1929 I... admitted that God was God, and knelt and prayed*” –pp. 180-2).

No cometeré el error ni la indelicadeza de juzgar una experiencia religiosa personal e intranferible -ni quiero, ni tengo derecho alguno a hacerlo-, pero sí me parece de todo punto evidente que las mentes cultas de Occidente desean a menudo expresar incluso su conversión al cristianismo con un conjunto de imágenes y sentimientos plenamente platónicos. Es muy posible que, como mantenía Denis de Rougemont, en el cristianismo más auténtico, el deseo se cumpla y libere tensiones, o que, como mantiene Lewis, la encarnación y el seguimiento de las doctrinas de un Dios encarnado lo demuestre. No obstante, hay que cubrir la etapa de la ascensión y el retorno, del deseo de lo Otro, que el hombre, quizá para ver garantizada una capacidad de elección que merezca este nombre, ya no tiene, etc., y todo ello muchos cristianos sólo han sabido expresarlo con las palabras de otro gran maestro: Platón.

Evitemos, sin embargo, las digresiones y centrémonos de nuevo en el personaje. Antes he hecho mención de la cautivadora o perversa experiencia consistente en perseguir un objetivo final y, aun así, preferir no alcanzarlo. No es éste el caso de C. S. Lewis. Como sabemos, él sí da cumplimiento a su amor por Joy Gresham, se casó con ella y gozaron durante algún tiempo de una felicidad total. Con todo, fueron muchos los obstáculos platónicos –y griegos en general– que a mi entender tuvo que salvar, y diversos los rasgos igualmente platónicos o idealistas de su personalidad que pusieron a prueba esta corta felicidad total.

En primer lugar, habría que centrar la atención en el ambiente masculino y cerrado del *college*, donde, lógicamente, los casos de soltería, tanto prolongada como definitiva –los dos hermanos son un buen ejemplo– no eran infrecuentes<sup>14</sup>. En estas circunstancias, la relación con

---

<sup>14</sup> Piénsese, por otro lado, que hasta el año 1884 no se abolió la obligación del celibato para los *fellows* de los colleges: “Beginning after the 1854 reforms threw open the competition for college fellowships and expanded the number of non-clerical fellowships... and concluding with the reforms of the 1877 Oxford commission, taking effect in 1884, which, in abolishing the celibacy requirement for fellows, ended the ethos of a wholly male residential society” (L. Dowling. *Hellenism & Homosexuality in Victorian Oxford*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1994, p. 85; véase también p. 42). Y sobre las pretendidas ventajas del celibato, me permito sugerir, a título de ejemplo, dos textos bien alejados en el tiempo: el *De amore* de Andrés el capellán y el *Catecismo de la Iglesia Católica*. En el primero, siglo XIII y reprobado en 1277 por el obispo de París, Tempier, por falsas vanidades y algunos errores manifiestos, leemos: “Mas aún otra razón para oponerse al amor: puesto que todos los males proceden del amor, no veo que llegue ningún bien de él a los hombres, pues el placer carnal, que con tanta avidez buscamos en él, no pertenece al género del bien; por el contrario, sabemos que es un delito vergonzoso que hasta se tolera en el matrimonio como una falta venial sin llegar a ser pecado; así lo atestigua el profeta que dice: ‘He aquí que he sido concebido en la iniquidad y mi padre me concibió en el pecado’” –traducción de Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985 (“*Sed et alia ratio insidiari plurimum videtur amori. Quum enim ex amore mala cuncta sequantur, nullum penitus hominibus inde video procedere bonum, quia delectatio carnis, quae inde multa aviditate suscipitur, non est de genere boni, immo constat esse*

personas de sexo diferente no puede ser fácil ni fluida, aunque la fuerte personalidad de Joy Gresham rompiera esquemas consolidados. Lo hizo ella y lo hizo él, pero es posible que Lewis tuviera que vencer un buen número de reticencias, conscientes e inconscientes. Por ejemplo, en *Los cuatro amores* (afecto, amistad, eros y caridad), defiende convencido la enorme importancia y significado de la amistad, esto es, del gozo de compartir intereses, actividades e incluso sentimientos comunes<sup>15</sup>. Pero ello no es óbice, en otros momentos, para dejarse llevar por un orgullo de género excluyente, de varón, que le delata:

“En las comunidades primitivas, la cooperación de los varones como cazadores o guerreros no era menos necesaria que la procreación... Mucho antes de que la Historia comenzara, nosotros los hombres nos apartamos de las mujeres e hicimos cosas... Tuvimos que planificar la caza y la lucha... gozábamos enormemente de la compañía de los otros... Nosotros valerosos, nosotros cazadores, todos unidos por una habilidad compartida, compartíamos también peligros y dificultades lejos de las mujeres y los niños<sup>16</sup>.”

*“In early communities the cooperation of the males as hunters or fighters was no less necessary than the begetting... Long before history began we men have got together apart from the women and done things... We had to plan the hunt and the battle... We enjoyed one another's society greatly... We Braves, we hunters, all bound together by shared skill, shared dangers and hardships away from the women and children”.*

Para que ningún lector pueda acusarme de entrever, algo maliciosamente, un cierto –o notable- grado de misoginia, me abstendré de citar, palabra tras palabra, el mito de la era feliz de Cronos del *Político* de Platón (272a), era en la cual, huelga decirlo según esta visión, siendo como era feliz, no había ni mujeres ni niños. Y evitaré también la crítica severa de las supuestas “delicias” de la *kriegskameradschaft* –tan comentada por Marrou en la *Historia de la educación en Grecia*<sup>17</sup>–, pero habrá que reconocer que para ello son precisas para ello dosis altas de buena voluntad y de indulgencia<sup>18</sup>.

---

*damnabile crimen, quae etiam in coniugatos ipsis vix cum veniali culpa sine crimine toleratur, propheta testante qui ait: ‘Ecce enim et in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea’*”, III, 33 –*Andreae Capellani regii Francorum De Amore libri tres*, publicado según la edición de E. Trojel por A. Pagès: Castelló de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1929); y, en el segundo, leemos que el celibato consagrado es “una manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios solo con corazón indiviso” (*Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de editores del catecismo, 1992, p. 514). La pregunta sería, pues: ¿habrá que concluir que los otros estados implican una relación con Dios en la cual el corazón no puede estar incólume?

<sup>15</sup> “Allí donde los hombres han recibido educación y las mujeres no, allí donde un género trabaja y el otro permanece ocioso, o realizan trabajos completamente diferentes, por regla general no tendrán nada a partir de lo cual entablar amistad. Pero pueden darse cuenta fácilmente de que es esta carencia y no algo consustancial a sus naturalezas lo que impide la amistad, puesto que allí donde pueden ser compañeros también pueden llegar a ser amigos” (“*Where men are educated and women not, where one sex works and the other is idle, or where they do totally different work, they will usually have nothing to be Friends about. But we can easily see that it is this lack, rather than anything in their natures, which excludes Friendship; for where they can be companions they can also become Friends*” –*The Four Loves*. London: Fount, Harper Collins publishers 1977, p. 68).

<sup>16</sup> *The Four Loves*, p 60.

<sup>17</sup> *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Ed. du Seuil, 1948.

<sup>18</sup> He aquí un párrafo altamente significativo: “Pero la guerra consciente contra la Amistad puede librarse a un nivel más profundo. Hay mujeres que, con malicia, envidia y miedo, la consideran enemiga de Eros y, quizá aún más, enemiga del Afecto. Una mujer de esta clase tiene cien maneras diferentes de poner fin a las Amistades de su marido. Combatirá a sus amigos ella misma o, mejor aún, con la ayuda de sus

Con todo, cumple decir que Lewis reconoce después que la amistad, no sólo la atracción erótica, es posible entre hombres y mujeres cuando comparten actividades y anhelos, dando lugar así a la camaradería<sup>19</sup>. Llega a admitir incluso que resulta deplorable ver a una esposa culta casada con un hombre consagrado a ganar dinero empeñándose en arrastrarlo a conciertos o actividades lúdico-culturales de cualquier tipo. “El hombre maduro”, sentencia, “tiene grandes poderes de resistencia pasiva”, pero tampoco renuncia a decir que “algo más penoso sucede aún cuando son los hombres los civilizados y las mujeres no”<sup>20</sup> (“*The middle-aged male has great powers of passive resistance... Something much more painful happens when it is the men who are civilized and the women not*”).

William Nicholson, por tanto, sabe perfectamente lo que se lleva entre manos cuando diseña un ambiente misógino o, como mínimo, reticente en el Oxford universitario de los años cincuenta del siglo veinte. Sabe, en última instancia, que el cuadro es tan creíble como la escena en que Christopher, compañero de Jack, expresa su convicción de que *anima* es un añadido esencialmente femenino, muy diferente de la variante masculina *animus*. Así es como explica él

---

mujeres. Escarnecerá, obstruirá y mentirá. No se da cuenta de que un marido a quien ella ha conseguido aislar no merece la pena tenerlo, lo ha empobrecido. Ella misma acabará avergonzándose de él... Todas éstas, naturalmente, son mujeres estúpidas. Las sensibles, aquellas que, si quisieran, se capacitarían para el mundo de las ideas y de la discusión, son precisamente las que, si no están capacitadas, jamás intentan entrar en discusión alguna o impedir las. Tienen otras cosas de las que ocuparse. En una reunión en la que hay hombres y mujeres, van de un lado al otro de la sala y tiene entre ellas conversaciones de mujeres. Para ese menester no nos quieren más de lo que nosotros las queremos a ellas. Vive y deja vivir. ¡Cómo se ríen de nosotros!” “*But the conscious war against Friendship may be fought on a deeper level. There are women who regard it with hatred, envy and fear as the enemy of Eros and, perhaps even more of Affection. A woman of that sort has a hundred arts to break up her husband's Friendships. She will quarrel with his friends herself or, better still, with their wives. She will sneer, obstruct and lie. She does not realise that the husband whom she succeeds in isolating from his own kind will not be very well worth having; she has emasculated him. She will grow to be ashamed of him herself... All these, of course, are silly women. The sensible women who, if they wanted, would certainly be able to qualify themselves for the world of discussion and ideas, are precisely those who, if they are not qualified, never try to enter it or to destroy it. They have other fish to fry. At a mixed party they gravitate to one end of the room and talk women's talk to one another. They don't want us, for this sort of purpose, any more than we want them. It is only the riff-raff of each sex that wants to be incessantly hanging on the other. Live and let live. They laugh at us a good deal*” -*The Four Loves*, pp. 71-72).

<sup>19</sup> Aunque tiene una idea rígida y “curiosa” de cómo debe organizarse un matrimonio: “Las esposas cristianas prometen obedecer a sus maridos. En el seno del matrimonio cristiano se dice que el hombre es el cabeza de familia... Si debe ser así... algo debe de haber de antinatural en el hecho de que las esposas dominen a los maridos, ya que ella mismas se medio avergüenzan de los maridos a quienes dominan, y los desprecian. Pero hay otra razón; y aquí hablo con franqueza como soltero... Las relaciones de la familia con el mundo exterior... han de depender del hombre, porque él siempre debería ser más justo con los de fuera. ¡Una mujer luchando por encima de todo por sus hijos y su marido contra el resto del mundo!... Él ha de tener la última palabra para proteger a los otros del intenso patriotismo familiar de la mujer” (“*Christian wives promise to obey their husbands. In Christian marriage the man is said to be the head... If there must be a head, why the man ... There must be something unnatural about the rule of wives over husbands, because the wives themselves are half ashamed of it and despise the husbands whom they rule. But there is also another reason; and here I speak quite frankly as a bachelor... The relations of the family to the outer world... must depend... upon the man, because he always ought to be... much more just to the outsiders. A woman primarily fighting for her own children and husband against the rest of the world... He has the last word to protect other people from the intense family patriotism of the wife*” -pp. 99-101).

<sup>20</sup> *The Four Loves*, pp. 69-70.

“la sorprendente diferencia entre los sexos”<sup>21</sup>: el hombre tiene “intelecto” y las mujeres tienen “alma”<sup>22</sup>. Ante una afirmación así, sin duda todos podríamos dar con la cita adecuada. Por mi parte, me inclino por hacer mención de las palabras de Pausanias en el *Simposio*, según las cuales los seguidores de la Afrodita Urania se dirigen exclusivamente hacia lo que es masculino, hacia lo que “por naturaleza, es más fuerte y posee mayor entendimiento” (τὸ φύσει ἔρρωμονέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον)<sup>23</sup>. Y es que, para quienes quieren vivir o acaban viviendo en un ambiente cerrado y no se sienten “faltos de”, ¿cómo no habría de parecerles el alma un añadido incómodo e incluso inútil?<sup>24</sup>

En otro orden de cosas, esta atmósfera, que podríamos calificar de academia platónica *sui generis*, condiciona a Jack, si no yerro, en más sentidos. Uno importante es la difícil relación con todos cuantos, por una u otra razón, pueden u osan hacerle frente en la “lucha” intelectual. El Sócrates del final del *Simposio* rechaza el cuerpo de Alcibiades y le exige sumisión para que pueda así escuchar y aprender. Él ya no es un amante, ya no desea o “está falto de”; antes al contrario, tiene la sabiduría, es pedagogo, necesita transmitir y seres receptivos. En nuestro contexto la dimensión sexual no juega, claro está, papel alguno. Pero, ¿cómo podría Jack, el profesor Lewis, relacionarse adecuadamente con un estudiante que prefiere leer por su cuenta por la noche y dormir mientras él se abandona a arrebatos metafísicos irreprimibles hablando del placer de no alcanzar lo que, no obstante, desea? ¿Cómo puede luchar, convencido de no perder –el único modo en que parece saber hacerlo–, contra quien ya no es tan sólo un inferior? El diálogo entre ambos será posible cuando la duda invada también al profesor, al maestro, cuando ambos puedan hablar de nuevo de tú a tú y compartir experiencias e incluso penas como la muerte del padre y la inminente de la esposa.

Dicho de otro modo, todo Platón tiene su Aristóteles, cada profesor tiene alguna vez el alumno díscolo dispuesto a hacerle bajar de su cielo particular. Joy Gresham, una mujer, el verdadero Aristóteles de la historia y por razones obvias, será incluso más implacable que el alumno el día en que Jack la invita a visitar sus habitaciones en el *college*:

---

<sup>21</sup> “I regard the soul as an essentially feminine accessory: anima. Quite different from animus, the male variant. This is how I explain the otherwise puzzling difference between the sexes. Where men have intellect, women have soul”.

<sup>22</sup> Cf. Lucrecio. *De rerum natura*, III, 136-160. Respecto de la tradición del juicio inestable e inseguro de la mujer, véase, por ejemplo, mi artículo: “... Però la dona ho esguerrà tot. El *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria (LIII-LXI), o els fonaments grecs d'una fita en la història de la misogínia occidental”. *Anuari de Filologia*, vol. XIII, 1990, secció D, número 1, pp. 68-9 y siguientes (versión castellana en [www.paugilabertbarbera.com](http://www.paugilabertbarbera.com)).

<sup>23</sup> 179c-181d -la traducción es mía siguiendo la edición J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1967.

<sup>24</sup> En cualquier caso, W. Nicholson presenta a Jack apoyando a Joy ante la impertinencia de Christopher. Y es que el mismo Lewis se transforma con el trato y la vida en común con una mujer, de manera que no pueden sorprendernos estos recuerdos-reflexiones de *A Grief Observed*. London: faber and faber, 1966, pp. 41-2 (todas las citas corresponderán a esta edición): “Una buena esposa contiene muchas personas en sí misma. ¿Qué no era H. para mí? Era mi hija y mi madre, mi alumna y mi maestra, mi súbdita y mi soberana, mi compañera de confianza, la camarada de tripulación, mi amante, pero a la vez era lo que cualquier amigo masculino... había sido para mí... Eso es lo que quería decir la vez que alabé sus ‘virtudes masculinas’. Pero inmediatamente me detuvo preguntándome si me gustaría que me alabasen mis virtudes femeninas. ¡Fue una buena réplica, querida!” (“For a good wife contains so many persons in herself. What was H. not to me? She was my daughter and my mother, my pupil and my teacher, my subject and my sovereign; and always, holding all these in solution, my trusty comrade, friend, shipmate, fellow-soldier. My mistress; but at the same time all that any man friend... has ever been to me... That’s what I meant when I once praised her for ‘masculine virtues’. But she soon put a stop to that by asking how I’d like to be praised for my feminine ones. It was a good riposte, dear”).

‘Dime, ¿qué haces aquí, meditar profundamente?’. / ‘Sobre todo enseñar’. / ‘Y ¿qué hacen ellos, sentarse a tus pies y mirarte con admiración?’. / ‘En absoluto’. / ‘Seguro que sí’. / ‘Muchas veces tenemos buenas peleas, te lo aseguro’. / ‘Que ganas tú. Debe de halagarte mucho ya que eres más viejo y más sabio que todos ellos, por no hablar de tus lectores y de esta pandilla de amigos tuyos, todos bien entrenados para no pasarse de la raya. Naturalmente, está Warnie, pero no puede competir contigo... Acabo de darme cuenta de que has organizado tu vida de manera que nadie pueda tocarte. Todos cuantos te rodean, o son más jóvenes, o más débiles, o se hallan bajo tu control’. / ‘¿Por qué me atacas así? Creía que éramos amigos’. / ‘No sé si somos amigos; sé que no lo somos como tú y los demás’. / ‘No te entiendo’. / ‘Sí me entiendes, pero no te gusta y a mí tampoco’. / *‘What do you do here? Think great thoughts’. / ‘Teach, mainly’. / ‘And what do they do? Sit at your feet and gaze up at you in awe?’*. / ‘No, not at all’. / ‘I bet they do’. / ‘We have some fine old battles in here, I can tell you that’. / *‘Which you win. Must be quite a boost for you, being older and wiser than all of them. Not to mention your readers. And that gang of friends of yours. All very trained not to play out of bounds. Of course there's Warnie. Not much competition there... Look. I've only now just seen it. How you've arranged a life for yourself where no-one can touch you. Everyone that's close to you is either younger than you, or weaker than you or under your control’*. / ‘Why are you getting at me? I thought we were friends’. / ‘I don't know that we are friends’. / ‘Not the way that you have friends, anyway’. / ‘I don't understand’. / ‘I think you do, you just don't like it. Nor do I’.

Para el final de este apartado, he reservado el análisis de otro de los rasgos más propios de las personalidades platónicas o idealistas. Si resulta que finalmente se descubre -en el caso de Lewis, como veíamos, por una especie de revelación- que antes es el cielo que la posibilidad o no de alcanzarlo, es evidente que se cree ya en una base sólida, inmutable y eterna -o, al menos, libre de todas las contingencias humanas y terrenales-, que permite a los humanos asirse a ella con seguridad. Por consiguiente, o somos almas caídas de aquel Cielo preexistente que perdieron las alas -una vez más habría que repasar entera la palinodia del *Fedro*<sup>25</sup>- y, en consecuencia, prisioneros en un cuerpo material, en una caverna, en “tierras de penumbra”, o somos seres que, como especie, conocieron anteriormente la felicidad del paraíso hasta que Adán les legó una carga muy pesada. Tanto en un caso como en el otro -Lewis puede situarse perfectamente en ambos- queda la memoria del pasado glorioso, el inconsciente platónico, la anámnesis que los salvará y la esperanza del retorno, del reascenso, como veíamos antes en el relato de la conversión. Hombres así no pueden sino cultivar el recuerdo de valles dorados, de paraísos perdidos o, en ocasiones, construir pacientemente otros paraísos personales, ideales o notablemente ideales<sup>26</sup>, desde donde poder contemplar, bien protegidos, el mundo inferior o, simplemente diferente al suyo, y donde la ficción y todas sus ventajas triunfan sin impedimento alguno.

---

<sup>25</sup> 244-257 b.

<sup>26</sup> No obstante, esta actitud desaparece también después de la muerte de Joy, mostrando así un gran coraje contra la tentación de idealizarla a ella o al dolor: “Cuando la amada está aquí ‘nos saca de nosotros mismos’. Después viene el paso trágico de la danza, en el que hemos de aprender a continuar siendo fuera de nosotros mismos, a amarla de verdad y a no caer en la trampa de amar nuestro pasado o nuestro recuerdo o nuestro dolor o nuestro alivio del dolor o nuestro propio amor” (“*We are ‘taken out of ourselves by the loved one while she is here. Then comes the tragic figure of the dance in which we must learn to be still taken out of ourselves though the bodily presence is withdrawn, to love the very Her, and not fall back to loving our past, or our memory, or our sorrow, or our relief from sorrow, or our own love’-A Grief Observed*, pp. 43-4). ¡Qué lejos estamos ahora del profesor Lewis que explicaba a sus alumnos sus curiosas tesis sobre el amor extraídas del *Roman de la Rose*.

Quizá alguien se preguntará por qué hablo de ficción. Por una razón muy simple: porque Lewis fue admirado también como creador de literatura infantil. *El león, la bruja y el armario*<sup>27</sup> es uno de sus cuentos más conocidos. Los protagonistas, dos niños y dos niñas, acceden, traspasando el fondo de un viejo armario mágico, a un mundo no menos mágico, lleno de luz, donde el bien y el mal son igualmente poderosos, donde Asland, el león bondadoso, muere en poder de la bruja, pero vuelve milagrosamente a la vida para cumplir su misión. Lewis crea un relato que permite una doble lectura: la literal y la alegórica, aludiendo así veladamente a Cristo, a su muerte y resurrección<sup>28</sup>. No obstante, a mí me interesa subrayar la búsqueda por parte de un hombre adulto de un mundo ideal o no real donde lo más impensado sí es posible, al tiempo que pondría el énfasis en las lágrimas del final, compartidas con Douglas, justamente ante un armario que ni es mágico ni podrá hacerles la magia de devolverles a Joy. Es un dolor ya asumido, claro está, y él es un hombre transformado por la experiencia, pero el esfuerzo por renunciar a los beneficios del salvífico mundo de la ficción ha sido grande, pues Joy advirtió ya al leer sus libros que era difícil dilucidar si Lewis era “el mago autor del hechizo o el niño hechizado” (“*I cant' decide whether you'd rather be the child caught in the spell or the magician casting it*”).

En efecto, es el Lewis que prefiere que le dejen en paz, en su paz particular e ideal, aunque muchos quieran conocerle personalmente y lo admiren por causa de sus charlas. Es el mismo Lewis que nunca ha querido madrugar para presenciar, el primero de mayo al alba, la fiesta oxoniense en honor del Sol; un mundo pequeño y acotado donde las multitudes no tienen cabida es siempre más seguro. Es, naturalmente, el Lewis convencido de que Joy no debería preocuparse por el hecho de haber escrito un poema sin conocer la ciudad, Madrid, que le da nombre<sup>29</sup>; vivir de la realidad leída tan sólo en los libros no le molesta en absoluto. Es, ¿cómo no?, el Lewis que conserva desde la infancia el cuadro del valle dorado, recordatorio fiel del paraíso vivido una vez y de la tierra prometida. Es, lo he sugerido ya, el Lewis que se siente seguro en el mundo amable y nada peligroso de *philia*, pero no en el de *éros*<sup>30</sup> que conocerá

<sup>27</sup> *The Lion, the Witch and the Wardrobe*. London: Geoffrey Bles, 1950.

<sup>28</sup> *Brian Sibley Shadowlands, The Love Story of C.S. Lewis and Joy Gresham*. London: Harper Collins Audio Books, 1994.

<sup>29</sup> ‘Snow in Madrid’: “Softly, so casual, / Lovely, so light, so light, / The cruel sky lets fall / Something one does not fight./ How tenderly to crown / The brutal year / The Clouds send something down / That one need not fear./ Men before perishing / See with unwounded eye / For once a gentle thing / Fall from the sky” (Davidman, Joy. *Letter to a Comrade*. New Haven: Yale University Press “The Yale Series of Younger Poets”, 1938).

<sup>30</sup> Las reflexiones siguientes pueden aportar una explicación parcial: “Puede haber quien simplemente haya sentido primero deseo por una mujer y, después, haya avanzado un estadio más hasta enamorarse de ella. Pero dudo que esto sea lo común. Muy a menudo aparece en primer lugar una preocupación no exenta de placer por la persona amada... Un hombre en este estado no tiene tiempo realmente de pensar en el sexo. Está demasiado ocupado pensando en la persona. El hecho de que sea una mujer es mucho menos importante que sea ella misma. Él rebosa de deseo, pero el deseo puede no tener una coloración sexual. Si le preguntas qué es lo que quiere, a menudo la respuesta será ‘continuar pensando en ella’... Y, cuando en un estadio posterior se despierte el elemento explícitamente sexual, no tendrá la sensación (a menos que esté influenciado por las teorías científicas) de que éste ha sido el origen de todo el asunto. Es más probable que sienta que la marea ascendente de Eros, tras deshacer muchos castillos de arena y construir islas con muchas rocas, con una séptima ola triunfal, ha inundado también esta parte de su naturaleza... Eros lo penetra como un invasor, tomando posesión y organizando, una por una, las instituciones de un país conquistado” “*There may be those who have first felt mere sexual appetite for a woman and then gone on at a later stage to ‘fall in love with her’. But I doubt if this is at all common. Very often what comes first is simply a delighted preoccupation with the Beloved ... A man in this state really hasn't leisure to think of sex. He is too busy thinking of a person. The fact that she is a woman is far less important than the fact that she is herself. He is full of desire, but the desire may not be sexually toned. If you asked him what he wanted, the true reply would often be, ‘To go on thinking of her’. He is love's contemplative. And when at a later stage the explicitly sexual element awakes, he will not feel (unless*

después. Y, es, finalmente, el Lewis que, de nuevo en el marco edénico o *locus amoenus* representado por el valle dorado, y ahora en compañía de su mujer, ya no quiere estar en ningún otro lugar ni espera que ocurra nada más. El siente que ha llegado al final del recorrido y es inmensamente feliz. Pero Joy, una mujer, su mujer, quiere y sabe recordarle que la realidad es diferente, que hay que pagar un precio, el del dolor que vendrá, el del cambio y la transformación, puesto que, ahora y aquí, nada permanece inmutable e igual a sí mismo<sup>31</sup>.

\*\*\*

Hasta aquí, la radiografía de uno de los dos polos opuestos, siguiendo el esquema de Coleridge. A buen seguro que me he extendido demasiado, pero el contraste es ahora muy fácil de mostrar. Con todo, cumple hacer antes una pequeña presentación del filósofo de Estagira.

Aristóteles fue un pensador predominantemente empirista o empírico, sobre todo al final de su carrera. ¿Qué se entiende por *empeiria* o experiencia? Básicamente, la información proporcionada por los sentidos o, dicho en términos mucho más académicos, una doctrina epistemológica según la cual todo conocimiento deriva de la experiencia y en particular de la de los sentidos. Sumando emociones, sentimientos y afecciones en la memoria, disponemos de experiencia. No es que Platón descartara totalmente la experiencia como práctica, como enseñanza adquirida con su ayuda, al menos por lo que hace a la práctica intelectual necesaria para formular conceptos y alcanzar el reino de las ideas. Ahora bien, la experiencia no tiene para él el carácter preciso e inteligible de las ideas. Aristóteles, por el contrario, integra mucho más la experiencia en la estructura del conocimiento. Todos los humanos tienen y necesitan experiencia, aunque por encima de ella haya el raciocinio<sup>32</sup>. Sin experiencia no se llegaría a los universales que la mente elabora después de la aprehensión de los particulares, si bien la ciencia es siempre ciencia de lo universal<sup>33</sup>. Y algo más sintomático y revelador aún: para Aristóteles, en la dirección y administración de los asuntos de Estado, la habilidad y la experiencia son extremadamente importantes. De hecho, los hombres de Estado actúan apoyándose más en la experiencia que en el pensamiento<sup>34</sup>.

Había que hablar de experiencia y hay que hablar también de amor. La personalidad propia del pensamiento aristotélico también se deja sentir en este campo. *La Ética a Nicómaco* explica con claridad que el objeto de estimación es siempre útil, placentero y / o bueno. Las amistades basadas en el provecho o placer propios tienen que ver, lógicamente, con el interés personal. Hay, por el contrario, un tercer tipo de amistad, la amistad perfecta, que implica que los

---

*scientific theories are influencing him) that this had all along been the root of the whole matter. He is more likely to feel that the incoming tide of Eros, having demolished many sand-castles and made islands of many rocks, has now at last with a triumphant seventh wave flooded this part of his nature also... Eros enters him like an invader, taking over and reorganising, one by one, the institutions of a conquered country” -The Four Loves, pp. 86-7).*

<sup>31</sup> Véase Platón. *Timeo* 27d-28, 3: “Así, pues, en mi opinión cumple en primer lugar establecer la diferencia siguiente: ¿qué es lo que es siempre y no deviene, y que es lo que siempre deviene y nunca es? Uno podemos captarlo con la inteligencia mediante el razonamiento en la medida en que es siempre según sí mismo (igual a sí mismo) –es inmutable-, del otro podemos opinar mediante la creencia que deriva de la percepción sensible ajena a la razón, en la medida en que nace y muere y nunca es –es mutable-” (Ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαίρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξει μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν –la traducción es mía según la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1972).

<sup>32</sup> *Metafísica* A 1, 981 b 27.

<sup>33</sup> *Metafísica* A 1, 981 a 6.

<sup>34</sup> *Ética a Nicómaco* X, 9, 1191 a 1 y siguientes.

individuos se aman por lo que son ellos mismos, y no por su instrumentalización. Estos amigos pueden aportar también provecho y placer, pero siempre de manera accidental. Lo verdaderamente importante es la camaradería entre seres que gozan el uno del otro y que actúan libremente en beneficio mutuo. Platón, por el hecho de haber definido el amor, *éros*, como el deseo de posesión perpetua del Bien, subordinando en consecuencia cualquier relación humana a un metafísico y uránico estado de fusión con él, instrumentalizó irremediamente al amigo. Aristóteles, por el contrario, prefiere hablar de amistad, *philia*, y, en todo caso, la idealiza como relación circunscrita entre individuos especiales y perfectos, pero entre individuos, al fin y al cabo, que cuentan por lo que son<sup>35</sup>.

Pues bien, osaría decir que Joy Gresham representa muy bien el bando aristotélico de esta humanidad dividida ficticiamente en dos temperamentos opuestos. Ella, siendo además americana, asume precisa y paradójicamente la prédica de los valores de la experiencia en un país como Inglaterra, donde Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume y otros dieron a luz con su trabajo intelectual lo que llamamos ya el “empirismo inglés”, opuesto al “racionalismo continental” representado por Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolf, etc. —con independencia, claro está, de los matices, de los casos mixtos como Locke o Leibniz, o la reacción kantiana, que atribuye a la experiencia el origen psicológico del conocimiento, aunque no pueda darle validez.

¿Joy Gresham, una empírica en la Inglaterra del empirismo? Bien, en realidad, una empírica -americana, como decía, para redondearlo todavía más- en Oxford, en el Oxford que en épocas no tan lejanas contó con platónicos tan ilustres como Benjamin Jowett, Walter Pater, John Addington Symonds<sup>36</sup>, etc. y ella misma relacionándose con un estudioso de la Literatura Medieval Inglesa, creador de narraciones para niños y cristiano converso después de cubrir la etapa teísta inspirándose en los filósofos más religiosos de la Antigüedad. Me pregunto si sería posible crear un contraste mayor<sup>37</sup>.

William Nicholson, en efecto, no lo podía tener más fácil. Joy Gresham desprecia “lógicamente” las normas cuando conducen sin remedio a la parálisis. Si el camarero no sabe encontrar la solución, ella preguntará en voz alta razonable y sensatamente quién es C. S. Lewis. No se avergonzará en ningún momento de la espontaneidad. Aceptará el reto de la lucha intelectual, sin acobardarse pensando que tiene ante sí una gloria local y nacional que podría querer instrumentalizarla para resaltar todavía más su sabiduría. Tratará de tú a Lewis, simplemente porque se siente ridícula adoptando el papel del inferior que debería reverenciar al superior. No entiende por qué Lewis rehúye el trato directo con muchas más personas. No comprende que pueda haber alguien que no haya sido alguna vez comunista para salvar a la humanidad. Se pregunta si el profesor va por este mundo con los ojos cerrados —y renunciar a ellos es casi como renunciar a todos los sentidos-, puesto que nunca ha querido contemplar la fiesta del primero de mayo. Ella sí sabe, aunque no como *fellow* del Magdalen que lo explica a sus alumnos, que hay que juzgar a los personajes por las acciones, que el personaje, como decía Aristóteles, es el argumento. Lamenta sin duda no haber estado en Madrid durante la Guerra Civil Española, porque está convencida de que la experiencia lo es todo, mientras que los libros no hacen daño. Joy Gresham, una poetisa americana invitada a una recepción de Navidad en un *college* de Oxford, no tiene inconveniente alguno en poner en evidencia, actuando, hablando y

---

<sup>35</sup>Véase, por ejemplo: Irving Singer, *The nature of Love*, cap. 5: “Friendship in Aristotle”, pp. 88-110; y Jean-Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, cap. II, sección II: “L’amitié parfaite et son contenu psychologique”, pp. 227-245.

<sup>36</sup> Me remito de nuevo a la tesis doctoral de Patricia Cruzalegui Sotelo.

<sup>37</sup> En cualquier caso, para unos breves apuntes sobre la implantación en Oxford del aristotelismo en épocas también anteriores a Lewis, véase: F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*. Yale: Yale University Press, 1981, y M. Pattison, “Philosophy at Oxford”, *Mind, A Quarterly Review* 1 (1876).

contestando sin contemplaciones, toda la estulticia masculina acumulada durante siglos y aquella noche al parecer encarnada en un solo varón (‘¿Me puede aclarar una cosa?: ¿Quiere ofenderme o, simplemente, es estúpido?’ (*Are you trying to be offensive or just merely stupid?*)). A ella no le asusta pasar de la *philia* a *éros*, le parece natural; se trata de seguir el curso lógico de los acontecimientos, aunque, por delicadeza, no incomodará en un primer momento al hombre protegido él mismo, como la rosa del *roman*, por muros casi infranqueables. Lo hará después, ya lo hemos visto, denunciando la falta de amistad real, bien como maestro o como persona. No se deja instrumentalizar, no quiere ser el medio gracias al cual Jack consiga quién sabe qué objetivo extraño y sutil. Y en primerísimo lugar: Joy Gresham, víctima del cáncer, acepta con dolor la realidad de los hechos, pero sabe comprender que, en el complicado juego de equilibrios del cosmos y de la vida humana, la felicidad de ahora es la antesala del dolor de después, el dolor de después la antesala de futuras felicidades y, así, sucesivamente.

¿Son más platónicos los hombres y las mujeres más aristotélicas? No pretendo en verdad ser estúpido y mucho menos querría ofender. Abro el interrogante, porque, desgraciadamente, son muchos los textos del mundo cultural occidental en los que la mujer queda adscrita al reino de los sentidos y el hombre al del intelecto. Animal emocional y sentimental, víctima de todo tipo de pasiones y ligada a las tareas más cotidianas, la mujer es, según este discurso, incapaz de cultivar el espíritu y, lo que es peor, mutila espiritual e intelectualmente al “hombre que cae en sus garras”. Casarse significa abdicar para siempre de la soberanía de la mente y de la idea para convertirse en esclavo de anhelos y preocupaciones innobles. Y, a quien crea que exagero, le basta con leer detenidamente algunos capítulos, del 151 al 170, de un texto que siempre tengo a bien aconsejar, *La Creación del Mundo (De Opificio mundi)* del platonizante Filón de Alejandría, para comprender la historia más negra, pero real, de la barbarie metafísica.

Es harto evidente que el aristotelismo de *Shadowlands* no puede tener nada que ver con lo que acabo de exponer. Antes al contrario, se trata más bien de exhortar a hombres y mujeres a hacer un uso prudente y sensato de la razón, que permita comprender y establecer una relación fructífera con la vida misma y las personas. Y tampoco tiene nada que ver con la esclerosis medieval del aristotelismo -que la hubo-, y que provocó que el hombre del Renacimiento decidiera a menudo liberarse y renacer en parte con la ayuda del enigmático, no estrictamente lógico y siempre sugerente Platón<sup>38</sup>.

Queda todavía un último punto que coordina, si no yerro, las diferentes partes del discurso anterior. En efecto, el influjo de la fuerte personalidad de la escritora americana Joy Gresham en C. S. Lewis fue determinante para cambiar en buena medida su trayectoria personal y su talante intelectual. Pero el profesor de Oxford cambió también por una experiencia que comparte el conjunto del género humano: la enfermedad y la muerte. Sinceramente, no creo que haya que abandonar ahora las coordenadas o parámetros clásicos que hemos ido dibujando. Al contrario, continuarán siendo necesarios si se quiere “racionalizar” –por así decirlo- el equilibrio final. Antes, empero, debo tratar, aunque sea con la mayor brevedad posible, la semántica del dolor humano en una obra capital de Lewis: *El problema del dolor*<sup>39</sup>. Comienzo, pues:

En su opinión, ni tan sólo la Omnipotencia Divina podía crear almas libres sin permitirles ser independientes. La autoconciencia del ser creado, de la criatura, exige un contraste, lo Otro. La libertad consiste forzosamente en poder elegir, y cualquier elección implica la existencia de cosas diferentes. No hay posibilidad alguna de que esto suceda si no es en un medio, en un mundo externo. En efecto, si los pensamientos de los demás nos fuesen presentes sin un ámbito exterior, ¿cómo podríamos distinguirlos de los nuestros? Hablar es posible, por ejemplo, porque hay ondas de sonido entre los interlocutores. El medio es la materia. Ahora bien, si la materia ha de servir de campo neutral, deberá tener una naturaleza propia, no fuera que cayera bajo el control del hombre y pudiera así manipularla. Y, si la materia tiene una naturaleza propia y

<sup>38</sup> Véase James Hankins. *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden - Nova York: E. J. Brill, 1991.

<sup>39</sup> *The Problem of Pain*. London: Fount, Harper Collins Publishers, 1977.

obedece a leyes fijas, no todos sus estados serán agradables o beneficiosos para los seres humanos independientes. El fuego calienta a una cierta distancia, pero quema en la proximidad. Y no sólo eso, sino que los humanos pueden hacer uso de las leyes de la materia para dañarse mutuamente. Siendo ésta la situación, Dios podría corregir sin duda los abusos de la voluntad libre de las criaturas, pero a costa de suprimir el libre albedrío.

Según Lewis, los humanos son la obra de arte de Dios y no se sentirá satisfecho hasta que adquieran un cierto carácter. Dios quiere hijos que se ajusten a su criterio y, por tanto, exige su perfeccionamiento. No hay que confundir a Dios con la benevolencia senil; antes al contrario, es fuego celoso e inexorable. El hombre no es el centro. No fue creado para poder amar a Dios, sino para que Dios pudiera amarle. Dios no tiene necesidad alguna. El amor humano, según Platón, es hijo de la pobreza, es amor (deseo) de lo que nos falta. Por el contrario, Él, la Bondad Absoluta, puede dar, pero ni tiene ni siente necesidad alguna. ¿Cómo explicar entonces el hecho mismo de la creación? Pues bien, habrá que suponer que, “por algún tipo de milagro, Dios ha sido capaz de sentir hambre y ha creado en Él aquello en lo que podemos complacerle” (“*God of mere miracle has made Himself able so to hunger and created in Himself that which we can satisfy*”)<sup>40</sup>. La acción humana es respuesta, no iniciativa. Dios exige adoración, obediencia y postración.

Llegados a este punto, es inútil aclarar que Lewis es firme partidario de recobrar las nociones de pecado y arrepentimiento, cada vez más laxas en la sociedad. Al fin y al cabo, los humanos, como género, son herederos del pecado de Adán, pecado de orgullo propio de la criatura libre capaz de traicionar su posición inferior. Hasta el momento de la caída, el espíritu humano tuvo el control del organismo, pero, por ser su autoridad delegada y tras romper sus lazos con la fuente, lo perdió. A Dios no le habría sido posible regir el organismo de los hombres desde su espíritu en rebelión. Por consiguiente, cayó bajo el control de las leyes bioquímicas culpables del dolor, la senilidad y la muerte. “Dios habría podido detener este proceso por la vía del milagro, pero eso hubiera significado rehuir el problema que se había planteado a sí mismo al crear el mundo, el problema de expresar su bondad mediante el drama total de un mundo que contiene agentes libres, a pesar de haberse rebelado contra Él”<sup>41</sup> (“*God might have arrested this process by miracle: but this would have been to decline the problem which God had set Himself when He created the world, the problem of expressing His goodness through the total drama of a world containing free agents, in spite of their rebellion against Him*”).

Lewis reconoce, en definitiva, que gran parte del dolor humano es obra de los mismos hombres, pero que hay también otra gran parte de dolor que no les puede ser imputado. La única salida es, pues, la ya apuntada, esto es: como seres caídos, imperfectos y egoístas, los humanos han de corregirse muriendo un poco cada día, como lo demuestra fehacientemente el término “**mortificación**”. “Dios nos susurra en los momentos de placer, nos habla por medio de la conciencia y nos grita en los momentos de dolor: el dolor es el megáfono para despertar a un mundo de sordos”<sup>42</sup> (“*God whispers to us in our pleasures, speaks in our conscience, but shouts in our pain: it is His megaphone to rouse a deaf world*”).

Y la tesis final: Cristo en el Calvario. Allí el grado de aceptación del dolor supera lo imaginable: “De hecho, Dios vio la crucifixión cuando creó la primera nebulosa. El mundo es una danza en la cual el bien, al descender de Dios, es perturbado por el mal que nace de las criaturas, y el conflicto resultante se resuelve porque Dios mismo asume el sufrimiento que el mal causa”<sup>43</sup> (“*In fact, God saw the crucifixion in the act of creating the first nebula. The world*

---

<sup>40</sup> P. 41.

<sup>41</sup> Pp. 66-7.

<sup>42</sup> P. 74.

<sup>43</sup> P. 67. Cf. amb *The Four Loves*: “A Dios, que nada necesita, le place crear criaturas completamente superfluas para que Él pueda amarlas y perfeccionarlas. Él crea el universo, previendo ya... el zumbido de

*is a dance in which good, descending from God, is disturbed by evil arising from the creatures, and the resulting conflict is resolved by God's own assumption of the suffering nature which evil produces").*

Pero la doctrina de la muerte no es propia tan sólo del cristianismo, la misma Naturaleza la ha escrito en el drama reiterado de la semilla enterrada y germinando de nuevo. De la Naturaleza la aprendieron tal vez las comunidades agrícolas más antiguas y, con el sacrificio animal o incluso humano, demostraron durante siglos que sin derramamiento de sangre no hay remisión. Platón nos dice que la vida de sabiduría es “una preparación para la muerte” (*meléte thanátou*)<sup>44</sup>. Pues bien, la peculiaridad del cristianismo no sería enseñar esta doctrina, sino rendirse a ella.

En el curso de los últimos años dedicados a la pedagogía de la Tradición Clásica en general y, más recientemente, a explicar en concreto las huellas del Pensamiento Griego en la Cultura Occidental, he sugerido en diversas ocasiones que, a menos que se descubra algún día un túnel del tiempo efectivo, es harto difícil que se llegue a una noción exacta, ni tan sólo aceptablemente aproximada, de lo que fue el cristianismo antiguo. Lewis y tantos otros lo prueban fehacientemente. Como todo converso, se apresura a señalar que el cristianismo es el final del recorrido, que todo el resto han sido pasos previos, que el cristianismo es radicalmente diferente. Aduce la encarnación, la redención por la cruz, la resurrección, etc. y, sin embargo, el único cristianismo que nosotros conocemos, más allá del recordatorio de los hechos de Jesús, los apóstoles, los mártires y los santos, es el edificio teórico construido paciente e inteligentemente sobre una base indudable de filosofía griega.

¿Por qué he querido recordarlo de nuevo? Pues porque, por ejemplo, es fácil advertir en Lewis el deseo de definir primero a Dios en términos genuinamente plotínicos —y también como el Dios perfecto de la Escolástica. Dios, como el Uno de Plotino, no necesita nada ni a nadie, es una fuente de la cual emana todo sin que Él mismo se consuma en absoluto<sup>45</sup>. Su autosuficiencia

---

la nube de moscas alrededor de la cruz, la espalda con la piel rasgada por los golpes del látigo apoyándose sobre el madero, los clavos atravesándole los nervios “mesiales”, el ahogo reiterado e incipiente al quedar suspendido el cuerpo...” “*God, who needs nothing, loves into existence wholly superfluous creatures in order that He may love and perfect them. He creates the universe, already foreseeing ... the buzzing cloud of flies about the cross, the flayed back pressed against the uneven stake, the nails driven through the mesial nerves, the repeated incipient suffocation as the body droops, the repeated torture of back and arms as it is time after time, for breath's sake, hitched up*” (p. 116).

<sup>44</sup> *Phd* 81 a, cf. 64 a (Burnet).

<sup>45</sup> Las palabras de Singer son un perfecto resumen de la cuestión: “El tono emocional puede hallar su paralelo en las descripciones platónicas de la locura divina en el *Fedro*. Pero entonces Plotino dice más cosas. No sólo habla de las emanaciones más elevadas que cuidan de lo que es inferior (del camino hacia abajo), sino que describe también a Dios como siendo Él mismo amor: ‘El merece ser amado, y Él mismo es amor, literalmente, amor de Sí mismo, puesto que Él es hermoso sólo desde Él mismo y en Él mismo’. Un Platonista podría decir a buen seguro que Dios, o el Uno divino, como a menudo lo llama Plotino, merece ser amado. Pero, ¿qué da a entender si dice que Dios es amor? Platón mantuvo con firmeza que el amor media simplemente entre el hombre y los dioses. Él mismo (el amor) no podría ser divino porque implica deseo, que es resultado de la deficiencia. Por razones similares, lo divino, siendo perfecto en él mismo, nada podría amar, fuera lo que fuese” (“*The emotional tone can be matched by Plato's descriptions of the divine madness in the Phaedrus. But then Plotinus says other things. Not only does he speak of higher emanations caring for the lower (the downward path), but also he describes God as himself being love: ‘He is worthy to be loved, and is Himself love, namely, love of Himself, as He is beautiful only from Himself and in Himself’. Now a Platonist may surely say that God, or the Divine One, as Plotinus often calls him, is worthy to be loved. But what can he mean if he says that God is love? Plato consistently maintained that the love merely mediates between man and the gods. It could not itself be divine because it involved desire, which results from deficiency. For similar reasons the divine, being perfect in itself, could never love anything whatsoever*” -*The Nature of Love*, pp. 116-7). Añado el texto griego (VI, 8, 15) de la edición de Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera, Tomus III*,

es tal que el hombre ha de rendirsele inexorablemente. Él es el único digno de ser amado<sup>46</sup>. Ningún sistema filosófico de la Antigüedad acentuó como el neoplatonismo la urgencia de anularse personalmente ante un Poder que lo supera todo. Lewis sabe mejor que nadie que los neoplatónicos, a fin de expresar con imágenes adecuadas su sofisticada experiencia mística, destacaron en el desarrollo de la alegoría clásica y la interpretación alegórica. ¿Qué habría sido del Renacimiento sin aprovechar con un ingenio sorprendente un instrumento antiguo pero en verdad útil para hablar del nuevo espíritu y de la nueva era que comenzaba, que comenzaban<sup>47</sup>? Lewis es, recordémoslo, un estudioso y un maestro de la alegoría; recurre a ella incluso en su literatura infantil y es autor de un libro titulado *Till We Have Faces*<sup>48</sup>, donde reelabora el mito de *Eros y Psyché* – tan explotado por el neoplatonismo- para transmitir un mensaje claramente cristiano.

No obstante, su tesis mantenía muchas cosas más. ¿Qué puede hacer el hombre con un Dios tan absoluto, o qué puede hacer un Dios tan absoluto consigo mismo? Sería imposible dilucidarlo, pero la realidad se impone, lo que debe de querer decir que, por algún tipo de milagro, Dios llega a sentir hambre, Dios “necesita” como cualquier humano<sup>49</sup>. En pocas

---

*Enneas* VI, (Leiden: E. J. Brill, 1973) p. 294: Καὶ ἐράσιμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἄτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ (“Él mismo es amable y es amor, amor de sí mismo, ya que es bello no de otra manera que cabe él mismo y en sí mismo” –la traducción es mía).

<sup>46</sup> Fijémonos en qué escribe Lewis en *The Four Loves* a propósito del cuarto amor, la caridad: “Dios es amor... cumple no comenzar con el misticismo, con el amor de la criatura hacia Dios... Comenzamos por el verdadero principio, por el amor como Energía Divina. Este amor primigenio es Amor-donación. En Dios no hay hambre que necesite ser saciada, sólo plenitud que desea entregarse. La doctrina según la cual Dios no está sometido a la necesidad de crear no es propia de la árida especulación escolástica. Es esencial” (“*God is love... We must not begin with mysticism, with the creature's love for God... We begin at the real beginning, with love as the Divine energy. This primal love is Gift-love. In God there is no hunger that needs to be filled, only plenteousness that desires to give. The doctrine that God was under no necessity to create is not a piece of dry scholastic speculation. It is essential*” -p. 116). Cf. con *The Problem of Pain*: “Dios no tiene necesidades. El amor humano, tal como Platón nos enseña, es hijo de la Pobreza –de una falta o carencia; está causado por un supuesto bien en el amado que el amante necesita y desea. Pero el amor de Dios, lejos de estar causado por una bondad en el objeto, es causa de toda la bondad... que el objeto tiene... Dios es Bondad. Puede dar el bien, pero no puede necesitarlo ni conseguirlo. En este sentido, todo su amor es, por definición, desinteresado, sin fondo, lo tiene todo para dar y nada para recibir” (“*God has no needs. Human love, as Plato teaches us, is the child of Poverty -of a want or lack; it is caused by a real supposed good in its beloved which the lover needs and desires. But God's love, far from being caused by goodness in the object, causes all the goodness which the object has, loving it first into existence and then into real, though derivative, lovability. God is Goodness. He can give good, but cannot need or get it. In that sense all His love is, as it were, bottomlessly selfless by very definition; it has everything to give and nothing to receive*” -p. 40). Y, sin embargo, como hemos visto antes: “por algún tipo de milagro, Dios ha sido capaz de sentir hambre y ha creado en Él aquello en lo que podemos complacerle”.

<sup>47</sup> Como introducción al tema, véase, por ejemplo: E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza U. 12,1982; E. H. Gombrich, *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza Forma 34, 1990; A. Chastel, *Arte y humanismo en Florencia en la época de Lorenzo el Magnífico*. Madrid: Càtedra, 1982; E. Wind, *Los misterios paganos del renacimiento*. Barcelona: Barral, 1972.

<sup>48</sup> London: Fount, Harper Collins Publishers, 1978.

<sup>49</sup> Con todo, el milagro-paradoja no tiene que ver tan sólo con Dios, sino también con los hombres: “Pero el amor-donación divino en el hombre le capacita para amar lo que no es naturalmente estimable: los leprosos, los criminales, los enemigos... Finalmente, por causa de una paradoja notable, Dios capacita a los hombres para que tengan amor-donación hacia Él mismo” (“*Divine Gift love in the man enables him to love what is not naturally lovable; lepers, criminals, enemies, morons, the sulky, the superior and the sneering. Finally, by a high paradox God enables men to have a Gift-love towards Himself*” -*The Four Loves*, p. 1 17).

páginas, pues, ha pasado de desbordarse a ser hijo de la Pobreza (*Penía*), de ser plotínico a ser platónico. Y no sólo eso, su Dios podría ser igualmente heracliteo, pues, además de decirnos indirectamente hace unos instantes que es saciedad y hambre (recuérdese el fr. B 67 *Diels-Kranz*: “El dios: día / noche, verano / invierno, guerra / paz, saciedad / hambre ...” ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός<sup>50</sup>), nos advierte igualmente que la Naturaleza es un excelente contraste de contrarios sabiamente conjugados: una semilla enterrada, muerta, pero germinando después, viva y resucitada; comunidades agrícolas discípulas de la Naturaleza: derramamiento de sangre y remisión, no sólo con sacrificios de animales, sino con sacrificios humanos<sup>51</sup>.

Y, en esta línea conjetural, es de toda evidencia que, en lo tocante a lo que ahora tratamos – con la tesis de Lewis sobre el dolor en mente-, la referencia al fragmento B 111 de Heráclito es también obligada: “Es la enfermedad la que convierte a la salud en algo placentero y bueno, el hambre a la saciedad y el cansancio al reposo” (νοῦσος ὑγείην ἠδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν<sup>52</sup>). Charles H. Kahn, en su comentario de los fragmentos de Heráclito<sup>53</sup>, propone leer conjuntamente los fragmentos 110 y 111 de la edición *Diels-Kranz*. El resultado sería el siguiente: “No es mejor para los hombres que obtengan todo lo que quieren” (ἀνθρώποις γίνεσθαι ὅκῳσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον<sup>54</sup>). Es la enfermedad la que convierte a la salud en algo placentero y bueno, el hambre a la saciedad y el cansancio al reposo”. Tal y como lo ve Kahn, Heráclito se opone conscientemente aquí a aquella conocida inscripción délica, recogida por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, según la cual “lo más bello es lo más justo y lo mejor es la salud, pero lo más dulce es obtener lo que se desea” (κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶσπον δ’ ὑγιαίνειν· ἥδιστον δὲ πέφυχ’ οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν<sup>55</sup>). Personalmente y coincidiendo con otros comentaristas como Marcel Conche, Marcovich o T. M. Robinson<sup>56</sup>, creo que hay serias razones para no abonar la lectura conjunta de los dos fragmentos –cuestión que no puedo tratar ahora. Con todo, el discurso de Kahn, si pensamos en el esfuerzo de comprender el sentido final de la enfermedad y la consiguiente necesidad de aceptarla como un exponente más del *Lógos* total que se expresa mediante la identificación de contrarios, me parece aprovechable prácticamente en su totalidad. Dice así:

“La estructura del deseo es irracional y autodestructiva... si consiguiéramos todo lo que queremos, nada sería deseable. Del mismo modo que el fin de la disensión implicaría, si

<sup>50</sup> La traducción es mía siguiendo la edición de H. Diels- W.Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6<sup>th</sup> edn. Berlin: Weidmann, 1951, rpr. Dublin / Zurich, 1966.

<sup>51</sup> Quizá merezca la pena recordar en estos momentos las primeras escenas de la *Medea* de Pasolini. El Centauro, en su casa lacustre, explica al Jasón niño: “Lo que el hombre, descubriendo la agricultura, vio en los cereales, lo que aprendió de esta relación, lo que comprendió del ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo tierra para luego renacer, todo eso significó la lección definitiva: la resurrección, mi querido” (Pier Paolo Pasolini. *Medea* (Buenos Aires: Ed. Alfa Argentina, 1972), p. 103. Y, por otro lado, en la patria de Medea, en la Cólquide, en una comunidad plenamente agrícola, tiene lugar el sacrificio humano, evidenciando así la conciencia de la cadena muerte-fecundación (pp. 17-18).

<sup>52</sup> *Idem* respecto del fragmento anterior.

<sup>53</sup> *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 182-3.

<sup>54</sup> *Idem* respecto del fragmento anterior.

<sup>55</sup> I 8, 1009 a 25, la traducción es mía siguiendo la edición de I. Baywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.

<sup>56</sup> M. Conche. *Héraclite. Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 394-5; M. Marcovich. *Heraclitus. Greek text with a short commentary*. Mérida, Venezuela: Editio Maior, the Los Andes University Press, Mérida, 1967, p. 226; T. M. Robinson. *Heraclitus. Fragments. A text and translation with a commentary*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 153.

se cumpliera, la destrucción del orden cósmico basado en la oposición, así también la voluntad de que todos los deseos humanos quedasen satisfechos significaría, si se hacía realidad, la destrucción de la vida humana por causa de la eliminación del deseo y de la ausencia del concepto de lo que es bueno y estimable... Para evitar esta irracionalidad, no hay otra salida que la sabiduría, es decir, dominar lo que no es razonable insertándolo en una unidad superior. El primer paso sería reconocer la contribución positiva del término negativo... Por tanto, estas oposiciones son como un espejo del esquema universal que se manifiesta en el alternante encenderse y apagarse del fuego cósmico”.

*“The structure of desire is irrational in that it is potentially self-destructive; if we got everything we desired, nothing would be desirable. Just as the wish for an end to strife would, if fulfilled, destroy the cosmic order that depends upon opposition, so the wish that all human desires be satisfied would, if fulfilled, destroy the order of human life by eliminating desire and depriving us of our conception of what is good and precious... From this irrationality there is no escape except through wisdom: dominating what is unreasonable by comprehending it in a larger unity. And the first step is to recognize the positive contribution made by the negative term in the link that unites them. For then these oppositions can be seen for what they are, as a mirror of the universal pattern manifest in the alternate kindling and quenching of cosmic fire”.*

De Heráclito a los estoicos el paso está, como sabemos bien, plenamente justificado. Los filósofos del Pórtico se muestran, ¿cómo no?, muy seguros: “Las enfermedades y los dolores no son nada que haya que evitar ni perjudiciales” (φευκτὰ καὶ βλαβερά)<sup>57</sup>. Contra el dolor hay que luchar con “obstinación de ánimo” (*obstinationem animi*)<sup>58</sup>. Y Séneca, por su parte, dice en sus *Epístolas* que habría que decir al cobarde que lo que generalmente le provoca miedo es lo menos temible, tanto si es la muerte como el dolor. En efecto, la primera, al presentarse –y es forzoso que a todos nos llegue- no puede presentarse ya nunca más y, en lo tocante al dolor: “el que dura no puede ser severo, y el que es severo no dura” (*optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi*)<sup>59</sup>. Estas últimas consideraciones nos llevarían ya indefectiblemente al ideal de la *ataraxía, apátheia e imperturbabilitas* y se alejan de lo que ahora examino. Ahora bien, la convicción de que la enfermedad y el dolor tienen realmente un sentido en un orden cósmico global aparece de nuevo.

Para el final de este repaso de las posibles coordenadas clásicas en las que Lewis puede basarse en su intento de comprender el dolor y la enfermedad he dejado, por razones obvias, a Platón. De él sí cabe esperar una huida e incluso la tentación –irracional según Heráclito- de superar las limitaciones del mundo físico. Pero en sus diálogos nunca se abandona el sentido común. Así se expresa Sócrates, por ejemplo, en el *Fedón*:

“Amigos, ¡qué extraño parece ser eso que los hombres llaman placer! De qué modo tan admirable aparece naturalmente ligado a lo que parece su contrario, el dolor... Efectivamente, en caso de que alguien persiga el primero y lo consiga, casi siempre se ve forzado a probar también el segundo”. (Ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὃ ἄνδρες, ἔοικε τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδὺν ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι,

<sup>57</sup> SVF III, 146, *Stoicorum Veterum Fragmenta* -la traducción es mía siguiendo la edición de Hans von Arnim. Stuttgart: Teubner, 1964.

<sup>58</sup> SVF III, 368.

<sup>59</sup> XCIV, 7-8, la traducción es mía siguiendo la edición de d’Otto Hense. Stuttgart: Teubner, 1914.

τὸ λυπηρὸν... ἂν δὲ τις διώκη τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνη, σχεδὸν τι ἀναγκάζεται ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον<sup>60</sup>).

Y el mismo Sócrates, hablando genéricamente del mal en el *Teeteto* (176 a), advierte:

“No es posible que el mal muera, pues es forzoso que haya siempre algo opuesto al bien. No habita entre los dioses, pero ronda la naturaleza mortal y esta región. Por tanto, hay que intentar huir de aquí hacia allá lo antes posible” (Ἀλλ’ οὐτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν... -ὕπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη -οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περὶ πολεὶ ἐξ ἀναγκῆς. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα<sup>61</sup>).

¿Qué sería, pues, de los platónicos sin poder huir?! Precisamente la huida hacia un ámbito ideal los define y caracteriza. Pero el Lewis transformado por el amor y el dolor tuvo la oportunidad de enfrentarse a aquello sobre lo que había escrito años antes en *The Problem of Pain* y que Nicholson sabe resumir muy bien:

“¿Dónde estaba Dios aquella noche del accidente del autobús? ¿Por qué no lo impidió? ¿No se supone que Dios es bueno y nos ama<sup>62</sup>? ¿Quiere Dios que suframos? ¿Y si la respuesta fuera afirmativa? No creo que Dios quiera exactamente que seamos felices: quiere que seamos capaces de amar y de ser amados. Quiere que maduremos. Y yo sugiero que, precisamente porque nos ama, nos concede el don de sufrir<sup>63</sup>. El dolor es el megáfono que Dios usa para despertar a un mundo de sordos. Somos como bloques de piedra a partir de los cuales el escultor modela poco a poco la figura del hombre; los golpes del cincel, que tanto daño nos hacen, también nos hacen perfectos<sup>64</sup>... Creemos que

<sup>60</sup> 60 b, la traducción es mía siguiendo la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>61</sup> 176<sup>a</sup>, la traducción es mía siguiendo la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>62</sup> Cf.: “Antes o después he de afrontar la cuestión en términos bien claros. ¿Qué razón tenemos, aparte de nuestros propios deseos desesperados, para creer que Dios es, en cualquiera de las formas que podamos concebirlo, ‘bueno’? ¿Todos los indicios no nos sugieren a primera vista lo contrario? ¿Qué tenemos para contradecirlo? Tenemos a Cristo para contradecirlo. Pero, ¿y si él estuviera equivocado? Las que fueron sus últimas palabras pueden tener un significado perfectamente claro” (“*Sooner or later I must face the question in plain language. What reason have we, except our own desperate wishes, to believe that God is, by any standard we can conceive, ‘good’? Doesn’t all the prima facie evidence suggest exactly the opposite? What have we to set against it? We set Christ against it. But how if He were mistaken? His last words may have a perfectly clear meaning*” -*A Grief Observed*, p. 26).

<sup>63</sup> Cf.: “Quedamos perplejos al ver cómo la desgracia llega a personas decentes, inofensivas y valiosas... ¿Cómo podría decir con la ternura suficiente lo que cumple decir?... imploro al lector que crea... que Dios... podría tener razón cuando piensa que su modesta prosperidad y la felicidad de sus hijos no son suficientes para darles la felicidad: que todo esto deben perderlo, advirtiéndoles por adelantado la insuficiencia que un día descubrirán” (“*We are perplexed to see misfortune falling upon decent, inoffensive people, worthy people ... How can I say with sufficient tenderness what here needs to be said?... let me implore the reader to try to believe... that God... may really be right when He thinks that their modest prosperity and the happiness of their children are not enough to make them blessed: that all this must fall from them, warning them in advance of an insufficiency that one day they will have to discover*” -*The Problem of Pain*, p. 77).

<sup>64</sup> Cf.: “Lo terrible es que un Dios perfectamente bueno no es mucho mejor que el Sádico Cósmico. Como más creemos que Dios sólo hace daño para curar, menos podemos creer que sirve de algo suplicar suavidad... pero supongamos que se trata de un cirujano que tiene buenas intenciones. Como más atento

nuestros juguetes nos dan toda la felicidad y que nuestra habitación es el mundo entero, pero hay algo que nos saca de este mundo para acercarnos al mundo de los otros, y esto es el dolor... Cuando amas a alguien, no quieres verlo sufrir, no puedes soportarlo, quieres sentir tú sus dolores”.

*“Where was God on that December night? Why didn't he stop it? Isn't He supposed to love us? And does God want us to suffer? What if the answer to that question is yes? I'm not sure that God particularly wants us to be happy. I think He wants us to be able to love and be loved. He wants us to grow up. I suggest to you that it is because God loves us that he makes us the gift of suffering. Pain is God's megaphone to rouse a deaf world. We are like blocks of stone out of which the sculptor carves the forms of men. The blows of his chisel, which hurts us so much, are what make us perfect... We think our childish toys brings us all the happiness there is and our nursery is the whole wide world. But something must drive us out of the nursery to the world of others. And that something is suffering... If you love someone, you don't want them to suffer. You can't bear it”.*

Lewis tiene, fijémonos bien, muchos recursos para hacer frente al reto; recursos clásicos y recursos cristianos, no menos clásicos. En primer lugar, no abandona ni un solo momento, aunque parezca lo contrario, el *éros* platónico hijo de la Pobreza, a saber, deseamos lo que no tenemos. Cuando el dolor se presenta, sobre todo cuando afecta e invade a una persona amada, la felicidad no puede ser completa, sino que experimentamos agudamente la carencia, aunque no una carencia ajena sino propia; descubrimos de hecho la felicidad perdida y el contraste nos abre los ojos<sup>65</sup>. Por otro lado, la felicidad absoluta de Dios era probablemente inasumible para Él mismo. Era necesario que Dios llegara a ser hijo de la Pobreza, que deseara; era necesario que tuviera un hijo independiente –el hombre- capaz de decirle no y de añorarle a un tiempo. Si llegaba a ser hijo de la Pobreza, Él sería el responsable y, por consiguiente, la encarnación y el Calvario serían inevitables. ¿No parece todo una locura inmensa? Quizá, pero todo este planteamiento teórico no es sino una forma más de intentar explicar la dura Realidad, una Realidad que se expresa en términos de tensión o conflicto.

Nosotros pensaríamos inmediatamente en los frs. B 53 o B 80 *Diels-Kranz* de Heráclito: “La guerra es padre de todas las cosas...”; “cumple saber que la guerra es común, la justicia discordia y que todo acontece según discordia y necesidad” (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ... εἰδέναι

---

y consciente sea, más inexorablemente irá cortando. Si cediera a nuestras súplicas, si se detuviera antes de que la operación hubiera terminado, todo el dolor que habríamos sentido habría sido inútil... elegid una de las dos soluciones. Estas torturas existen. Si son innecesarias, no hay Dios ni bueno ni malo. Si hay un Dios bueno, las torturas son necesarias, porque incluso un Dios moderadamente bueno no podría practicarlas o permitir las si no lo fuesen” (“*The terrible thing is that a perfectly good God is in this matter hardly less formidable than a Cosmic sadist. The more we believe that God hurts only to heal, the less we can believe that there is any use in begging for tenderness... But suppose that what you are up against is a surgeon whose intentions are wholly good. The kinder and more conscientious he is, the more inexorably he will go on cutting. If he yielded to your entreaties, if he stopped before the operation was complete, all the pain up to that point would have been useless... Well, take your choice. The tortures occur. If they are unnecessary, then there is no God or a bad one. If there is a God, then these tortures are necessary. For no even moderately good Being could possibly inflict or permit them if they weren't*” - *A Grief Observed*, 37-8).

<sup>65</sup> Su convicción llega hasta el extremo de afirmar: “Si, tal como no puedo evitar de sospechar, los muertos también sienten el dolor de la separación (y éste podría ser uno de sus sufrimientos expiatorios), para ambos amantes, y para todas las parejas de amantes sin excepción, el duelo es una parte universal e integral de nuestra experiencia de amor” (“*If, as I can't help suspecting, the dead also feel the pains of separation (and this may be one of their purgatorial sufferings), then for both lovers, and for all pairs of lovers without exception, bereavement is a universal and integral part of our experience of love*” - *A Grief Observed*, 43).

δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών<sup>66</sup>). Una imagen demasiado dura para Lewis, sin duda, pero en cambio no debe de ser ajeno al espíritu del B 51, a la imagen de la tensión en las cuerdas del arco y la lira (“No entienden cómo, al divergir, converge consigo mismo, armonía propia del hecho de tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira” (οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης<sup>67</sup>), y menos aún al espíritu del B 50, puesto que tanto le cautiva la idea de los hombres sordos que necesitan el megáfono del dolor para despertar: “No escuchándome a mí, sino a la Razón, es sabio convenir que todas las cosas son una” (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔν πάντα εἶναι ὁ Ἡ. φησι<sup>68</sup>). Osaría afirmar, pues, que la sabiduría de Heráclito también forma parte de su “reserva” intelectual. Me induce a creerlo el hecho de que hable de “hambre y saciedad” en Dios, aunque sea en lugares distintos, que presente el ejemplo del equilibrio natural y los hábitos de las comunidades agrícolas antiguas y, sobre todo, que razone el dolor convirtiéndolo en el protagonista de una relación dialéctica plausible<sup>69</sup>.

El protagonista de *Shadowlands*, C. S. Lewis, se deja transformar por el amor, el dolor y la muerte. Cambia con la necesidad y el deseo del “otro”, de ella, y por el miedo de perderla, de quedar “falto de”. ‘Sabes, Jack’, le dice Joy en el hospital, ‘pareces diferente; ahora me miras como es debido’ (*Do you know something, Jack? You seem different. You look at me properly now*).

Se muestra transformado al decano cuando éste último le sugiere que no ha de asumir la responsabilidad de cuidar de Douglas no siendo Joy su esposa:

‘No, claro que no, es imposible, es impensable. ¿Cómo podría ser mi mujer? Debería amarla, debería importarme más que cualquier otra persona en el mundo, debería estar sufriendo los tormentos del infierno ante la perspectiva de perderla’. / ‘Lo siento, Jack. No lo sabía’. / ‘Yo tampoco’.

‘It's impossible, it's unthinkable. How could Joy be my wife? I'd have to love her, wouldn't I? I'd have to care more for her than for anyone else in this world. I'd have to be suffering the torments of the damned at the prospect of losing her’. / ‘I'm sorry, Jack. I don't know’. / ‘Nor did I, Harry’.

En resumidas cuentas, se transforma viviendo, desprotegiéndose, aceptando la experiencia, aunque sea asistiendo simplemente a la fiesta pagana del primero de Mayo, y gracias, claro está, a la acción de Joy. Cumple decir que, cuando el golpe sea reciente, renegará del Dios bisector que parece trabajar con ratas de laboratorio, es decir, todos los humanos<sup>70</sup>. Pero, la experiencia se

<sup>66</sup> *Idem* respecto de los fragmentos anteriores.

<sup>67</sup> *Idem* respecto de los fragmentos anteriores.

<sup>68</sup> *Idem* respecto de los fragmentos anteriores.

<sup>69</sup> ¿O acaso el Dios del texto que presento a continuación no merecería ser heracliteo?: “Un hombre misericordioso quiere el bien de su vecino y así cumple la voluntad de Dios, cooperando a conciencia con el “bien simple”. Uno cruel oprime a su vecino, y así hace el “mal simple”. Y, al hacerlo, Dios le utiliza sin que él lo sepa y sin su consentimiento a fin de crear la complejidad del bien, de manera que el primer hombre sirve a Dios como un hijo, y el segundo como un instrumento” (“*A merciful man aims at his neighbour's good and so does 'God's will', consciously co-operating with 'the simple good'. A cruel man oppresses his neighbour, and so does simple evil. But in doing such evil, he is used by God, without his own knowledge or consent, to produce the complex good -so that the first man serves God as a son, and the second as a tool*” -*The Problem of Pain*, p. 89).

<sup>70</sup> *Cf.*: “No, lo que de verdad me da miedo no es el materialismo. Si fuera verdad, nosotros (o lo que malinterpretamos como ‘nosotros’) podríamos escaparnos... Con una sobredosis de somníferos sería suficiente. Me asusta más que en realidad seamos ratas en una trampa. O aún peor, ratas en un

impone: ‘Ahora ya lo sé, ahora tengo algo de experiencia’, confiesa a su hermano. ‘La experiencia es una maestra brutal, pero aprendes. ¡Dios mío, cómo aprendes!’ (*I know that now I've just come up against a bit of experience, Warnie. Experience is a brutal teacher, but you learn. My God you learn*). ‘No puedes retener las cosas, debes dejarlas marchar’ (*You can't hold on things, Douglas. You have to let them go*), explica a Douglas -casi como aquel río de Heráclito en cuyo interior jamás te sobrevienen las mismas aguas<sup>71</sup>. Y, finalmente, como fruto de largas y dolorosas reflexiones:

‘Dos veces en esta vida he podido escoger, como niño y como hombre. El niño eligió la seguridad, el hombre elige el sufrimiento. El dolor de ahora es parte de la felicidad de entonces; éste es el trato’.

*‘Twice in my life I've been given the choice: as a boy and as a man. The boy chose safety, the man chooses suffering. The pain now is part of the happiness then. That's the deal’.*

¡Por cierto! Ante una persona que aprende a aceptar los golpes de un escultor algo desaprensivo, merece la pena recordar a los médicos del fr. B 58 *Diels-Kranz* de Heráclito, aquellos que quieren cobrar sus honorarios a pesar de que sólo saben curar practicando incisiones y cauterizando<sup>72</sup>.

\*\*\*

Después de la muerte de Joy Gresham, Lewis escribió *A Grief Observed (Un duelo observado)*, una especie de reflexión catártica gracias a la cual repasa y asume todo el proceso vital, intelectual y espiritual que he intentado dibujar. Detenerme en él –ya lo he hecho en las notas- implicaría optar por la reiteración y, naturalmente, no voy a hacerlo. Sí querría señalar, con todo, que Nicholson, una vez más, recoge muy bien su espíritu. Uno de los protagonistas de la película asegura haber recibido de su padre, un simple maestro de escuela, una buena lección: ‘Leemos para saber que no estamos solos’. Jack lo cree también. Paradójicamente, dado que se trata de una persona profundamente cristiana, las reflexiones de Lewis en torno a la rabia que el hombre siente en determinados momentos contra Dios me recuerdan mucho las de Cioran en *El aciago demiurgo*. Cioran, nihilista absoluto, confesó en más de una ocasión que, si no se suicidaba, era para poder continuar escribiendo -ergo, con el deseo de que lo leyeran, de comunicarse con quienes compartían sus angustias. Lewis da a entender algo parecido: “¿Todas estas notas no son sino aspavientos sin sentido de un hombre que no quiere aceptar el hecho de que con el sufrimiento nada puede hacerse sino sufrirlo?” (*Aren't all these notes the senseless writhings of a man who won't accept the fact that there is nothing we can do with suffering*

---

laboratorio. Me parece que alguien dijo: ‘Dios siempre geometriza’. ¿Y si suponemos que la verdad fuera ‘Dios siempre bisecciona’?” (*No, my real fear is not of materialism. If it were true, we –or what we mistake for ‘we’- could get out, get from under the harrow. An overdose of sleeping pills would do it. I am more afraid that we are really rats in a trap. Or, worse still, rats in a laboratory. Someone said, I believe, ‘God always geometrizes’. Supposing the truth were ‘God always vivisects?’ -A Grief Observed, 26).*

<sup>71</sup> A 6: “Heráclito dice en algún lugar que ‘todo avanza y nada permanece’ e, imaginando las cosas existentes como la corriente de un río, dice que ‘no podrás adentrarte dos veces en el mismo río’” (Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῆι ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης –*idem* respecto de los fragmentos anteriores).

<sup>72</sup> “Los médicos, que cortan, queman y atormentan de todas las maneras a los enfermos, aun así les exigen una retribución no indigna” (οἱ γοῦν ἰατροί, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστούντας, ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους –*idem* respecto de los fragmentos anteriores).

*except to suffer it?*")<sup>73</sup>. Un poco después, sin embargo, el tono es diferente: "Actualmente estoy aprendiendo a andar con muletas. Quizá en adelante me darán una pierna de madera, pero nunca volveré a ser bípedo" (*At present I am learning to get about on crutches. Perhaps I shall presently be given a wooden leg. But I shall never be a biped again*)<sup>74</sup>. Es posible, pero la Literatura le sirve para seguir comunicando lo que parece ser la preocupación central de su existencia. Brian Sibley<sup>75</sup> nos cuenta que este Lewis golpeado y transformado por la experiencia describía su situación como la de un hombre que camina por un jardín con un centro protegido por vallas y muros. Algunos los ha superado ya, de tal suerte que, cada vez más, desplaza su atención del jardín al Jardinero, de la belleza terrenal a quien crea Belleza. Y también la entendía como una navegación conjunta. Ella ya había llegado a puerto, mientras que él permanecía todavía en Shadowlands, en "tierras de penumbra"<sup>76</sup>.

Lewis, como buen estudioso de la Literatura Medieval, alegorizaba tomando el *Roman de la Rose* como referencia y Nicholson lo integró en el guión. Y, por lo que respecta a las "tierras de penumbra", es harto evidente que se trata de una de estas imágenes clásicas, convertida en verdadero patrimonio intelectual de la sensibilidad occidental. La imagen platónica de la caverna del libro séptimo de la *República* de Platón, con sus prisioneros, sombras, acceso a la luz y posterior ascensión al foco luminoso del Bien, continúa siendo para muchos la imagen idónea para visualizar vidas enteras marcadas por la alegría y el dolor, por la luz y la sombra. El matrimonio Lewis-Gresham hizo dos viajes, un al país de Gales y otro a Grecia. La fascinación que explican haber sentido por la luz de Grecia, la fascinación que todos hemos sentido, justifica aún más la elección de un símil que, con claras connotaciones platónicas, el mismo Lewis introduce en el último libro de sus *Crónicas de Narnia*:

'El águila tenía razón', dijo Lord Digory. 'Escucha Peter. Cuando Asland decía que no podrías volver a Narnia, se refería a la Narnia en que tu pensabas. Pero aquella no era la Narnia real. Aquella tuvo un principio y un final. Sólo era una sombra o copia de la Narnia real que siempre ha estado aquí y que siempre estará aquí, del mismo modo que nuestro mundo, Inglaterra, y todo, sólo es una sombra o copia de alguna cosa en el mundo real de Asland. No tienes por qué llorar por Narnia, Lucy. Todo lo que era importante de la vieja Narnia, todos los seres queridos, ha sido trasladado a la Narnia real a través de la Puerta. Y, por supuesto, es diferente; tan diferente como algo real lo es respecto de una

---

<sup>73</sup> P. 29.

<sup>74</sup> P. 46.

<sup>75</sup> *Shadowlands. The Love Story of C. S. Lewis and Joy Gresham* (London: Harper Collins Audio Books, 1994).

<sup>76</sup> Me gustaría insistir, sin embargo, en que es ya una espera que evita las idealizaciones: "Toda la realidad es iconoclasta. La amada terrenal, incluso en esta vida, triunfa continuamente sobre tu mera idea de ella. Y tú quieres que lo haga: tú la quieres con todas sus resistencias, todos sus defectos, todas sus sorpresas. Es decir, en su realidad firme e independiente. Y eso, y no imagen o recuerdo alguno, es lo que todavía hemos de amar cuando ya ha muerto" (*All reality is iconoclastic. The earthly beloved, even in this life, incessantly triumphs over you mere idea of her. And you want her to; you want her with all her resistances, all her faults, all her unexpectedness. That is, in her foursquare and independent reality. And this, not any image or memory, is what we are to love still, after she is dead* - *A Grief Observed*, 56). Cf. *The Four Loves* (p. 127): "Fuimos creados para Dios. Sólo siendo de algún modo como Él, sólo siendo una manifestación de su Belleza, amabilidad, sabiduría o bondad, algún ser amado terrenal ha podido despertar nuestro amor. No es que nosotros no amáramos a este ser, es que no entendíamos que le amábamos" (*We were made for God. Only by being in some respect like Him, only by being a manifestation of His beauty, loving kindness, wisdom or goodness, has any earthly Beloved excited our love. It is not that we have loved them too much, but that we did not quite understand what we were loving*).

sombra, o el estado de vigilia respecto de un sueño... Todo está en Platón<sup>77</sup>, todo en Platón: ¡Dios mío, ¿qué les enseñan en estas escuelas?!’.

*‘The Eagle is right’, said the Lord Digory. ‘Listen Peter. When Asland said you could never go back to Narnia, he meant the Narnia you were thinking of. But that was not the real Narnia. That had a beginning and an end. It was only a shadow or a copy of the real Narnia which has always been here and always will be here: just as our world, England and all, is only a shadow or copy of something in Asland’s real world. You need not mourn over Narnia, Lucy. All of the old Narnia that mattered, all the dear creatures, have been passed drawn into the real Narnia through the Door. And of course it is different; as*

---

<sup>77</sup> Compárese con Platón. R. 514a-517d (la traducción es mía siguiendo la edición de J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1984): ‘A continuación, pues’ dije, ‘imagínate (ἀπέικασον) con una experiencia como ésta nuestra naturaleza, no sólo en lo que atañe a la educación, sino también a su carencia. Mira (ἰδὲ), pues, unos hombres como en un habitáculo subterráneo en forma de cueva, que en toda su extensión tiene una entrada alzándose hacia la luz; están ahí desde niños, atados no sólo de piernas sino también por el cuello, de manera que permanecen quietos y miran sólo hacia adelante; míralos (ᾄρα) sin poder girar la cabeza por causa de las ataduras, y, por otro lado, una luz de fuego que arde detrás suyo, desde arriba y desde lejos, y, entre el fuego y los prisioneros, en la parte alta, un camino, y a su lado un pequeño muro construido como los biombos clocados delante de los creadores de espectáculos, y por encima de los cuales los muestran. Mira (ἰδὲ), pues, junto a este pequeño muro unos hombres portando objetos de todo tipo que sobresalen por encima de él, y estatuas en forma de hombre y de otros animales, trabajadas en piedra, madera y todo tipo de materiales, unos hablando y otros en silencio, como es natural’ / ‘Me hablas de una imagen extraña’, decía, ‘y de prisioneros extraños’. ‘Iguales a nosotros’, decía yo a mi vez. / ‘En primer lugar, ¿crees, en efecto, que unos prisioneros como éstos pueden haber visto, no sólo de sí mismos sino también los unos de los otros, algo que no sea las sombras (τὰς σκιάς) que por causa del fuego se proyectan (προσπιπτούσας) sobre la parte de la cueva que tienen ante sí (εἰς τὸ καταντικρὺ)?’ / ‘Cómo pueden haberlo visto’, decía, si de por vida se habrían visto forzados a tener, al menos las cabezas, inmóviles?’ / ... / ‘Siempre que alguien de los que pasaran hablase, ¿crees que tendrían su voz por algo que no fuera la sombra que pasa?’ (τὴν παροῦσαν σκίαν). / ... / ... ‘hombres así no tendrían por verdadero sino las sombras (τὰς σκιάς) de los objetos aprestados’. / ... / ... ‘Cuando uno de ellos fuese liberado y, de repente, tuviera que levantarse, girar el cuello, caminar y alzar la vista hacia la luz, y, al hacerlo, sintiera dolor y, por causa del deslumbramiento, no pudiera ver aquello de lo que entonces veía las sombras (τὰς σκιάς), ... ¿No crees que dudaría y tendría por más verdadero lo visto entonces que lo indicado ahora?’ / ... / ‘Por último, pues, podría ver y contemplar, creo, el sol tal como es, no una ilusión del sol reflejada en el agua o en lugar alguno que le fuera ajeno, sino el sol mismo en sí mismo y en el ámbito que le es propio’. / ... / ‘¿Qué, pues? Al recordar el primer habitáculo, la sabiduría de allí y los compañeros de prisión de entonces, ¿no crees que se autoconsideraría feliz por razón del cambio, mientras que a ellos los compadecería?’ / ‘¡Sin duda alguna!’ / ... / ‘Pues esta imagen’ (εἰκόνα), decía yo a mi vez, ‘estimado Glaucón, hay que aplicarla toda a lo que se ha dicho antes, comparando, por un lado, este espacio que se nos muestra por medio de la visión con el habitáculo de la prisión y, por otro, la luz del fuego de su interior con la fuerza del sol. A su vez, la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay, una vez tenida por la ascensión del alma hacia la región inteligible, al menos no te separarás de lo que es mi esperanza, ya que tanto deseas saber cuál es. De algún modo la divinidad debe de saber, no obstante, si es una esperanza firme. Por otra parte, a mi lo que me parece me lo parece así: en el mundo inteligible, la idea del bien me parece que es la última que vemos y a duras penas; una vez vista, sin embargo, entonces hay que concluir que ella es en todo lugar causa de lo que es correcto y bello, puesto que, en el mundo visible, engendró a la luz y a su señor y, en el inteligible, ella como señora ofreció verdad y conocimiento; y hay que concluir también que, a quien quiera obrar sensatamente tanto en público como en privado, le conviene verla’. / ‘Yo también lo creo’, decía, ‘al menos en la medida de mis posibilidades’. / ‘¡Ea, pues!’’, decía yo a mi vez; ‘piénsalo tú también y no te extrañes de que quienes llegaron allí arriba no quieran hacer lo que es propio de los humanos, sino que sus almas se esfuercen por permanecer allí siempre. Pues probablemente es más o menos así, si lo consideras de acuerdo con la imagen (εἰκόνα) antes mencionada’.

*different as a real thing is from a shadow or as waking life is from a dream... It's all in Plato, all in Plato: bless me, what do they teach them at these schools!*<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> C. S. Lewis. *The Chronicles of Narnia, VII, The Last Battle*. London: Harper Collins Publishers, pp. 159-60.