

VICENTE FATONE

EL HOMBRE Y DIOS

EDITORIAL COLUMBA
Libera los Libros

Colección Esquemas (editado en el año 1955)

ÍNDICE

1. <i>Dos encuentros en el Areópago</i>	7
2. <i>Los caminos</i>	9
3. <i>La paradoja divina</i>	16
4. <i>La existencia de Dios</i>	21
5. <i>La realidad del dolor</i>	28
6. <i>Los símbolos</i>	33
7. <i>El ascetismo</i>	35
8. <i>La tentación de la omnipotencia</i>	38
9. <i>Los intermediarios</i>	40
10. <i>Soledad y multitud</i>	47
11. <i>Rito y mito</i>	49
12. <i>La plegaria</i>	53
13. <i>La "nada" eterna</i>	57
Bibliografía	62

1. Dos encuentros en el Areópago.

Según una tradición, Sócrates mantuvo un diálogo con varios ascetas brahmánicos que llegaron un día a la ciudad de Atenas. Uno de los ascetas le preguntó al más grande de los helenos cuál era el objeto de su filosofía; y Sócrates contestó: "La investigación de las cosas humanas." Los ascetas se rieron y replicaron: "¿Y cómo puede el hombre entender las cosas humanas, si ignora las divinas?"

Según otra tradición, San Pablo discutió en la misma ciudad, junto al Areópago, con los filósofos epicúreos y con los estoicos ⁽¹⁾. Y esta vez fueron los griegos quienes preguntaron al visitante: "¿Qué doctrina predicás?" San Pablo contestó: "Yo os anuncio al Dios desconocido, el mismo que vosotros adoráis sin conocer." Los atenienses habían elevado un altar al "Dios desconocido". San Pablo les habló de la búsqueda de ese Dios que, aunque desconocido, "no está lejos de cada uno de nosotros"; e invocó, en su prédica, versos de poetas griegos: "Pues de él también somos linaje"; "en él vivimos y nos movemos y somos". Y esta vez quienes se rieron fueron los filósofos.

⁽¹⁾ Lo primero se cuenta en la *Preparación evangélica*, de Eusebio de Cesárea; lo segundo, en los *Hechos de los apóstoles*.

Aquellos dos encuentros prefiguran todo el problema de las relaciones entre el hombre y Dios, y anticipan sus soluciones posibles: la del filósofo, la del asceta, la del apóstol. Aparentemente, Sócrates era el filósofo que sólo investigaba las cosas humanas, a la luz de la razón; y así pudo impresionar a los ascetas; pero éstos no se hubieran reído si lo hubiesen visto permanecer inmóvil en la noche, soportando casi desnudo el rigor del invierno, y esperando, ajeno a todas las cosas humanas, el momento de la iluminación; o si le hubiesen visto interrumpir su exposición, en el momento más difícil de un diálogo, para implorar la ayuda del "dios desconocido"; o si hubiesen escuchado las fórmulas con que los discípulos resumían sus enseñanzas: "Invoquemos las cosas divinas, pero también las humanas"; "Suplica y reflexiona".

Aparentemente, los brahmanes eran ascetas que sólo buscaban, a través de penosas prácticas, la unión con lo divino. Pero ¿qué eran esas prácticas sino el "ejercitarse en morir" en que Sócrates hacía consistir su filosofía? Los brahmanes investigaban las cosas divinas; pero al investigarlas cumplían, sin sospecharlo, la norma socrática del "conócete a ti mismo", ya que era ahondando en su alma como buscaban lo divino.

Aparentemente, San Pablo era sólo un apóstol que se había lanzado a recorrer todos los caminos del mundo, para provocar escándalo, contagiar locura y llamar a los hombres a penitencia; pero él también había tenido, como los ascetas brahmánicos, alucinaciones de fuego, y había aprendido, como ellos y como Sócrates, a atender no a las cosas que se ven, sino a las

que no se ven; repetía, con el filósofo griego, que "sólo Dios es sabio", y se declaraba, con ello, filósofo —enamorado de la sabiduría—; y, como los ascetas brahmánicos, afirmaba, a través de su experiencia, que "todos somos uno".

El filósofo (¿quién más filósofo que Sócrates?), el asceta (¿quiénes más ascetas que los brahmanes?), el apóstol (¿quién más apóstol que Pablo?) simbolizan las tres vías por las que el hombre se ha aventurado en la búsqueda de lo divino. Vías que se entrecruzan y hasta se confunden y que conducen a la misma meta, como a una sola meta conducen la actividad intelectual, la estética y la práctica en que por comodidad escindimos la unidad del hombre.

2. *Los caminos.*

El hombre piensa, siente y quiere; y es pensando, sintiendo, queriendo, como crea su propia existencia y se inserta en el proceso del cosmos. Los filósofos, puestos a averiguar cuál de esas "facultades" del hombre ejerce primacía sobre las demás y cuál de ellas, por lo tanto, tiene el privilegio de asegurar la relación del hombre con su Dios, han defendido, con igual empeño, una u otra de las tres respuestas posibles; y así fueron diciendo, sucesivamente, que la realidad de la relación con Dios no puede residir sino en la voluntad, y traducirse en actos; que no puede residir sino en el sentimiento, y traducirse en experiencia; que no puede residir sino en la inteligencia, y traducirse en dogmas. *Únicamente*

los actos; *únicamente* la experiencia; *únicamente* los dogmas. Así hablan los filósofos: en el lenguaje propio de los partidarios de la monarquía absoluta.

El hombre es digno de ser hombre, y digno, por lo tanto, de su Dios, cuando ejercita su voluntad bajo los dictados de un imperativo que cobra la forma siguiente: "Debo hacer esto; por lo tanto, es un mandamiento." En eso consistiría la religión natural: en el reconocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos. La religión revelada consistiría, a la inversa, en el reconocimiento de los mandamientos divinos como deberes nuestros: "Esto es un mandamiento; por lo tanto, debo hacerlo." En uno y otro caso, de lo que se trata es del cumplimiento de un deber, y no de la aceptación de tal o cual idea acerca de Dios, y tampoco del goce de tal o cual experiencia afectiva que nos una a Dios o nos transforme en él como el amor nos une a la persona amada y nos transforma en ella. Así hablaba Kant: "Formulo este principio que no necesita demostración: fuera de una buena conducta, todo lo que los hombres creen poder hacer para mostrarse gratos a Dios es pura ilusión religiosa y falso culto que se le rinde." Los llamados "dogmas", o "credos", las fórmulas intelectuales que intentan responder a la pregunta *¿Qué es Dios?* carecen de todo valor; y la prueba de ello es muy simple: ¿Se atrevería, el más sagaz de los teólogos definidores de dogmas, a jugarse el alma en lo que afirma y a aceptar ir al infierno en caso de que lo que dice de Dios no fuese cierto? El hombre, ante su Dios, no puede adoptar más actitud cierta que la de su con-

ducta: únicamente la relación moral establece la posibilidad de la comunicación. Y así como un conjunto de creencias no asegura esa comunicación, tampoco la asegura ninguna experiencia, por íntima que parezca: los místicos que pretenden unirse a Dios en raptos de amor son una "plaga"; es preciso combatirlos, sobre todo por la facilidad con que contagian su mal.

Muchos curadores de almas hablaron como el filósofo Kant. Desde el pulpito —confundido con la cátedra—, algún pastor elevó cierta vez estas palabras: "La religión no puede residir en la inteligencia ni en las emociones: *únicamente* puede residir en la voluntad, porque ésta representa el verdadero ser del hombre." ¿La voluntad, verdadero ser del hombre? ¿Lo demás, mero ser adventicio? ; ¿adventicia la inteligencia, en la que sin embargo por momentos creemos descubrir el secreto último del universo sometido a número, peso y medida?; ¿adventicio el sentimiento, capaz sin embargo de hacernos vibrar ante el misterio de ese mismo universo íntegro y también, con la misma intensidad, ante el misterio de una brizna de hierba y ante el misterio de esos ojos con que nos miramos al espejo y que desde el espejo nos miran?

Era fácil rebelarse contra esa interpretación, y mostrar cómo Dios se nos ofrece en la experiencia de un sentimiento que intuye su realidad directamente. Los mandamientos nada significan frente a ese sentimiento de dependencia absoluta que experimentamos ante Dios, y que es el único capaz de descubrirnos su realidad y de vivificar nuestra alma, del mismo modo

que el amor es lo único que nos permite descubrir la realidad de los demás seres y hasta de las cosas, y vivificar nuestra alma. Así hablaba Schleiermacher, el filósofo del otro *únicamente*. Ni la moral ni la metafísica eran, para él, elementos necesarios en la relación del hombre con su Dios; ni la voluntad ni la inteligencia podían servir de vehículos en la búsqueda de Dios. Lo que importa es sólo el sentimiento; nada más que ese sentimiento de dependencia absoluta en que se nos revela nuestra condición de criaturas y se nos revela su condición de creador. Tampoco serían esenciales, en la relación del hombre con su Dios, las creencias, que derivan de la actividad intelectual. Todo pretendido conocimiento de Dios sería un simple mito. Lo que Dios *es* puede interesar al hombre de ciencia, dedicado precisamente a averiguar qué son las cosas y los seres; pero ese hombre de ciencia puede permanecer ante Dios, como ante las cosas y los seres, con absoluta indiferencia. Lo que sepamos de Dios no transforma nuestra naturaleza, que sí se transforma en aquel sentimiento de dependencia absoluta. El sentimiento no se traduce en actos ni en ideas, en mandamientos ni en dogmas; el sentimiento es el contacto mismo entre el yo y el universo: en el sentimiento, la realidad toda se convierte en experiencia viva.

Los secuaces de Schleiermacher dirían que la relación del hombre con su Dios no es sino una emoción, la emoción fundamental que, repetida continuamente a través de los siglos, constituye la historia de una religión. La verdadera relación del hombre con

su Dios no es posible a través de la inteligencia ni de la voluntad; es posible *únicamente* (¡otra vez la palabra tiránica!) en la realidad viva del sentimiento.

Y quedaba el otro *únicamente*: la inteligencia. Hegel fue el encargado, en seguida, de decir que la relación cierta con Dios se da en el pensamiento, pues Dios mismo no es sino eso: pensamiento, pensamiento supremo. *Únicamente* el pensamiento puede asegurarnos la existencia de Dios; el sentimiento no, pues cualquier sentimiento, por noble, por profundo, por arrebatado que sea, puede ser una ilusión. Tampoco la voluntad asegura nada con respecto a la existencia de Dios, porque también ella puede obedecer a los fantasmas. Y como lo previo es que Dios exista, lo previo es la inteligencia que de Dios tengamos y la certeza de su existencia. ¿Las iglesias no han venido repitiéndonos, sabiamente, que sólo habrán de salvarse quienes tengan fe, y fe en un dogma —es decir, en afirmaciones claras y precisas acerca de Dios—, y no quienes se jacten de comunicarse con Dios en efusiones sentimentales o quienes se conformen con tales o cuales prácticas burguesas o heroicas? La historia de las relaciones del hombre con Dios no es sino la historia de las creencias expresadas en los dogmas. Y eso es lo que importa, porque el verdadero ser de Dios, como el verdadero ser del mundo, como el verdadero ser del hombre, es la idea.

Así hablaba Hegel. Y a su concepción responde la famosa afirmación, hinchada de soberbia, según la

cual la tinta de los sabios vale más que la sangre de los mártires.

Muchas veces, a través de la historia religiosa, se han venido repitiendo esos tres *únicamente*. También en el mundo oriental, al que por error suponemos menos propenso a la disputa teológica. Los orientales se plantearon de la misma manera —exactamente de la misma manera— el problema de las relaciones del hombre con la divinidad; y defendieron con igual encarnizamiento uno u otro de los tres *únicamente*, y acuñaron las tres palabras que Kant, Schleiermacher, Hegel, hubieran podido aceptar, complacidos, como expresión de cada uno de sus absolutismos: *karmamarga*, *bhaktimarga*, *jñanamarga* —el camino de la acción, el camino de la participación, el camino del conocimiento—.

Pero esos tres *únicamente* no se limitan a desintegrar al hombre. Olvidan que el hombre no es un ser aislado. No pensamos, ni sentimos, ni actuamos solos. Somos seres ligados a otros seres con quienes constituimos la humanidad que nos constituye como hombres. Toda religión es religión compartida: no hay religión sin correligionarios. La relación del hombre con Dios es relación de un grupo social con ese Dios. Y el grupo no procede en función de la inteligencia, ni de la voluntad, ni del sentimiento individuales; es una realidad superior a cada uno de sus integrantes, a quienes impone ideas, sentimientos, actos. La relación con Dios no se da en la soledad sino en la colectividad. No hay *religión* sino *correligión*, porque o

se cree con los demás, o no se cree; o se siente con otros, o no se siente; o se actúa con el prójimo, o no se actúa. La relación con Dios es *religatio*, un sistema solidario y no una comunicación privada. Y el vehículo de la comunicación no es el mandamiento, ni la creencia, ni el sentimiento de cada hombre: es la Iglesia, el cuerpo místico, la institución en que se concreta la aspiración del grupo social y no la de este o aquel individuo. La comunicación se logra en esa iglesia; y la historia de las búsquedas humanas de la comunicación con Dios es la historia de las instituciones religiosas.

Así hablaba Durkheim, y con él sus precursores y sus secuaces. A la misma concepción responde, en definitiva, la famosa fórmula "fuera de la Iglesia no hay salvación", ya que lo que con ella se afirma es que la relación segura del hombre con su Dios se cumple en el cuerpo social.

Éste es el cuarto *únicamente*. En él, el hombre no se desintegra; pero se pierde, en cambio; y se pierde íntegro, porque deja de ser una realidad, para convertirse en una abstracción que en sí misma nada significa. Únicamente la horda, el clan, la tribu. . . , la humanidad, tienen existencia real y concreta. El hombre —los hombres: tú, yo— nada es, ni nada importa: a nada puede aspirar, a nada debe aspirar; ni por sí mismo, ni para sí mismo. No hay más salvación que la salvación gregaria de la *societas*. La soledad está prohibida y condenada. No hay *beata solitudo*. Únicamente hay. . . ¡*beata multitudo!*

3. *La paradoja divina.*

Pero ninguno de estos *únicamente* nos dice en qué consiste la naturaleza misma de la relación del hombre con su Dios. Afirmar que consiste en un hecho intelectual, afectivo, volitivo —individual o social—, no basta. Si solamente se tratase de una relación de cualquiera de esos tipos, no se advertiría cuál es la diferencia entre la relación del hombre con su Dios y las relaciones corrientes del hombre con las cosas y los seres comunes. Todas esas concepciones coinciden en considerar a Dios como a un objeto más entre los objetos de la realidad, aun cuando lo declaren el objeto supremo. Pero Dios no es un objeto junto a los otros objetos, un ser junto a los otros seres. Por ello su conocimiento no se da como un conocimiento cualquiera, ni como un conocimiento más que se suma al que de los objetos tenemos; el amor a Dios no se da como un amor cualquiera; la conducta ante Dios no se cumple como cualquier otra conducta. Ya se trate del individuo aislado o del grupo social, la relación en que uno u otro se hallan con su Dios no ofrece los mismos caracteres que la relación en que se hallan con el mundo, o con los demás individuos, o con los demás grupos. Dios se ha aparecido siempre al hombre como una realidad que desconcierta a nuestro pensamiento, a nuestro sentimiento, a nuestra voluntad, a los individuos y a los grupos sociales; como una realidad paradójica que está más allá del "sí" y del "no", más allá del amor y del odio, más

allá de la acción y de la contemplación, más allá de la soledad y de la multitud.

En cuanto objeto de nuestro pensamiento, Dios ha sido concebido como el ser supremo, pero también como la nada. Y la sabiduría del hombre que ha alcanzado ese conocimiento se presenta como siendo a la vez una total ignorancia. La *Teología mística* del pseudo-Dionisio el Areopagita, origen de las más audaces especulaciones teológicas occidentales, declara a Dios "oscuridad transluminosa"; y luego de atribuirle todas las perfecciones y de obligar al alma a ascender hasta las últimas cimas a que conduce la "vía eminential", cumple el vertiginoso descenso por la "vía negativa" y se desdice de cuanto en vano había creído poder atribuir a Dios. El ser supremo se convierte entonces en un no ser, en una nada que no sólo no tolera afirmación alguna, sino que ni siquiera admite ninguna negación y hasta deja de ser un no ser e impone a la inteligencia la humillación del silencio. También Meister Eckart cree reconocer en Dios la realidad suprema, pero para en seguida declarar que quienes creen saber algo, lo que fuere, acerca de Dios, han descendido al nivel de las bestias; eso no le impide empeñarse en decir lo que cree saber de Dios, pero para luego enunciar la paradoja según la cual quienes han afirmado que Dios lo es todo y quienes han afirmado que Dios es la nada han afirmado una sola y misma cosa. La Iglesia Católica define rigurosamente su credo; pero eso no le impide reconocer que Dios es "incomprensible". En Oriente, la historia

es la misma. Los textos budistas llamados del *Ápice de la sabiduría* exponen las enseñanzas de Buda, pero para en seguida decir que Buda no ha expuesto ninguna doctrina y que por ello la suya es la más alta de las doctrinas. Los textos taoístas que constituyen el *Libro del camino y de la virtud* aspiran a decirnos qué es el Tao, pero comienzan por declarar que "el Tao que puede ser llamado Tao no es el eterno Tao", porque el Tao, realidad omnipresente, es la pura inexistencia. Y los sutiles espíritus congregados en la secta Zen del Lejano Oriente— y que nos dieron ese maravilloso *Libro del té*, donde se aunan las enseñanzas del *Ápice de la sabiduría* y las del *Libro del camino y de la virtud*— siguen advirtiendo a sus nuevos adeptos que no han de tolerar ningún obstáculo a su ascensión espiritual y que, si encuentran a Buda en su camino, deben matarlo sin vacilación, porque "no hay que detenerse donde está Buda sino pasar, rápido, a donde no está".

Con la misma naturaleza paradójica se presenta Dios al sentimiento del hombre: inspira el amor en que la amada se transforma en el amado, pero al mismo tiempo el espanto que paraliza e impide toda posibilidad de acercamiento. "¡Qué terrible es este lugar! ¡No hay aquí sino casa de Dios y puerta del cielo!", exclama Jacob; y uno de los discípulos de Buda también exclama despavorido: "¡Terrible lugar es el nirvana!" Y Jesús ordena "ama a tu prójimo como a ti mismo", sin que eso le impida advertir: "quien no odia a su padre y a su madre no puede ser mi discípulo". Dios

es fuente de vida, pero su sola presencia mata; Dios es el inspirador del amor a todo lo creado, pero exige al mismo tiempo un amor exclusivo en cuya consumación nada importa, como decía Santa Teresa, que todo el resto del mundo se derrumbe.

La voluntad sufre, ante Dios, el mismo desconcierto, porque Dios le ofrece la paradoja evangélica de "la mejilla izquierda" y el "no he venido a meter paz sino espada"; la paradoja coránica del "apresadlos y matadlos dondequiera que los halléis" y el "matar a un hombre es como matar a todo el género humano"; la paradoja krishnaíta del "¡Renuncia al fruto de las obras!" y el "¡Combate, porque si mueres ganarás el cielo y si vences poseerás la tierra!" Y las paradojas del cielo que "padece fuerza" y sin embargo exige la renuncia a toda acción; de la libertad y la predestinación; del mérito y la gracia.

Y el grupo social en cuyo seno ha de buscarse la relación con lo divino está trabajado por la misma naturaleza paradójica: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia", anuncia Jesús a su discípulo; pero es a ese mismo discípulo a quien le dice: "¡Quítateme de delante, Satanás!. . . No entiendes las cosas que son de Dios, sino las de los hombres." La iglesia se edifica sobre Pedro; pero el Maestro sabe que Pedro es un "hombre de poca fe", que Pedro lo negará tres veces.

El grupo, la iglesia, quiere ser compacta, como de piedra que nunca habrá de resquebrajarse; quiere contraponer la unidad de su naturaleza sagrada a la plura-

lidad profana de los individuos que permanecen fuera de ella; pero, sin embargo, crea en su propio seno nuevos grupos, cada uno de los cuales parece querer salvar el cuerpo místico amenazado, y así sucesivamente, hasta disgregarse en una nueva pluralidad de individuos que optan por la vida monástica o por la soledad ascética y dejan de participar, perdidos en los desiertos, en la brega mundana de la comunidad a la que, sin embargo, siguen considerándose misteriosamente unidos. La iglesia es siempre paradójica: se afirma como sociedad religiosa cuyo reino no es de este mundo; pero intenta, a pesar de ello, su conquista; y en los momentos más difíciles recurre, para ello, a quienes han abandonado el mundo, como sucedió con aquel Bernardo de Pisa que fue sacado de su celda monástica y llevado a palacio y vestido de púrpura para que pudiese "cepo a los reyes" y "esposas a los nobles".

Ya se trate del pensamiento, o del sentimiento, o de la voluntad del individuo o del grupo, la relación con Dios aparece siendo siempre un desafío a todos los esquemas de la vida común, y exige que nos perdamos y lo perdamos todo si queremos encontrarnos y encontrarlo todo: perder todo conocimiento, para encontrarlo en la ignorancia; perder toda posesión, para encontrarla en la renuncia; perder todo amor, para encontrarlo en el tedio; perder toda solidaridad, para encontrarla en la soledad. Y todas estas paradojas se reducen a una sola, que la vieja sabiduría taoísta encerró en su fórmula del *wu wei*: "No hay nada que el no *hacer* no haga."

4. *La existencia de Dios.*

Pero el hombre no se resigna a salvarse perdiéndose. La admonición que le exige renegar de sí mismo le suena a escándalo. ¿Cómo el *homo sapiens* habrá de resignarse a no saber?; ¿cómo habrá de deponer el orgullo de su inteligencia capaz de escrutarlo e iluminarlo todo? El hombre sabe que es posible, partiendo de los principios evidentes, emprender todas las aventuras del "por lo tanto". Sabe que esos "principios" y ese "por lo tanto" imponen un acatamiento absoluto; y, cuando se siente vacilar, recurre a ellos. Se diría que sospecha la deficiencia y la debilidad de su fe; y de ahí que confiese y clame, como en el episodio evangélico: "Creo, Señor: ayuda mi incredulidad."

La suya es una fe necesitada de socorro; una fe que le propone lo que ha de entender, pero sin ofrecérselo de modo inteligible —*fides quaerens intellectum*—, aun cuando sea también una fe sin la cual no es posible entender nada. El hombre necesita creer, para saber —*credo ut intelligam*—; pero la fe no es, ella misma, saber. Incrédula, la fe acicatea a la inteligencia: la insta a recurrir a aquellos "principios" y a valerse de aquel "por lo tanto". Acaso la inteligencia pueda darle el sostén que la afirme para siempre, y la claridad que la redima de sus tinieblas. Ésa es la humildad y al mismo tiempo la soberbia de la fe: humildad, porque se confiesa necesitada de socorro; soberbia, porque hay algo de lo que no duda: de que la inteligencia ha de venir a corroborarla.

Así buscó el hombre argumentos para su fe.

Invocó primero el principio según el cual todo lo que se mueve ha de estar movido por algo. Contempló el movimiento que anima el universo, y se dijo: Es preciso que haya algo que mueva el universo, sin a su vez moverse; es preciso que haya un *motor inmóvil*. Lo contrario —prosiguió— sería absurdo; porque si no hubiese un motor inmóvil, todo este movimiento derivaría de otro, y éste de otro, y así sucesivamente; y tendríamos, de ese modo, una infinita serie de movimientos. Y ése es el absurdo: la serie infinita.

Éste era el argumento de la razón prudente que se niega a perderse en el vértigo del infinito. La razón parte de "principios" y exige que todo parta de ellos. Pero ¿por qué no habría de poder existir una serie infinita de movimientos que viniesen sucediéndose desde la eternidad? Porque cuanto sucede en el universo, y cuanto en él hay, ha de tener una causa, que es su causa eficiente. Y esa causa eficiente tiene que ser una *causa primera*, una causa sin causa; porque, de lo contrario. . . nos hallaríamos con una serie infinita de causas. Lo cual es absurdo.

Los hombres han optado muchas veces por esa prudencia y han decretado la existencia de Dios como motor inmóvil o como causa primera; pero otras han tenido la temeridad de concebir el universo, con toda la animación del movimiento de sus astros y con todas sus relaciones de causa a efecto, como una realidad sin comienzo ni fin, sin principio y sin término. El hombre de Oriente se atrevió a esto último. El de Occidente prefirió lo primero; aunque no siempre, pues ya Heráclito, desoyendo la voz de la prudencia, se había entregado

al vértigo del infinito y había afirmado que este universo es un fuego siempre vivo que se enciende por sí mismo y que seguirá encendiéndose por los siglos de los siglos, como por los siglos de los siglos se ha venido encendiendo. (El mismo Santo Tomás, a pesar de todo su respeto por los límites que la razón impone, se atrevió, aun cuando afirmase que de hecho el mundo había tenido comienzo, a admitir como posible una creación *ab aeterno* y, con ello, la posibilidad de una serie infinita por lo menos en la sucesión de los movimientos. Posibilidad que en cambio San Buenaventura calificaba de "el peor de los errores", propio de quienes, creyéndose sabios, estaban enceguecidos por las tinieblas de la ignorancia.)

Esos argumentos podían no convencer; pero la razón no quedaba por ello derrotada. La razón no se compromete íntegra en ningún argumento. Siempre le son posibles otros.

El mundo existe; nosotros existimos. Pero el mundo, y con él nosotros, hubiera podido no existir: somos, pues, seres contingentes, y contingente es el mundo. No es forzoso que exista el mundo; no es forzoso que existamos nosotros. Pero si el mundo —y con él nosotros— hubiera podido no existir, ¿cómo es que existe? Si lo que hubiera podido no existir existe, es porque hay algo que no puede no existir, y que ha dado existencia al mundo. Hay un ser forzoso; un ser que para existir no necesita de otro; un ser que se basta a sí mismo; un ser que sacó de la nada a todos los seres contingentes. Y ese *ser forzoso* es Dios, el mismo Dios al que antes llamábamos *motor inmóvil* o *causa primera*.

También esto podía no convencer. Pero la razón insistió en la búsqueda de nuevas pruebas, y siguió argumentando.

Argumentó que si en los seres hay una jerarquía de perfección en la que cada uno ocupa su sitio, ha de haber, también, un *ser perfecto* en relación con el cual establecemos la mayor o menor perfección de cada ser. . .

Argumentó que el mundo no es un caos sino un uni-verso, una unidad en marcha conjunta, reveladora, por sí sola, de la existencia de una mente que impone su ley de la armonía. Hay un orden; por lo tanto, hay un ordenador, una *inteligencia suprema*. . .

Argumentó —despreocupándose por fin de los hechos exteriores y volviéndose al espectáculo de nuestra propia alma— que hay una ley moral, superior a la ley física, y por la cual asumimos la responsabilidad de nuestros actos. La existencia de esa ley moral sólo se explicaría por la existencia de un *supremo bien*, único capaz de hacernos asumir esa responsabilidad gracias a la cual dejamos de ser simples seres biológicos y alcanzamos la condición de hombres.

Pero esta letanía no alcanzaba a ahogar la otra, la del "Creo, Señor: ayuda mi incredulidad". ¿Por qué, si existe lo contingente —lo que hubiera podido no existir— ha de existir lo forzoso —lo que no hubiera podido no existir—? Existe lo contingente; y eso es todo. . . ¿Por qué, si existe la imperfección, ha de existir lo perfecto? Existe la imperfección; y eso es todo. . . ¿La armonía del universo? ¿El mundo, sometido a número, peso y medida? Sí. Pero ¿y todos

los horrores de la vida?; ¿y todos los horrores de la historia? ¿Se resuelven, al final, en una armonía tan serena como la de los astros? Al final, tal vez; pero ¿mientras se los sufre? ¿Nada importa ese sufrimiento?; ¿nada significa ese horror? ¿El pretendido orden del universo no es la suprema amoralidad, la suprema indiferencia ante los sufrimientos de las criaturas? ¿Sólo nos ha de interesar esa armonía final del cosmos?; ¿hemos de prescindir de nosotros mismos, criaturas dolientes y angustiadas?. . . Queda la otra ley, en nosotros: la ley moral. Sí. Pero esa ley moral ¿es tal ley?; ¿tiene la universalidad de la ley que parece regir el juego de los astros?

Se podía insistir, sin embargo.

El hombre tiene la idea de Dios. Concibe a ese Dios como *motor inmóvil*, como *causa primera*, como *ser forzoso*, como *ser supremo*, como *inteligencia suprema*, como *bien supremo*. Se trata siempre de la misma idea: la de un ser tal que resulta imposible concebir otro superior a él. ¿No se podría intentar mostrar que *la simple idea de ese ser basta para probar su existencia*? Todos los argumentos quedarían, así, reducidos a uno solo. Y en él la razón se comprometería, por fin, íntegramente.

Ése fue el esfuerzo más intenso para probar la existencia de Dios. Está contenido en una página de San Anselmo. Dios es, para el santo filósofo, el ser "superior al cual no puede pensarse otro". Todo el problema consiste en probar que *si realmente es ése el ser en que se piensa, ese ser existe*. No se trata, ya, de in-

vocar hechos. La razón se refugia en sí misma, se recoge en su propia soledad, e intenta sin ayudas la aventura.

El hecho de que yo conciba algo, no prueba la existencia de ese algo, desde luego. Puedo concebir un cuadro: el cuadro existe en mi mente, pero no existe en la realidad. Y esto parece valer para todo lo que yo concibo. Pero ahora no concibo un ser cualquiera, un ser entre tantos; concibo el ser "superior al cual no puede pensarse otro". *¿Puedo pensar que ese ser no existe?* Si pienso que no existe, dejo de pensarlo como el ser "superior al cual no puede pensarse otro", ya que puedo pensar otro superior a él: puedo pensar un ser que además de existir en mi mente, exista en la realidad. *El ser que pensamos como existiendo sólo en el pen-samiento no sería el ser que convinimos en pensar.* Si efectivamente pensamos un ser "superior al cual no puede pensarse otro", ese ser tiene que estar en la mente y, además, en la realidad.

Podría objetarse —y eso es todo lo que se ha objetado a la demostración— que si bien para pensar el ser "superior al cual no puede pensarse otro" tengo que pensarlo como existente, eso no basta para afirmar su existencia. Pero ¿qué significa "pensar algo como existente", sino afirmar la existencia de ese algo? En otras palabras: *si se piensa que algo existe, no puede al mismo tiempo negarse que ese algo existe.* Quien piensa algo como existente afirma, con eso solo, la existencia de lo que piensa. No puede negarla. El razonamiento prueba, pues, que *es imposible negar la existencia de Dios*, entendido como ser "superior al cual no puede pensarse otro".

Esto es lo que en definitiva se ha propuesto San Anselmo. La suya es una demostración contra quienes creen poder pensar que Dios no existe. Su argumento va contra aquel a quien los salmos llaman "el insensato" ("El insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe"); e intenta probar que cuando se cree pensar que Dios no existe, en rigor no se piensa.

Durante siglos se ha discutido ese argumento. Sus pocas líneas han sometido a prueba la inteligencia de los más grandes filósofos y teólogos: Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, todos ellos las han analizado cuidadosamente. Descartes y Leibniz, matemáticos geniales hechos al razonamiento riguroso, lo aceptaron, introduciéndole algunas variantes que lo hicieran más exacto; Santo Tomás, hombre a quien por su condición religiosa se hubiera podido suponer propenso a admitir todas las pruebas de la existencia de Dios, le negó valor; y Kant vino a coincidir con él. Y aún hoy se sigue discutiendo, y la demostración es objeto de nuevos y sutiles análisis. Se trata, sin embargo, de un razonamiento simple, que consta de muy pocas proposiciones, pero suficientes para imponer a la inteligencia la terrible humillación de no poder contestar resueltamente "sí" o "no", «de una vez para siempre y para todos.

Cualquiera de las demostraciones de la existencia de Dios puede llegar a convencernos. Pero lo que esas demostraciones no consiguen es persuadirnos, es decir, mover nuestro ánimo y transformar nuestra existencia. La demostración de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos nos

convence porque satisface a nuestra inteligencia: no nos queda duda alguna de que eso es "cierto". Pero eso que nuestra inteligencia acata sin rebeliones, eso que es "cierto", no compromete nuestro futuro, no nos obliga a rever toda nuestra vida; después de la demostración del teorema, seguimos siendo quienes éramos, aunque tengamos un "conocimiento" más. Lo mismo sucede con las demostraciones de la existencia de Dios: después de entenderlas, aun cuando no tengamos nada que objetar a ellas, seguimos siendo quienes éramos. Esas demostraciones no "convierten" a nadie, como a nadie convierte el teorema de Pitágoras. Y el hecho de que un mismo filósofo o teólogo multiplique las demostraciones de la existencia de Dios prueba que no confía en la eficacia de ninguna de ellas, pues si creyese en su eficacia una sola demostración le bastaría. A lo que ya se ha demostrado, ninguna nueva demostración puede agregar nada. ¿Por qué, entonces, esa multiplicación? Las demostraciones no se refuerzan las unas a las otras, pues cada una de ellas es considerada suficiente. Si se las multiplica es porque se advierte su insuficiencia insanable: convencen, pero no persuaden. Diríase que lo que mediante la multiplicación se persigue es provocar como por agobio el rendimiento de nuestro ánimo y la conversión de nuestra vida.

5. *La realidad del dolor.*

Somos nosotros, los occidentales, los empeñados en demostrar la existencia de Dios. Cultores del *ergo*, del "por lo tanto" —y herederos, en eso, más que de la

vocación científica griega, de la vocación jurídica romana—, hemos llegado a dividirnos la tarea: unos somos abogados de Dios, y nos esforzamos por dar la prueba de su existencia; otros somos abogados del diablo, y nos esforzamos por dar la prueba de su inexistencia. Los orientales, persuadidos de la existencia de Dios —aunque lo concibiesen bajo otras formas, o desprovisto de toda forma—, no consideraron nunca necesaria la demostración de esa existencia. Sólo una vez, y por razones polémicas, cuando los budistas quisieron destruir todo el sistema teológico, ritual y social que los brahmanes habían construido sobre la noción de una divinidad impersonal y neutra sustentadora del mundo —creadora, destructora y recreadora, en eternos ciclos, de la realidad toda—, hicieron de *advocati diaboli* e invocaron, como prueba de la inexistencia de Dios (Ishvara), la realidad del dolor, declarada incompatible con la existencia de un ser infinitamente bueno e infinitamente poderoso.

La realidad del dolor es el argumento invocado también muchas veces en Occidente, y tiene su más dramática expresión en el Libro de Job. Ante la presencia del dolor, y más aún del dolor injusto —que es la forma suprema del mal—, Job, desconcertado, clama desde sus tinieblas. Ha resuelto, víctima inocente, "no detener su boca" y "hablar con toda la amargura de su alma". ¿Qué Dios es ese Dios que lo ha sumido en las tinieblas?; ¿qué Dios ese Dios para quien todo es posible y que no impide el dolor de los hombres y el dolor aún más tremendo de los justos? ¿Por qué ese Dios no se apiada de nuestra debilidad?; ¿por qué nos sacó

de su seno, donde éramos inocentes como niños, para abandonarnos, como débiles pajuelas, a los vientos de la adversidad? ¿Y por qué juzga nuestros actos? ¿No merece, ese Dios que cuenta nuestros pecados, ese Dios, que nos mira y al que nunca podemos mirar cara a cara sin morir, ser llamado a juicio? Eso clama Job: "¡Ojalá se hiciera el juicio entre Dios y el hombre, como se hace el de un hijo del hombre con su compañero!" No hay más juez que Dios. Eso parece justo, supremamente justo. Sin embargo ¿no es eso la injusticia misma?

Pero Job recibe de Dios esta respuesta: "Tú, que no sabes cómo se compaginan los huesos en el vientre: de la madre, ¿querrás saber de mí, y juzgarme?"

Ante la realidad del dolor inmerecido, el hombre ha tenido que optar o por la soberbia que desafía a Dios y reniega de su justicia, o por la humildad que ante los designios del *Deus absconditus* se resigna, "envuelta en tinieblas como en pañales de infancia", a ser "un alma que llora sobre sí misma".

Esa alma que llora sobre sí misma, en vez de escrutar los designios divinos, escruta entonces sus propias tinieblas, y se descubre pecadora, y siente que su existencia ha sido como la violación de una ley. En los lúcidos momentos de vigilia, en los oscuros momentos del sueño, en los crepusculares momentos de la imaginación, ha venido, desde la infancia, incurriendo en pecado: secreta o abiertamente, ha ido contra una: ley misteriosa que, a diferencia de las leyes humanas, no puede ser violada impunemente; y que, también a

diferencia de esas leyes humanas, no admite burla ni escarnio. En las leyes humanas, la violación, confesada, se convierte en delito y acarrea sanción. Pero esta otra es una ley paradójica donde la confesión parece bastar, por sí sola, para eximir de la culpa. Inmutable y eterna, esta "antigua ley" que los hombres sintieron siempre como distinta de las "leyes nuevas" (la "antigua ley" encarnada en Antígona, y las "leyes nuevas" encarnadas en Creón), es menos rígida que la de los hombres —variable y sin embargo inflexible—. Las "leyes nuevas" son las leyes del miedo; pero esta "antigua ley" parece ser ley de amor. Sin embargo, el *homo duplex*, el hombre doble, no siempre atina a distinguirlos, y concibe al autor de la ley que le hace ser un alma que llora sobre sí misma como un juez terrible semejante a los jueces de las leyes humanas; y se doblega ante él como ante una simple potencia desprovista de amor. Su Dios es entonces el dios tonante cuya justicia hay que aplacar con dádivas y engaños, o ante el cual hay que prostrarse como esclavo. Pero otras veces, asumiendo el infinito pecado de ser quien es y así como es, y sin más mérito que su ánimo contrito y su dolorido corazón, el hombre ha buscado en su Dios no al déspota que dicta de una vez para siempre su ley con absoluta indiferencia, sino al padre, a la madre o al amado capaces de convertir toda culpa en inocencia.

"Acuérdate de que Dios está en el cielo y tú en la tierra" es la frase terrible con que se ha intentado expresar la imposibilidad de la relación amorosa del hombre con su Dios. "¿Crees que yo soy Dios de cerca, y no de lejos?" es la otra frase que condena a Dios y

al hombre a vivir en mundos cerrados y sin esperanza de comunicación. Pero en la misma conciencia de su culpa el hombre ha sentido a su Dios como presencia próxima y continua, hasta sospecharlo más íntimo que su propia intimidad. Los dos sentimientos —el de la lejanía y el de la vecindad— acaso sean igualmente forzosos y no traduzcan sino —otra vez— la conciencia *de* que para ganarlo todo es preciso haberlo perdido todo: es en el más profundo sentido de la culpa cuando se recupera la inocencia; es en la más absoluta soledad cuando se descubre la realidad viva de la otra presencia.

Ésa es la nueva paradoja, que se traduce en la más antigua de las invocaciones del hombre: Padre nuestro que estás en los cielos. Es la plegaria cristiana; pero es también la plegaria de los antiguos arios: Dyaus pitar. . .; la plegaria de los griegos: Zeus pater. . .; la plegaria de los romanos: Diespiter. . .; la plegaria de los caldeos, de los árameos, de los hebreos: Abba, padre de Israel y Dios de lo alto; la plegaria de los shamanes siberianos: Bai Ulgan. . ., que muestra cómo ya en sus más oscuros esfuerzos atina el hombre a dirigirse a su Dios con las mismas palabras que parecen - exclusivas de las religiones "superiores": "Bai Ulgan. . . Inaccesible cielo azul; inaccesible cielo blanco. . . Padre Ulgan tres veces exaltado. . . No nos dejes caer en el dolor. Haz que podamos resistir al Maligno. Tú, que nos diste el ganado, no nos dejes caer en el dolor, no nos muestres a Kormos, no nos entregues en sus manos. Tú, que has hecho girar el cielo estrellado mil y mil veces, no condenes mis pecados."

Pero ese padre distante no es la traducción última «de la relación en que el hombre se siente con su Dios.

El regazo y el pecho materno le ofrecieron otra figuración más justa de cuanto sentía. "Como la madre consuela a su hijo, así os consolaré", hace decir a Dios el "tercer Isaías", para recurrir en seguida a la imagen del niño que mama "la teta de la consolación". Y aun eso pareció expresión pobre. El profeta Oseas sintió a Dios como esposo, y creyó oírle decir: "Te desposaré conmigo para siempre."

6. *Los símbolos.*

Éste ya no es el lenguaje de los filósofos. Aquí ya no valen las ideas sino los símbolos. A diferencia de las ideas, que sólo pueden ser pensadas por una aristocracia intelectual, los símbolos constituyen un lenguaje accesible a todos, "primitivos" y "civilizados", adultos y niños; su persistencia, su difusión y su mismo repertorio —aparentemente rico, pero reducido— prueban la universalidad de la experiencia que traducen. El hombre, en su búsqueda de Dios, construyó los sistemas teológicos más dispares y llegó a una sutileza conceptual de cuya comprensión quedan excluidos no sólo los niños, sino también los adultos de inteligencia común; pero junto a esos sistemas teológicos se fue creando un mundo de símbolos accesible a todos. Y los grandes genios religiosos fueron, más que creadores de sistemas de ideas, vivificadores de símbolos. Nos han hablado del fuego y de las aguas; del dragón, de la serpiente, del pez, de la paloma, del cordero; del árbol, de la flor, de la almendra; de la escala, de la rueda; de

las cuevas subterráneas. Pero el símbolo último y único que todos ellos vivifican es el del viaje, en procura de lo que se ha perdido y que permanece oculto, a las regiones remotas que son, al mismo tiempo, centro del mundo y origen de los seres. Todos nos dicen que hay que emprender un viaje a cuyo término se hallará el árbol Ygdrasil o la joya en el loto. Es el viaje que reaparece en los relatos del folklore universal, y que es un viaje de *regreso* a las regiones donde el tiempo ha quedado suspendido; donde despierta algo que ha venido durmiendo un largo sueño; donde algo que permanecía cautivo, se libera. Para ello, hay que atravesar la selva, y sentirse perdido, y clamar sin más respuesta que el eco de la propia voz. Al final están las nupcias que aseguran la dicha y el reposo; pero, mientras tanto, hay que seguir viajando en la noche.

El símbolo es necesario, porque en su búsqueda de Dios el hombre descubre que la realidad misma no es sino un símbolo. El comienzo de la búsqueda se produce precisamente cuando el hombre sospecha que todo es, además de lo que es, otra cosa. Y aquí es donde el hombre puede incurrir, en su relación con Dios, en la mayor de las torpezas. Los símbolos pueden extraviarlo, como puede extraviarlo el viaje en la noche en busca de lo que se ha perdido. Los símbolos —ya se trate de palabras o de figuraciones— terminan por traicionar al hombre, pues cobran vida propia e independiente. Es como si se insubordinasen y dejasen de ser símbolos para imponerse por sí mismos, liberándose de aquello que simbolizan: el espíritu que vivifica se convierte entonces en la letra que mata.

Así es como el lenguaje de las nupcias espirituales impone, de pronto, la consumación de las nupcias reales. El "delicioso toque", la "flecha de punta encendida" que penetra en las carnes y parece arrancar las entrañas, dejan de ser símbolos. La mística de las nupcias espirituales inspira la consumación ritual del acto fisiológico. Y el hombre ve, en éste, la realización concreta de su unión con Dios, como sucede —y no es el único caso— en los adeptos del tantrismo, para quienes los mismos dioses se complacen en nupcias reales con sus *shaktis* o "fuerzas", "eficacias", sin las cuales serían incapaces de crear. Y así fue como se entregaron a la ejercitación del sexo aquellos yoguis gorakhnath que practicaban la unión amorosa, pero para dominarla en el trance último, convencidos de que el logos espermático —como lo llama la tradición gnóstica— tenía su réplica viva en el germen seminal, germen que debía, por ello, reabsorberse en el cuerpo —y no perderse— de modo que le infundiese nueva energía espiritual, a cambio de la renuncia al goce físico y a la fertilidad.

7. El ascetismo.

En su tentativa de encontrar a Dios a través de los símbolos, el hombre ha alcanzado las más altas cimas de la vida espiritual, pero también se ha hundido en los más horrorosos abismos de la muerte. La antigua advertencia quiere que el hombre sea hombre, y no ángel ni bestia; pero en ese su tremendo esfuerzo por alcanzar a Dios, el hombre se ha expuesto, por querer

elevarse a la condición angélica, a descender a la condición bestial. En esta aventura, el hombre no puede seguir siendo, simplemente, el animal racional de la sensata definición clásica; tiene que elevarse por encima de la "racionalidad" o descender por debajo de ella: salvarse o perderse. Nadie puede seguir siendo quien es, en esta búsqueda; nadie puede intentarla impunemente, como intenta cualquier otra aventura. El hombre no ha podido responder al Dios inescrutable sino con todas las escrutaciones. Y el instrumento de esas escrutaciones, ha sido su propio cuerpo.

El hombre concibió alguna vez a los dioses como habiendo creado el mundo por la energía acumulada en prácticas ascéticas, engendradoras del "ardor" sin el cual nada puede lograrse. Y quiso de ese modo justificar su búsqueda de la comunicación con lo divino a través del ascetismo físico. Se dispuso para ello al cumplimiento de todas las hazañas. Eligió, como víctima, a su propio cuerpo. En raptos de supuesto entusiasmo, llegó a mutilarlo en su condición viril, como los sacerdotes de la diosa Cibele, o como aquel Orígenes que interpretó literalmente el pasaje evangélico donde se dice que hay quienes se mutilaron por amor al reino de los cielos y que "quien sea capaz de ello, séalo", a pesar de que en el *Deuteronomio* se advertía que quienes padeciesen esa mutilación no serían admitidos en la comunidad de Yahvé. Aprendió a suspender el respiro, del que parecía depender su vida; impuso a su cuerpo prolongadas vigiliadas y prolongados ayunos. Tampoco eso le pareció suficiente. Creyó necesario ensayar todos los "heroísmos": hubo quienes se inclinaron en la calle a recoger escupitajos para llevárselos a

la boca; hubo quienes comieron estiércol o bebieron el agua con que lavaban las úlceras de los enfermos.

No contento con dominar su cuerpo, quiso el hombre ensayar el dominio de su psique y contener —así como había contenido sus instintos sexuales y el ritmo de sus funciones respiratorias— la "corriente de la conciencia". Las letanías, la práctica del *dikhr* entre los musulmanes, la de los *mantras* entre los brahmanes, la de todas las melopeas individuales o de las salomas colectivas, fueron medios para contener el flujo de las imágenes, de las ideas, de las emociones, y para "sommigliarsi al punto" —como dijo Dante—, es decir, para alcanzar la quietud última que es como la quietud de Dios, o del Tao, o del Nirvana.

Era necesario *mortificar* el cuerpo y el espíritu; *mortificarlos* en el sentido de hacerlos morir, única manera de que surgiesen a una nueva vida, a la vida divina. Todas las prácticas de iniciación conservan por ello un simbolismo de muerte y de nuevo nacimiento cuyo ejemplo contemporáneo más claro y directo es el de los benedictinos, que en la ceremonia de la profesión yacen cubiertos entre cirios mientras se les reza el oficio de difuntos y se les canta el *miserere*. A Dios, sólo se llega muriendo. Ésa parece ser la convicción de todas estas prácticas. Tenían que morir los faraones, para conseguir su alianza con Osiris; y para ello debían ser envueltos en la piel "de las transformaciones" —la misma empleada en los ritos fúnebres—, así como en la piel de antílope quedaba envuelto el brahmacharín, el iniciado indostánico en la ceremonia de ingreso en la nueva vida.

8. *La tentación de la omnipotencia.*

La confusión entre el símbolo y la cosa simbolizada es también responsable de otra tentación, a la que el hombre no ha sabido sustraerse: la gran tentación de la omnipotencia. Es en el ejercicio de poderes extraordinarios donde el hombre ha creído ver, muchas veces, la realidad de su comunicación con lo divino. Concibió a su Dios como un gran taumaturgo; y ha querido ser, como Dios, un taumaturgo, o ha venerado a los taumaturgos hasta olvidarse de venerar a su Dios. A ello aspiran y han aspirado infinidad de ascetas; y en el "gran taumaturgo" pensaba Nietzsche cuando exclamó: "Si Dios existiese, ¿cómo habríamos de resignarnos a no ser Dios?", y cuando, después de exaltar la voluntad de poderío de su superhombre, confesó su fracaso: "El mayor dolor de la voluntad es no poder dominar el pasado", ese pasado indestructible hasta para Dios y que sin embargo tantos "yoguis" declaran poder destruir.

A todos los medios, físicos o psíquicos, ha recurrido el hombre para sentirse omnipotente como su Dios. En los desiertos y en los centros urbanos, en la soledad o entre el gentío, infinidad de hombres siguen cultivando las prácticas de la omnipotencia. Aprenden a obtener el "trance" que los libera de todas las trabas y les permite superar todos los obstáculos. Y aspiran, así, como los famosos ascetas de Oriente —y de Occidente— a adquirir los poderes sobrenaturales que les permitan conocer hasta el último secreto de las almas; someter hasta la más recalcitrante de las voluntades; ver el pasado y

el futuro como si fuesen presentes; aventurarse por los mundos humanos, o angélicos, o demoníacos, o fantasmales. Todo eso creían poder realizar los "yoguis", expertos en el arte taumatúrgico, que se jactaron de poder marchar sobre las aguas o de trepar por un rayo de luz; de emitir un segundo cuerpo, que a su vez emitiese otro y otro, en una multiplicación infinita; de trastocar el orden de las cosas; de crear nuevos mundos, sacándolos de la nada; de destruir éste.

El asceta derriba, por fin, las barreras que separan lo posible de lo imposible, y se solaza en el ejercicio de su omnipotencia, que es un ejercicio humano, demasiado humano. El riesgo de todo asceta es el de sentirse héroe y perderse entonces para siempre. El suyo es un viaje en la noche, y, como tal, constituye una proeza. El asceta aprende a vencer todas las acechanzas. Pero hay una acechanza que es la más difícil de superar: la de la noche misma. La noche es la acechanza de las acechanzas: la acechanza de sentirse héroe o de sentirse santo. El asceta que ha creído salvarse en su noche, se ha extraviado. Aquí, en la noche, es donde rige con toda su brutalidad la ley que el deán Inge enunció lúcidamente: *Nada fracasa tanto como el éxito.*

El ascetismo no quiere ser, sin embargo, más que una propedéutica de la unión con lo divino. Lo que en él importa es el término del viaje, y no la noche horrenda en que se lo cumple; lo que importa no es el heroísmo, sino la renuncia a todo triunfo; lo que importa es matar esta nuestra hidra interior de las cien cabezas que son el símbolo de todas nuestras aspiraciones a "ser

algo". El asceta tiene que superar la tentación de su noche, y salir de ella; en la noche, es demasiado él mismo, demasiado héroe, demasiado hombre; y para salir de ella tiene que renunciar a sí mismo, a sus hazañas, a su taumaturgia, a su omnipotencia. La noche oscura ha de convertirse en la clara noche donde todo "cuidado" queda "entre las azucenas olvidado"; donde ya nada sabe de sí mismo, y donde, al descubrirse como pura nada, descubre la pura nada gracias a la cual todo es posible.

9. *Los intermediarios.*

Pero el hombre siente que no puede estar en comunicación constante con lo divino. Aunque aspire a "lo otro", éste es su mundo. El hombre ha de cumplir acción en el tiempo; ése es su mérito y su culpa. Su comunicación con lo divino no puede sino ser intermitente. Pero ¿admite lo divino ser abandonado, aunque sólo sea por un instante?; ¿puede el hombre recuperar lo divino en cualquier instante, y volver a él como se vuelve a un objeto común?

Los ejércitos del Islam tenían sus centinelas de la oración: mientras las tropas oraban, esos centinelas permanecían atentos al posible ataque del enemigo. Los centinelas renunciaban, por un momento, a la relación con lo divino, para que los camaradas pudiesen mantenerla. Era una exigencia de la guerra santa. Pero la situación normal de los hombres es la inversa. Hay una guerra profana que entablar: la de la lucha cotidiana en

el mundo que es el mundo del hombre; y eso parece exigir que sean los centinelas quienes depongan las armas y vivan prosternados, mientras los camaradas prosiguen la lucha. El hombre sospecha que la relación con Dios no puede ser interrumpida; y teme que interrumpirla signifique perderla para siempre. Ése es el sentido de los "fuegos sagrados" que han de mantenerse perennemente encendidos y donde han de alimentarse todos los demás fuegos que se enciendan. Ése es el hogar de las vestales; ésa es la misión de los miembros del Oratorio, que se turnan para que, día y noche, a través de los años, la comunicación de los hombres con su Dios sea una eterna llama de amor viva.

La relación del hombre con su Dios parece exigir un intermediario: ese intermediario es, en sentido amplio, el sacerdote. Depositario y custodio de lo sagrado, el sacerdote realiza la paradoja de todo *interpósito*: separa y une; pero realiza también otra paradoja —que le es exclusiva—, expresada en la fórmula "el mal sacerdote no invalida el ministerio". Pero también el intermediario puede ceder a la tentación de la omnipotencia, y no distinguir en este caso entre custodia y propiedad. Los brahmanes, profesionales de lo sagrado, constituyen el ejemplo más flagrante de esa confusión: ellos, y únicamente ellos, tenían desde la eternidad y habrían de tenerlo por los siglos de los siglos, acceso directo a lo divino; y llegarían, por esa su larga familiaridad, a creerse lo divino mismo. El brahmán, y sólo él, era brahma. Pero también otras religiones han exaltado al intermediario entre el hombre y Dios. San Alfonso María de Liguorio, contemporáneo de Voltaire, se dedica

—tal vez como reacción contra los ataques de que en aquel "siglo de las luces" se hacía objeto a los sacerdotes— a recoger y repetir en frases encendidas todas las alabanzas que en el seno de la iglesia se les habían hecho. Según la tradición mantenida a través de los siglos, en el sacrificio del altar el sacerdote honra a Dios como no podrían hacerlo todos los hombres juntos ni aun sacrificándole la vida; como no podrían hacerlo ni los ángeles, ni los santos del cielo, ni la misma Virgen, ya que ninguno de ellos puede rendirle el culto infinito de aquel sacrificio. En esta concepción, el pan y el vino de la misa valen más que la sangre de los mártires. "Jesús ha muerto para hacer un sacerdote." La salvación del mundo no exigía la muerte de Cristo; pero esa muerte era necesaria para que hubiese un sacerdote. Todas las veces que el sacerdote pronuncia en la misa las palabras "Éste es mi cuerpo", Dios mismo acude a ponerse en sus manos; todas las veces que en el confesionario pronuncia las palabras "Yo te absuelvo", Dios se atiene a ellas, y absuelve. Poco importa que quien celebra la misa, o quien absuelve, sea un sacerdote indigno y enemigo de Dios.

A San Francisco de Asís se le atribuyen las palabras: "Si viese a un ángel del cielo y a un sacerdote, yo doblaría la rodilla primero ante éste y luego ante aquél." Superior en dignidad a los ángeles, el sacerdote es también superior a la Virgen María, ya que ésta concibió a Jesucristo una sola vez, en tanto que aquél lo concibe cuantas veces quiere; y hasta puede decirse que el sacerdote es, en cierto modo, creador de su creador: entre las manos del sacerdote, el barro del pan y del vino se

transubstancia en el cuerpo y la sangre de Dios. Más aún: la obra que el sacerdote cumple al absolver al pecador y convertirlo de esclavo del infierno en heredero del paraíso es superior a la creación del mundo, pues justificar a un pecador es, según lo había sostenido San Agustín, obra mayor que la de crear el cielo y la tierra. (Dios, al crear, puebla la nada; pero el sacerdote, al absolver, puebla el cielo.)

En esta función sacerdotal no hay jerarquías. Ningún sacerdote es, ni en el altar ni en el confesonario, superior a otro. El último cura de campaña tiene la misma jerarquía que el papa, tanto en la misa como en la absolución. Y a eso se ha atribuido la fuerza del catolicismo, y en eso ha querido verse todo su secreto. Ni aun Jesús, si descendiese a la Tierra y ocupase el lugar del sacerdote en el confesonario, tendría más poder de absolver que aquel último cura de campaña.

Los poderes temporales han envidiado, siempre, esa potestad sacerdotal; y han querido, en una u otra forma, regularla o apropiarse de ella. No se resignaban a dejar que la administración de lo sagrado quedase en manos de esos intermediarios individuales ungidos por una tradición que se remontaba al mismo Dios hecho hombre, o a un sacerdote mítico, o al primer representante de la comunidad; e intentaron transferir al Estado el monopolio de las relaciones entre el hombre y la divinidad. La organización china y la romana fueron los dos mejores ejemplos de esa tentativa. En ellos, el Estado impedía la comunicación directa de los subditos con los dioses, y hacía de los sacerdotes funcionarios. El hom-

bre nada significaba ante los dioses; su salvación sólo podía cumplirse a través del Estado del cual era ciudadano; su deber consistía, simplemente, en cumplir los ritos impuestos por el Estado, y que una larga tradición sospechaba gratos a los dioses. Los dioses eran, ante todo, y muchas veces exclusivamente, los dioses del Estado, de la comunidad, de la patria, de los ciudadanos; esclavos y extranjeros —los hombres sin patria, o de otra patria— vivían al margen de la comunicación que entre los ciudadanos y los dioses establecía el Estado. Negarse a servir a los dioses del Estado, y en la forma prescrita por el Estado, configuró, muchas veces, un delito castigable con la muerte. Sócrates fue obligado a beber la cicuta en virtud de aquel monopolio que de las relaciones entre el hombre y los dioses ejercía el Estado, y no porque negase a los dioses; fue obligado a beber la cicuta porque pretendía entrar en relación con su dios sin someterse a la mediación del Estado. Siempre el Estado ha querido impedir la comunicación directa de sus subditos con los dioses; y cuando esos subditos indóciles quisieron oponer su fuerza espiritual al poder temporal del Estado, se produjo el conflicto, que terminó unas veces con su triunfo y otras con su derrota, y otras en una solución de compromiso. Tolomeo Soter manda confeccionar un culto que unifique los mundos egipcio y helénico; los zares asumen la jefatura religiosa del cristianismo ortodoxo; los emperadores romanos irrumpen en el panteón tradicional y se instalan allí como dioses vivos. (Y a su vez los depositarios de lo sagrado ceden a la otra tentación: los profetas fundan estados; las igle-

sias se convierten en imperios; en sus sucesivas reencarnaciones, los budas se presentan como dalai lamas o como tashi lamas. . .)

El hombre ha querido, muchas veces, liberarse de todo intermediario entre él y Dios; y los sacerdotes, en un comienzo depositarios exclusivos de la herencia sagrada, han ido reconociendo la capacidad del hombre común para dirigirse a Dios prescindiendo de cualquier mediación. En la Iglesia Católica, el ministro que oficia el sacramento matrimonial no es el sacerdote: éste cumple funciones de testigo; ministros son los contrayentes; y en el sacramento del bautismo puede ser ministro cualquier hombre o mujer, adulto y hasta niño, con tal que tenga la intención de hacer lo que la Iglesia hace. Quienes no son sacerdotes cumplen, además, muchas funciones menores, como intermediarios: lectura, ejecución de música, dirección de rezos; y hay, en otras formas de actividad religiosa, una irrupción cada vez mayor de los "laicos" en la economía eclesiástica: quienes no son sacerdotes van conquistando el derecho a la predicación, a la exégesis teológica, a la dirección de Tíros, a la catequización de infieles, a la propaganda y defensa de la fe. En las últimas décadas se asiste a una multiplicación de "juventudes", "vanguardias", "acciones".

En la Iglesia Católica subsiste la posibilidad, para cualquier fiel, de alcanzar la dignidad jerárquica suprema: ser elegido papa sin necesidad de ser sacerdote. Entre los budistas tibetanos es siempre un niño quien se convierte en Dalai Lama y ocupa, como buda vi-

viente, el lugar más elevado en la jerarquía espiritual. El gran teólogo protestante Schleiermacher afirmaba, sin reticencias: "Todos somos sacerdotes"; y con esa fórmula no hacía más que insistir en la actitud de Lutero, quien llegó a proclamar el derecho de todo creyente a adoctrinar, predicar, anunciar el Verbo de Dios, bautizar, consagrar o administrar la eucaristía, absolver de los pecados, orar por los demás, sacrificar, y juzgar acerca de todas las cuestiones doctrinarias. Los cuáqueros llevaron a su última expresión el convencimiento de que la "luz interior" de cada hombre basta para disipar las tinieblas que le ocultan el rostro de Dios. Y una de las revoluciones que acaso hayan de producirse en el culto futuro, y que ya se insinúa en algunas formas de religión contemporánea, ha de consistir en el advenimiento total de las mujeres a la administración de lo sagrado.

Pero lo divino ¿admite en rigor intermediario?; ¿la relación con Dios no exige la eliminación de toda interpósita persona? ¿Cómo no ha de exigirla, si hasta la exige el simple amor humano, que es experiencia de la soledad sin testigo? A esa aspiración responden los versos de San Juan de la Cruz:

No quieras enviarme de hoy más
ya mensajero; que no saben decirme
lo que quiero.

Sólo la presencia de Dios mismo puede satisfacer al hombre religioso: sólo la presencia del amado puede satisfacer a la amada. De ahí la esperanza de que sea

Dios, y no ya un mensajero, quien se muestre directamente y revele su presencia. A solas consigo mismo, el hombre religioso se entrega entonces a la práctica de la presencia de Dios, y descubre que esa presencia es una presencia indefectible, que no necesita ni admite "vecindad de forasteros".

10. Soledad y multitud.

Pero ¿qué significan entonces los demás hombres —intermediarios o no— en esta relación de cada uno de nosotros con Dios? ¿Son un mero estorbo, y no un medio forzoso de comunicación? Las dos actitudes del hombre ante sus semejantes, en la búsqueda de lo divino, tienen su mejor ejemplo en las llamadas escuelas del pequeño vehículo (*hinayana*) y del gran vehículo (*mahayana*). La escuela del pequeño vehículo ofrece como ideal el *arhat* solitario que en procura de ingreso en el nirvana se ha desasido de este mundo. Su norma es: "¿Qué me importa de mis seres queridos, sólo capaces de poner obstáculo a mi bien espiritual?"; y sus palabras finales, cuando alcanza la liberación, son las de quien se siente liberado para siempre de este reino de las apariencias: "No volveré a nacer. Ya no existe este mundo." Y los monjes jainas, cuyo ideal es semejante al del *arhat*, se sientan al pie de un árbol y se disponen a esperar impasibles la muerte, cuando tienen la certeza de que nada les hará desdecirse de estas que son sus últimas palabras: "Nadie me pertenece. A nadie pertenezco." Toda la tradición monás-

tica (*monachus* es el solitario), se funda en la convicción de que los demás hombres distraen, con su anécdota cotidiana, al alma que aspira a enderezarse a lo divino. Pero la otra escuela, la del "gran vehículo", tiene por ideal el *bodhisattva* dispuesto a "hundirse en el pozo de inmundicias que es el mundo, para extraer de él la joya de la iluminación". Ese *bodhisattva* aspira a salvarse salvando: ve en la salvación ajena el instrumento de la propia, y transfiere todos sus méritos a los demás hombres, para de ese modo salvarse, y permanece a la espera, si es necesario a través de sucesivas reencarnaciones, del momento en que al cabo de su reiterado sacrificio pueda a su vez decir: "No volveré a nacer." Es el ideal encarnado en el héroe Yudhishtira, que no quiso entrar en el cielo sin su perro. Es el ideal de Polyucte:

C'est peu d'aller au ciel; je veux vous y conduire.

El *arhat* ha aprendido a prescindir de la multitud, para entrar a solas en la comunicación con lo divino. La suya es la *beata solitudo*; para él la religión es lo que cada uno hace de su soledad. El *bodhisattva* se niega a prescindir de la multitud; para él la religión es lo que cada uno ha hecho de su comunicación humana y hasta de su comunicación con las demás formas de vida que pueblan el mundo: tiene el más fuerte sentido posible de la solidaridad de lo real, y aspira a una salvación ecuménica en que participen todas las criaturas. El *arhat* cree que sólo ha de responder a la pregunta *¿Qué has hecho de ti?*; el

bodhisattva cree que sólo ha de responder a la pregunta *¿Qué has hecho de tu hermano?*

Pero frente a estas dos actitudes hay una tercera, más difícil: la de quienes comienzan por prescindir de la multitud, pero para luego aprender a prescindir de la soledad; la de quienes, superando el obstáculo del "mundo", se esfuerzan luego por superar el otro, más tenaz: el del "yo". Quien no necesite rehuir la multitud para sentirse solo, ni necesite rehuir la soledad para sentirse acompañado, es el que más próximo se halla a lo divino. Hay una *beata solitudo*, pero hay también una *beata multitud*. Estar solo no es estar aislado, sino descubrir la presencia del "otro"; estar con ese otro no es perderse en la multitud sino recuperarse en la soledad. Lo que hagas de tu hermano será lo que hagas de ti; y lo que hagas de ti será lo que hagas de tu hermano. Ésa es la doble beatitud creadora, que tiene su paradigma en las concepciones del Dios que "estaba solo" y, encendido de amor, "quiso ser dos"; y en las del Dios uno y trino donde las personas cumplen, sin confundirse, un único misterio creador.

11. Rito y mito.

Lámparas que arden en un solo resplandor, los hombres constituímos una única realidad. Todos conspiramos, y lo divino nos inspira; sentimos que hemos sido creados creadores y somos por ello imitadores de la divinidad. El hombre es el animal al que no le

basta que haya un mundo: necesita crear otros y es sólo en esa creación donde descubre su propia condición humana. Es, como los dioses orientales, creador, sostenedor y a la vez destructor de mundos —mundos que también él destruye danzando—. Y en esta gran conspiración, en esta gran colaboración, todos somos uno, sin que ningún alma sea, como ya lo enseñaba la tradición griega, más alma que otra. En ese sentido no existen las jerarquías mundanas, y el alma del paria vale tanto como la del brahmán, así como el alma del hombre "primitivo" vale tanto como la del hombre "sofisticado" de nuestro siglo y de nuestra civilización.

Ya no podemos seguir creyendo en la "estupidez primitiva" de la que el hombre habría ido saliendo por obra de la evolución. El "primitivo" que se siente en comunicación con fuerzas oscuras y cuya naturaleza no alcanza a precisar ni se detiene a escrutar, se halla ya en la plena posesión de la vida del espíritu, que consiste en ser no espectador sino creador del mundo. Ante aquellas fuerzas oscuras, el "primitivo" no se siente en mera relación de dependencia, como puede sentirse ante las que amenaza su subsistencia biológica. Los mitos y los ritos prueban que esos "primitivos" se sienten responsables de toda la realidad. Ésta es la que pelagra; y los mitos y los ritos antiguos, como los mitos y los ritos modernos, tienen por función sostenerla y recrearla periódicamente. El mito no es un simple relato, ni el rito un simple hábito; mito y rito son dos versiones —oral la una, plástica la

otra— de la participación del hombre en la creación del mundo. El mundo, sujeto a ciclos cuyo ritmo se traduce en el calendario —en el calendario de ayer como en el de hoy—, atraviesa momentos críticos de los que se salva por la acción del hombre cumplida en el rito y traducida en el mito. También los dioses de los "primitivos" mueren, como mueren los dioses de los "civilizados"; y el rito quiere salvar a esos dioses, del mismo modo en que salva al mundo, a la vez que el mito explica cómo es que se salva. Mito y rito traducen la angustia del hombre que sospecha que los dioses se le duermen: "No te me duermas, Señor", imploraban los hijos de Yahvé. El rito suspende el tiempo cotidiano y transporta al hombre a la realidad intemporal en que su Dios crea al mundo con un acto que necesita ser renovado. La creación no se ha cumplido de una vez para siempre en el "pasado": es creación continua fuera del tiempo (como fuera del tiempo, y no en el "pasado", están los hechos que refieren los mitos) y necesita la colaboración del hombre, que por ello suspende sus tareas cotidianas, olvida sus afanes menudos, y acude a sus templos, a esos lugares —aislados del espacio profano— donde moran los dioses. En esos momentos fuera del tiempo, y en esos lugares fuera del espacio, el hombre "primitivo" y el "civilizado" cumplen el rito de la resurrección del Dios que agoniza y muere, y el de la recreación de los mundos.

Los maestros de la vida espiritual, cuando quieren traducir esa experiencia creadora del hombre, hablan un lenguaje que no es sino la sublimación de la

experiencia de los "primitivos". Ángel Silesio, el audaz místico del siglo XVII, se atrevió a cantar:

Sin mí, Dios no puede crear ni siquiera un simple

[gusano.

Yo sé que sin mí Dios no puede vivir un solo instante.

Y a decir, también, que estaba encinta de Dios y que, como María, habría de darlo a luz. Repetía, de ese modo, en lenguaje directo, lo que una larga tradición venía afirmando acerca del nacimiento de Jesús en el alma, y que otro místico expresó con palabras que encierran la última de las paradojas: "Yo creo a Dios", y que con pocas variantes ha venido repitiéndose, en Oriente y en Occidente, a través de los tiempos. Dios era, antes, padre, o madre, o esposo; ahora es sentido como hijo del hombre; y cobra las formas de un niño al que la devoción popular hace decir, en un canto umbro:

So' un bambinu de 'stu munnu;
non so vive' da per me; ma
pero non te niscunnu lu bisognu
ch' ho de te. ⁽¹⁾

⁽¹⁾ Soy un niño de este mundo; no sé vivir por mí mismo; y no te oculto la necesidad que de ti tengo.

12. La plegaria.

El hombre no reduce su relación con Dios a la vigilancia de la propia conducta, de los sentimientos, de los pensamientos. Nada de eso le basta. La conducta más recta, los sentimientos más puros, los pensamientos más claros, pueden dejarlo tan a solas como antes. La relación con Dios exige, como toda relación espiritual, que el monólogo se convierta en diálogo. El hombre es eso: un animal dialogante; y, por lo mismo, no le basta cumplir ciertos actos, experimentar ciertas emociones, elaborar ciertas ideas. Todo eso podría cumplirse, igualmente, en el aislamiento más total; y lo que el hombre busca es precisamente salir de ese aislamiento y entrar en comunicación viva con la presencia que sospecha; internarse en Dios y conmoverlo. La plegaria cumple esa función, o aspira a cumplirla; con ella, el monólogo se convierte en diálogo; por ella, Dios deja de ser un "Dios de lejos", un juez incorruptible que todo lo sabe y todo lo ve, para revelarse un "Dios de cerca" capaz de olvidar su sabiduría y, en vez de escrutar el alma del hombre, condolerse de ella; un Dios que ha dejado de mirar y que ahora escucha.

Las interpretaciones corrientes no ven, en la plegaria, sino un simple derivado de la magia. En la magia, el hombre ejercita una pretendida capacidad para doblegar a su arbitrio las fuerzas profanas o sagradas; la magia no difiere, en ese sentido, de cualquier otra técnica destinada a la obtención de fines.

Según esas interpretaciones, la única novedad que la plegaria introduciría en el acto mágico sería la admisión de la posibilidad del fracaso: el hombre que cumple un rito mágico no duda de la obtención automática de sus fines; el hombre que eleva una plegaria sabe, en cambio, que puede no ser escuchado. Pero aunque hay formas de plegaria que consisten en medios para obtener fines —y que son plegarias porque, a diferencia de la magia, no aspiran a obtenerlos mecánicamente—, hay otras en que la noción de fin ha desaparecido. En sentido estricto, sólo estas últimas son plegarias. El mago es el hombre en toda su soberbia, y tiene su mejor ejemplo en el mago egipcio que para doblegar al dios Osiris y hacerlo servir a sus propósitos lo amenazaba de muerte. En la magia, los dioses obedecen; el mago cree poderlo todo: ninguna soberbia mayor que la suya. Pero el hombre que eleva una plegaria sabe que no merece nada; aun más: sabe que desear algo ya es no merecerlo: ninguna humildad más profunda que la suya. En la plegaria, el hombre no reclama nada; ni siquiera pide nada. Elevar una plegaria para conseguir algo significaría exigir un mundo especial para uno mismo. La realidad es un sistema de partes solidarias, de modo que la modificación de cualquiera de ellas afecta al todo: si ese hijo se salva de la muerte, el mundo ha de ser diferente de como sería si ese hijo se muriese. Bastarían, además, dos súplicas contradictorias, formuladas por dos hombres, para que ni el más omnipotente de los dioses pudiese escucharlas, ya que escucharlas significaría convertir este mundo en dos mundos contradictorios.

"¡Llévame, Señor!"; "¡Sálvalo, Señor!". . . ¿Qué Dios podría satisfacer simultáneamente esos dos ruegos? La plegaria carece de valor utilitario, y no es sino una versión hacia Dios. Puede degenerar en acto mágico; puede, por obra del hábito, que es el gran enemigo del espíritu, convertirse en fórmula mecánica; puede llegar a prescindir de ese espíritu y expresarse en ausencia de la misma persona que la eleva: así surgen, en el budismo tibetano, los "tambores" que rezan volteados por la mano del fiel, atento mientras tanto a sus preocupaciones mundanas; así surgen las "banderas" que rezan, abandonadas al azar de los vientos; así surgen las oraciones escritas en papeles que luego de mascados se pegan en el rostro de las imágenes. La plegaria ya no cumple su función, que es, según las hermosas palabras de Amiel, ésta: "Soñamos solos, sufrimos solos, morimos solos; pero nada nos impide abrir nuestra soledad a Dios y hacer que el austero monólogo se convierta en diálogo."

La plegaria es comunicación personal: exige el sentido de la presencia viva del "tú" que no es ningún "tú" determinado, ninguno de esos "tú" a quienes nos dirigimos en el diálogo profano; el "tú" que no es la presencia de nadie, y que es, por ello, la presencia misma. Ante un "tú" cualquiera, puedo adoptar la actitud que consiste en dirigir mi voluntad hacia otra voluntad, y hacer que dispute con ella y la someta. La fórmula última del mago, escondida detrás de todas las fórmulas, es: "¡Hágase mi voluntad!" La fórmula última de la plegaria es, y no sólo en el cristianismo, sino en todas las religiones (aun en las consideradas "inferiores"): "¡Hágase tu voluntad!" La

plegaria exige, como todo acto humano, una voluntad que la sostenga; pero esa voluntad ya no es la voluntad que en su soberbia reniega de toda otra voluntad —como el mago egipcio que reniega de Osiris y amenaza matarlo—, sino la voluntad abnegada que renuncia a sí misma porque se sabe mezquina voluntad de esto o de aquello; la voluntad que en su pasividad se libera de todas sus aspiraciones menudas para ser una pura aspiración que no aspira a nada determinado. En la plegaria, el hombre renuncia a su condición de "yo"; deja de ser el sujeto de tales o cuales actos; depone su soberbia de ser "alguien"; y gracias a eso mismo puede dirigirse al "tú" que no es un "tú" más junto a los tantos "tú" que pueblan el mundo. Dejando de afirmarse como "alguien", como tal o cual hombre con tales y cuales pasiones y deseos e ideas, el "yo" se descubre a sí mismo como un yo absoluto y descubre, a través de su misma abnegación, al "tú" que no es este ni aquel "tú" sino que es el "tú" absoluto. El diálogo es, ahora, no el del vocerío cotidiano sino el del silencio: el vocerío no puede decirlo todo, precisamente porque siempre tiene que decir algo; el silencio puede decirlo todo, precisamente porque ha renunciado a decir nada.

El diálogo de la plegaria es siempre posible: en la soledad y entre la multitud; para el niño y para el adulto; para el "primitivo" y para el "civilizado"; en la inocencia y en la culpa. Nada tiene fuerza capaz de impedirlo. Y porque es nuestra posibilidad inalienable, es lo que nos define: somos una libre vocación orante. Todas nuestras vocaciones, todos nuestros diálogos, se fundan en esa vocación y en ese diálogo, que

no son sino la aspiración a poseer el bien para siempre, como decía Sócrates del amor —amor que en todos se enciende, y que es amor de inmortalidad—, móvil último de toda su filosofía. Cada uno puede, en ese diálogo amoroso, repetir la experiencia del filósofo griego, y aprender a morir; pero puede, también, repetir el descubrimiento que los ascetas brahmánicos tradujeron en la frase "Tú eres Aquél", e igualmente repetir las palabras con que Pablo de Tarso tradujo su alucinada certeza: "Y siento que yo también tengo espíritu de Dios."

13. La "nada eterna".

Para el filósofo, procedemos de la eternidad en que contemplábamos las esencias eternas, y a ella volveremos; para los ascetas, somos de la misma naturaleza del atman supremo y en él disponemos de refugio inviolable; para el apóstol, somos del linaje del Altísimo, y con él colaboramos y en él todos somos uno. Esas convicciones han venido rigiendo a través de los siglos, y a pesar de todos los desfallecimientos escépticos y de todas las despreocupaciones cínicas, la vida del *homo religiosus* tanto de Oriente como de Occidente. Y todas pueden resumirse en la imagen, también antigua, según la cual el hombre es "como nave de mercader, que trae su pan de lejos".

Hubiera podido no haber nada; pero hay algo: este universo. Y en el universo estamos nosotros, seres

privilegiados con conciencia de sí mismos y con conciencia de este universo. Existimos; pero antes no existíamos; y un día dejaremos de existir. Somos un episodio entre dos nadas: el episodio de la conciencia, que también hubiera podido no darse, y que, sin embargo, se dió. ¿El universo es, a su vez, un episodio entre dos nadas? La aventura humana ha de terminar: la Tierra rodará en los espacios, como rodaba antes, cuando aún no existíamos; y rodará con absoluta indiferencia por el breve episodio del que no conservará la menor huella; o dejará de rodar, y se disgregará en los espacios, cuando causas internas o externas rompan el equilibrio que la sujeta a este pequeño sistema del cosmos; y se romperá el equilibrio de todos los sistemas, y volverá a reinar el caos primitivo que fue necesario para que surgiese una estrella. Pero algo subsistirá, aunque sólo sea ese caos. Ya no habrá un orden de los astros; ya no existirá el hombre capaz de sobrecogerse de admiración ante ese orden y ante su propia existencia; pero seguirá habiendo algo, y con ese algo subsistirá el misterio, que es el misterio del ser.

Aunque antes no hayamos sido, y aunque luego habremos de dejar de ser, somos; y, por eso solo, el misterio del ser es nuestro propio misterio. Intentar descifrarlo es nuestra más alta aventura; y no es simplemente aventura "nuestra": es la más alta de todas las aventuras posibles, porque es la aventura del ser que intenta descifrar su propio misterio. Nuestro episodio humano ha agregado eso al ser: la conciencia de su misterio, y el esfuerzo por resolverlo. No somos el ser; somos seres. Pero no hay, junto a los seres, otro

ser más, que venga a aumentar su número. El ser no es *un ser*: es *el ser*. Y, tradicionalmente, ese ser que no es un ser ha sido llamado Dios; y ha sido llamado, también, Uno, Tao, Brahma, Nirvana, Fana. ("Los sabios llaman con distintos nombres a lo que es uno", dice un viejo texto oriental; "Zeus, si es que con ese nombre quieres ser llamado", dice un viejo texto occidental.)

Los seres no son el ser; el ser no es ninguno de los seres. Pero el ser vive en los seres, y los seres viven en él. Ninguna intimidad más estrecha que ésta. Por ello, el misterio del ser es el misterio, también, de nuestra relación con él, ya que en él "vivimos, y nos movemos, y somos", según las palabras que los filósofos griegos oyeron repetir a Pablo de Tarso en el Areópago.

Seres insertos en el ser: eso somos. Todas nuestras búsquedas son figuraciones de la búsqueda única que las hace posibles; y de ahí el "Consuélate: No me buscarías, si no me hubieses encontrado". Seres itinerantes, terminamos por descubrir que todo viaje es un regreso: como el Simurg de la alegoría persa, al fin del viaje nos encontramos con nosotros mismos. Todo vuelo es el vuelo del Único hacia el Único. Ninguno de nuestros hallazgos es el hallazgo; y por ello estamos condenados a repetir la letanía: "No es esto; no es esto." Ninguna de nuestras pérdidas es la pérdida; y por ello podemos siempre prestar oído a la antigua advertencia: "Sólo perece lo perecedero." Y, así, en esta búsqueda, vamos aprendiendo a morir todas las muertes del "esto" y del "aquello", y a comprender las palabras del profeta: "Seré tu muerte, ¡oh,

muerte!", y también las palabras del poeta: "Ya que mi vida ha muerto, sé tú, muerte, mi vida." Y las del ángel: "No temas: no morirás."

Ésta es la más honda experiencia del hombre en su búsqueda de Dios. Toda otra experiencia es provisional, rectificable, caduca, porque es experiencia de *algo* siempre sujeto a corrupción y muerte. Y Dios, o lo divino, no es algo; por ello, quienes han conocido esa experiencia han renunciado a la palabra "Dios", o a la palabra "divino" y han preferido hablar de la "nada eterna". Al acceder a traducir en palabras su experiencia —palabras que, por ser tales, han de referirse siempre a *algo*— no han podido sino enunciar paradojas como la de Suso: "Allí no se sabe nada de nada; allí no hay nada; allí no hay ni siquiera *allí*."

Ésa es la experiencia después de la cual se advierte que cualquier conquista es un fracaso; que todo "algo" es una blasfemia; que todo error reside en la afirmación de "algo"; que todo mal procede de la voluntad de "ser algo". En esa experiencia se descubre que lo que es no se limita a ser eso que es, siempre amenazado de muerte, sino que es, además, otra cosa, absolutamente diferente, al amparo de todo riesgo.

La más alta conquista exige una derrota definitiva; la plenitud de la vida, una oquedad de muerte; el goce, sequedad; la sapiencia, insipiencia; la palabra, silencio; la solidaridad, soledad; la acción, contemplación. Paradoja del compás de dos puntas, que describe su círculo perfecto porque permanece quieto

en su centro. Paradoja —e ironía— de la eficacia creadora que se cumple en el tiempo sólo porque tiene su fundamento en la pura impotencia de la eternidad. Misterio tremendo, sí; pero sencillo, tan sencillo como el misterio análogo del universo, pues ¿qué es el universo sino un gran experimento en el imperturbable vacío del espacio?

BIBLIOGRAFÍA *

- VAN DER LEEUW, G., *La religión dans son essence et ses manifestatiom.* (Trad, francesa. París, Payot, 1948.)
- GILSON, E., *Dios y la filosofía.* (Trad. castellana, Buenos Aires, Emecé, 1945.)
- ORTEGAT, R., *Philosophie de la religion.* (París, Vrin, 1948.)
- LAMANNA, E. P., *La religione nella vita dello spirito.* (Florencia, "La Cultura Filosófica", 1914.)
- OTTO, R., *Lo santo.* (Trad, castellana. Madrid, "Revista de Occidente", 1925.)
- WILL, R., *Le culte.* (París, Alean, 1929-1935.)
- HEILER, F., *La prière.* (Trad, francesa. París, Payot, 1931.)
- MENÉGOZ, F., *Le problème de la prière.* (París, Alcan, 1932.)

* Sólo se indican algunas obras importantes, accesibles en español, francés e italiano. En la obra de Van der Leeuw puede hallar el lector la bibliografía fundamental sobre los distintos aspectos del problema.