

C. S. Lewis.



El Problema del Dolor

¿Por qué debemos sufrir?

“Si Dios es bueno y todopoderoso, ¿por qué permite que sus criaturas sufran?” ¿Y qué del sufrimiento de los animales, quienes ni se merecen el dolor ni pueden mejorarse por medio de él?

C. S. Lewis, el más importante pensador cristiano de nuestros tiempos, se propone aclarar este tema espinoso en este libro. Con su estilo conocido, su profunda compasión y su extenso entendimiento, el autor ofrece respuestas a estas cruciales preguntas, y comparte su esperanza y su conocimiento para ayudar a sanar a un mundo hambriento por el verdadero entendimiento de la naturaleza humana.

Presentación

El dolor es una realidad misteriosa. Ninguna hay tan ineludible, universal e inmediata; ninguna tan inexplicable, arcaica y desconcertante. En el dolor conviven en paz la evidencia y el misterio. La certeza de que es inevitable, la seguridad de que deberemos enfrentarnos con él antes o después —«todos acabamos por ser hombres dolientes»^[I]— y la experiencia directa de los seres humanos permiten vislumbrar confusamente algunos rasgos suyos, pero no consiguen disipar el halo de misterio que lo envuelve. Ni siquiera su condición de «certeza existencial», que arruina «la imposible utopía de una vida sin dolor»^[II], descubre completamente sus secretos. Tan sólo deja entrever destellos intermitentes de un lejano foco de luz. «No soy conocedor aún del dolor, dice Rilke, por eso hazme pequeña esta enorme tiniebla»^[III].

No debe sorprender, pues, la insistencia humana en descifrar tan impenetrable enigma. Decir que el dolor es una sensación desagradable producida por estímulos nocivos, o una de las emociones contrapuestas al placer, o un reflejo de protección-evasión para prevenir males peores, o una señal corporal para indicar determinados trastornos o, en fin, una reacción local impotente, supone simplificar excesivamente las cosas. Nada de todo eso da cuenta del rechazo, la quiebra y el desgarramiento íntimos del afligido, ni explica la repulsa del que lo padece o la resistencia «a la división»^[IV] de la víctima. Se halla muy lejos, en fin, de aclarar su significado para la vida. ¿Es un regalo siniestro que envilece al hombre o una posibilidad excepcional de mostrar su

hechura y ser más íntimos? ¿Es «el banco de pruebas de la existencia humana, el fuego de la fragua donde, como los buenos aceros, debe ennoblecerse y templarse»^[V]?

La magnitud del problema explica que el empeño puesto en descifrar el enigma haya terminado a veces en derrota. Así ocurre con la interpretación pesimista, uno de los grandes extravíos sobre el asunto. El pesimista estima que la sed humana de amor es una necia aspiración condenada a perpetua insatisfacción. Lo mismo le ocurre a la apetencia general de placer y al anhelo irreprimible de felicidad. Nada hay en la realidad capaz de colmarlos. La demanda humana de felicidad y amor no es oída por nadie; es un grito incontenible lanzado al vacío. De ahí el empeño en arrancarlo de raíz del corazón del hombre: como la felicidad y el amor son «pasiones inútiles», el único modo de evitar el descalabro y eludir el dolor de ver defraudadas las esperanzas consiste en suprimirlas^[VI]. El programa pesimista «tiede a la anulación del yo (...) a través de la anulación de la voluntad»^[VII]. Si la fuente del dolor son ciertas aspiraciones del yo, el mejor modo de liberarse de él deberá ser suprimirlas. Si aniquilamos al hombre, suprimiremos el sufrimiento para siempre. Ésa es la insensata consigna de Schopenhauer, Lucrecio, Epicuro y la mística budista. A todos ellos les falta esperanza, sin cuyos áureos destellos, la subjetividad, entristecida y replegada en sí misma, queda incapacitada para salir al encuentro del Amor en que se consume todo amor.

A veces se ha intentado superar el desenlace pesimista adoptando una ufana actitud heroica: Aunque carezca de respuesta, aunque no halle nunca reposo ni sea acogida jamás con cordialidad, hay que afirmar titánicamente el ansia humana de felicidad y convertir la afirmación en algo absoluto. Una exaltación así de la energía volitiva, que parece desafiar arrogantemente la adversidad y retar el infortunio, es una fatua afirmación de la superioridad del sujeto, cuya

soberbia grandeza le permitiría resistir el embate de cualquier fuerza cósmica. Una afirmación así del poder apetitivo del hombre es una declaración jactanciosa condenada al pesimismo y la misantropía^[VIII], pues la energía ostentosamente proclamada se quiebra ante el dolor intenso y la tristeza profunda. «El programa de Nietzsche es una épica y una lírica de la patología que, en el fondo, no puede ser vida»^[IX].

Las vacilaciones anteriores ponen de manifiesto que la pregunta «¿qué es el dolor?» está mal formulada. No hay dolor sin un ser afligido; ni quebranto sin un sujeto consciente de su amargura.

El enigma del dolor como fenómeno vital, como algo real en tanto que vivido, es el misterio de su sentido. La pregunta decisiva se podría formular, pues, más o menos así: «¿Tiene sentido el dolor?».

Si la vida humana fuera como la del animal, si discurriera maquinalmente sin otro quehacer que sobrevivir, tal vez cupiera no plantear tan inquietante interrogación. Pero el hombre, lejos de instalarse de forma extática en la realidad, se enfrenta interrogativamente con ella. El ser humano indaga, busca e inquieta; todo atrae su mirada escrutadora. El mismo es el más grande desafío para su avidez de saber. Le inquieta ser «un signo indescifrado» (Hólderlin), y busca afanosamente el sentido de la existencia, la vida, el dolor y la muerte.

Ni siquiera el materialista puede hurtarse a la solicitud de sentido. Si acaso, tratar de ocultarla, limitar su alcance y disimular su premura. Su postura al respecto consiste en identificar sentido y praxis; el obrar humano es el único ámbito de sentido, fuera de él está la férrea legalidad natural, el reino de la necesidad, lo inmutable. Y lo inmutable es como es y sucede como sucede. Es disparatado, pues, preguntarse por su sentido; ante el sufrimiento y la muerte sólo cabe la resignación: el hombre debe renunciar a espe-

ranzas excesivas y entregarse con frenesí a un «activismo intramundano».

El primer atisbo para sortear el escollo lo proporciona la idea de que ni el placer ni el dolor tienen la última palabra. Si la tuvieran, la existencia sería un injusto juego de azar que repartiría caprichosamente la prosperidad y la desgracia. El afortunado llevaría una vida de goces, y el desdichado pasaría miserablemente por la existencia apesadumbrado y triste. ¿Cómo evitar en ese caso el desdén del afortunado en la rueda de la fortuna? ¿Cómo impedir la desesperación del atribulado? ¿Qué hacer ante el sarcasmo del hábil tramposo que dispusiera las «reglas del juego» en su propio beneficio? ¿Qué decir de su complacido regocijo con el sufrimiento ajeno?

El problema del sentido del sufrimiento surge cuando el dolor y el placer dejan de ser jueces últimos e inapelables, cuando obedecen, como todo lo demás, las órdenes de una autoridad más alta. Es, pues, una cuestión específicamente cristiana. Los héroes homéricos, por ejemplo, no se la plantean. Se consideran títeres en manos de un destino que gobierna ciegamente sus vidas, y reciben el placer y el dolor como avatares de una existencia sometida a inexorable necesidad. Por eso vagan tristemente por la existencia antes de llegar a su miserable destino en el Hades. La actitud cristiana es muy diferente. El cristianismo, dice Lewis, no es «un sistema en el que debemos encajar la compleja realidad del dolor, sino un hecho difícil de ajustar con cualquier sistema que podamos construir. En cierto sentido, el cristianismo crea más que resuelve el problema, el dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa».

Es extraño oír que el cristianismo «crea» el problema del dolor. De ahí la perplejidad aparente de palabras como éstas de Eugène Ionesco: «Creo en Dios, a pesar de todo,

porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios». El problema del mal, en la forma de dolor o en cualquiera otra, se le presenta al gran dramaturgo como pregunta sobre el obrar divino y su justificación, y surge cuando se acepta un sentido universal y se cree en un Dios todopoderoso y bueno. ¿Cómo conciliar la existencia de un Ser bondadoso y omnipotente con la realidad del dolor? He ahí el problema del sufrimiento en su forma más simple.

El dolor tiene un sentido profundo. Lleva al hombre a preguntar sobre el significado de su vida y le ayuda a «crecer en hondura». «El dolor abierto parece que queda dispuesto para una fecundidad insospechada: para descifrar la gran noche del alma»^[X]. Pero, además de todo eso, está destinado a convertirse en alegría. Esa anulación real del sufrimiento supone la fe en una «ilimitada totalidad de sentido». Si el saldo de la vida en su conjunto fuera el sinsentido, ¿cómo no acusar de absurda la existencia? Pero si «la realidad última es justa y amorosa», si acoge, consuela y alivia a los atribulados, si «los padecimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que ha de manifestarse en nosotros», el triunfo del sufrimiento es una victoria efímera. A final deberá ceder su puesto al júbilo y el gozo eternos.

«El sufrimiento sólo puede tener sentido si es relativo, y sólo es relativo si todos los sufrimientos pueden ser suprimidos»^[XI]. ¿Es excesiva la esperanza en la transformación del sufrimiento en alegría? ¿Es ilusión vana creer que Dios «enjuagará toda lágrima de sus ojos y ya no habrá muerte, ni llanto, ni sufrimiento, ni fatigas, porque todo lo anterior ha pasado»?^[XII]

Es, desde luego, una elevada esperanza, pero cuenta con la mayor garantía imaginable: la promesa ya realizada.

JOSÉ LUIS DEL BARCO

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

George Macdonald,
Unspoken Sermons, First Series.

A mis lectores

Cuando Mr. Ashley Sampson me sugirió que escribiera este libro, le pedí que se me permitiera hacerlo de forma anónima, porque, si debía decir lo que realmente pensaba del dolor, me vería obligado a hacer afirmaciones tan manifiestamente valerosas que resultarían ridículas para todo aquel que supiera quién las hacía. Mi idea del anonimato fue rechazada por resultar inconsecuente con el espíritu de la serie. Mr. Sampson me indicó, no obstante, que podía escribir un prefacio para explicar que tampoco yo vivía en conformidad con mis propios principios. Este hilarante programa es el que estoy realizando ahora. Antes permítaseme confesar, con palabras del buen Walter Hilton, que a lo largo de todo el libro «me encuentro tan lejos de sentir auténticamente lo que digo, que no puedo sino suplicar misericordia y temple para sentir lo que digo hasta donde pueda»^[XIII]. Esa razón impide, sin embargo, que se me pueda hacer cierta crítica. Nadie podrá decir «se burla de las cicatrices quien jamás sintió una herida», pues ni por un momento me he encontrado en un estado de ánimo en que no me resultara completamente intolerable el mero hecho de imaginar el dolor agudo. Si hay alguien libre del peligro de subestimar a este adversario, ése soy yo.

Debo añadir, además, que el único propósito del libro es resolver el problema intelectual suscitado por el sufrimiento. Nunca he sido tan necio como para considerarme capacitado para la alta tarea de enseñar fortaleza y paciencia. Nada tengo que ofrecer a mis lectores, pues, sino mi convicción de que, cuando llega el momento de sufrir el

dolor, ayuda más un poco de valor que un conocimiento abundante; algo de compasión humana más que un gran valor; y la más leve tintura de amor de Dios más que ninguna otra cosa.

Si algún teólogo auténtico lee estas páginas, verá fácilmente que son obra de un profano y un aficionado. Salvo en los dos últimos capítulos, algunas de cuyas partes son indudablemente especulativas, creo haber expuesto doctrinas antiguas y ortodoxas. Si algunas cuestiones del libro son «originales», en el sentido de nuevas y heterodoxas, lo son contra mi voluntad y fruto de mi ignorancia. Escribo, por supuesto, como laico de la Iglesia de Inglaterra, pero he intentado no dar por sentado nada que no sea profesado por los cristianos bautizados y en comunión.

Como no he tratado de escribir una obra erudita, apenas si me he preocupado de indagar el origen de las ideas o las citas cuando no eran fácilmente accesibles. Cualquier teólogo comprobará sin dificultad cuáles y cuán pocas cosas he leído.

C. S. LEWIS
Magdalen College, Oxford, 1940.

I. Introducción

Es sorprendente la temeridad con que algunas personas hablan de Dios. En un tratado dirigido a los infieles, comienzan con un capítulo dedicado a demostrar la existencia de Dios a partir de las obras de la naturaleza. Este modo de proceder sirve exclusivamente para apuntalar la opinión de los lectores de que las pruebas de nuestra religión son muy frágiles. No deja de ser extraordinario que ningún escritor canónico se haya servido jamás de la naturaleza para demostrar la existencia de Dios.

Pascal, *Pensées*, IV, 242,243.

Si alguien me hubiera preguntado hace algunos años, cuando yo aún era ateo, que por qué no creía en Dios, la respuesta espontánea de mis labios hubiera sido más o menos la siguiente:

«Si miramos el universo en que vivimos, comprobaremos, que buena parte de él, la mayor con diferencia, es un espacio vacío completamente oscuro y terriblemente frío. Aun cuando por él vagan pequeños cuerpos, son tan escasos e insignificantes, comparados con la inmensidad cósmica, que, aunque supiéramos que se hallan rebosantes de criaturas completamente felices, seguiría siendo difícil creer que la vida y la felicidad son algo más que un subproducto del poder hacedor del universo.

»A juicio de los científicos, es muy probable que sólo un reducidísimo número de soles de los muchos desparramados por el ancho espacio —quizá ninguno salvo el nuestro

— tenga planetas. Además, es dudoso que haya vida fuera de la Tierra en algún otro planeta de nuestro sistema solar. La misma Tierra ha existido durante millones de años sin albergar vida alguna, y seguirá existiendo tal vez durante muchos millones más después de que la vida haya desaparecido.

»Fijémonos, por lo demás, en cómo es la vida mientras existe. El único modo de sobrevivir conocido por las diferentes formas de vida consiste en atacar a las demás. En las formas más elementales todo ello no acarrea sino muerte. En las superiores aparece una cualidad nueva llamada *conciencia*, que las capacita para sentir el dolor. Las criaturas causan dolor al nacer, viven infligiéndose dolor y mueren, la mayoría de las veces, en medio de profundo dolor.

»En el hombre, la más compleja de las criaturas, surge una nueva cualidad denominada *razón*, un atributo que le permite prever su propio dolor. Desde ese momento, el dolor futuro irá precedido por un agudo sufrimiento del alma. La razón capacita al hombre para imaginar su propia muerte aun en los momentos en que le embarga un ardiente deseo de seguir viviendo. Finalmente, le permite urdir cientos de ingeniosas invenciones para infligir a sus semejantes o a las criaturas irracionales un dolor mayor que el que de otro modo hubiera podido causar. Los seres humanos han explotado el poder de la razón. La historia de la humanidad es en gran parte una secuencia de crímenes, guerras, enfermedades y dolor.

»En medio de tanto desastre aparecen ocasionalmente atisbos de felicidad, que sirven apenas para despertar en el hombre el angustioso temor de perderla cuando se goza de ella, y el hiriente sufrimiento de recordarla una vez desaparecida. En ciertos momentos los hombres mejoran parcialmente sus condiciones de vida. Entonces aparece una situación nueva llamada *civilización*.

»Todas las civilizaciones se extinguen, pero mientras existen causan un sufrimiento especial, muy superior segu-

ramente al alivio que hayan podido producir al común dolor humano. Nadie duda de que nuestra propia civilización también ha acarreado dolor, y es muy probable que desaparezca como han desaparecido las anteriores. ¿Y si en este caso no ocurriera lo mismo?, ¿qué pasaría? Nada de ello alteraría el hecho de que el género humano está destinado a desaparecer. Las diferentes razas surgidas en el universo, da igual dónde, están destinadas a extinguirse. Según se dice, el cosmos declina. Llegará un momento, pues, en que sea una inmensidad uniforme de materia homogénea a baja temperatura. Entonces terminará la historia, y la vida no habrá sido, a la postre, sino una efímera mueca sin sentido en el necio rostro de la materia infinita».

«Si me piden que crea que todo esto es obra de un espíritu omnipotente y misericordioso, me veré obligado a responder que todos los testimonios apuntan en dirección contraria. Así pues, o bien no hay espíritu alguno fuera del universo, o bien es indiferente al bien y al mal, o es un espíritu perverso».

No podía yo imaginar, sin embargo, que me fuera a plantear alguna vez una pregunta muy especial. Jamás había reparado en que la solidez y facilidad del argumento invocado por los pesimistas planteaban un problema: ¿Cómo es posible que un universo tan malo, incluso si sólo fuera la mitad de lo que parece, haya sido atribuido constantemente por los seres humanos a la actividad de un sabio y bondadoso creador? Tal vez los hombres sean necios, pero es difícil que su estupidez llegue hasta ese extremo. Inferir directamente lo blanco de lo negro, la raíz virtuosa de la mala flor o la existencia de un artesano infinitamente sabio de una obra disparatada es un modo de razonar que hace tambalear la fe. El espectáculo cósmico que se ofrece a la experiencia no puede haber sido jamás el fundamento de la religión. Lo oportuno será decir, más bien, que el sentimiento de religión con lo divino, cuyo origen es otro muy distinto, se mantiene a pesar de todo ello.

Sería erróneo responder que nuestros antepasados eran ignorantes, seres cuya ingenuidad les hacía albergar ilusiones agradables sobre la naturaleza, desvanecidas después por el progreso de la ciencia. En aquellos lejanos siglos en que todos los hombres creían, eran conocidos ya el vacío y la extensión sobrecogedores del universo. Ciertos libros hablan de la creencia del hombre medieval en que la Tierra era plana y las estrellas estaban muy próximas a ella. Pero no es cierto. Por entonces se conocía ya la doctrina de Tolomeo, según la cual la Tierra es un punto matemático de dimensiones insignificantes comparadas con la distancia que la separa de las estrellas fijas, estimada por un popular texto medieval en unos ciento ochenta millones de kilómetros. En tiempos aún más remotos, desde el comienzo mismo de la historia, los hombres debieron experimentar la misma sensación de inmensidad hostil despertada por un principio más perceptible. El bosque cercano debía de parecer infinito al hombre prehistórico, y la extrañeza y hostilidad desoladoras que nosotros sentimos al pensar en rayos cósmicos y en soles agonizantes, se asomaba a sus puertas todas las noches aullando y olisqueando. El dolor y decadencia de la vida humana han sido patentes en todas las épocas. Nuestra misma religión comienza entre los judíos, un pueblo oprimido en medio de grandes imperios belicosos, vencido y sometido a esclavitud una y otra vez, como le ha pasado a Polonia o a Armenia, que tienen una trágica historia de pueblos conquistados. Es pura necedad colocar el dolor entre los descubrimientos de la ciencia. Dejemos de lado este libro y reflexionemos cinco minutos sobre el hecho de que todas las grandes religiones han sido predicadas y practicadas en el mundo mucho antes del descubrimiento del cloroformo.

Así pues, inferir la bondad y sabiduría del Creador del curso de los acontecimientos de este mundo hubiera sido una deducción ridícula en cualquier época. A decir verdad, nunca se ha hecho^[1]: la religión tiene un origen distinto. Es

preciso dejar claro que las consideraciones siguientes no son ante todo un alegato en favor de la verdad cristiana, sino una descripción de su origen. Se trata, en mi opinión, de una tarea necesaria que sitúa el problema del dolor en el marco adecuado.

En todas las religiones desarrolladas descubrimos tres ramificaciones o elementos. En el cristianismo, en cambio, hallamos uno más. El primero de ellos es lo que el profesor Otto llama experiencia de lo *numinoso*. Quienes no conozcan el término podrán familiarizarse con él sirviéndose del siguiente recurso. Supongamos que se nos dijera: «En la habitación contigua hay un tigre». La noticia nos permitiría conocer que nos hallamos en peligro, y probablemente sentiríamos miedo. En cambio, si se nos dijera: «En la habitación contigua hay un espíritu» y lo creyéramos, experimentaríamos también una sensación de miedo, si bien sería un temor distinto del anterior: no estaría basado en el conocimiento de un peligro, pues nadie teme realmente lo que puedan hacer los espíritus, sino en el simple hecho de que se trata de un espíritu. Los espíritus no son peligrosos, sino «misteriosos», e infunden un género singular de temor. Lo misterioso nos sitúa al borde de lo *numinoso*.

Supongamos ahora que se nos dijera simplemente: «En la habitación contigua hay un espíritu poderoso», y nosotros lo creyéramos. En este caso, nuestra sensación se parecería aún menos al temor que infunde el peligro. En cambio, el desasosiego sería más profundo. Esta situación nos produciría admiración y un cierto menoscabo, es decir, un sentimiento de pequeñez ante semejante invitado. La emoción de ese momento se podría expresar magníficamente con estas palabras de Shakespeare: «Ante su presencia se sobrecoge mi ánimo». Este sentimiento se puede llamar sobrecogimiento, y el objeto que lo causa, lo *numinoso*.

Nada hay tan cierto como la creencia del hombre, mantenida desde muy temprano, en que el universo es frecuentado por los espíritus. El profesor Otto supondrá sin dificultad