

do, no hay un solo hecho que haya sido explicado jamás. Hay muchos vacíos en nuestras series causales, y terminan del todo mucho antes de que hayamos llegado a una causa que podamos suponer «la primera». Por consiguiente, la prueba que se basa en la hipótesis de que, á menos de admitir una causa primera, no hay en absoluto causas, cae por tierra, porque presupone la existencia de hechos de que no podría darse una explicación causal completa. Aun cuando pudiéramos construir una serie causal continua, ¿en qué momento habría que suspender nuestra investigación de las causas finitas, para colgar toda la cadena de la «causa primera», como Zeus amenazaba colgar el Universo de un pico del Olimpo? ¿Qué signo nos indicaría que habíamos llegado á la causa «próxima» y que teníamos que dar ahora el salto decisivo? ¿Y por qué la serie causal no podía ser infinita? Decir que una serie infinita no puede pensarse, es una afirmación dogmática. Cabe que haya series que, en virtud de la ley que rige la relación recíproca de sus términos, puedan ser siempre llevadas más adelante. Las concebimos, no, entiéndase bien, pensando sucesivamente en todos sus términos, que esto sería realmente imposible, sino concibiendo la ley de su encadenamiento. La serie causal es de esta clase. Se funda en el valor del principio de causalidad, que sostiene que todo hecho tiene una causa. Este axioma, si debe aceptarse, ha de ser considerado legítimo para todos los términos de la serie, para el «primero» á que podamos llegar lo mismo que para el resto todo. Por consiguiente, la suposición de una causa primera absoluta se estrellaría con el axioma causal, aun cuando se imagine justificarle precisamente por la racionalidad absoluta del universo, en otros términos: por el principio de causalidad.

Se ha respondido á este razonamiento, por parte de los teólogos (11), que nos servimos en este caso de la categoría de las causas finitas, según la cual toda cosa en el mundo tiene una causa anterior, en tanto que hay que apelar aquí á

una noción más elevada de la causa. Dios, como causa primera, debe ser causa de sí mismo, á la vez su propio efecto y su propia causa. Pero no se explica cómo puede concebirse esto. Martensen afirma que en Dios no hay que separar la posibilidad de la realidad, de modo que se coloque la posibilidad antes de la realidad. «Dios, dice, se produce como su propio resultado; pero el resultado es coeterno á la producción de sí mismo». Pero un resultado que siempre ha existido no puede ser tal. Decir que algo es causa de sí propio, es á la vez aplicar y anular el concepto de causa. Los escolásticos eran más lógicos cuando se negaban á atribuir á Dios el concepto de posibilidad; le concebían como pura actividad, en la cual no había traza de simple posibilidad (*actus purus, non habens aliquid de potentialitate*). Pero la dificultad está entonces en saber cómo podemos concebir una actividad sin el paso continuo de la posibilidad á la realidad, de la potencia al acto. Una actividad sin distinción temporal entre la posibilidad y la realidad es contradictoria, porque sería una actividad que no produciría nada, ni siquiera un gasto de fuerza. Pero esta contradicción no es todavía tan patente como la contenida en la realización de posibles que, en toda eternidad, han sido realidades. No podemos atribuir valor á los conceptos de posibilidad, de tiempo, de actividad atribuidos á Dios, si no estamos dispuestos á admitir la imposibilidad de completar el concepto de Dios. Volveré á insistir más adelante en la discusión de este aspecto de la cuestión.

Más bien que entrar en tales especulaciones, la teología vulgar prefiere atenerse á la forma siguiente del argumento cosmológico: «Puesto que todo tiene una causa, el mundo debe tenerla también». Se emplea aquí el concepto «mundo» sin apercibirse de que está sujeto á idénticas ó análogas dificultades que las que dificultan el concepto de Dios. Si por «mundo» hay que entender la suma total de lo existente, ó al menos de todas las cosas existentes finitas, es un concepto que no se puede completar jamás. Lo

dado es indefinido; nuevas experiencias se ofrecen sin cesar que exigen una nueva determinación de nuestros conceptos. Por consiguiente, el camino de la investigación científica no nos lleva jamás a un punto en que tengamos ocasión de buscar la causa del «universo en su conjunto». Lo dado forma una totalidad que analizamos de manera que descubrimos sus leyes y sus elementos; pero cualquier totalidad dada nos conduce a otras totalidades; tratamos de combinar todas las que nos son dadas en otra más elevada todavía; pero por mucho tiempo que sigamos haciéndolo, tendremos aún que hacerlo indefinidamente. Nos hallamos aquí en presencia de una serie análoga a la serie casual, que, en virtud de su propia ley, no puede conducir nunca a una conclusión. Por consiguiente, el concepto de «mundo» es en realidad un concepto falso, aún cuando siempre estemos dispuestos a servirnos de él; se juega con él como con una pelota. «Pero, se replicará quizá, no cabe negar que el mundo de lo real pueda limitarse en cuanto a su contenido y a su periferio, y formar así una totalidad finita, podamos ó no abrazar esta totalidad con el pensamiento. Y esa totalidad debe tener una causa, porque no puede serlo de sí misma». Pero si esto se admite, no sirve de nada para determinar la validez de la prueba cosmológica. Porque no podemos inducir de un efecto finito una causa infinita, y aún, si pudiéramos hacerlo, no obtendríamos el concepto de Dios que buscamos.

No es prolongando la serie de las causas como podemos nunca, después de todo, llegar hasta el fin, sino fijando nuestra mirada en la ley particular de la serie, y en el principio de unidad que confirma, como llegamos al dato último de nuestro saber. La energía motora interna de la serie, presente tanto en la totalidad como en las partes elementales, debe ser el factor determinante. Pero hay que notar cuidadosamente que la distinción entre la serie y sus términos, entre el lazo y los elementos unidos, no puede ser más que provisional. Lo uno y lo múltiple no están puestos

así en relación desde fuera. Cada término de la serie—hecho ó individuo particular—es él mismo á su vez una totalidad cuyas partes están en relaciones de dependencia mútua. La individualidad, como Leibniz nos la ha mostrado, consiste en la ley según la cual se producen los cambios en el estado de un ser. Cada individualidad particular es un pequeño mundo, y este pequeño mundo no podemos comprenderlo sino en virtud de una correspondencia íntima entre sus leyes y las del mundo más vasto, ó de los mundos más vastos á que pertenece. Si el principio de la unidad es legítimo, debe haber una armonía interna entre las leyes que reinan en el interior de cada término de la serie y las que son verdaderas para las relaciones recíprocas de los términos de la misma. El ideal del saber sería alcanzado si pudiéramos unir la continuidad y la individualidad (ó, mejor todavía, la continuidad universal y la individual), la unidad y la multiplicidad en un solo y mismo concepto, y aplicar este concepto en todas las diferentes esferas. Y aún cuando no pudiera seguirse este programa hasta el fin, nos proporcionaría al menos un principio adecuado para medir el progreso de nuestro conocimiento.

Si el principio de la unidad de lo real pudiera coincidir con el concepto religioso de Dios, se haría posible, por lo mismo, la conciliación entre el pensamiento científico y la religión. El concepto más elevado de ésta tendría entonces interés en el desenvolvimiento del concepto científico de causa, y las explicaciones religiosas y científica no serían exclusivas una de otra. El hábito espiritual que se ha desarrollado bajo el influjo de la sociedad empírica moderna adquiriría á su vez una significación religiosa; todas las cuestiones, todos los problemas, todas las investigaciones se agruparían alrededor del mismo centro: el esfuerzo hecho para llegar á una vista más clara de la gran idea en que se encuentran la creencia y la religión. La opinión desaparecería, esa opinión siempre hostil á la paz, que quiere que las verdades religiosas encuentren su mejor

refugio en los vacíos de la ciencia; y desaparecería con ella el miedo, que es su corolario, de ver llenarse esos vacíos. La frase de Goethe «Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen» * se realizaría. Este pensamiento debe ser la estrella polar de toda tentativa seria de discusión del problema religioso.

b) *El mundo del espacio.*

11.—Si la historia nos muestra la conciencia religiosa tendiendo constantemente á limitar la serie de las causas, es preciso que recordemos que este hecho se explica en parte por la exigencia de claridad. La conciencia religiosa desea por encima de todo una imagen clara de su objeto, é imagen tal implica necesariamente una limitación. Esto explica también su tendencia á asignar á la divinidad un lugar determinado en el espacio. Las ideas espaciales son las más claras que tenemos, y cuando queremos representarnos una idea de modo muy claro, nos inclinamos á revestirla de formas espaciales. Hay estrecha relación entre esta idea y la de que todo lo que existe tiene su sitio señalado en el mundo, es decir, ha de estar localizado. Lo que no tiene lugar definido parece, desde este punto de vista que es un poco pueril—y ante todo realista,—no tener existencia alguna. Tendríamos del mundo la *explicación* más sencilla si pudiéramos, remontando término á término la serie de las causas, llegar finalmente á Dios; de igual modo tendríamos la *concepción* más sencilla del mundo si los hombres no tuvieran más que levantar los ojos al cielo para encontrar en él á Dios, ó al menos su morada.

La concepción antigua del mundo satisfacía esta necesidad. Aquel mundo estaba estrictamente limitado. La tierra se mantenía en el centro, y la bóveda celeste, que se

* Le basta conmover el mundo interno.

pensaba no estar á mucha distancia, formaba el límite exterior del mundo. El cielo claro, especialmente para las poblaciones indo-europeas, se consideraba ya como una divinidad, ya como la residencia de la divinidad. La raíz de que deriva la palabra que significa «Dios» en muchas lenguas indo-europeas, indica en realidad el cielo ó lo celeste; así tenemos la palabra india *devas*, la persa *deva*, la griega *zeus*, la latina *deus*. Herodoto nos dice que los persas llamaban al cielo Zeus, y conforme á esta indicación en la historia moderna de las religiones se considera el cielo como el sustrato natural del dios Ahura-Mazda (Ormuzd). Los griegos de la antigüedad creían primeramente que los dioses vivían encima del Olimpo; más tarde les asignaron el cielo ó «el éter» como morada. Aristóteles dice: «Todos los hombres creen que hay dioses, y todos, bárbaros lo mismo que griegos, asignan á la divinidad el lugar más alto». Así la oposición entre el cielo y la tierra se identificaba de una manera naturalísima con la que existe entre lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal, lo perfecto y lo imperfecto. Las expresiones «alto y bajo» se entendían primitivamente en su sentido literal; el sentido simbólico, en eso como en todo, no se ha separado sino más tarde. El hecho de que Aristóteles incorporase á su sistema las concepciones astronómicas de la antigüedad tuvo gran importancia. Porque estas concepciones, tanto como su sistema en general, pudieron concordar con el conjunto de las ideas bíblicas, y aún parecieron capaces de extender estas ideas, tanto que fueron adoptadas por la teología, y, gracias al influjo de ésta, prevalecieron hasta una época muy reciente (12).

Entre los judíos, vemos que se atribuye valor grandísimo á la oposición de cielo y tierra. Según la opinión de ciertos sabios, Jehová era al principio un dios del trueno; en todo caso, se revela con majestad particular en los fenómenos celestes. Los cielos le sirven de asiento y la tierra de estribo. La concepción del Nuevo Testamento está aquí

basada en la del Antiguo. A veces oímos hablar de varios cielos (2 Cor. XII.—Ef. IV, 10), y la morada de Dios es entonces el *sancta sanctorum* celestial, que está por encima de los demás cielos, y éstos forman, por decirlo así, el atrio y el santuario (13). Relatos como los de la Ascensión visible de Jesús al cielo, y del raptó de Pablo hasta el tercer cielo, atestiguan que la imagen del mundo, que había formado la antigüedad, era todavía aceptada comunmente. Según el modo cómo estos relatos nos han llegado, hay que comprenderlos evidentemente en sentido literal, aun cuando la teología moderna, hasta la más ortodoxa, se haya inclinado, según veremos más adelante, á adoptar sobre el particular una explicación racionalista.

El marco estrecho de esta representación del mundo aseguraba á la vez su claridad y su certidumbre. En vez de ser perturbada é inquietada por lo infinito de las distancias, la conciencia religiosa podía abandonarse enteramente á las grandes experiencias de la vida, y considerar la obra de la redención, á que todo está subordinado, y que, concebida en el cielo, se realiza en la tierra, como el eje alrededor del cual gira la vida del universo entero. Había, puede decirse, una escala entre el cielo y la tierra; los dos mundos: el del valor supremo y el de la lucha entre los valores, ejercían acción recíproca visible el uno sobre el otro. Los Homero y los Dante nos enseñan cuanto esta concepción limitada del mundo representaba para la imaginación humana el cuadro de un puerto de refugio y de consuelo.

Sin embargo, en el interior mismo de la conciencia religiosa, y en un grado más alto de la evolución, empieza á percibirse una tendencia hostil. Su objeto es acabar, aun en detrimento de la claridad, con la localización del contenido de las ideas religiosas. Se considera al presente que es una imperfección en el concepto de la divinidad atribuirle un puesto en un sitio determinado; porque, si así fuera, Dios tendría que moverse en el espacio para llegar hasta el hombre, ó el hombre tendría que hacer un gran viaje para

hallar á Dios. Para que Dios no sea imperfecto y limitado como el hombre mismo, es preciso que se halle presente en todas partes y que abrace todo. Por corta que se imagine la distancia entre el cielo y la tierra, es con mucho demasiado grande para las necesidades religiosas. Las relaciones de la divinidad con el hombre deben ser mucho más estrechas de lo que es compatible con la localización de Dios en un sitio particular.

Este reobrar contra la localización y la determinación lo fué también contra la claridad. Expresiones como «lo alto, lo bajo, lo celeste, lo terrenal», adquirieron poco á poco una significación simbólica. Platón, en el libro VII de *La República*, se había burlado ya de las gentes que pensaban que «la astronomía obliga al alma á mirar al espacio y la atrae de las cosas de aquí abajo á las del otro mundo». «No puedo concebir, dice, que una ciencia obligue al hombre á mirar á lo alto, á menos de que no tenga que habérselas con lo real, sino con lo invisible. No hay ninguna diferencia entre un hombre que contempla el cielo con aire estúpido y otro que mira al suelo con los ojos medio vendados; en tanto que no se aplique más que á estudiar los objetos sensibles.... el alma mira al suelo y jamás á lo alto». La distinción entre lo alto y lo bajo debe, pues, entenderse simbólicamente, si se la quiere hacer corresponder á una distinción de valores. Y, sin embargo, no fué cuestión de poca monta arrancar á los teólogos la confesión de que las relaciones del espacio no podían tener en religión más que un sentido simbólico. Á su pesar, en absoluto, solamente renunciaron á la claridad que infundía á su concepción su carácter limitado y finito; y hay que recordar que esta materialización de las ideas religiosas procedía de una época y de un pueblo que no dudaban en atribuir valor absoluto á las relaciones espaciales. En tanto se aceptó en la ciencia la representación antigua, y más especialmente la representación helénica del mundo, no hubo razón para sacrificar la claridad inherente á la concepción de un universo limitado,—lo que tan parti-

cularmente correspondía á las necesidades de los ignorantes y los jóvenes. La realidad se dividía, muy naturalmente, en tres partes: el cielo, la tierra y el infierno subterráneo; esta gradación de las *regiones* del mundo daba una especie de evidencia palpable á la gradación de los *valores*.

Encontramos así, á la vez, una doble tendencia en los libros de la Biblia y entre los teólogos de la Iglesia. Se conserva la claridad; pero allí donde el sentimiento, en lo que tiene de más profundo, gobierna á la imaginación más de lo que exige la necesidad de claridad, se renuncia á conceder tanta importancia á las relaciones espaciales. Dios mora en el cielo, pero en la realidad no está muy lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos. Jesús sube al cielo, de donde ha de descender de nuevo, pero vive en el corazón de los fieles y permanece siempre con ellos.

La concepción religiosa, pues, contiene durante el período clásico un «á la vez» que fué poco reemplazado por un «ó bien». Entretengámonos un poco aclarando este «á la vez» por medio de algunos ejemplos.

12.—Lo que permitió á los teólogos de los primeros tiempos conservar este «á la vez» fué una aplicación atrevida de la exégesis alegórica ó simbólica. Según sus ideas, la interpretación alegórica no excluía el sentido literal. Pero la relación entre estos dos sentidos diferentes se disimulaba bajo muchas oscuridades; así estallaban muchas veces conflictos violentos. Como Harnack indica en su *Historia del Dogma* (14), no había regla estricta para saber en qué medida debía respetarse la letra de las Sagradas Escrituras. ¿Tiene Dios forma humana? ¿Tiene ojos, tiene voz? ¿Está situado el Paraíso en la tierra? ¿Resucitarán los muertos con todos sus miembros, hasta con su pelo, etcétera? No hay respuesta precisa á estas cuestiones y á un centenar de otras semejantes.

San Agustín fué ciertamente quien más trabajó para suprimir la interpretación puramente literal. El estudio que

hizo de Platón influyó mucho en él; de acuerdo con su propia vida interior, profunda y tumultuosa, este estudio le hizo penetrar claramente en la distinción de lo espiritual y de lo material, y llevóle de esta suerte á expresar pensamientos que permiten considerarle como precursor de Descartes y de Kant. Es interesante, en particular para nosotros, en este respecto, verle rechazar toda determinación espacial como atribuible á Dios. Hablando de lo que él mismo había concebido en un principio, dice: No sabía que Dios es espíritu, que no tiene miembros dotados de longitud, de anchura, ni tampoco masa corpórea (*moles*). Lo corporal (*moles*) es menor en la parte que en el todo, y, si es infinito, es menor en una parte limitada que en el infinito, y no está en todas partes en su totalidad (*tota ubique*) como está Dios. «Dios en su totalidad está presente en todas partes, y sin embargo no está en ninguna (*ubique totus, et nusquam locorum*)». «Dios mora en lo más profundo de mi sér, como mi yo íntimo, y está más alto que el más alto punto á que yo pueda llegar (*interior intimo meo, superior summo meo*)». «Dios está por cima de mi alma, pero no de la misma manera que el cielo está encima de la tierra» (15).

Cuando ideas de este género se vieron desarrolladas en sus aplicaciones no pudieron menos de entrar en lucha con la antigua concepción del mundo y su oposición infantil entre cielo y tierra. Los escolásticos de la Edad Media estaban firmemente adheridos al concepto de un Dios independiente de determinaciones locales, y este concepto pasó de ellos á los místicos, que además sufrieron el influjo del pensamiento neo-platónico. «Maestro, pregunta á Suso uno de sus discípulos, ¿dónde está Dios? Y he aquí la respuesta: «Los maestros dicen: El «donde» no conviene á Dios. Dios es como un anillo circular; el punto central del anillo está en todas partes, y su circunferencia no está en ninguna» (16). Y así fué como la relación espacial perdió todo su valor á causa de su carácter de contradicción interna.

En cuanto á los relatos del género del de la Ascensión

visible, los pensadores de la Edad Media sostenían que los hechos narrados habían, si, ocurrido como se describían, pero que tenían también una significación espiritual, que era la esencial. Hugo de San Víctor dice que por «lo más alto» hay que entender «lo más profundo», y que «subir hacia Dios» significa retirarse á las profundidades de nuestro yo, para descubrir en ellas algo más elevado que nosotros mismos. Sin embargo, no niega que el cielo y el infierno ocupan emplazamientos determinados en el mundo. Su contemporáneo Abelardo afirma (en su notable *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*) que lo que se dice de Dios bajo su forma corporal no debe entenderse, como hacen de ordinario los laicos, materialmente y á la letra, sino de una manera mística y alegórica. Con la altura del cielo por cima de la tierra, quiere indicarse el carácter sublime (*sublimitas*) de la vida futura, mucho más que la situación de un cielo material. Y decir que Jesús ha de sentarse á la diestra de Dios, no significa que haya de ocupar una posición determinada en el espacio (*localis positio*), sino que gozará de dignidad igual á la de Dios (*aequalis dignitas*). La ascensión corporal de Jesús no se produjo enteramente como se cuenta, sino que representa una especie más hermosa de ascensión (*melior ascensus*) que la que aparece en el alma de los creyentes. Los ignorantes y los simples no podían comprender lo que no les fuera presentado bajo una forma clara y pintoresca (17).

Y el «á la vez» tan característico se manifiesta claramente. Ofrecía muchas ventajas, desde el punto de vista de la educación, cuando no era necesario trazar una distinción bien clara entre la idea y la realidad, el símbolo y la verdad. Con los ojos de su cuerpo, el hombre podía mirar al cielo, asiento del poder y de la gracia; pero podía encontrar el mismo cielo en su propio corazón, al cual Dios hacía conocer sus deseos y dispensaba sus consuelos. Los relatos del Evangelio podían ser tomados literalmente, y al propio tiempo recibir una explicación para la edificación espi-

ritual. Las diferencias absolutas de situación en el mundo del espacio expresaban inmediatamente diferencias de valores.

13.—Pero llegó un día en que hubo que escoger. Surgió un conflicto entre la concepción idealista, que ponía en claro la interpretación espiritual de las ideas religiosas, y la tésis realista ó materialista, que sostenía una interpretación clara y literal. Es un conflicto que se reproduce en muchas religiones. En los Upanishads, que dan una exposición idealista de la religión védica, vemos determinado que Brahma, la divinidad, es eterna; y puesto que «el nombre, el espacio, el tiempo y el cuerpo» perecen, no puede atribuirse ninguna de estas propiedades á Brahma. En la crítica de la religión vulgar de los griegos por Jenófanes y Platón, hallamos la misma tendencia á idealizar. La encontramos de nuevo en el mahometismo, donde, por ejemplo, el relato sensual y pintoresco de los goces del Paraíso se toma alegóricamente como la descripción de los placeres espirituales (18).

Cuando, finalmente, ocurrió pensar á los hombres que no podía haber determinaciones espaciales absolutas, puesto que todo emplazamiento está determinado por sus relaciones con otros, éstos con otros, y así sucesivamente—en aquel momento, la concepción antigua del mundo quedó condenada. La escala de los lugares del espacio tuvo el mismo destino que la serie de las causas; se vió que era imposible llegar á una conclusión absoluta de la serie, siendo esto necesario para limitar el cuadro del mundo. Y cuando un día Copérnico hizo comprender á los hombres que el modo mejor de concebir el mundo era pensar que la tierra giraba alrededor del sol, nuestro planeta perdió su situación de centro del universo, y el marco tan claro y bien dispuesto, en el cual las ideas religiosas habían podido alojarse hasta entonces, quedó roto en mil pedazos. Y no fué esto todo. Giordano Bruno avanzó un paso más, mostrando que era ilógico conservar la concepción de un mundo limitado.

después de haber aceptado ya la relatividad de todas las determinaciones espaciales, ya la astronomía copérnica. Se abrió un horizonte infinito (19); desapareció la distinción entre el cielo y la tierra, y el «ó bien..... ó bien» sustituyó al antiguo «á la vez». Si todavía se pudo utilizar la palabra «cielo» como expresión religiosa, no pudo ser sino en su sentido idealista.

Pero muy pronto se dibujó una nueva dirección del pensamiento. Hasta entonces había sido posible expresar las distinciones puramente espirituales de valores por medio de distancias en el espacio; por consiguiente, no había separación clara entre lo material y lo espiritual. Pero al alborear las ciencias naturales, esta distinción se afirmó más y más, y, con Keplero y Descartes, la extensión en el espacio vino á ser considerada como el carácter esencial de la materia. La unión del elemento espiritual con el elemento material constituyó desde luego un problema especial. Otra cuestión se planteaba también: ¿podría el mundo espiritual ser tan inteligible como el material parecía serlo, á la luz de las nuevas concepciones cosmológicas? No quedó nada en pie de la certidumbre con que hasta entonces se habían expresado las cosas espirituales en lenguaje de formas materiales. Antes, había sido posible en la letra ver espíritus; pero no fué posible después de la reforma cartesiana de la psicología. Hubo que presentar el mundo espiritual en oposición violenta con el del espacio, de la extensión y de lo visible, aun cuando todavía fuera hacedero concebir una relación subyacente entre los dos mundos. En resumen, el objeto visible no pudo en adelante tener más que un sentido simbólico, desde el punto de vista religioso.

Pero era más fácil para la filosofía que para la teología obtener esta consecuencia. Pensadores como Bruno y Spinoza profundizaban y ensanchaban el sentido de las ideas religiosas, de acuerdo con la nueva concepción del mundo; y, al hacerlo, no se apartaban del camino trazado ya por San Agustín y los místicos. Después de muchas oposiciones

y dudas, la teología se decidió á seguir el mismo camino. Hoy, vemos muchas veces afirmado que la interpretación idealista de expresiones tales como el «cielo» y el «infierno» es valedera únicamente de conformidad con la enseñanza de la Biblia y de la Iglesia. El cardenal Newman, por ejemplo, demuestra que el Concilio de Trento no ha enseñado que los fuegos del purgatorio causen dolor físico, aun cuando admite que esta es la tradición de la Iglesia latina, y que él mismo ha visto, en las calles de Nápoles, imágenes de las almas entre llamas. Pero en un manual aprobado por la Iglesia, dialogando sobre la doctrina del purgatorio, se pregunta: «¿La llama del purgatorio es material?», y se responde como sigue: «El cardenal Bellarmino afirma que se piensa generalmente entre los teólogos que la llama del purgatorio es real y verdadera, lo mismo que el fuego de la tierra»; y se indica luego que la gran mayoría de los Padres, de los escolásticos y teólogos, enseñan que, como el infierno, el fuego del purgatorio está situado en el centro de la tierra, que esta doctrina se apoya en las Sagradas Escrituras, y que siempre ha sido sostenida por la Iglesia (20). Aquí, el idealismo y el realismo se oponen fuertemente. Ocioso es tratar, mediante la discusión de puntos aislados, de distraer la atención sobre la ruptura que ha sufrido la evolución espiritual en su conjunto, cuando el «ó bien..... ó bien» ha sustituido al antiguo «á la vez» (que él mismo había sustituido á la inmediata y pueril localización en el espacio). La historia del mundo dará más y más importancia á esta ruptura, y es del mayor interés no olvidarlo si queremos comprender bien el problema religioso.

Se ha observado que era muy difícil dar una interpretación á la vez espiritual y lógica de la palabra «Cielo» en el relato de la Ascensión de Jesús que contienen las Actas de los Apóstoles. No hay duda de que, en el pensamiento del narrador, Jesús ha subido al cielo como á un lugar definido, semejante á otros lugares, aunque más magnífico. Por otra parte, los dos ángeles confirman expresa-

mente esta idea. Pero los teólogos modernos han llegado á ser partidarios tan celosos de Bruno ó de Copérnico, que ni siquiera se han intimidado ante ángeles. Martensen (21) declara que es una concepción de la Edad Media hacer del cielo una comarca que se alcanza después de un largo viaje á través de las estrellas: sostiene que «el cielo es el soporte interno del mundo exterior; que la ascensión visible al cielo no representa más que una señal dada á los discípulos, para hacerles saber que su Maestro había abandonado el mundo exterior». No hay, pues, que concebir la Ascensión como «un movimiento que ocupa considerable tiempo» — ¡lo cual equivale á decir que bastaba que Jesús se hubiera elevado un poco en los aires! De esta manera incolora y racionalista es como la teología moderna — chocando de frente con el sentido evidente del texto — interpreta la Biblia. En la vieja historia, tal como está escrita, hay mucha más claridad y lógica, y el sentido es igualmente claro y lógico si se la considera como una leyenda. Pero no tiene ningún sentido en el expediente gracias al cual Martensen trata de salir de la dificultad. Mostramos mucho más respeto á esa vieja historia considerándola como leyenda que interpretando su contenido de modo que haga pensar en una especie de artificio teatral. Por otra parte, ¿con qué derecho afirma Martensen que la concepción del cielo en un sitio determinado es «medieval»? Lo es, seguramente, pero también es bíblica. Martensen ve que no puede atenerse al «á la vez», pero no puede reconciliarse con él «ó bien».

Las reformas de Copérnico y de Descartes han trazado una demarcación más clara entre el pensamiento y la intención, entre la realidad y el simbolismo, que la que había podido hacerse antes. Fácil es ver la importancia que esto ha tenido para la filosofía de la religión. Lo más importante es la extensión considerable del mundo, el horizonte infinito que tiene ahora el mundo material: por comparación, el mundo espiritual parece al presente limi-

tado. ¿Cómo podríamos aún — la cuestión se impone por fuerza á nuestro espíritu — atenernos á la convicción de que los valores espirituales son los más elevados del mundo, y que alrededor de ellos gira todo lo demás? Porque el mundo exterior ha cesado de girar alrededor de la morada del único ser espiritual que la experiencia nos ha revelado. Prodúcese de este modo, entre la psicología y la cosmología, una oposición que las épocas anteriores no habían conocido. Espíritus como Jacobo Boehme y Blas Pascal resultaron hondamente perturbados por el problema planteado de esta suerte, problema que jamás habría podido plantearse en la época clásica de la religión. Pero no es sólo la religión práctica la que así se estrella con un problema inmenso y quizá insoluble. El mismo problema debe presentarse, bajo una ú otra forma, en toda concepción de la vida, aún cuando no haya, entendiéndose bien, problema de ninguna especie para aquéllos á quienes el miedo ó el amor á la tranquilidad induce á renunciar en absoluto á pensar. Volveremos á examinar más adelante este problema.

c) *El curso del tiempo.*

14.—La exigencia de claridad se ha afirmado también en la cuestión del tiempo; aquí también, ha abreviado y limitado en su propio interés la serie de las ideas. Y nos encontramos en este punto con una de las diferencias más importantes que ha de ofrecernos la historia de la religión. Mientras que la idea de un ciclo perfecto del tiempo no es en modo alguno esencial para un pueblo tan religioso como la India, es de la mayor importancia en la religión de Zoroastro y en la de Cristo. Para el indio, el tiempo representa un movimiento sin resultado; el cambio y la movilidad han de ser rechazados á toda costa. Por consiguiente, no se

puede atribuir ningún valor al desarrollo en el tiempo; la absorción de la existencia temporal en el «Nirvana» se considera como el soberano bien. Encontramos un rasgo análogo en el pensamiento griego; la doctrina platónica de las ideas puede tomarse como el ejemplo clásico; la realidad, en el sentido riguroso de la palabra, es lo inmutable, lo que es siempre lo que es; los fenómenos cambiantes del mundo de la experiencia, cogidos como están en el engranaje del devenir, son en último resultado pura apariencia. Por otra parte, en el culto de Zoroastro, el desenvolvimiento del mundo es un proceso histórico, que se termina en un tiempo relativamente corto (doce mil años), y durante el cual se realiza el gran combate del bien y del mal, en la naturaleza, en la vida humana y en el mundo de los espíritus. Encontramos ahí la idea de la historia del mundo en su sentido literal. La actividad humana y todas las vicisitudes del destino del hombre reciben, por analogía con el universo, una luz brillante. La noción de un período de tiempo perceptible por la imaginación ha tenido gran efecto, concentrando la actividad del espíritu humano. El pensamiento ha tenido así un objeto al que ha podido dirigir sus esfuerzos, y el hombre ha aparecido como colaborador de Dios. No podría decirse dónde y cuándo ha aparecido por vez primera esta creencia en la significación de la historia. No es cierto que sea de origen indo-europeo; débese quizá á influjos semíticos ó pre-semíticos (22). No podría asimismo afirmarse que esta creencia ha pasado de los persas á los judíos después del destierro y de éstos al cristianismo (23). Pero, en todo caso, el culto de Zoroastro es la primera gran religión popular en que el punto de vista esencial lo proporciona la idea de la vida considerada como un desenvolvimiento histórico que camina hacia un fin. El valer de los hombres resulta excitado para las luchas de la vida por esas vastas pinturas del porvenir, por el pensamiento de un reino que ha de llegar, cuya realización será producida por un juicio del universo.

En el Nuevo Testamento, esta concepción está especialmente patentizada en los tres primeros Evangelios, en las Epístolas de San Pablo y en el Apocalipsis. En el Evangelio de San Juan, por otra parte, se afirma con mucha insistencia que la vida eterna no es una vida futura, sino ya existente. El que cree ha pasado ya de la muerte á la vida. El juicio, la gran decisión, es ante todo un juicio interno, el juicio exterior del porvenir retrocede más y más, como conclusión final. Sólo, seguramente, poco á poco se ve en el Nuevo Testamento (24), abrirse un camino hacia «el idealismo que ve su ideal ya realizado en el presente»: pero este camino iniciado, es, no obstante, de gran importancia. Da origen á dos doctrinas de tipo diferente, y es un enigma, no sólo para la psicología, sino también para la historia de la literatura, ver cómo la tradición atribuye á un mismo autor el libro (es decir, el Apocalipsis) en que la realización del Reino de los cielos se representa las más de las veces como futura, y el Evangelio de San Juan, en el cual la presencia ideal del citado Reino se afirma y defiende de la manera más profunda. Esta oposición es en extremo notable en el Nuevo Testamento, tanto más cuanto que el Juicio final era esperado por la generación que entonces vivía; hecho que debe haber hecho muy tirante la relación entre el presente y el porvenir, y que surgiera un contraste sorprendente entre la espera apasionada del futuro y la tranquilidad de la posesión interior.

En la religión de Zoroastro, el elemento idealista aparece con menos claridad, probablemente á causa del carácter moderado y práctico de los iraníes. En el Nuevo Testamento, sin embargo, encontramos en este punto, como á propósito del espacio, un «á la vez» enteramente característico; en el caso presente, este «á la vez» tiene más probabilidades de conservarse. Porque en sí y por sí no es contradictorio pretender que el ideal ha echado raíces y, en esta medida, existe ya, y sin embargo que se desarrolla poco á poco hasta adquirir su plena extensión. La cuestión — en

que insistiremos inmediatamente— está en saber si un desarrollo de este género, largo y gradual, estaba previsto y enseñado en el Nuevo Testamento. Según estos textos, sólo debe transcurrir un tiempo muy corto antes de la llegada del fin, y es un tiempo relativamente corto el que se supone entre la Creación y el Juicio final. Entre estos dos puntos fijos corre la totalidad del tiempo; en este intervalo hallan lugar los grandes hechos de la religión, y la imaginación redondea este período haciendo de él un todo natural. Hay un principio y un fin, y entre ambos una distancia que no puede dar vértigo. Si ambos puntos fijos estuvieran colocados á mayor distancia, si se preguntase lo que había antes del «principio» y lo que vendrá después del «fin», desaparecería la claridad, y la cabeza empezaría á dar vueltas, enteramente como cuando se nos ocurre la idea de que no hay límites absolutos en el espacio.

15.—Consecuencia del concepto de tiempo es que cada momento particular ha de encontrarse entre otros dos; por consiguiente, no cabe concebir ni un primero ni un último momento. Enteramente igual que el principio de causalidad debe ser válido para cada anillo de la serie causal, y que la relación espacial debe serlo para cada lugar del espacio, así la relación temporal ha de valer para cada término de la serie temporal. Por consiguiente, cualquier lapso de tiempo que podamos percibir—incluso el que trascurre entre la «Creación» y el «Juicio final»,—no puede ser más que una ola en el inmenso Océano del tiempo. Hablar de una revolución completa del tiempo, es hablar de un período ocupado en la realización de un cierto resultado, de un cierto fin. Su contenido divide al tiempo en períodos. La relación temporal, sin embargo, continúa, en virtud de su propia ley, más allá del «principio» y del «fin»; y si nuestro pensamiento no puede asignar contenido, y por consiguiente división en períodos más allá de los dos puntos hasta entonces considerados como fijos, concluimos siempre al menos en punto á una cuestión, á un

problema, de igual modo que en la serie de las causas y de las determinaciones del espacio. La actitud lógica consistiría en suponer que el tiempo ha sido creado al «principio» y destruido al «fin», pero el único resultado de esta salida sería complicar mucho más todavía el problema del valor del tiempo con relación á la eternidad.

Con respecto al tiempo, por consiguiente, una conclusión no puede ser más que una parada, un descanso, en que cabe reconcentrar las fuerzas para un nuevo desenvolvimiento. En tales momentos, puede parecer que se ha acabado con el tiempo; la barrera alcanzada es tan deslumbradora, su imagen ocupa de tal modo toda la conciencia, que el pensamiento del pasado ó del porvenir no puede presentarse. Esta concentración en el presente, que es una especie de éxtasis, es, á su vez, no obstante, de acuerdo con la ley de relación temporal, reemplazada por nuevos desenvolvimientos, á menos que, por la repetición y el hábito, no llegue al atontamiento.

No es sorprendente que la conciencia religiosa considere la relación del tiempo como una imperfección. La desgracia del desarrollo en el tiempo procede, más ó menos, de que un período de la vida no es considerado sino como medio para otro. Se separan los medios y el fin, y la vida se divide entre el trabajo sin alegría y la alegría sin trabajo. El tiempo está en su mayoría lleno de cosas que no tienen valor sino en razón de sus efectos y en sus efectos. Todo progreso en el arte de la educación, en la moral y en la sociología, implica un esfuerzo para anular ese estado de cosas, que constituye el peor de los dualismos. De igual modo que un hombre no debería ser tratado solamente como medio con relación á otro, así no debería considerarse un instante la vida de un hombre como medio para otros instantes— por ejemplo: el pasado y el presente como medios para el porvenir. Es lo que se evitará si el trabajo y el desenvolvimiento en sí mismos adquieren valor inmediato, y pueden de esta suerte hacerse á su vez fines ó partes de un