

X

RELIGIÓN, MITOLOGÍA DE ULTRATUMBA Y APOCATASTASIS

καί γάρ ἰσως καί μαλιστα πρέπει
μελλοντα εκεισε αποδημειν διασκο-
πειν τε καί μυθολογειν περι της απο-
δημιας της εκει, ποιαν τινα αυτην
οιομεθα ειναι.

PLATÓN. FEDÓN

El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en él fundadas, fundan a su vez la religión. De la fe en Dios nace la fe en los hombres, de la esperanza en Él la esperanza en éstos y de la caridad o piedad hacia Dios—pues como Cicerón. *De natura deorum*, lib. 1. cap. 41 dijo *est enim pietas iustitia adversum deos*—la caridad para con los hombres. En Dios se cifra no ya sólo la Humanidad, sino el Universo todo, y éste espiritualizado e intimado, ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todo en todos. Santa Teresa dijo, y con más áspero y desesperado sentido lo repitió Miguel de Molinos, que el alma debe hacerse cuenta de que no hay sino ella y Dios.

Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión.

¿Qué es la religión? ¿En qué se diferencia de la re-

ligiosidad y qué relaciones median entre ambas? Cada cual define la religión según la sienta en sí más aún que según en los demás la observe, ni cabe definirla sin de un modo o de otro sentirla. Decía Tácito (*Hist.* V, 4), hablando de los judíos, que era para éstos profano todo lo que para ellos, para los romanos, era sagrado, y a la contraria entre los judíos lo que para los romanos impuro: *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursus conversa apud illos quae nobis incesta*. Y de aquí que llame él, el romano, a los judíos (V, 13) gente sometida a la superstición y contraria a la religión *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, y que al fijarse en el cristianismo, que conocía muy mal y apenas si distinguía del judaísmo, lo reputé una perniciosa superstición, *existialis superstitio*, debida a odio al género humano, *odium generis humani* (*Ab. excessu Aug.* XV. 44). Así Tácito y así muchos con él. Pero ¿dónde acaba la religión y empieza la superstición, o tal vez dónde acaba ésta para empezar aquella? ¿cuál es el criterio para discernirlas?

A poco nos conduciría recorrer aquí, siquiera someramente, las principales definiciones que de la religión, según el sentimiento de cada definidor, han sido dadas. La religión, más que se define se describe, y más que se describe se siente. Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia. Ni está mal aquello de W. Hermann (en la obra ya citada), de que el anhelo religioso del hombre es el deseo de la verdad de su existencia humana. Y para acabar con testimonios ajenos, citaré el del ponderado y clarividente Cournot, al decir que «las manifestaciones religiosas son la consecuencia necesaria de la inclinación del hom-

bre a creer en la existencia de un mundo invisible, sobrenatural y maravilloso, inclinación que ha podido mirarse, ya como reminiscencia de un estado anterior, ya como el presentimiento de un destino futuro». (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 396.) Y estamos ya en lo del destino futuro, la vida eterna, o sea la finalidad humana del Universo, o bien de Dios. A ello se llega por todos los caminos religiosos, pues que es la esencia misma de toda religión.

La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle conciencia de sí y de su fin, por lo tanto. Y cabe decir que no es la religión, sino la unión con Dios, sintiendo a éste como cada cual le sienta. Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en El creemos. Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dió al hombre haciéndose hombre, humanándose, por amor a él.

Y este religioso anhelo de unírnos con Dios no es ni por ciencia ni por arte, es por vida. «Quien posee ciencia y arte, tiene religión; quien no posee ni una ni otra, tenga religión», decía en uno de sus muy frecuentes accesos de paganismo Goethe. Y sin embargo de lo que decía, él, Goethe...?

Y desear unírnos con Dios no es perdernos y anegarnos en El; que perderse y anegarse es siempre ir a deshacerse en el sueño sin ensueños del nirvana; es poseerlo, más bien que ser por El poseídos. Cuando, en vista de la imposibilidad humana de entrar un rico en el reino de los cielos, le preguntaban a Jesús sus discípulos quién podrá salvarse, respondiéndoles el Maestro que para con los hombres era ello imposible, mas no para con Dios, Pedro le dijo: He

aquí que nosotros lo hemos dejado todo siguiéndote, ¿qué, pues, tendremos?» Y Jesús les contestó, no que se anegarian en el Padre sino que se sentarian en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mat. XIX, 23-26.)

Fué un español, y muy español, Miguel de Molinos, el que en su *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, dijo (§ 175): «que se ha de despegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística: la primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma; y la quinta se ha de despegar del mismo Dios». Y añade que «esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe solamente despegar, es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder es la que se acierta a hallar.» Muy español Molinos, sí, y no menos española esta paradójica expresión de quietismo o más bien de nihilismo—ya que él mismo habla de aniquilación en otra parte—, pero no menos, sino acaso más españoles los jesuitas que le combatieron volviendo por los fueros del todo contra la nada, Porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse, es anhelo de vida y no de muerte. La «eterna religión de las entrañas del hombre... el ensueño individual del corazón, es el culto de su ser, es la adoración de la vida», como sentía el atormentado Flaubert. (*Par les champs et par les grèves*, VII.)

Cuando a los comienzos de la llamada edad moderna, con el Renacimiento, resucita el sentimiento religioso pagano, toma éste forma concreta en el ideal caballeresco con sus códigos del amor y del honor. Pero es un paganismo cristianizado, bautizado. «La mujer, la dama—la *donna*—era la divinidad de aquellos rudos pechos. Quien busque en las memorias de

la primera edad, ha de hallar este ideal de la mujer en su pureza y en su omnipotencia: el Universo es la mujer. Y tal fué en los comienzos de la edad moderna en Alemania, en Francia, en Provenza, en España, en Italia. Hízose la historia a esta imagen; figurábanse a troyanos y romanos como caballeros andantes, y así los árabes, sarracenos, turcos, el soldán y Saladino... En esta fraternidad universal se hallan los ángeles, los santos, los milagros, el paraíso, en extraña mezcolanza con lo fantástico y lo voluptuoso del mundo oriental, bautizado todo bajo el nombre de *caballería*.» Así, Francesco de Sanctis (*Storia della letteratura italiana*, II), quien poco antes nos dice que para aquellos hombres «en el mismo paraíso el goce del amante es contemplar a su dama—*Madonna*—y sin su dama *ni querría ir allá*.» ¿Qué era, en efecto, la caballería, qué luego depuró y cristianizó Cervantes en Don Quijote, al querer acabar con ella por la risa, sino una verdadera monstruosa religión híbrida de paganismo y cristianismo, cuyo Evangelio fué acaso la leyenda de Tristán e Iseo? ¿Y la misma religión cristiana de los místicos—estos caballeros andantes a lo divino—, no culminó acaso en el culto a la mujer divinizada, a la Virgen Madre? ¿Qué es la mariolatría de un San Buenaventura, el trovador de María? Y ello era el amor a la fuente de la vida, a la que nos salva de la muerte.

Mas avanzando el Renacimiento, de esta religión de la mujer se pasó a la religión de la ciencia; la concupiscencia terminó en lo que era ya en su fondo, en curiosidad, en ansia de probar del fruto del árbol del bien y del mal. Europa corría a aprender a la Universidad de Bolonia. A la caballería sucedió el platonismo. Queríase descubrir el misterio del mundo y de la vida. Pero era en el fondo para salvar la vida, que con el culto a la mujer quiso salvarse. Quería la conciencia humana penetrar en la Conciencia Uni-

versal, pero era, supiéralo o no, para salvarse.

Y es que no sentimos e imaginamos la Conciencia Universal—y este sentimiento e imaginación son la religiosidad—sino para salvar nuestras sendas conciencias. ¿Y cómo?

Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa. Mas desde el momento en que tratamos de concretar y racionalizar aquel primer anhelo, de definirnoslo a nosotros mismos, surgen más dificultades aún que surgieron al tratar de racionalizar a Dios.

Para justificar ante nuestra propia pobre razón el inmortal anhelo de inmortalidad, hase apelado también a lo del consenso humano: *Permanere animos arbitratur consensu nationum omnium*, decía, con los antiguos, Cicerón (*Tuscul. Quaest.*, XVI, 36); pero este mismo compilador de sus sentimientos confesaba que mientras leía en el *Fedón* platónico los rozamientos en pro de la inmortalidad del alma, asentía a ellos, mas, así que dejaba el libro y empezaba a revolver en su mente el problema, todo aquel asentimiento se le escapaba, *assentio omnis illa illabitur* (cap. XI, 25). Y lo que a Cicerón, nos ocurre a los demás, y le ocurría a Swedenborg, el más intrépido visionario de otro mundo, al confesar que quien habla de la vida ultramundana sin dectas cavilaciones respecto al alma o a su modo de unión con el cuerpo, cree que, después de muerto, vivirá en goce y en visión espléndidas, como un hombre entre ángeles; más en cuanto se pone a pensar en la doctrina de la unión del alma con el cuerpo, o en hipótesis respecto a aquélla, súrgenle dudas de si es el alma así o asá, y en cuanto esto surge, la idea anterior desaparece (*De coelo et in-*

ferno, § 183). Y, sin embargo, «lo que me toca, lo que me inquieta, lo que me consuela, lo que me lleva a la abnegación y al sacrificio, es el destino que me aguarda a *mi* o a *mi persona*, sea cuales fueren el origen, la naturaleza, la esencia del lazo inasequible, sin el cual place a los filósofos decidir que *mi persona* se desvanecería», como dice Cournot (*Traité...* § 297).

¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de representárnosla? Esto es imposible; nonos es hacedero hacernos a ello. Y hay, sin embargo, quienes se dicen cristianos y tienen poco menos que dejada de lado esa representación. Tomad un libro cualquiera del protestantismo más ilustrado, es decir del más racionalista, del más cultural, la *Dogmatik*, del Dr. Julio Kaftan, v. gr., y de las 668 páginas de que consta su sexta edición, la de 1909, sólo una, la última, dedica a este problema. Y en esa página, después de asentar que Cristo es así como principio y medio, así también fin de la Historia, y que quienes en Cristo son alcanzarán la vida de plenitud, la eterna vida de los que son en Cristo, ni una sola palabra siquiera sobre lo que esa vida pueda ser. A lo mas, cuatro palabras sobre la muerte eterna, esto es, el infierno, «porque lo exige el carácter moral de la fe y de la esperanza cristiana». Su carácter moral, ¿eh?, no su carácter religioso, pues éste no sé que exija tal cosa. Y todo ello de una prudente parsimonia agnóstica.

Sí, lo prudente, lo racional, y alguien dirá que lo piadoso, es no querer penetrar en misterios que están a nuestro conocimiento vedados, no empeñarnos en lograr una representación plástica de la gloria eterna como la de una *Divina Comedia*. La verdadera fe, la verdadera piedad cristiana, se nos dirá, consiste en reposar en la confianza de que Dios, por la gracia de Cristo, nos hará, de una o de otra manera, vivir en

Este, su Hijo; que, como está en sus todopoderosas manos nuestro destino, nos abandonemos a ellas seguros de que El hará de nosotros lo que mejor sea, para el fin último de la vida, del espíritu y del universo. Tal es la lección que ha atravesado muchos siglos, y, sobre todo, lo que va de Lutero hasta Kant.

Y sin embargo, los hombres no han dejado de tratar de representarse el cómo puede ser esa vida eterna, ni dejarán nunca, mientras sean hombres y no máquinas de pensar, de intentarlo. Hay libros de teología—o de lo que ello fuere—lentos de disquisiciones sobre la condición en que vivan los bienaventurados, sobre la manera de su goce, sobre las propiedades del cuerpo glorioso, ya que sin algún cuerpo no se concibe el alma.

Y a esta misma necesidad, verdadera necesidad de formarnos una representación concreta de lo que pueda esa otra vida ser, responde en gran parte la indestructible vitalidad de doctrinas como las del espiritismo, la metempsiquosis, la trasmigración de las almas a través de los astros, y otras análogas; doctrinas que cuantas veces se las declara vencidas ya y muertas, otras tantas fenacen en una u otra forma más o menos nueva. Y es insigne torpeza querer en absoluto prescindir de ellas y no buscar su meollo permanente. Jamás se avendrá el hombre al renunciamiento de concretar en representación esa otra vida.

¿Pero es acaso pensable una vida eterna y sin fin después de la muerte? ¿Qué puede ser la vida de un espíritu desencarnado? ¿Qué puede ser un espíritu así? ¿Qué puede ser una conciencia pura, sin organismo corporal? Descartes dividió el mundo entre el pensamiento y la extensión, dualismo que le impuso el dogma cristiano de la inmortalidad del alma. ¿Pero es la extensión, la materia, la que piensa o se espiritualiza, o es el pensamiento el que se extiende y materia-

liza? Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente—y por ello adquieren su valor dejando de ser ociosas discusiones de curiosidad inútil—al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital. Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra, partiendo la una de la noción de causa, de la de sustancia la otra.

Y aun imaginada una inmortalidad personal, ¿no cabe que la sintamos como algo tan terrible como su negación? «Calipso no podía consolarse de la marcha de Ulises; en su dolor, hallábase desolada de ser inmortal», nos dice el dulce Fenelón, el místico, al comienzo de su *Telémaco*. ¿No llegó a ser la condena de los antiguos dioses, como la de los demonios, el que no les era dado suicidarse?

Cuando Jesús, habiendo llevado a Pedro, Jacobo y Juan a un alto monte, se trasfiguró ante ellos volviéndosele como la nieve de blanco resplandeciente los vestidos, y se le aparecieron Moisés y Elías que con él hablaban, le dijo Pedro al Maestro: «Maestro, estaría bien que nos quedásemos aquí haciendo tres pabellones, para ti uno y otros dos para Moisés y Elías», porque quería eternizar aquel momento. Y al bajar del monte les mandó Jesús que a nadie dijese lo que habían visto sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos. Y ellos, reteniendo este dicho altercaban sobre qué sería aquello de resucitar de los muertos, como quienes no lo entendían. Y fué después de esto cuando encontró Jesús al padre del chico presa de espíritu mudo, al que le dijo: «Creo, ayuda mi incredulidad!» (Marcos, IX.)

Aquellos tres apóstoles no entendían qué sea eso de resucitar de los muertos. Ni tampoco aquellos saduceos que le preguntaron al Maestro de quién será mu-

jer en la resurrección la que en esta vida hubiese tenido varios maridos (Mat., XXII), que es cuando él dijo que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. Y no nos es, en efecto, pensable otra vida sino en las formas mismas de esta terrena y pasajera. Ni aclara nada el misterio todo aquello del grano y el trigo que de él sale con que el apóstol Pablo se contesta a la pregunta de: «¿cómo resucitarán los muertos? ¿con qué cuerpo vendrán?» (I. Cor., XV, 35).

¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¿Qué es gozar de Dios? ¿Qué es la eternidad por oposición al tiempo? ¿Cambia el alma o no cambia en la otra vida? Si no cambia, ¿cómo vive? Y si cambia, ¿cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo? Y la otra vida puede excluir el espacio, pero no puede excluir el tiempo, como hace notar Cournot ya citado.

Si hay vida en el cielo hay cambio, y Swedenborg hacía notar que los ángeles cambian porque el deleite de la vida celestial perdería poco a poco su valor si gozaran siempre de él en plenitud, y porque los ángeles, lo mismo que los hombres, se aman a sí mismos, y el que a sí mismo se ama, experimenta alteraciones de estado, y añade que a las veces los ángeles se entristecen, y que él, Swedenborg, habló con algunos de ellos cuando estaban tristes (*De coelo et inferno* § 158, 160) en todo caso, nos es imposible concebir vida sin cambio, cambio de crecimiento o de mengua, de tristeza o de alegría, de amor o de odio.

Es que una vida eterna es impensable, y más impensable aún una vida eterna de absoluta felicidad, de visión beatífica.

¿Y qué es esto de la visión beatífica? Vemos en primer lugar que se le llama visión y no acción, suponiendo algo pasivo. Y esta visión beatífica, ¿no su-

pone pérdida de la propia conciencia? Un santo en el cielo es, dice Bossuet, un sér que apenas se siente a sí mismo, tan poseído está de Dios y tan abismado en su gloria... No puede uno detenerse en él, porque se le encuentra fuera de sí mismo, y sujeto por un amor inmutable a la fuente de su sér, y de su dicha. (*Du culte qui est du a Dieu.*) Y esto lo dice Bossuet el antiquietista. Esa visión amorosa de Dios supone una absorción en El. Un bienaventurado que goza plenamente de Dios no debe pensar en sí mismo, ni acordarse de sí, ni tener de sí conciencia, sino que ha de estar en perpetuo éxtasis—*εκστασις*—fuera de sí, en enajenamiento. Y un preludio de esa visión nos describen los místicos en el éxtasis.

El que ve a Dios se muere, dice la Escritura (Jueces, XIII, 22), y la visión eterna de Dios, ¿no es acaso una eterna muerte, un desfallecimiento de la personalidad? Pero Santa Teresa, en el capítulo XX de su *Vida*, al describirnos el último grado de oración, el arrobamiento, arrebatamiento, vuelo o éxtasis del alma, nos dice que es ésta levantada como por una nube o águila caudalosa, pero «veisos llevar y nosabéis dónde», y es «con deleite», y «si no se resiste, no se pierde el sentido, al menos estaba de manera en mí que podía entender era llevada», es decir, sin pérdida de conciencia. Y Dios «no parece se contenta con llevar tan de veras el alma a sí, sino que quiere el cuerpo aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia». «Muchas veces se engolfa el alma, o la engolfa el Señor en sí, por mejor decir, y teniéndola en sí un poco, quédase con sola la voluntad», no con sola la inteligencia. No es, pues, como se ve, visión, sino unión volitiva, y entretanto, «el entendimiento y memoria divertidos... como una persona que ha mucho dormido y soñado y aun no acaba de despertar.» Es «vuelo suave, es vuelo deleitoso vuelo sin ruido». Y es vuelo deleitoso, es con conciencia de sí, sabiéndose

distinto de Dios con quien se une uno, Y a este arrobamiento se sube, según la mística doctora española, por la contemplación de la Humanidad de Cristo, es decir, de algo concreto y humano; es la visión del Dios vivo, no de la idea de Dios. Y en el capítulo XXVIII nos dice que «cuando otra cosa no hubiere para deleitar la vista en el cielo, sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro...» «Esta visión—añade—, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma.» Y resulta que en el cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios; mejor dicho, se ve todo Dios, pues que El lo abarca todo. Y esta idea la recalca más Jacobo Boehme. La santa por su parte nos dice en las *Moradas séptimas*, capítulo II, que «pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios». Y luego que «queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios...»; y es «como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedar en dos velas o el pábilo de la cera». Pero hay otra más íntima unión, que es «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o la que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, que no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviese dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz». ¿Y qué diferencia va de esto a aquel silencio interno y místico de Miguel de Molinos, cuyo tercer grado y perfectísimo es el silencio de pensamiento? (*Guía*, cap. XVII, § 129). ¿No estamos cerca de aquello de que es la nada el camino

para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado? (cap. XX, § 186). Y qué extraño es que Amiel usara hasta por dos veces de la palabra española *nada* en su «Diario íntimo», sin duda por no encontrar en otra lengua alguna otra más expresiva? Y, sin embargo, si se lee con cuidado a nuestra mística doctora, se verá que nunca queda fuera el elemento sensitivo, el del *deleitè*, es decir, el de la propia conciencia. Se deja el alma absorber de Dios para absorberlo, para cobrar conciencia de su propia divinidad.

Una visión beatífica, una contemplación amorosa en que esté el alma absorta en Dios y como pérdida en El aparece, o como un aniquilamiento propio o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimento. Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos.

Claro está que sienten así los que no aciertan a darse cuenta de que el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia. No precisamente el de conocer, sino el de aprender. En conociendo una cosa, se tiende a olvidarla, a hacer su conocimiento inconciente, si cabe decir así. El placer, el *deleitè* más puro del hombre, va unido al acto de aprender, de enterarse, de adquirir conocimiento, esto es a una diferenciación. Y de aquí, el dicho famoso de Lessing, ya citado. Conocido es el caso de aquel anciano español que acompañaba a Vasco Núñez de Balboa, cuando, al llegar a la cumbre del Darien, dieron vista a los dos Océanos, y es que cayendo de rodillas, exclamó: «Gracias, Dios mío, porque no me has dejado morir sin haber visto tal maravilla». Pero si este hombre se hubiese quedado allí, pronto la maravilla

habría dejado de serlo, y con ella, el placer. Su goce fué el del descubrimiento, y acaso el goce de la visión beatífica sea, no precisamente el de la contemplación de la Verdad suma, entera y toda, que a esto no resistiría el alma, sino el de un continuo descubrimiento de ella, el de un incesante aprender mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa.

Una visión beatífica de quietud mental, de conocimiento pleno y no de aprensión gradual, no es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad.

¿No es acaso que la condición misma que hace pensable nuestra eterna unión con Dios, destruye nuestro anhelo? ¿Qué diferencia va de ser absorbido por Dios a absorberle uno en sí? ¿Es el arroyico el que se pierde en el mar o el mar en el arroyico? Lo mismo da.

El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia, identidad personal concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en El, enriqueciéndole. ¿Quién a los ochenta años se acuerda del que a los ocho fué, aunque sienta el encadenamiento entre ambos? Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo. Pero, ¿qué es finalidad? Porque así como siempre cabe preguntar por un por qué de todo por qué, así cabe preguntar también siempre por un para qué de todo para qué. Supuesto que haya un Dios. ¿para qué Dios? Para sí mismo, se dirá. Y no faltará quien replique: ¿y qué más da esta conciencia que la no conciencia? Mas siempre resultará lo que ya dijo Plotino (*Enn.* II, IX, 8), que el por qué hizo el mundo, es lo mismo

que el por qué hay alma. O mejor aún, que el por qué *διὰ τι*, el para qué.

Para el que se coloca fuera de sí mismo, en una hipotética posición objetiva—lo que vale decir inhumana—, el último para qué es tan inasequible y en rigor tan absurdo, como el último por qué. ¿Qué más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí... para éste es ello cuestión de vida o muerte.

¡Búscate, pues, a ti mismo! Pero al encontrarse, ¿no es que se encuentra uno con su propia nada? «Habiéndose hecho el hombre pecador buscándose a sí mismo, se ha hecho desgraciado al encontrarse»—Dijo Bossuet—*Traité de la concupiscence*, cap. XI. «¡Búscate a ti mismo!», empieza por «¡conócete a ti mismo!» A lo que replica Carlyle (*Past and present*, book III, chap. XI): «El último evangelio de este mundo es: ¡conócete tu obra y cúmplela! ¡Conócete a ti mismo...! Largo tiempo ha que este mismo tuyo te ha atormentado; jamás llegarás a conocerlo, me parece. No creas que es tu tarea la de conocerte, eres un individuo inconocible conoce lo que puedes hacer y hazlo como un Hércules. Esto será lo mejor». Sí; pero eso que yo haga, ¿no se perderá también al cabo? Y si se pierde, ¿para qué hacerlo? Sí, sí; el llevar a cabo mi obra—¿y cuál es mi obra?—sin pensar en mí, sea acaso amar a Dios. ¿Y qué es amar a Dios?

Y por otra parte, el amar a Dios en mí, ¿no es que me amo más que a Dios, que me amo en Dios a mí mismo;

Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mor-

tal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. Es lo que expresó Séneca, el español, en su *Consolación a Marcia* (XXVI); es lo que quería, volver a vivir esta vida: *ista moliri*. Y es lo que pedía Job (XIX, 25-27), ver a Dios en carne, no en espíritu. ¿Y qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la *vuelta eterna* que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad correcta y temporal?

Esa visión beatífica que se nos presenta como primera solución católica, ¿cómo puede cumplirse, repito, sin anegar la conciencia de sí? ¿No será como en el sueño en que soñamos sin saber lo que soñamos? ¿Quién apetecería una vida eterna así? Pensar sin saber que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna, no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de Él? El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; y aptecerá nadie su sueño así eterno? Cuando Circe recomienda a Ulises que baje a la morada de los muertos a consultar al adivino Tiresias, dícele que éste es allí, entre las sombras de los muertos, el único que tiene sentido, pues los demás se agitan como sombras (Odisea X, 487-495). Y es que los otros, aparte de Tiresias, ¿vencieron a la muerte? ¿Es vencerla acaso errar así como sombras sin sentido?

Por otra parte, ¿no cabe acaso imaginar que sea esta nuestra vida terrena respecto a la otra como es aquí el sueño para con la vigilia? ¿No será ensueño nuestra vida toda, y la muerte un despertar? ¿Pero despertar a qué? ¿Y si todo esto no fuese sino un ensueño de Dios, y Dios despertara un día? ¿Recordará su ensueño?

Aristóteles, el racionalista, nos habla en su *Ética* de la superior felicidad de la vida contemplativa—*βίος θεωρητικός*—, y es corriente en los racionalistas

todos poner la dicha en el conocimiento. Y la concepción de la felicidad eterna, del goce de Dios, como visión beatífica, como conocimiento y comprensión de Dios, es algo de origen racionalista, es la clase de felicidad que corresponde al Dios idea del aristotelismo. Pero es que para la felicidad se requiere, además de la visión, la delectación, y ésta es muy poco racional y sólo conseguidera sintiéndose uno distinto de Dios.

Nuestro teólogo católico aristotélico, el que trató de racionalizar el sentimiento católico, Santo Tomás de Aquino, dícenos en su *Summa (primae secundae partis quaestio IV, art. 1.º)* que «la delectación se requiere para la felicidad, que la delectación se origina de que el apetito descansa en el bien conseguido, y que como la felicidad no es otra cosa que la consecución del sumo bien, no puede haber felicidad sin delectación concomitante». Pero, ¿qué delectación es la del que descansa? Descansar, *requiescere*, ¿no es dormir y no tener siquiera conciencia de que se descansa? «De la misma visión de Dios, se origina la delectación»—añade el teólogo—. Pero el alma, ¿se siente a sí misma como distinta de Dios? «La delectación que acompaña a la operación del intelecto no impide ésta, sino más bien la conforta»—dice luego—. ¡Claro está! Si no, ¿qué dicha es ésa? Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene siempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo que imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. Sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, ésta y no otra, ésta de carne y de dolor, ésta de que maldecimos a las veces tan sólo porque se acaba. Los más de los suicidas no se qui-

tarían la vida si tuviesen la seguridad de no morir-se nunca sobre la tierra. El que se mata, se mata por no esperar a morirse.

Cuando el Dante llega a contarnos en el canto XXXIII del *Paradiso* cómo llegó a la visión de Dios, nos dice que como aquél que ve soñando y después del sueño le queda la pasión impresa, y no otra cosa, en la mente; así a él, que casi cesa toda su visión y aun le destila en el corazón lo dulce que nació de ella,

*Cotal son io, che quassi tutta cessa
mia visione ed ancor mi distilla
nel cuor lo dolce che nacque da essa,*

no de otro modo que la nieve se descuaja al sol

cosi la neve al Sol si disigilla.

Esto es, que se le va la visión, lo intelectual, y le queda el deleite, la *passione impressa*, lo emotivo, lo irracional, lo corporal, en fin.

Una felicidad corporal, de deleite, no sólo espiritual, no sólo visión es lo que apetecemos. Esa otra felicidad, esa *beatitud* racionalista, la de anegarse en la comprensión, sólo puede... no digo satisfacer ni engañar, porque creo que ni le satisfizo ni le engañó, a un Spinoza. El cual, al fin de su *Ética*, en las proposiciones XXXV y XXXVI de la parte quinta, establece que Dios se ama a sí mismo con infinito amor intelectual; que el amor intelectual de la mente a Dios es el mismo amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo; no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia de la mente humana considerada en respecto de eternidad, esto es, que el amor intelectual de la mente hacia Dios es parte del infinito amor con que Dios a sí mismo

se ama. Y después de estas trágicas, de estas desoladoras proposiciones, la última del libro todo, la que cierra y corona esa tremenda tragedia de la *Ética*, nos dice que la felicidad no es premio de la virtud, sino la virtud misma, y que no nos gozamos en ella por comprimir los apetitos, sino que por gozar de ella podemos comprimirlos. ¡Amor intelectual! ¡amor intelectual! ¡Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático, o más bien, algo así como un triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica. Y una metáfora que corresponde trágicamente a aquello de que también el corazón tiene sus razones. ¡Razones de corazón! ¡amores de cabeza! ¡deleite intelectual! ¡intelección deleitosa! ¡tragedia, tragedia y tragedia!

Y, sin embargo, hay algo que se puede llamar amor intelectual y que es el amor de entender, la vida misma contemplativa de Aristóteles, porque el comprender es algo activo y amoroso, y la visión beatífica es la visión de la verdad total. ¿No hay acaso en el fondo de toda pasión la curiosidad? ¿No cayeron según el relato bíblico, nuestros primeros padres por el ansia de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y ser como dioses, conocedores de esa ciencia? La visión de Dios, es decir, del Universo mismo en su alma, en su íntima esencia, ¿no apagaría todo nuestro anhelo? Y esta perspectiva sólo no puede satisfacer a los hombres groseros que no penetran el que el mayor goce de un hombre es ser más hombre, esto es, más dios, y que es más dios cuanto más conciencia tiene.

Y ese amor intelectual, que no es sino el llamado amor platónico, es un medio de dominar y de poseer. No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento; el que conoce algo, lo posee. El conocimiento une al que conoce con lo conocido. «Yo te

contemplo y te hago mía al contemplarte»; tal es la fórmula. Y conocer a Dios, ¿qué ha de ser sino poseerlo? El que a Dios conoce, es ya Dios él.

Cuenta B. Brunhes (*La Dégradation de l'Énergie*, IV^e partie, chap. XVIII, E 2) haberle contado M. Sarrau, que lo tenía del P. Gratre, que éste se paseaba por los jardines de Luxemburgo departiendo con el gran matemático y católico Cauchy, respecto a la dicha que tendrían los elegidos en conocer, al fin sin restricción ni velo las verdades largo tiempo perseguidas trabajosamente en este mundo. Y aludiendo el P. Gratre a los estudios de Cauchy sobre la teoría mecánica de la reflexión de la luz, emitió la idea de que uno de los más grandes goces intelectuales del ilustre geómetra sería penetrar en el secreto de la luz, a lo que replicó Cauchy que no le parecía posible saber en esto más que ya sabía, ni concebía que la inteligencia más perfecta pudiese comprender el misterio de la reflexión mejor que él lo había expuesto, ya que había dado una teoría mecánica del fenómeno. «Su piedad—añade Brunhes—, no llegaba hasta creer que fuese posible hacer otra cosa ni hacerla mejor.»

Hay en este relato dos partes que nos interesan. La primera es la expresión de lo que sea la contemplación, el amor intelectual o la visión beatífica para hombres superiores, que hacen del conocimiento su pasión central, y otra la fe en la explicación mecanicista del mundo.

A esta disposición mecanicista del intelecto va unida la ya célebre fórmula de «nada se crea, nada se pierde, todo se transforma», con que se ha querido interpretar el ambiguo principio de la conservación de la energía, olvidando que para nosotros, para los hombres, prácticamente, energía es la energía utilizable, y que ésta se pierde de continuo, se disipa por la difusión del calor, se degrada, tendiendo a la nivelación y a lo homogéneo. Lo valedero para nos-

otros, más aún, lo real para nosotros, es lo diferencial, que es lo cualitativo; la cantidad pura, sin diferencias, es como si para nosotros no existiese, pues que no obra. Y el Universo material, el cuerpo del Universo, parece camina poco a poco, y sin que sirva la acción retardadora de los organismos vivos y más aún la acción conciente del hombre, a un estado de perfecta estabilidad, de homogeneidad (v. Brunhes, obra citada). Que si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse.

¿Y no tiene esto acaso una íntima relación con nuestro problema? ¿No habrá una relación entre esta conclusión de la filosofía científica respecto a un estado final de esta estabilidad y homogeneidad y el ensueño místico de la apocatástasis? ¿Esa muerte del cuerpo del Universo no será el triunfo final de su espíritu, de Dios?

Es evidente la relación íntima que media entre la exigencia religiosa de una vida eterna después de la muerte, y las conclusiones—siempre provisorias—que la filosofía científica llega respecto al probable porvenir del Universo material o sensitivo. Y el hecho es que así como hay teólogos de Dios y de la inmortalidad del alma, hay también los que Brunhes (obra citada, cap. XXVI, § 2) llama teólogos del monismo, a los que estaría mejor llamar ateólogos, gentes que persisten en el espíritu de afirmación *a priori*; y que se hace insoportable—añade—cuando abrigan la pretensión de desdeñar la teología. Un ejemplo de estos señores es Haeckel, ¡que ha logrado disipar los enigmas de la Naturaleza!

Estos ateólogos se han apoderado de la conservación de la energía, del «nada se crea y nada se pierde, todo se transforma», que es de origen teológico ya en Descartes, y se han servido de él para dispensarnos de Dios. «El mundo construído para durar—escribe Brunhes—, que no se gasta, o más bien repara por

si mismo las grietas que aparecen en él; ¡qué hermoso tema de ampliaciones oratorias!; pero estas mismas ampliaciones, después de haber servido en el siglo XVII para probar la sabiduría del Creador, han servido en nuestros días de argumentos para los que pretenden pasarse sin él.» Es lo de siempre: la llamada filosofía científica, de origen y de inspiración teológica o religiosa en su fondo, yendo a dar en una ateología o irreligión, que no es otra cosa que teología y religión. Recordemos aquello de Ritschl, ya citado en estos ensayos.

Ahora, la última palabra de la ciencia, más bien aún que de la filosofía científica, parece ser que el mundo material, sensible, camina por la degradación de la energía, por la predominancia de los fenómenos irreversibles, a una nivelación última, a una especie de homogéneo final. Y éste nos recuerda aquél hipotético homogéneo primitivo de que tanto usó y abusó Spencer, y aquella fantástica inestabilidad de lo homogéneo. Inestabilidad de que necesitaba el agnosticismo ateológico de Spencer para explicar el inexplicable paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Porque, ¿cómo puede surgir heterogeneidad alguna, sin acción externa, del perfecto y absoluto homogéneo? Mas había que descartar todo género de creación, y para ello el ingeniero desocupado, metido a metafísico, como lo llamó Papini, inventó lo de la inestabilidad de lo homogéneo, que es más... ¿cómo lo diré?, más místico y hasta más mitológico, si se quiere, que la acción creadora de Dios.

Acertado anduvo aquel positivista italiano, Roberto Ardigó, que, objetando a Spencer, le decía que lo más natural era suponer que siempre fué como hoy, que siempre hubo mundos en formación, en nebulosa, mundos formados y mundos que se deshacían; que la heterogeneidad es eterna. Otro modo, como se ve, de no resolver.