

C. S. Lewis.



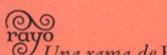
Los Milagros

¿En realidad suceden milagros?

"El milagro principal del que hablan los cristianos es la Encarnación. Ellos dicen que Dios se hizo Hombre. Cualquier otro milagro sucedió en preparación para esto, o es un resultado de esto."

Este es el punto clave de *Los Milagros*, obra en la cual C. S. Lewis nos muestra que un cristiano debe no sólo aceptar sino también regocijarse de los milagros como testimonios de la participación de Dios en la creación. Utilizando su característico calor, lucidez e ingenio, Lewis desafía a los racionalistas y a los cínicos por su falta de imaginación, y ofrece una poética y alegre afirmación que los milagros sí ocurren en nuestras vidas cotidianas.

Conviértete en miembro de **clubrayo** para recibir ofertas especiales
e información acerca de nuestros autores. www.ClubRayoBooks.com



Una rama de HarperCollinsPublishers
www.harpercollins.com

Diseño de la cubierta por Mucca Design
Fotografía de la cubierta por Michael Prince

Literature/Religion//Literatura/Religión

ISBN-13: 978-0-06-114002-0

ISBN-10: 0-06-114002-3

9 780061 140020

5 1 1 9 5

EAN

USA \$11.95 Canada \$15.95

0306



© Hulton Deutsch Collection/
John Chillingworth

CLIVE STAPLES LEWIS (1898–1963) fue uno de los intelectuales más importantes del siglo veinte y podría decirse que fue el escritor cristiano más influyente de su tiempo. Fue profesor particular de literatura inglesa y miembro de la junta de gobierno en la Universidad Oxford hasta 1954, cuando fue nombrado profesor de literatura medieval y renacentista en la Universidad Cambridge, cargo que desempeñó hasta que se jubiló. Sus contribuciones a la crítica literaria, literatura infantil, literatura fantástica y teología popular le trajeron fama y aclamación a nivel internacional. C. S. Lewis escribió más de treinta libros, lo cual le permitió alcanzar una enorme audiencia, y sus obras aún atraen a miles de nuevos lectores cada año. Sus más distinguidas y populares obras incluyen *Las Crónicas de Narnia*, *Los Cuatro Amores*, *Cartas del Diablo a Su Sobrino* y *Mero Cristianismo*.

C. S. LEWIS

OTROS LIBROS POR C. S. LEWIS

DISPONIBLE POR RAYO, una rama de HarperCollinsPublishers

Una Pena en Observación

Los Cuatro Amores

Cautivado por la Alegría

Mero Cristianismo

El Gran Divorcio

Cartas del Diablo a Su Sobrino

El Problema del Dolor

Las Crónicas de Narnia:

El Sobrino del Mago

El León, la Bruja y el Ropero

El Caballo y el Muchacho

El Príncipe Caspián

La Travesía del Viajero del Alba

La Silla de Plata

La Última Batalla

LOS
MILAGROS

Traducido del inglés por Jorge de la Cueva, S. J.

rayo

Una rama de HarperCollinsPublishers

LOS MILAGROS. Copyright © 1947 por C. S. Lewis Pte. Ltd. Traducción © 1991 por Jorge de la Cueva, S. J. Todos los derechos reservados. Impreso en los Estados Unidos de América. Se prohíbe reproducir, almacenar o transmitir cualquier parte de este libro en manera alguna ni por ningún medio sin previo permiso escrito, excepto en el caso de citas cortas para críticas. Para recibir información, diríjase a: HarperCollins Publishers, 10 East 53rd Street, New York, NY 10022.

Los libros de HarperCollins pueden ser adquiridos para uso educacional, comercial o promocional. Para recibir más información, diríjase a: Special Markets Department, HarperCollins Publishers, 10 East 53rd Street, New York, NY 10022.

Este libro fue publicado originalmente en inglés en el año 1947 en Gran Bretaña por Geoffrey Bles. La primera edición en español fue publicada en el año 1991 en España por Ediciones Encuentro.

PRIMERA EDICIÓN RAYO, 2006

Library of Congress ha catalogado la edición en inglés.

ISBN-13: 978-0-06-114002-0
ISBN-10: 0-06-114002-3

06 07 08 09 10 DIX/RRD 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

ex libris eltropical

*Un meteorito allá entre las colinas
yace inmenso; y el musgo lo ha arropado,
y lluvia y viento con certeros roces
aristas de su roca suavizaron.*

*Tan fácilmente dirigió la Tierra
una ascua de los fuegos de los astros;
y a su huésped de allende nuestra Luna
lo hace nativo de un inglés condado.*

*Que estos errantes peregrinos siempre
encuentran hospedaje en su regazo,
porque toda partícula terrestre
en el principio vino del espacio.*

*Lo que hoy es tierra alguna vez fue cielo;
del sol cayó cuando él soltó su mano,
o de un astro viajero que rozara
la enmelenada llama con su trazo.*

*Así, si aún llueven retardadas gotas,
la Tierra con destreza de artesano
las modela, lo mismo que a la ignífera
primera lluvia que cayó en sus brazos.*

C.S.L.

ÍNDICE

I	Finalidad de este libro	9
II	El naturalista y el sobrenaturalista	13
III	La dificultad cardinal del naturalismo	23
IV	Naturaleza y sobrenaturaleza	44
V	Una ulterior dificultad para el naturalismo	58
VI	En que se responden dudas	66
VII	Un capítulo sobre equívocos	75
VIII	El milagro y las leyes de la naturaleza	90
IX	Un capítulo no estrictamente necesario	102
X	Terribles cosas rojas	109
XI	Cristianismo y «religión»	129
XII	La propiedad de los milagros	151
XIII	Sobre la probabilidad	158
XIV	El gran milagro	171
XV	Milagros de la vieja creación	210
XVI	Milagros de la nueva creación	226
XVII	Epílogo	249

I.

FINALIDAD DE ESTE LIBRO

Los que quieren acertar, deben investigar las exactas preguntas preliminares.

Aristóteles, «Metafísica», II (III), i.

En toda mi vida he encontrado sólo una persona que asegure haber visto un espíritu.

Y el aspecto más interesante de la historia es que esta persona no creía en la inmortalidad del alma antes de ver el espíritu, y siguió sin creer después de haberlo visto.

Decía que lo que vio debió de ser una ilusión o una argucia de los nervios. Seguramente tenía razón. Ver no es lo mismo que creer.

Por esta razón, a la pregunta de si se dan milagros, no se puede responder simplemente por experiencia.

Todo ofrecimiento que pueda presentarse como milagro es, en último término, algo que se ofrece a nuestros sentidos, algo que es visto, oído, tocado, olido o gustado. Y nuestros sentidos no son infalibles.

Si nos parece que ha ocurrido alguna cosa extraordinaria, siempre podemos decir que hemos sido víctimas

de una ilusión. Si mantenemos una filosofía que excluye lo sobrenatural, esto es lo que siempre tendremos que decir. Lo que aprendemos de la experiencia depende del género de filosofía con que afrontamos la experiencia. Es, por tanto, inútil apelar a la experiencia antes de haber establecido lo mejor posible la base filosófica.

Si la experiencia inmediata no puede demostrar ni rechazar el milagro, menos aún puede hacerlo la historia. Muchos piensan que es posible determinar si un milagro del pasado ocurrió realmente examinando testimonios «de acuerdo con las reglas ordinarias de la investigación histórica». Pero las reglas ordinarias no entran en funcionamiento hasta que hayamos decidido si son posibles los milagros, y si lo son, con qué probabilidad lo son. Porque si son imposibles, entonces no habrá acumulación de testimonios históricos que nos convenzan. Y si son posibles pero inmensamente improbables, entonces sólo nos convencerá el argumento matemáticamente demostrable. Y puesto que la historia nunca nos ofrecerá este grado de testimonio sobre ningún acontecimiento, la historia no nos convencerá jamás de que ocurrió un determinado milagro.

Si, por otra parte, los milagros no son intrínsecamente improbables, se sigue que las pruebas existentes serán suficientes para convencernos de que se ha dado un buen número de milagros.

El resultado de nuestras investigaciones históricas depende, por tanto, de la visión filosófica que mantenemos antes incluso de empezar a considerar las prue-

bas. Es, pues, claro que la cuestión filosófica debe considerarse primero.

Veamos un ejemplo de los problemas que surgen si se omite la previa tarea filosófica para precipitarse en la histórica: En un comentario popular de la Biblia, se puede encontrar una discusión sobre la fecha en que fue escrito el cuarto Evangelio. El autor mantiene que tuvo que ser escrito después de la ejecución de S. Pedro, porque en el cuarto Evangelio aparece Cristo prediciendo el martirio de S. Pedro. El autor discurre así: «Un libro no puede haber sido escrito *antes* de los sucesos a los que se refiere». Por supuesto no puede... a no ser que alguna vez se den verdaderamente predicciones. Si se dan, el argumento sobre la fecha se derrumba y el autor no se ha molestado en discutir si las auténticas predicciones son posibles o no. Da la negativa por supuesta, quizá inconscientemente. Tal vez tenga razón; pero si la tiene, no ha descubierto este principio por una investigación histórica. Ha proyectado su incredulidad en las predicciones sobre un trabajo histórico, por decirlo así, prefabricadamente. A menos que lo hubiera investigado anteriormente, su conclusión histórica sobre la fecha del cuarto Evangelio no habría sido establecida de ningún modo. Su trabajo es, por consiguiente, inútil para una persona que quiere saber *si* existen predicciones. El autor entra en materia de hecho después de haberse respondido en forma negativa y sobre cimientos que no se toma el trabajo de exponernos.

Este libro está pensado como un paso preliminar a

la investigación histórica. Yo no soy un historiador avezado y no pretendo examinar los testimonios históricos de los milagros cristianos. Mi esfuerzo es poner a mis lectores en condiciones de hacerla. No tiene sentido acudir a los textos hasta adquirir alguna idea sobre la posibilidad o probabilidad de los milagros. Los que establecen que no pueden darse los milagros están simplemente perdiendo el tiempo al investigar en los textos; sabemos de antemano los resultados que obtendrán, ya que han comenzado por prejuzgar la cuestión.

 Ω

II

EL NATURALISTA Y EL SOBRENATURALISTA

¡Caramba!, exclamó la Sra. Snip, «¿hay algún lugar donde la gente se atreve a vivir sobre la tierra?». «Yo nunca he oído hablar de gente que viva bajo tierra», replicó Tim, «antes de venir a Giant-Land». «Venir a Giant-Land!», exclamó la Sra. Snip, «¿cómo? ¿no es todas partes Giant-Land?».

Rolan Quizz, «Giant-Land», cap. 32.

He usado la palabra «Milagro» para designar una interferencia en la Naturaleza de un poder sobrenatural¹.

A menos que exista, además de la Naturaleza, algo más que podríamos llamar sobrenatural, no son posibles los milagros.

Hay personas que creen que no existe nada excepto la Naturaleza; llamaré a estas personas «naturalistas». Otros piensan que, aparte de la Naturaleza, existe algo más; los llamaré «sobrenaturalistas».

¹ No es ésta la definición que darían muchos *teólogos*. La utilizo no por pensar que aventaja a las otras, sino precisamente porque, al ser simple y «popular», me da la oportunidad de tratar más fácilmente los interrogantes que «el lector medio» tiene probablemente en la cabeza cuando se enfrenta con un libro sobre milagros.

Nuestra primera cuestión es quiénes están en lo cierto: ¿los naturalistas o los sobrenaturalistas?

Y aquí viene nuestra primera dificultad.

Antes de que el naturalista y el sobrenaturalista puedan empezar a discutir sus diferencias de opinión, tienen necesariamente que coincidir en una definición compartida de los dos términos: Naturaleza y Sobrenaturaleza. Pero desgraciadamente es poco menos que imposible obtener tal definición. Precisamente porque el naturalista piensa que no existe nada más que la Naturaleza, la palabra «Naturaleza» significa para él simplemente «todo» o «el espectáculo total» o «cualquier cosa que exista». Y si esto es lo que significamos por Naturaleza, es evidente que no existe nada más.

La verdadera cuestión entre éste y el sobrenaturalista se nos ha escapado.

Algunos filósofos han definido la Naturaleza como «Lo que percibimos por los cinco sentidos». Pero tampoco satisface; porque nosotros no percibimos nuestras propias emociones por este camino, y sin embargo podemos presumir que son acontecimientos «naturales».

Para evitar este callejón sin salida y descubrir en qué difieren realmente el naturalista y el sobrenaturalista, tenemos que acercarnos al problema por un camino en espiral.

Comenzaré por considerar las siguientes sentencias:

1. *¿Tus dientes son naturales o postizos?*
2. *El perro en un estado natural está cubierto de pulgas.*
3. *Me encanta alejarme de las tierras cultivadas*

y carreteras asfaltadas y estar a solas con la Naturaleza.

4. *Sé natural. ¿Por qué eres tan afectado?*
5. *Quizá estuvo mal besarla pero fue algo natural.*

Se puede fácilmente descubrir un hilo conductor de significado común en todas estas expresiones.

Los dientes naturales son los que crecen en la boca; no tenemos que diseñarlos, fabricarlos o fijarlos. El estado natural del perro lo comprobaremos sólo con que nadie se moleste en usar jabón y agua para evitarlo. El campo donde la Naturaleza reina como suprema señora es aquél en que el suelo, el agua y la vegetación realizan su obra ni ayudados ni impedidos por el hombre. El comportamiento natural es la conducta que la gente seguiría si no tuviera la preocupación de cohibirla. El beso natural es el que se daría si consideraciones morales o de prudencia no interfirieran.

En todos estos ejemplos, Naturaleza significa lo que ocurre «por sí mismo» o «por una propia iniciativa»; aquello por lo que no es necesario trabajar; lo que se obtiene si no se toman medidas para impedirlo.

La palabra griega que designa «Naturaleza» (FISIS) está en conexión con el verbo «surgir»; la latina «Natura» con el verbo «nacer». Lo «natural» es lo que brota, lo que se da, lo que ya está ahí, lo espontáneo, lo no pretendido, lo no solicitado.

Lo que el naturalista cree es que el Hecho último, la cosa más allá de la cual no se puede llegar, es un vasto proceso en espacio y tiempo que «marcha por su pro-

pia iniciativa». Dentro de este sistema total, cada evento particular (como el que esté usted sentado leyendo este libro) ocurre porque otro evento ha ocurrido antes; a la larga, porque el Evento total está ocurriendo. Cada cosa particular (como esta página) es lo que es porque otras cosas son lo que son; y así, en último término, porque el sistema total es lo que es. Todas las cosas y todos los sucesos están tan completamente trabados que ninguno de ellos puede reclamar la más leve independencia de «el espectáculo total». Ninguno de ellos existe «por sí mismo» o «continúa por su propia iniciativa» excepto en el sentido de que muestra, en un particular lugar y tiempo, esta general «existencia propia» o «conducta propia» que corresponde a la «Naturaleza» (el gran trabado acontecimiento total) como un todo.

Según esto, ningún naturalista consecuente cree en la voluntad libre; porque la voluntad libre significaría que los seres humanos tienen el poder de efectuar acciones independientes, el poder de hacer otra cosa o más de lo que está implicado en la serie total de eventos. Y cualquier género de poder independiente capaz de originar sucesos es lo que niega el naturalista. Espontaneidad, originalidad, acción «por propia iniciativa» es, según él, un privilegio reservado al «espectáculo total» que llama Naturaleza.

El sobrenaturalista coincide con el naturalista en que tiene que haber algo que exista por sí mismo; algún Hecho básico cuya existencia sería un sinsentido intentar explicar, porque este Hecho es en sí mismo el fundamento o punto de partida de toda explicación;

pero no identifica este Hecho con «el espectáculo total». Piensa que las cosas se dividen en dos clases. En la primera clase encontramos o cosas o (más probablemente) Un Algo Único que es básico y original, que existe por sí mismo. En la segunda clase encontramos cosas que son meramente derivaciones de ese Algo Único. El Algo Único básico ha causado todas las demás cosas. Existe por sí mismo, lo demás existe porque Ello existe. Las cosas dejarían de existir si Ello dejara algún momento de mantenerlas en existencia; serían alteradas si Ello las alterara.

La diferencia entre las dos concepciones podría expresarse diciendo que el Naturalismo nos da una visión democrática de la realidad, y el sobrenaturalismo una visión monárquica.

El sobrenaturalista piensa que este privilegio pertenece a algunas cosas o (más probablemente) a ese Algo Único y no a los demás, como en la monarquía absoluta el rey tiene la soberanía y no el pueblo.

Y como en la democracia todos los ciudadanos son iguales, así para el naturalista cada cosa o cada evento es tan bueno como cualquier otro en el sentido en que son igualmente dependientes del sistema total de cosas. Por supuesto, cada una de ellas es solamente la manera en la cual el ser del sistema total se muestra a sí mismo en un punto particular de espacio y tiempo.

El sobrenaturalismo, por su parte, cree que el Algo Único o existente por sí mismo está en un nivel diferente de los demás y más importante que el resto de las cosas.

Al llegar a este punto, puede ocurrirse la sospecha

de que el sobrenaturalismo brota del hecho de proyectar en el universo las estructuras de la sociedad monárquica. Pero entonces, evidentemente, sospecharíamos con igual razón que el naturalismo ha surgido de proyectar en el universo las estructuras de la moderna democracia. Estas dos sospechas, por tanto, nos cierran la puerta y la esperanza a la decisión de cuál de las dos teorías es más probable que sea la verdadera. Ambas posturas, por supuesto, nos evidencian que el sobrenaturalismo es filosofía característica de las épocas monárquicas y el naturalismo de las democráticas, en el sentido de que el sobrenaturalismo, aunque sea falso, fue mantenido por la gran masa del pueblo que no piensa durante centenares de años, lo mismo que el naturalismo aunque sea falso, será mantenido por la gran masa del pueblo que no piensa en el mundo actual.

Cualquiera verá que el Algo Único existente por sí mismo (o la categoría menor de cosas existentes por sí mismas) en que cree el supernaturalista, es lo que llamamos Dios o dioses.

Propongo que, a partir de aquí, consideraremos sólo la forma de sobrenaturalismo que cree en un Dios único, en parte porque el politeísmo no es probable que sea una concepción vigente para la mayoría de mis lectores, y en parte porque los que creen en muchos dioses rara vez, de hecho, considerarán a estos dioses como creadores del universo y existentes por sí mismos. Los dioses de Grecia no eran realmente sobrenaturales en el sentido estricto que estamos dando a la palabra. Eran productos del sistema total e incluidos

dentro de él. Esto introduce una distinción importante.

La diferencia entre naturalismo y sobrenaturalismo no es exactamente la misma que entre creer y no creer en Dios. El naturalismo, sin dejar de ser fiel a sí mismo, puede admitir una cierta especie de Dios. El gran evento intertrabado llamado Naturaleza puede ser de tal índole que produzca en un determinado estadio una gran conciencia cósmica, un «Dios» intramundano que brote del proceso total, lo mismo que la mente humana surge (de acuerdo con el naturalismo) de organismos humanos. Un naturalista no se opondría a este género de Dios. La razón es ésta: un Dios así no quedaría fuera de la naturaleza o del sistema total, no existiría por sí mismo. Seguiría siendo «el espectáculo total», el Hecho básico, y este Dios sería meramente una de las cosas que el Hecho básico contiene, aunque se tratara de la más interesante. Lo que el naturalismo no puede admitir es la idea de un Dios que permanece fuera de la Naturaleza y que la crea.

Estamos ya en situación de establecer la diferencia entre el naturalista y supernaturalista a pesar de que den significados distintos a la palabra Naturaleza. El naturalista cree que un gran proceso o «acontecimiento» existe «por sí mismo» en espacio y tiempo, y que no existe nada más, ya que lo que llamamos cosas y eventos particulares son sólo las partes en las que analizamos el gran proceso o las formas que este proceso toma en momentos concretos y en determinados puntos del espacio.

El sobrenaturalismo cree que un Algo Único existe

por sí mismo y ha producido el entretejido de espacio y tiempo y la sucesión de eventos trabados sistemáticamente que llenan ese lienzo. A este entretejido y a su contenido lo llama Naturaleza. Ello puede ser o puede no ser la única realidad que el Algo Primario ha producido. Podría haber otros sistemas además de éste que llamamos Naturaleza.

En este sentido, podría haber varias «Naturalezas». Esta concepción debe ser cuidadosamente diferenciada de la que se llama comúnmente «pluralidad de mundos», es decir, diferentes sistemas solares o diferentes galaxias, «universos islas» que existan anchamente separadas en partes diversas de un único espacio y tiempo. Estas, sin que importe lo remotas que estén, formarían parte de la misma Naturaleza que nuestro Sol; él y ellas estarían intertrabadas por relaciones de una a otra, relaciones espaciotemporales y también relaciones causales. Y es precisamente esta intertrabajón recíproca dentro de un mismo sistema la que constituye eso que llamamos una Naturaleza. Otras Naturalezas pueden no ser espaciotemporales en absoluto; o si alguna de ellas lo fuera, su espacio y tiempo no tendría relación espacial ni temporal con nosotros. Es exactamente esta discontinuidad, esta falta de trabajón, lo que justificaría que las llamáramos Naturalezas distintas. Lo cual no significa que carecieran en absoluto de relación entre ellas, quedarían vinculadas por su origen común de una única Fuente sobrenatural. Serían, en cierto sentido, como las diferentes novelas de un mismo autor; los sucesos de una trama no tienen conexión con los sucesos de la otra *excepto* que han

sido inventados por el mismo autor. Para encontrar la relación entre ambas, hay que llegar a la mente del escritor. No hay diálogo posible entre lo que dice Mr. Pickwick en «Pickwick Paper» y lo que oye Mrs. Gamp en «Martin Chuzzlewit». Igualmente, no habrá diálogo normal entre dos sucesos de Naturaleza diferente. Por diálogo «normal» entiendo aquél que ocurre en virtud del carácter específico de los dos sistemas. Tenemos que poner la cualificación «normal» porque no conocemos de antemano si Dios quiere conectar parcialmente dos Naturalezas en un determinado punto: Es decir, Él puede permitir que eventos «especiales» de una produzcan efectos en la otra. Así, haría en determinadas ocasiones una conexión parcial; porque la reciprocidad total que constituye una Naturaleza seguiría faltando a pesar de todo, y la anómala conexión surgiría no de lo que uno o ambos de los sistemas fuera en sí mismo, sino del acto divino que los juntara. Si esto ocurriera, cada una de las dos Naturalezas sería «sobrenatural» con respecto a la otra; pero el hecho de un contacto sería sobrenatural en un sentido más pleno, ya que no sólo superaría ésta o aquella Naturaleza, sino quedaría por encima de cualquier y de todas las Naturalezas. Esto sería un género de milagro. Lo otro sería una «interferencia» divina simplemente y no por el hecho de juntar las dos Naturalezas. Todo esto, por el momento, es pura especulación. De ninguna manera se sigue del sobrenaturalismo que, de hecho, tengan que suceder Milagros de cualquier clase. Dios (el Algo primario) puede que nunca interfiera en concreto con el sistema natural que Él ha creado; y si ha creado más

de un sistema natural, puede ser que nunca haga incidir el uno en el otro.

Pero este es un problema para más profunda investigación. Si decidíramos que la Naturaleza no es la única cosa existente, se sigue que no podemos determinar de antemano si es o no inmune a los milagros. Hay cosas fuera de ella; no sabemos aún si pueden penetrarla. Las puertas pueden estar cerradas a cal y canto o puede que no lo estén. Pero si el Naturalismo es verdadero, entonces ciertamente sabemos desde ahora que los milagros son imposibles: nada puede penetrar en la Naturaleza desde fuera porque no hay nada fuera para poder penetrar, ya que la Naturaleza es todo. Sin duda, pueden ocurrir sucesos que en nuestra ignorancia malinterpretamos por milagros; pero serán en realidad (lo mismo que los sucesos más vulgares), una consecuencia inevitable de la índole del sistema total.

Nuestra primera opción, por tanto, tiene que ser entre Naturalismo y Sobrenaturalismo.

 Ω

III

LA DIFICULTAD CARDINAL DEL NATURALISMO

No podemos admitir los dos extremos, y no nos libraremos de las limitaciones de la lógica... enmienda el dilema.

J. A. Richards, «Principles of Literary Criticism», Cap. 25.

Si el Naturalismo es verdad, cada cosa finita o cada suceso debe ser, en principio, explicable dentro de los términos del Sistema Total. Digo «explicable *en principio*» porque, desde luego, no se le puede pedir al Naturalismo que, en cualquier momento dado, tenga la explicación detallada de cada fenómeno. Evidentemente, muchas cosas sólo se explicarán cuando las ciencias hayan hecho ulteriores procesos. Pero si se ha de aceptar el Naturalismo, tenemos el derecho de exigir que cada una de las cosas sea de tal género que podamos ver en conjunto cómo puede ser explicada en los términos del Sistema Total. Si existe cualquier cosa de tal condición que advirtamos de antemano la imposibilidad de darle *esta clase* de explicación, el Naturalismo irremediablemente se desmorona. Si la exigencia del pensamiento nos coacciona a permitir a cualquier cosa cualquier grado de independencia respecto al Sis-

tema Total, si cualquier cosa nos da buenas pruebas de que funciona independientemente y de que es algo más que una expresión de la índole de la Naturaleza como un todo, en ese mismo punto hemos abandonado el Naturalismo. Porque por Naturalismo entendemos la doctrina de que sólo existe la Naturaleza como sistema total intertrabado. Y si esto fuera verdad, cada cosa y suceso —si lo conocieramos suficientemente— sería explicable sin dejar residuos o cabos sueltos (nada de «jugadas de tacón») como un producto necesario del sistema. El Sistema Total, supuesto lo que es, resultaría una contradicción en sí mismo si usted no estuviera leyendo este libro en este momento y viceversa. La única causa por la cual usted está leyendo el libro tendría que ser que el Sistema Total en tal lugar y hora estaría forzado a seguir este derrotero.

Una amenaza contra el Naturalismo estricto ha sido disparada recientemente, sobre la cual no pienso dar ningún argumento, pero que vale la pena indicar. Los antiguos científicos creían que las más pequeñas partículas de materia se movían según leyes estrictas; en otras palabras, que los movimientos de cada partícula estaban «intertrabados» con el sistema total de la Naturaleza. Algunos científicos modernos piensan (si los entiendo correctamente) que no es así. Parecen afirmar que la unidad individual de materia (sería temerario seguir llamándola «partícula») se mueve de un modo indeterminado e impredecible; de hecho, se mueve «por sí misma» o «por su cuenta». La regularidad que observamos en los movimientos de los más pequeños cuerpos visibles se explica por el hecho de que cada

uno de ellos contiene millones de unidades y que, por las leyes estadísticas, se equilibraran las arbitrariedades de comportamiento de las unidades individuales. El movimiento de una unidad es impredecible, como es impredecible el resultado de tirar una vez una moneda al aire; sin embargo, el movimiento mayoritario de un billón de unidades se puede predecir, igual que si tiramos al aire una moneda un billón de veces, podemos calcular un número casi igual de caras y cruces. Advertimos que, si esta teoría es verdadera, hemos ya admitido algo distinto a la Naturaleza. Sería ciertamente un trauma demasiado fuerte para nuestra mentalidad el calificarlos de *sobrenaturales*. Pienso que tendríamos que llamarlos subnaturales. Pero toda nuestra seguridad de que la Naturaleza no tiene puertas y que no hay realidad alguna fuera de ella a la que abrir las puertas habría desaparecido. Parece que hay *algo* fuera de ella, lo «subnatural»; de este subnatural es desde donde son todos los sucesos y todos «los cuerpos», como si de él fueran alimentados; y es claro que si tiene la Naturaleza una puerta trasera que da a lo subnatural, entra en las posibilidades del juego que tenga una puerta principal que da a lo sobrenatural... y los sucesos podrían ser alimentados por esta puerta también.

He mencionado esta teoría porque nos ilumina con una luz suficientemente nítida ciertas concepciones que tendremos que analizar posteriormente. Por lo que a mí respecta, no estoy admitiendo que sea verdad.

Quienes, como yo, han tenido una educación más filosófica que científica, encuentran casi imposible creer que los científicos quieren decir realmente lo que

parece que dicen. No puedo evitar el pensar que ellos sólo expresan que los movimientos de las unidades individuales son permanentemente incalculables *para nosotros*, no que sean en sí mismos arbitrarios y desprovistos de ley. Y aunque realmente mantengan esto segundo, un profano difícilmente puede abrazarse con la seguridad de que algún progreso científico ulterior no vaya mañana a echar por tierra toda esta idea de la subnaturaleza sin ley. Porque la gloria de la ciencia es progresar. Por tanto, me dirijo de buen grado hacia otros terrenos de argumentación.

Es claro que todo lo que conocemos más allá de nuestras propias sensaciones inmediatas lo deducimos de esas sensaciones. No quiero con esto decir que de niños empecemos por considerar nuestras sensaciones como «testimonios» y después arguyamos conscientemente sobre la existencia del espacio, la materia y las otras personas. Lo que quiero decir es que, si después de que hemos madurado lo suficiente como para entender la cuestión, nuestra seguridad en la existencia de cualquier cosa (digamos el Sistema Solar o la Armada Invencible) es atacada, nuestra argumentación en su defensa tendrá que tomar la forma de deducciones de nuestras sensaciones inmediatas. Expresado en su forma más general, la deducción se desarrollaría así: «Supuesto que se me ofrecen colores, sonidos, formas, placeres y dolores que yo no puedo predecir plenamente o controlar del todo, y supuesto que cuanto más los investigo más regular aparece su comportamiento, tiene que existir algo más que mi propio yo y esto debe ser algo sistemático». Dentro de esta deduc-

ción tan general, toda clase de concretas concatenaciones de deducciones nos llevan a desembocar en conclusiones más detalladas. Deducimos la evolución por los fósiles, deducimos la existencia de nuestro propio cerebro por lo que encontramos dentro de las calaveras de seres como nosotros en el laboratorio de disección.

Todo posible conocimiento, por tanto, depende de la validez de nuestro razonamiento. Si el sentimiento de certeza que expresamos por palabras como *debe ser* y *por consiguiente* y *por supuesto que* es una percepción real de cómo las cosas *deben ser* realmente, vamos por buen camino. Pero si esta certeza es sólo un sentimiento *en* nuestra mente y no una penetración verdadera en las realidades más allá de nosotros –si solamente expresa el procedimiento como nuestra mente funciona–, entonces no podemos tener conocimiento alguno. Sólo si el razonamiento humano es válido, la ciencia puede ser verdad.

De aquí se desprende que ninguna explicación del universo puede ser verdadera si esta explicación no abre la posibilidad de que nuestro pensamiento llegue a penetrarlo realmente como es. Una teoría que explicara todas las cosas en el universo pero que hiciera inviable creer que nuestro pensamiento es válido, quedaría drásticamente descalificada. Porque se habría llegado a esta teoría precisamente por el pensamiento, y si nuestro pensamiento no es válido, la teoría se desmoronaría por sí misma.

Habría destruido sus propias credenciales. Sería un argumento que probara que ningún argumento es

válido –una prueba de que no pueden darse pruebas– lo cual es un sinsentido.

De este modo, el materialismo estricto se refuta a sí mismo con la razón aducida hace tiempo por el Professor Haldane: «Si mis procesos mentales están completamente determinados por los movimientos de los átomos en mi cerebro, no tengo razón ninguna para suponer que mis convicciones son verdaderas... y, por consiguiente, no tengo razón para suponer que mi cerebro esté formado por átomos» (*Possible Worlds*, p. 209).

Pero el Naturalismo, aunque no se trate del exclusivamente materialista, me parece que encierra la misma dificultad, si bien en una forma algo menos evidente. Ya que desacredita nuestro proceso de razonamiento o, por lo menos, reduce su credibilidad a un nivel tan pobre que lo hace inservible para soportar ese mismo Naturalismo que defiende.

La manera más sencilla de hacer ver esta afirmación es advertir los dos sentidos de la palabra *«porque»*. Podemos decir: «El abuelo está hoy enfermo *porque* ayer comió langosta». También podemos decir: «El abuelo debe de estar hoy enfermo *porque* aún no se ha levantado» (puesto que sabemos que es un madrugador invariable cuando está bien). En la primera sentencia, *porque* indica relación Causa-Efecto: la comida le puso enfermo. En la segunda, indica la relación que los lógicos denominan Antecedente-Consecuente. La tardanza en levantarse el anciano no es la causa de la indisposición, sino la razón por la que deducimos que

está indisposto. Se da una diferencia semejante entre «Gritó *porque* se hirió» (Causa-Efecto) y «Se debió de herir *porque* gritó» (Antecedente-Consecuente). Nos es especialmente familiar la relación Antecedente-Consecuente *porque* así se procede en el razonamiento matemático: « $A=C$ *porque* como hemos probado antes, ambas son iguales a B ».

La primera indica una conexión dinámica entre acontecimientos o «estados de cosas»; la otra una relación lógica entre opiniones o afirmaciones.

Seguimos: una cadena de razonamiento no tiene valor como medio de encontrar la verdad, a menos que cada uno de los eslabones esté trabado con los anteriores en la relación Antecedente-Consecuente. Si nuestra B no se sigue lógicamente de nuestra A, el raciocinio es inútil. Si ha de ser verdad el pensamiento alcanzado al final del razonamiento, la respuesta correcta a la pregunta: «¿Por qué piensas esto?» tiene que empezar con el Antecedente Consecuente *porque*.

En la otra vertiente, cada acontecimiento en la Naturaleza debe estar vinculado con los acontecimientos previos en la relación Causa-Efecto. Ahora bien, nuestros actos de pensamiento son acontecimientos. Por tanto, la verdadera respuesta a «¿Por qué piensas esto?» tiene que empezar con la Causa-Efecto *porque*. Si nuestra conclusión no es el consecuente lógico de un antecedente, resulta sin valor alguno y sólo podría ser verdad por pura casualidad. Si no es el efecto de una causa, es de todo punto imposible que ocurra. Parece, pues, que para que cualquier cadena de raciocinio

nio tenga valor, estos dos sistemas de conexión tienen que aplicarse simultáneamente a las mismas series de actos de la mente.

Pero desgraciadamente estos dos sistemas son totalmente distintos. Que algo sea causado no es lo mismo que ser demostrado. Pensamientos angustiosos, prejuicios, las exaltaciones de la locura, son causados; pero no tienen fundamento sólido objetivo. Más aún, ser causado es tan distinto de ser demostrado que nos comportamos en la discusión como si ambos términos se excluyeron mutuamente. La nueva existencia de causas para creer algo se considera, en la dialéctica popular, como motivo para levantar la sospecha de falta de fundamento, y la manera más frecuente de desacreditar la opinión de una persona es explicarla en el orden de las causas: «Tú dices eso *porque* (Causa-Efecto) eres capitalista, o hipocondríaco, o simplemente *porque* eres hombre, o *porque* eres mujer». La implicación es que si las causas explican totalmente una opinión, entonces, supuesto que las causas actúan inevitablemente, la opinión tendrá que surgir, tanto si tiene fundamento como si no. No necesitamos, así se piensa, descubrir fundamentos para una cosa que sin ellos puede explicarse plenamente.

Pero aunque existan fundamentos, ¿cuál es exactamente su conexión con la realidad actual de mi opinión, considerada como un fenómeno psicológico? Si es un fenómeno, debe ser causado. De hecho, debe ser simplemente un eslabón en una cadena de causas que se extiende hacia atrás hasta el comienzo y hacia adelante hasta el final del tiempo. ¿Cómo puede tal insig-

nificancia como la falta de fundamentos lógicos impedir que surja mi opinión o cómo puede la existencia de fundamentos impulsarla?

Sólo aparece una respuesta. Podríamos decir que lo mismo que un fenómeno de la mente causa otro fenómeno mental por Asociación (cuando pienso en *parsnips algarabía* pienso en mi escuela primaria), así también otro modo de ser causado un fenómeno mental es simplemente por el hecho de que haya fundamento para que se dé. Porque de este modo coincidirían el que haya causa y el que haya prueba.

Sin embargo, así expuesta esta explicación, es claramente falsa. Conocemos por experiencia que un pensamiento no causa necesariamente todos, e incluso no causa ninguno de los pensamientos que lógicamente se le podrían unir como Consecuente a Antecedente. Nos encontraríamos en un terrible marasmo si jamás pudiéramos pensar: «Esto es un vaso», sin derivar todas las interferencias que se pueden seguir. Es imposible derivarlas todas; lo más frecuente es que no derivemos ninguna. Tenemos, por tanto, que enmendar la ley que sugeríamos. Mi pensamiento puede causar otro no porque haya fundamento para él, sino porque *veamos* que lo hay.

Si usted desconfía de la metáfora sensorial «veamos», puede substituirla por «aprehendamos» o «descubramos» o simplemente «conozcamos». No existe diferencia, porque todas estas palabras nos representan lo que es realmente pensar. Los fenómenos del pensamiento son, sin duda, acontecimientos; pero son una clase muy especial de acontecimientos. Son «a propó-

sito» de algo distinto de sí mismos, y pueden ser verdaderos o falsos. (Decir que «estos acontecimientos o hechos son falsos» significa, por supuesto, que la exposición de alguien sobre ellos es falsa). De aquí que los actos de inferencia pueden, y deben, ser considerados bajo dos luces diferentes. De una parte, son acontecimientos subjetivos, elementos en la historia psicológica de alguien. De otra parte, son penetraciones en algo, o conocimiento de algo distinto de sí mismos. Lo que desde mi primer punto de vista es una transición psicológica del pensamiento A al pensamiento B en un momento particular en una determinada mente, es desde el punto de vista del sujeto pensante una percepción de una implicación (si se da A, se sigue B). Cuando adoptamos el punto de vista psicológico, podemos usar el tiempo verbal pretérito. «B siguió a A en mis pensamientos». Pero cuando afirmamos una implicación, siempre usamos el presente: «B se sigue de A». Si alguna vez «se sigue de» en el sentido lógico, siempre se sigue. Y no es posible rechazar el segundo punto de vista como si fuera una ilusión subjetiva, sin desacreditar todo el conocimiento humano. Porque no podemos conocer nada más allá de nuestras propias sensaciones, a no ser que el acto de inferencia sea verdaderamente una penetración cognoscitiva.

Ahora bien, esto es así sólo dentro de ciertos límites. Un acto de conocimiento tiene que estar determinado en cierto sentido, por lo que es conocido; nosotros tenemos que conocer que es así solamente porque es así. Esto es lo que significa conocer. Podemos, si nos parece, llamarlo una Causa-Efecto *porque*, y decir que

«ser conocido» es un modo de causalidad. Pero es un modo singular y único. El acto de conocer tiene sin duda varias condiciones, sin las cuales no puede darse: atención y los estados de voluntad y de salud que presupone. Pero este carácter positivo tiene que estar determinado por la verdad que conoce. Si se pudiera explicar totalmente por otros orígenes, dejaría de ser conocimiento; de la misma manera (para usar un paralelo sensorial) que el pitido de mis oídos deja de ser lo que expresamos por el término «oír», si se explica plenamente por causas que no sean un sonido proveniente del otro mundo; como podría ser el sinsíne producido por un resfriado.

Si lo que parece un acto de conocimiento es en buena parte explicable por otras fuentes distintas del mismo conocimiento, entonces el acto de conocer propiamente dicho quedaría limitado a la porción del fenómeno que esas otras fuentes dejan sin explicación; de la misma manera que las exigencias de explicación del fenómeno conocido como audición es la zona desconocida que nos queda después de haber descartado como su causa el sinsíne del oído producido por el resfriado. Cualquier camino que mantenga la explicación total de nuestro razonamiento sin admitir un acto de conocimiento determinado solamente por aquello que es conocido, es una teoría que niega el razonamiento.

Entiendo que es precisamente esto lo que el Naturalismo se ve obligado a hacer. En efecto, el Naturalismo ofrece lo que afirma ser una completa explicación de nuestro comportamiento mental. Pero esta expli-

ción, una vez analizada, no deja lugar a los actos de conocimiento o penetración, de los cuales depende todo el valor de nuestro pensamiento como medio para alcanzar la verdad.

Se admite comúnmente que la razón e incluso los sentimientos y aún la vida misma son aparecidos de última hora en la Naturaleza. Si no existe nada más que la Naturaleza, se desprende que la razón tiene que haber llegado por un proceso histórico. Y, por supuesto, para el Naturalista este proceso no fue programado para producir una conducta mental capaz de descubrir la verdad. No hubo Programador; y es claro que hasta que no hubo sujetos pensantes, no hubo tampoco verdad o falsedad. La forma de conducta mental que ahora llamamos pensamiento racional o inferencias tiene, por consiguiente, que haber ido «evolucionando» por una selección natural, por una poda gradual de los individuos menos aptos para sobrevivir.

Por consiguiente, hubo tiempos en que nuestros pensamientos no eran racionales. Es decir, hubo tiempos en que todos nuestros pensamientos eran –como muchos de nuestros pensamientos todavía lo son– meros sucesos subjetivos, no aprehensiones de verdades objetivas. Los que tenían una causa externa a nosotros mismos eran (lo mismo que el dolor) respuestas a estímulos. Ahora bien, la selección natural pudo solamente actuar por eliminación de las respuestas que fueron biológicamente perjudiciales, y multiplicación de aquéllas que tendían a la supervivencia. No es con-

cebible que ningún perfeccionamiento de las respuestas las pudiera convertir en actos de penetración, ni siquiera que remotamente intentara hacerlo así. La relación entre la respuesta y el estímulo es absolutamente distinta de la relación entre conocimiento y verdad conocida. Nuestra visión física es una respuesta a la luz mucho más útil que la de los organismos más elementales, que sólo poseen una porción fotosensitiva. Pero ni esta ventaja ni ningún otro progreso que podamos suponer acercan un milímetro el hecho de que se dé conocimiento de la luz. Se requiere algo más sin lo cual nunca habríamos llegado a este conocimiento. Pero al conocimiento se llega por experiencias y por las deducciones que de ellas se extraen, no por el perfeccionamiento de las respuestas. No son los hombres de mejor vista los que más saben de la luz, sino los que han estudiado la ciencia pertinente. Del mismo modo, nuestras respuestas psicológicas a nuestro medio ambiente (nuestras curiosidades, aversiones, placeres, ilusiones) pueden mejorar indefinidamente (en el plano biológico) sin que lleguen a ser nada más que respuestas. Tal perfección de las respuestas no racionales, lejos de contribuir a su transformación en deducciones o inferencias válidas, deberían ser concebidas como un método diferente de obtener la supervivencia, como una alternativa de la razón. Un condicionamiento que garantizara que nunca hubiéramos de sentir placer excepto en aquello que nos fuera útil ni aversión más que ante lo peligroso, y que el grado de ambos sentimientos fuera minuciosamente

proporcional al grado de utilidad o de peligro reales en el objeto, nos serviría tanto como la razón y mejor aún que ella en muchas circunstancias.

Sin embargo, además de la selección natural se da también la experiencia, experiencia que originariamente es individual, pero es además transmitida por tradición e información. Se podría pensar que la experiencia, a lo largo de los milenios, era la que habría hecho aparecer ese comportamiento mental que llamamos razón –dicho de otro modo, capacidad de deducción– extrayéndolo de una conducta mental que fue no racional originariamente. Experiencias repetidas de encontrar fuego (o residuos de fuego) donde había visto humo, condicionarían al hombre a suponer que encontraría fuego donde quiera que viera humo. Esta suposición, expresada en la forma «Si humo, entonces fuego» se convierte en lo que llamamos inferencia o deducción. ¿Se han originado así todas nuestras inferencias?

Si fue así, todas ellas son inferencias válidas. Tal proceso produciría sin duda suposiciones. Entrenaría a los hombres a suponer que habrá fuego cuando aparezca el humo, del mismo modo que los entrenaría a suponer que todos los cisnes eran blancos (hasta que vieron uno negro) o que el agua siempre herviría a 100° (hasta que alguno, de excursión en la montaña, intentó hervirla). Tales suposiciones no son deducciones y no son necesariamente verdad. La suposición de que cosas que han estado vinculadas en el pasado siempre estarán vinculadas en el futuro es el principal rector, no del comportamiento racional, sino del animal. La razón

entra en juego precisamente cuando se hace la inferencia: «Supuesto que siempre han estado vinculadas, por tanto probablemente seguirán vinculadas» y prosigue para tratar de descubrir la vinculación. Cuando descubrimos lo que es el humo, entonces somos capaces de sustituir la mera suposición del fuego por una genuina inferencia. Hasta que esta deducción se efectúa, la razón reconoce la suposición como una mera suposición. Cuando esta suposición no es necesaria –es decir, cuando la inferencia depende de un axioma– ya no apelamos en absoluto a las experiencias pasadas. Mi creencia de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, no se basa en absoluto en el hecho de que yo no he sorprendido a las cosas comportándose de otra manera. Simplemente veo que «tiene» que ser así. El que algunos en nuestros tiempos llamen a los axiomas tautologías me parece irrelevante. Es precisamente por medio de esas «tautologías» como avanzamos de conocer menos a conocer más.

Y llamarlas tautologías es otro modo de decir que son conocidas completa y ciertamente. El ver plenamente que A implica B exige (una vez que lo hemos visto) el reconocer que la afirmación de A y la afirmación de B están en lo profundo de la misma aserción. El grado en que una proporción verdadera es tautológica depende del grado de nuestra penetración en ella. Para el perfecto aritmético $9 \times 7 = 63$ es una tautología, pero no para el niño que aprende la tabla ni para el primitivo calculador que la alcanza quizás juntando nueve grupos de siete elementos. Si la Naturaleza es un sistema totalmente cerrado en sí mismo, entonces cada

ascensión verdadera sobre ella (por ejemplo, fue caluroso el verano de 1959) sería una tautología para una inteligencia que pudiera abarcar este sistema en su totalidad. «Dios es amor» puede ser una tautología para los serafines; no para los hombres.

Se dirá «es incontestable, que de hecho, adquirimos verdades por inferencias y deducciones». Ciertamente. Los dos, el Naturalista y yo lo admitimos. No podríamos discutir nada en caso contrario. La diferencia que pretendo subrayar es que él ofrece, y yo no, una historia de la evolución de la razón que es inconsistente con la pretensión de que él y yo tenemos que hacer las inferencias exactamente de la manera como de hecho las realizamos. Porque su historia es, y por la naturaleza del caso sólo puede ser, una explicación en términos de Causa-Efecto, de como el hombre llega a pensar de la manera como lo hace. Y, por supuesto, deja en el aire el problema completamente distinto de cómo puede justificar el pensar así. Esto carga sobre él el trabajo embarazoso de intentar mostrar cómo el producto evolucionante que ha descrito llega a ser también un poder de «ver» verdades.

Ya el mero intento es absurdo. La mejor manera de verlo es si consideramos la forma más humilde y casi desesperada de intentarlo. El Naturalista podría decir: «Bueno, quizás no podamos ver exactamente –por ahora al menos– cómo la selección natural transformó la subracial conducta mental en inferencias que alcanzan la verdad. Pero tenemos certeza de que esto, de hecho, ha ocurrido. Porque la selección natural está inclinada a preservar y promocionar la conducta útil.

Y también descubrimos que nuestros hábitos de inferencia son útiles en realidad. Y si son útiles, deben alcanzar la verdad». Pero advirtamos lo que estamos haciendo. La misma inferencia está en juicio: Es decir, el Naturalista ha dado una explicación de lo que nosotros pensábamos que son nuestras inferencias, que muestra que no son verdaderas penetraciones en absoluto. Nosotros y él queremos reafirmarnos. Y esta confirmación resulta una inferencia más (si es útil, entonces es verdadero); ¿y si esta inferencia no fuera verdad, en el supuesto de que aceptemos su cuadro evolucionante bajo la misma sospecha que todo el conjunto? Si el valor de nuestro razonamiento se pone en duda, no podemos restablecerlo razonando. Si, como dije antes, no tiene sentido una prueba de que no se pueden dar pruebas, tampoco lo tiene una prueba de que se pueden dar pruebas. La razón es nuestro punto de partida. No puede haber cuestión de atacarla ni de defenderla. El que por tratarla como un mero fenómeno se sitúa fuera de la razón, no tiene medio de volver a entrar si no es escamoteando la cuestión básica.

Queda todavía una postura más humilde. Se puede, si se prefiere, renunciar a la posesión de la verdad. Se puede simplemente decir: «Nuestra manera de pensar es útil», sin añadir, ni siquiera para su interior, «y por tanto verdadera». Nos capacita para arreglar un hueso dislocado, construir un puente y fabricar un «Sputnik». Y esto ya es bastante. Las antiguas elevadas pretensiones de la razón deben ser olvidadas. Es un comportamiento desarrollado totalmente como ayuda a la práctica. Por esto precisamente, cuando lo utiliza-

mos simplemente en la práctica funcionamos de maravilla; pero cuando nos remontamos a la especulación para conseguir vistas generales de «la realidad», terminamos en un sinfín de disputas filosóficas inútiles y probablemente de juego de palabras. Adiós a todo eso. No más teología, ni ontología ni metafísica...

Pero entonces de igual modo, no más Naturalismo. Porque, por supuesto, el Naturalismo es un primer espécimen de esta torre de especulación descubierta desde la práctica para remontarse muy por encima de la experiencia, que acaba de ser condenada. La Naturaleza no es un objeto que pueda ser presentado a los sentidos o a la imaginación. Sólo se puede alcanzar por las más remotas inferencias. O mejor, no se puede alcanzar, sólo podemos aproximarnos. La Naturaleza es la unificación en un sistema único cerrado en sí mismo de todas las cosas deducidas de nuestros experimentos científicos. Más todavía, el Naturalista, no contento con establecer todo esto, continúa adelante con el barrido general de una afirmación negativa: «No hay nada más que esto». Una aserción ciertamente tan remota de la práctica, la experiencia y de cualquier comprobación imaginable, como jamás se ha hecho desde que el hombre empezó a usar la razón especulativamente. Desde esta visión, el primerísimo paso hacia este uso es un abuso, es la perversión de una facultad exclusivamente práctica y el origen de todas las quimeras.

En estos supuestos, la posición del teísta puede ser una quimera casi tan exacerbada como la del Naturalista. (Casi, no exactamente; porque se abstiene de la

suma audacia de una negación total). Pero el teísta ni necesita ni de hecho mantiene la defensa de estos supuestos. Él no se siente comprometido con la concepción de que la razón es fruto de un desarrollo comparativamente reciente, modelada por un proceso selectivo que selecciona sólo lo biológicamente útil. Para él la razón —la razón de Dios— es más antigua que la Naturaleza, y de aquí proviene la ordenación de la Naturaleza, de donde se deriva nuestra capacidad de conocerla. Para él, la mente humana es iluminada en el acto de conocer por la razón Divina. Queda plenamente libre, en la medida necesaria, de la tremenda atadura de la causación no racional; y, por eso, libre para ser guiada por la verdad conocida. Y los procesos preliminares interiores a la Naturaleza que conducen a esta liberación, si existieran, estarían concebidos y programados para realizar esa misión.

Llamar al acto de conocer «sobrenatural» —al acto, no de recordar que algo fue así en el pasado, sino de «ver» que tiene que ser así siempre yeso en cualquier mundo posible— llamar a ese acto sobrenatural es violentar nuestro uso lingüístico ordinario. Por supuesto que al decir «sobrenatural» no queremos expresar que sea fantasmagórico o sensacional, ni siquiera «espiritual» en cualquiera de los sentidos religiosos. Sólo queremos significar que este acto «no encaja dentro»; que este acto, para ser lo que pretende ser —y si no lo es, todo nuestro pensamiento queda desacreditado— no puede ser simplemente la manifestación en un determinado lugar y tiempo de ese sistema de acontecimientos total y en gran parte carente de sentido que

llamamos «Naturaleza». El acto de conocimiento tiene que saltar suficientemente libre de esa cadena universal para poder ser determinado por aquello que conoce.

Tiene aquí alguna importancia asegurarnos de que, si se nos introduce una vaga imaginería espacial (y así ocurrirá en muchas mentes) no sea ésta equivocada. Debemos, para ello, situar nuestros actos de razón no como algo «por encima» o «por debajo» o «más allá» de la Naturaleza, sino más bien «de este lado de la Naturaleza». Si hemos de dibujarlos espacialmente, dibujémoslos entre nosotros y ella. Es mediante inferencias como edificamos la idea de Naturaleza. La razón se presenta antes que la Naturaleza, y de la razón depende nuestro concepto de Naturaleza. Nuestros actos de inferencia son anteriores a nuestra imagen de Naturaleza, casi como el teléfono es anterior a la voz del amigo que oímos por él. Cuando intentamos encajar estos actos en el cuadro de la Naturaleza, fracasamos. La imagen que situamos en el cuadro y rotulamos «Razón» siempre resulta que se convierte en una cosa diferente de la razón que disfrutamos y ejercemos mientras la colocamos allí. La descripción que tenemos que dar de pensamiento como fenómeno evolutivo, siempre hace una excepción táctica en favor del pensamiento que nosotros mismos concebimos en ese momento. Porque la descripción del pensamiento, lo mismo que cualquier otro hecho particular, sólo puede mostrar en un momento concreto y en un estado concreto de conciencia el trabajo general y en su mayor parte no racional, de todo el sistema intertrabado.

Mientras que el acto presente de nuestro pensar exige, y debe exigir, ser un acto de penetración, un conocimiento suficientemente liberado de las causas no racionales para ser determinado positivamente sólo por la verdad que conoce. En cambio, el pensamiento imaginado que colocamos dentro del cuadro depende —como depende la idea total de Naturaleza— del pensamiento que ahora estamos elaborando, no viceversa. Esta es la realidad primaria, en la que se fundamenta todo contenido de realidad de cualquier cosa. Si no encaja dentro de la Naturaleza, no podemos evitarlo. Ciertamente, por razón de esa explicación, no hemos de rendirnos. Si abandonáramos, estaríamos abandonando la Naturaleza también.

NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA

A través de la larga tradición del pensamiento europeo se ha dicho, aunque no lo han dicho todos, pero sí la gran mayoría y en cualquier caso, la gran mayoría de aquéllos que han probado que tenían derecho especial a ser escuchados, que la Naturaleza, aunque es una cosa que existe realmente, no es algo que exista en sí misma o por su propia iniciativa y derecho, sino una cosa que depende en su existencia de algo ulterior.

R.G. Collingwood, «The Idea of Nature», III, iii.

Si nuestra argumentación ha sido sensata, los actos de razonamiento no están intertrabados con el total sistema intertrabado de la Naturaleza, como todas las demás partes lo están unas con otras. Los razonamientos están conectados con la Naturaleza de una manera distinta; como el entender una máquina está ciertamente ligado con la máquina, pero no de la misma manera que las partes de la máquina lo están unas con otras. El conocimiento de una cosa no es una parte de esa cosa. En este sentido, algo más allá de la Naturaleza opera cuando quiera que razonamos. No digo que la conciencia esté necesariamente toda ella en la misma situación. Placeres, dolores, temores, esperanzas, afec-

tos e imágenes mentales no tienen porqué estarlo. Ningún absurdo se seguiría por considerar todo esto como parte de la Naturaleza. La distinción que tenemos que hacer no es entre «mente» y «materia», mucho menos entre «alma» y «cuerpo» (cuatro palabras difíciles), sino entre Razón y Naturaleza: la frontera se sitúa no donde termina el «mundo del más allá» y donde empieza lo que en lenguaje vulgar llamaríamos «yo mismo», sino entre la razón y toda la masa de eventos no racionales, sean físicos o psicológicos.

En esta frontera, encontramos gran densidad de tráfico, pero es tráfico de una sola dirección. Es algo que forma parte de nuestra experiencia cotidiana el ver como los pensamientos racionales nos inducen y nos capacitan para alterar el curso de la Naturaleza. De la naturaleza física cuando utilizamos las matemáticas para construir un puente, de la naturaleza psicológica cuando aplicamos argumentos para alterar nuestras emociones. Solemos tener éxito con más frecuencia y más completamente al modificar la naturaleza física que al modificar la psicológica, pero algo conseguimos en los dos campos. Por otra parte, la Naturaleza es impotente por completo para producir pensamiento racional. No es que nunca modifique nuestro pensamiento, sino que en el momento que lo hace, se para ahí, por esta misma razón, porque es racional. Porque, como ya hemos visto, cualquier cadena de razonamiento pierde todas las credenciales de razonabilidad en el momento en que aparece como resultado total de causas no racionales. Cuando la Naturaleza intenta (por decirlo así) interferir en los pensamientos raciona-

les sólo logra matarlos. Este es el peculiar estado de cosas en la frontera. La Naturaleza sólo puede penetrar en la Razón para matar; en cambio, la Razón puede invadir a la Naturaleza para coger prisioneros e incluso para colonizar. Cada uno de los objetos que usted ve delante en este preciso momento –las paredes, el techo, los muebles, el libro, sus propias manos lavadas, sus uñas bien cortadas– son testigos de esta colonización de la Naturaleza por la Razón; porque ninguna de estas cosas estaría en el presente estado si la Naturaleza hubiera seguido su camino. Y si usted está atendiendo a mi argumentación tan de cerca como espero, esta atención también proviene de hábitos que la Razón ha impuesto al vagar natural de la conciencia. Por otra parte, si un dolor de muelas o una ansiedad está en este preciso momento impidiéndole a usted atender, entonces la Naturaleza está interfiriendo con su conciencia; pero no para producir alguna nueva variedad de razonamiento, sino sólo (en la medida en que puede) para suspender la Razón por completo.

En otras palabras, la relación entre Razón y Naturaleza es lo que algunos llaman una Relación Asimétrica. Fraternidad es relación simétrica, porque si A es hermano de B, B es hermano de A. Paternidad-filiación es relación asimétrica, porque si A es el padre de B, B *no* es el padre de A; la relación entre Razón y Naturaleza es de este género. La Razón no se relaciona con la Naturaleza como la Naturaleza se relaciona con la Razón.

Soy perfectamente consciente de lo chocante que los que han sido formados en el Naturalismo encontra-

rán este cuadro que empieza o esbozarse. Es francamente un lienzo en el que la Naturaleza (al menos en la superficie de nuestro planeta) está perforada o picada de viruelas en toda su extensión por pequeños orificios desde cada uno de los cuales algo de una entidad diferente a ella misma –es decir, la Razón– puede interferir en ella. Yo sólo puedo suplicarle que, antes de tirar el libro, considere usted seriamente si su repugnancia instintiva a tal concepción es verdaderamente racional o es sólo emocional o estética. Ya sé que la apetencia por un universo que es todo una pieza, y en el que cada cosa es la misma clase de cosa que cualquier otra cosa –una continuidad, una tela sin costura, un universo democrático– está profundamente asentada en el corazón moderno; en el mío no menos que en el de usted. Pero, ¿tenemos alguna evidencia real de que las cosas son así? ¿estamos confundiendo una probabilidad intrínseca con lo que sólo es un afán humano por orden y armonía? Bacon nos previno hace tiempo de que «el entendimiento humano es, por su propia naturaleza, inclinado a suponer la existencia de mayor orden y regularidad en el mundo de lo que en realidad encuentra. Y aunque hay muchas cosas que son singulares y no encajadas, sin embargo esbozamos para ellas paralelos, conjugaciones y relaciones que no existen. De aquí la ficción de que todos los cuerpos celestes se mueven en círculos perfectos» («Novum Organum», 1, 45). Pienso que Bacon tenía razón. La misma ciencia ha hecho que la realidad aparezca menos homogénea de lo que esperábamos que fuera. El atomismo newtoniano encajaba mucho más con lo

que esperábamos (y deseábamos) que la teoría física de los quantas.

Si puede usted soportar, aunque sólo sea de momento, la imagen de la Naturaleza que hemos sugerido, consideremos el otro factor, la Razón o ejemplos de la Razón que atacan a la Naturaleza. Hemos visto que el pensamiento racional no es parte del sistema de la Naturaleza. Dentro de cada hombre debe de haber una zona (por pequeña que sea) de actividad que está fuera o es independiente de la Naturaleza. En relación a la Naturaleza, el pensamiento racional anda «por su cuenta» o existe «de por sí». De aquí no se sigue que el pensamiento racional exista absolutamente por sí mismo. Puede ser independiente de la Naturaleza por ser dependiente de otra cosa. Porque lo que socava las credenciales del pensamiento no es la simple dependencia, sino la dependencia de lo no racional. La razón de un hombre ha sido conducida a ver cosas por la ayuda de la razón de otro hombre, y no es por eso de inferior calidad. Todavía queda abierta una cuestión: si la razón de cada hombre existe absolutamente de por sí, o si es el resultado de alguna causa racional; de hecho de alguna otra Razón. Esta otra Razón podría encontrarse que depende de una tercera, y así sucesivamente, no importa lo lejos que este proceso se prolongue, con tal de que encontremos que la Razón proviene de la Razón en cada uno de los pasos. Sólo cuando se nos pida que creamos que la Razón proviene de la no razón es cuando tenemos que gritar ¡Alto!, porque si no lo hacemos todo pensamiento queda

desacreditado. Es, por tanto, evidente que antes o después tenemos que admitir una Razón que existe absolutamente por sí misma. El problema es si usted o yo podemos ser tal Razón existente por sí misma.

La cuestión casi se autorresponde en el momento que recordemos lo que significa la existencia «por sí misma». Significa ese género de existencia que el Naturalista atribuye al «espectáculo total» y el Sobrenaturalista atribuye a Dios. Por ejemplo, lo que existe por sí mismo tiene que haber existido desde toda la eternidad; porque si alguna otra cosa le pudo hacer a él que empezara a existir, entonces no existirá por sí mismo, sino por causa de otra cosa. Debe además existir incesantemente; es decir, no puede cesar de existir y luego empezar de nuevo. Porque si deja de ser, es evidente que no puede llamarse a sí mismo de nuevo a la existencia, y si otra cosa lo recrea, sería un ser dependiente de otro. Pues bien, es claro que mi Razón ha ido creciendo gradualmente desde mi nacimiento y queda interrumpida durante algunas horas cada noche. Yo, por consiguiente, no puedo ser la Razón eterna existente por sí misma que ni duerme ni dormita. Y si algún pensamiento es válido, tal Razón tiene que existir y tiene que ser la fuente de mi racionalidad imperfecta e intermitente. Por consiguiente, las mentes humanas no son las únicas entidades sobrenaturales que existen. Provienen de alguna parte. Cada una ha entrado en la Naturaleza desde la Sobrenaturaleza; cada una tiene su espíritu radical en un Ser eterno racional existente por sí mismo, a quien llama-

mos Dios. Cada una es un disparo o punta de lanza o incursión de esta realidad Sobrenatural en la Naturaleza.

Algunos levantarían aquí la siguiente pregunta: si la Razón es a veces presente y a veces no en mi mente, ¿no sería más sensato, en lugar de decir que «yo» soy un producto de la Razón eterna, decir simplemente que la Razón eterna opera ocasionalmente en mi organismo, dejándome a mí en mi condición de ser natural? Un alambre no se convierte en otra cosa superior a un alambre por el hecho de que una corriente eléctrica pase por él. Pero decir esto, en mi opinión, es olvidar la condición del razonar. No es un objeto que nos golpea, ni siquiera una sensación que percibimos. El razonamiento no es algo que «ocurre» en nosotros; nosotros lo *producimos*. Cada cadena de pensamientos va acompañada por lo que Kant llamó *«el yo pensante»*. La doctrina tradicional de que yo soy una criatura a quien Dios ha dado la razón pero que es distinta de Dios, me parece mucho más filosófica que la teoría de que lo que parece ser mi pensamiento es Dios pensando a través de mí. Desde ese otro punto de vista, es muy difícil explicar lo que pasa cuando yo pienso correctamente, pero llego a una conclusión falsa porque he sido mal informado de los hechos. Cómo Dios —que hay que suponer que conoce los hechos reales— se tendría que tomar la molestia de efectuar algunos de Sus perfectamente racionales pensamientos a través de una mente proclive a producir Dios, tendría Él que equivocarse por causa del mío o hacer que yo me equivocase tomándolo por mío. Me parece mucho más de

acuerdo con la realidad que los pensamientos humanos no son de Dios, sino iluminados por Dios.

Tengo, sin embargo, que apresurarme a añadir que este libro es sobre los milagros, no sobre todos los problemas. No pretendo dar una doctrina completa sobre el hombre; y nada más lejos de mi intención que pasar de contrabando una argumentación sobre la «inmortalidad del alma». Los más antiguos documentos cristianos muestran un asentimiento de pasada y sin excesivo relieve a la convicción de que la parte sobrenatural del hombre sobrevive a la muerte del organismo natural. Se interesan poco por el asunto. Lo que les interesa intensamente es la restauración o «resurrección» de toda la criatura por un acto divino milagroso; y hasta que hayamos llegado a alguna conclusión sobre los milagros en general, no entraremos a discutir este punto. A estas alturas, el elemento sobrenatural del hombre sólo nos concierne como prueba de que existe algo más allá de la Naturaleza. La dignidad y el destino del hombre por el momento no tiene nada que ver con la argumentación. Nos interesamos en el hombre sólo porque su racionalidad es el pequeño recadero que atraviesa la Naturaleza para decírnos que hay algo por detrás o por debajo de ella.

En un estanque cuya superficie estuviera completamente cubierta de suciedad y vegetación flotante, pudiera haber algunos nenúfares. Podríamos fijarnos en su belleza. Pero podría también llamar nuestra atención el hecho de que, por su estructura, nos pareciera deducir que debían tener unos tallos debajo prolongados en raíces hasta el fondo. El Naturalista piensa que

el estanque, es decir la Naturaleza (el gran acontecimiento en el espacio y el tiempo) tiene una profundidad indefinida; que no hay nada más que agua por mucho que profundicemos. Mi afirmación es que algunas de las cosas en la superficie (esto es, en nuestra experiencia) muestran lo contrario. Estas cosas (mentes racionales) revelan, tras una observación, que ellas al menos no están flotando, sino unidas por tallos al fondo. Por tanto, el estanque tiene fondo. No es estanque, estanque sin fin. Desciende lo suficientemente profundo y llegarás a algo que no es estanque... fango, arena, después roca y al final, toda la masa de la tierra y del fuego subterráneo.

Al llegar a este punto, resulta tentador comprobar si el Naturalismo tiene alguna salvación. Ya indiqué en el capítulo III que se puede ser Naturalista y sin embargo creer en un cierto Dios... una cierta conciencia cósmica erigida por «el espectáculo total»; lo que podríamos llamar un Dios *Emergente*. ¿No nos proporcionaría un Dios Emergente todo lo que buscamos? ¿Es absolutamente necesario presentar un Dios *supernatural*, distinto y fuera de todo el sistema intertrabado? (Advierte, lector moderno, cómo tu espíritu se levanta, cuánto más cómodo te sientes con un Dios emergente que con un Dios trascendente; cómo te parece menos primitiva, rechazable e ingenua la concepción emergente. A propósito de esto, como verás después, cuelga un cuentecillo).

Pero lo siento, esto no sirve. Podría ser admisible que cuando todos los átomos llegaran a una cierta relación (a la cual necesariamente tuvieran que llegar antes

o después) dieran origen a una conciencia universal. Y que esta conciencia universal pudiera tener pensamientos que a su vez pasaran a través de nuestras mentes. Pero desgraciadamente esos propios pensamientos, en esta suposición, serían productos de causas no racionales, y consiguientemente, por la regla que usamos a diario, no tendrían validez alguna. Esta mente cósmica sería, exactamente igual que nuestras propias mentes, el producto de una Naturaleza sin mente. Así no hemos evadido la dificultad recientemente expuesta. La mente cósmica es solución sólo si la situamos en el comienzo, si suponemos que es, no el producto del sistema total, sino el Hecho básico, original existente por sí mismo. Claro está que admitir *ese* género de mente cósmica es admitir un Dios fuera de la Naturaleza, un Dios trascendente y sobrenatural. Este camino, que podría parecer una escapatoria, en realidad nos lleva circularmente al punto de partida.

Hay, pues, un Dios que no es parte de la Naturaleza. Pero nada se ha dicho hasta ahora de que Él la haya creado. ¿Podrían Dios y la Naturaleza ser ambos existentes por sí mismos y totalmente independientes el uno de la otra? Si usted lo cree así, es un dualista y mantiene una visión que reconozco ser más seria y más razonable que cualquier otra forma de Naturalismo. Se puede ser muchas cosas peores que dualista; pero creo que el Dualismo es falso. Se da una tremenda dificultad al concebir dos cosas que simplemente coexisten sin tener ninguna otra relación. Si esta dificultad nos pasa a veces inadvertida, es porque somos víctimas del pensamiento pictórico. En realidad, los imaginamos

hombro con hombro en cierto género de espacio. Pero, evidentemente, si ambos estuvieran en un espacio común, o en un común tiempo o en cualquier otro tipo de medio compartido, cualquiera que éste fuera, ambos serían partes del mismo sistema, de hecho, de la misma «Naturaleza». Aunque consigamos eliminar tal imagen, el mero hecho de intentar pensar en ellos como juntos, nos hace resbalar sobre la verdadera dificultad, porque desde este momento en cualquier caso, nuestra propia mente se convierte en ese medio común. Si pueden darse tales cosas que se limiten a compartir su «alteridad», si hay cosas que se reducen a coexistir y nada más, es en cualquier caso una concepción que mi mente no puede formar. Y en el presente estudio parece especialmente gratuito intentar formarla, porque ya conocemos que Dios y Naturaleza han llegado a una cierta relación. Tienen como mínimo una relación –al menos en cierto sentido una frontera común– en cada mente humana.

Las relaciones que surgen en esta frontera son, ciertamente, de una especie peculiar y complicada. Esa punta de lanza del Sobrenatural a la que llamo «mi razón» se entrelaza con cada uno de mis elementos naturales –mis sensaciones, emociones y todo lo demás– tan completamente que denomino a ese entramado con una sola palabra: «yo». Además queda lo que he denominado el carácter asimétrico de las relaciones fronterizas. Cuando el estado físico de mi cerebro domina a mi pensamiento, sólo produce desorden. En cambio, mi cerebro no se deteriora cuando es dominado por la razón, ni tampoco se deterioran mis emo-

ciones y sensaciones. La Razón salva y fortifica todo mi sistema psicológico y físico, mientras que la rebeldía contra la Razón destruye ambas cosas: a la Razón y a sí mismo. La metáfora militar de la punta de lanza ha sido poco acertada. La Razón sobrenatural entra en mi ser natural no como un arma, sino más bien como un rayo de luz que ilumina, o como un principio de organización que unifica y desarrolla. Nuestra imagen de la Naturaleza, siendo «invadida» (como por ejemplo un ejército enemigo), es equivocada. Cuando examinamos una de esas invasiones, se parece mucho más a la llegada de un rey a sus súbditos o de un mahout a su elefante. El elefante puede ponerse furioso, la Naturaleza de igual modo puede rebelarse. Pero al observar lo que ocurre cuando la Naturaleza obedece, es casi imposible no concluir que su verdadera «naturaleza» es someterse. Todo acontece *como* si hubiera sido concebida precisamente para esta misión.

Creer que la Naturaleza produjo a Dios, o incluso a la mente humana, es absurdo como acabamos de ver. Creer que Dios y la Naturaleza son independientemente existentes por sí mismos es imposible; al menos, el intentarlo me incapacita por completo a decir que yo estoy pensando nada de nada. Es cierto que el Dualismo tiene un cierto atractivo teológico: parece hacer más fácil el problema del mal. Pero si, de hecho, no podemos llevar el Dualismo hasta el final, esta atractiva promesa no se puede mantener; y además pienso que hay soluciones mejores al problema del mal. Queda, por consiguiente, la única respuesta de que Dios creó la Naturaleza. Esta concepción nos proporciona inme-

diatamente la relación entre ambos y suprime la dificultad de que tengan que compartir la «alteridad». También explica la observada situación fronteriza, en la cual todo se comporta como si la Naturaleza no estuviera rechazando a un invasor extranjero, sino rebelándose contra un legítimo soberano. Esto, y quizá sólo esto, engrana con el hecho de que la Naturaleza, aunque no aparezca inteligente, sí es inteligible. Y de que los acontecimientos, aún en las partes más remotas del espacio, se comporten como si obedecieran las leyes del pensamiento racional. Incluso el acto de creación en sí mismo no presenta ninguna de las dificultades intolerables que parecen salirnos al encuentro en cada una de las otras hipótesis. Se da en nuestras mismas mentes humanas algo que refleja una cierta semejanza con esto. Nosotros podemos imaginar, es decir, podemos causar la existencia de imágenes mentales de objetos materiales, e incluso de caracteres humanos y acontecimientos, pero nos quedamos lejos de la creación por dos razones. En primer lugar, porque nosotros sólo podemos combinar elementos prestados del universo real: nadie puede imaginar un nuevo color primario o un sexto sentido. En segundo lugar, porque lo que nosotros imaginamos existe sólo para nuestra propia conciencia aunque podamos, por medio de palabras, inducir a otros a construir por sí mismos imágenes propias en sus mentes que puedan parecerse en algo a las nuestras. Tenemos que atribuir a Dios ese doble poder de producir elementos básicos, de inventar no sólo colores sino el mismo color, los sentidos, el espacio, el tiempo y la materia; y además, de imponer

lo que Él ha inventado a las mentes creadas. Esto no me parece una presunción intolerable. Es ciertamente más fácil que la idea de Dios y Naturaleza como dos entidades totalmente irrelacionadas, y mucho más fácil que la idea de la Naturaleza productora de pensamiento válido.

No pretendo que la creación de la Naturaleza por Dios se pueda probar tan rigurosamente como la existencia de Dios, pero lo considero aplastantemente probable; tan probable, que nadie que se acerque al problema con mente abierta, mantendría seriamente ninguna otra hipótesis. De hecho, difícilmente se encuentra a alguien que, habiendo captado la idea de un Dios sobrenatural, le niegue su función de Creador. Todas las pruebas que tenemos apuntan en esta dirección y, en cambio, las dificultades brotan a chorros por todos lados si intentamos presentarlo de otra manera. Ninguna teoría filosófica con la que me he cruzado hasta ahora es una mejora radical sobre las palabras del Génesis: «En el comienzo Dios hizo el cielo y la tierra». He dicho mejora «radical», porque la narración del Génesis como S. Jerónimo dijo hace mucho tiempo, es expuesta en el estilo «de un poeta popular», o como podríamos decir en forma de cuento folklórico. Pero si lo comparámos con las leyendas similares de otros pueblos, —con todos esos deliciosos absurdos en que los gigantes tienen que ser descuartizados y las inundaciones disecadas antes de la creación— la profundidad y originalidad del hebreo folklore resalta inmediatamente. La idea de creación en el sentido riguroso de la palabra está aquí plenamente conseguida.

UNA ULTERIOR DIFICULTAD PARA EL NATURALISMO

Incluso un determinista tan rígido como Karl Marx, que a veces describe el comportamiento social de la burguesía en términos que podrían parecer de física social, es capaz de someterlo otras a un desprecio tan radical, que sólo puede explicarse por la presunción de una verdadera responsabilidad moral.

R. Niebuhr, «An Interpretation of Christian Ethics», cap. III.

Algunas personas consideran el pensamiento lógico como la más inerte y más árida de todas nuestras actividades y, por tanto, pueden sentir rechazo por la privilegiada posición que le hemos concedido en el último capítulo. Pero el pensamiento lógico –Razonamiento– tiene que ser necesariamente la clave de la argumentación, porque de todas las reivindicaciones que la mente humana puede presentar, la exigencia de que el razonamiento es válido es la única que el Naturalista no puede negar sin estrangularse filosóficamente hablando. No se puede, según vimos, probar que no hay pruebas. Pero puede usted, si lo desea, considerar todos los ideales humanos, todos los amores humanos, como derivados biológicos. Es decir, puede hacerla sin

despeñarse en palmaria contradicción y sinsentido. El que lo pueda hacer sin caer y hacernos caer en una total insatisfacción –sin admitir una configuración de cosas que nadie realmente cree– es problema aparte.

Junto con esto, cuando el hombre razona sobre cuestiones de hecho, suele indicar juicios morales: «Yo debería hacer esto», «yo no debería hacer lo otro», «esto está bien», «esto está mal».

Dos visiones se han mantenido sobre el juicio moral. Algunos piensan que cuando los hacemos, no usamos la Razón, sino que utilizamos un poder diferente. Otros opinan que los hacemos mediante la Razón. Yo, por mi parte, mantengo esta segunda postura; es decir, creo que los principios morales primarios, de los que todos los demás dependen, son descubiertos racionalmente. Nosotros «vemos exactamente» que no hay razón por la cual la felicidad de mi prójimo tenga que sacrificarse a la mía, de la misma manera que «vemos exactamente» que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Si no podemos probar ninguno de estos dos axiomas, no es porque sean irracionales, sino porque son evidentes por sí mismos y todas las pruebas dependen de ellos. Su razonabilidad intrínseca brilla con luz propia. Y porque toda la moralidad se basa en tales principios evidentes por sí mismos, es por lo que cuando queremos atraer a un hombre a la buena conducta, le decimos: «Sé razonable».

Aclaramos que esto lo tratamos sólo de pasada. Porque para nuestro propósito inmediato nada importa cuál de las dos visiones aceptemos. El punto funda-

mental es advertir que los juicios morales levantan ante el Naturalismo la misma dificultad que cualquier otro pensamiento. Damos siempre por supuesto en discusiones sobre moralidad, lo mismo que en las demás discusiones, que las opiniones del interlocutor son inválidas si pueden ser totalmente explicadas por una causa inmoral o irracional. Cuando dos hombres difieren sobre el bien y el mal, pronto oímos que este principio se ha puesto en juego: «Él cree en la santidad de la propiedad porque es millonario»; «defiende el pacifismo porque es un cobarde»; «aprueba el castigo corporal porque es un sádico». Tales vituperios con frecuencia serán falsos; pero el mero hecho de que se esgriman por una de las partes y de que sean calurosamente rechazados por la otra, muestra claramente la utilización del principio. Ninguno de los contrincantes duda de que si eso fuera verdad, el argumento sería decisivo. Nadie en la vida real presta atención a un juicio moral que pueda mostrarse que brota de causas inmorales o irrationales. El freudiano y el marxista atacan la moral tradicional, y con éxito, precisamente en este campo. Todos los hombres aceptan el principio.

Pero, por supuesto, lo que desacredita a juicios morales particulares, puede igualmente desacreditar al juicio moral en su conjunto. Si el hecho de que los hombres tengan tales ideas como «debería» y «no debería» puede ser explicado por causas no morales e irrationales, entonces estas ideas son pura ilusión. El Naturalista está pronto para explicar cómo surge esta ilusión. Ciertas condiciones químicas producen la vida. La vida, bajo el influjo de la selección natural,

produce la conciencia. Los organismos conscientes, que se comportan como tales, viven más que los que se comportan así. Al vivir más, son más aptos para hacerse más fecundos. La herencia, y a veces también la enseñanza, transmite a la prole este modo de comportamiento racional. Así se construye en cada especie un esquema de comportamiento. En la especie humana la enseñanza es el elemento más importante en la construcción del esquema de conducta, y la tribu lo fortifica más aún eliminando a los individuos que no se configuran con él. Además, inventan dioses que castiguen a los que se separan de la norma. De este modo, andando el tiempo, surge una fuerte tendencia humana al conformismo. Pero como esta tendencia está frecuentemente en contradicción con los otros impulsos, aparece un conflicto mental que el hombre expresa diciendo: «Yo quiero hacer A, pero debo hacer B».

Esta exposición logra (o no logra) explicar por qué, de hecho, los hombres emitimos juicios morales. Lo que no explica es cómo podemos estar en lo cierto al emitirlos. Más, excluye la misma posibilidad de que tales juicios sean correctos. Porque cuando los hombres dicen «yo debo», piensan ciertamente que están diciendo algo, y algo que es verdad, acerca de la naturaleza de una determinada acción y no solamente acerca de sus propios sentimientos. Pero si el Naturalismo es verdadero, «yo debo» es el mismo género de afirmación que cuando digo «me apetece» o «me voy a poner malo». En la vida real, cuando alguien dice «yo debo», se le puede contestar: «Sí, tienes razón, eso es lo

que debes hacer»; o también: «No, creo que te equivocas». En cambio, en un mundo de Naturalistas (si los Naturalistas se acordaran de su filosofía fuera de las aulas), la única contestación razonable sería: «Ah, ¿sí?». Es claro, puesto que todos los juicios morales serían meras afirmaciones acerca de los sentimientos de quien habla, malinterpretados por él como afirmaciones acerca de algo más (la real cualidad moral de las acciones) que no existe.

He admitido que tal doctrina no es palmariamente contradictoria. El Naturalista puede, si así lo desea, continuar moldeándola. Diría: «Sí, admito plenamente que no existen tales cosas como «malo» o «bueno». Mantengo que ningún juicio moral es «verdadero» o «correcto». Y, por consiguiente, que ningún sistema moral puede ser mejor o peor que cualquier otro. Todas las ideas de bien y mal son alucinaciones, sombras proyectadas hacia el mundo exterior a nosotros por impulsos que estamos condicionados a experimentar. Ciertamente que nuestros Naturalistas se complacen en exponerlo así.

Sólo que entonces deben mantener su posición; y, afortunadamente (aunque inconsecuentemente), la mayoría de los Naturalistas no perseveran fieles a sus creencias. Un momento después de haber defendido que bien y mal son ilusiones, los encontrará exhortándonos a trabajar para la posteridad, a educar, a hacer la revolución, a transformar, a vivir y morir por el bien de la humanidad. Un Naturalista como el Sr. H. G. Wells empleó su vida entera en este empeño con apasionada elocuencia y fiel celo. ¿Es esto muy infrecuente? Exac-

tamente igual que todos los libros sobre las nebulosas en espiral, los átomos y los hombres de las cavernas nos llevan a suponer que los Naturalistas se consideran capaces de saber algo, de idéntica manera todos los libros en que los Naturalistas nos dicen lo que debemos hacer, nos deben llevar al convencimiento de que éstos piensan tener algunas ideas del bien (las suyas, por ejemplo) preferibles en cierto modo a las de los demás. Porque los Naturalistas escriben con indignación como quienes proclaman lo que es bueno en sí mismo y denuncian lo que es malo en sí mismo, y de ninguna manera como hombres que exponen que, personalmente, prefieren cerveza suave mientras otros la prefieren amarga. Y con todo, si los «deberes» del Sr. Wells y, digamos por ejemplo, los de Franco, son ambos igualmente los impulsos con que la Naturaleza ha condicionado a cada uno, y ninguno de los dos nos dice nada acerca de ninguna objetiva rectitud o maldad, ¿de dónde proviene y cómo se justifica tanta fogosidad? ¿Se acuerdan, mientras escriben de esa manera, de que cuando nos dicen «debemos hacer un mundo mejor», las palabras «debemos» y «mejor» tienen que referirse por su mismo significado a un impulso irracionalmente condicionado que no puede ser más verdadero o falso que un vómito o un bostezo?

Mi opinión es que a veces se olvidan. Esta es su gloria. Manteniendo una filosofía que excluye a la humanidad, sin embargo, permanecen humanos. Ante la injusticia tiran todo el Naturalismo por la borda y hablan como hombres de genio. Conocen mucho más de lo que piensan que conocen. Pero sospecho que

otras veces se confían en una imaginaria puerta de escape de su dificultad.

Las cosas funcionan –o parece que funcionan de este modo–. Se dicen a sí mismos: «Sí, sí, moralidad» –o «moralidad burguesa» o «moralidad convencional» o «moralidad tradicional» o moralidad con algún otro aditamento por el estilo–. «Moralidad *es* una ilusión; pero hemos encontrado los comportamientos que de hecho preservan y defienden a la raza humana. Esta es la conducta que te persuadimos que sigas. Por favor, no nos tomes por moralistas. Nos movemos en un procedimiento completamente nuevo... ». Como si esto sirviera de algo. Serviría sólo si garantizáramos primero que la vida es mejor que la muerte, segundo que debemos preocuparnos por las vidas de nuestros descendientes tanto o más que por las nuestras. Y estas dos afirmaciones son juicios morales que, al igual que los demás, han sido desacreditados por el Naturalismo. Claro que, habiendo sido condicionados de esta manera por la Naturaleza, sentimos así acerca de la vida y la posteridad; pero los Naturalistas nos han curado de la equivocación de tomar estos sentimientos por penetraciones intelectuales en lo que antaño llamábamos «valor real». Ahora que ya sé que mi impulso a trabajar por la posteridad es de la misma índole que mi afición al queso –ahora que estas trascendentales pretensiones han sido puestas en la picota del ridículo– ¿se imaginan que me van a importar siquiera un comino? Cuando acontezca que estos impulsos sean fuertes (y se han hecho considerablemente más débiles desde que me han explicado su verdadera naturaleza), supongo

que les haré caso. Cuando sean débiles, gastaré mi dinero en queso. No existe razón alguna para excitar y fomentar un impulso con preferencia a otro, desde que conozco lo que ambos son. El Naturalista no puede destruir todo mi aprecio por la conciencia el lunes y encontrarme rindiéndole culto el martes.

No hay escapatoria a lo largo de estas dos líneas. Si hemos de continuar haciendo juicios morales (y digamos lo que digamos de hecho continuamos haciéndolos), tendremos que creer que la conciencia del hombre no es un mero producto de la Naturaleza. Sólo pueden ser válidos si son un reflejo de alguna sabiduría moral absoluta, una sabiduría moral que existe absolutamente «por sí misma» y no un producto de la no moral y no racional Naturaleza. De igual modo que la argumentación del capítulo precedente nos llevó a reconocer una fuente supernatural del pensamiento racional, así la argumentación del presente capítulo nos lleva a reconocer una fuente sobrenatural de nuestras ideas de bien y de mal. En otras palabras, conocemos algo más de Dios. Si admitimos que el juicio moral es algo distinto del Razonamiento, expresaremos esta nueva idea diciendo: «Conocemos que Dios tiene al menos otro atributo además de la racionalidad». Si admiten conmigo que el juicio moral es una especie de Razonamiento, dirán sin dificultad: «Conocemos ahora algo más sobre la Razón Divina».

Esto sentado, estamos casi listos para comenzar nuestra principal argumentación. Pero antes de emprenderla, será bueno hacer una pausa para considerar algunas dudas o malos entendidos que pueden haber surgido.

EN QUE SE RESPONDEN DUDAS

Porque como los ojos del murciélagos son a la luz del día, así es nuestro ojo intelectual a aquellas verdades que son las más evidentes de todas.

Aristóteles, «Metafísica», I (Brevior) i.

Tiene que quedar claramente establecido que nuestra argumentación hasta ahora no nos lleva a ninguna concepción sobre el «alma» o el «espíritu» (palabras cuidadosamente evitadas) flotando sobre los dominios de la Naturaleza y sin relación alguna a su medio ambiente. De aquí que no neguemos —al contrario, las recibimos encantados— algunas reflexiones frecuentemente consideradas como pruebas del Naturalismo. Admitimos de buen grado, incluso insistimos en ello, que el Pensamiento Racional puede ser condicionado en su funcionamiento por un objeto natural, el cerebro por ejemplo. El pensamiento es entorpecido temporalmente por el alcohol o por un golpe en la cabeza. Se deteriora conforme el cerebro se debilita, y desaparece y se esfuma cuando el cerebro cesa de funcionar. Del mismo modo, el criterio moral de una colectividad aparece en estrecha conexión con su historia, su situa-

ción geográfica, sus estructuras económicas y demás factores. Las ideas morales del individuo se modifican igualmente por su situación general; no es accidental el hecho de que padres y maestros digan con tanta frecuencia que prefieren cualquier falta antes que la mentira, teniendo en cuenta que la mentira es la única arma defensiva del niño. Todo esto, lejos de oprimirnos con una dificultad, es exactamente lo que esperábamos.

El elemento racional y moral en cada mente humana es un vértice de fuerza proveniente del Supernatural que se abre camino para penetrar en la Naturaleza, potenciando en cada momento aquellas condiciones que la Naturaleza le ofrece. Esta fuerza es repelida cuando las condiciones son adversas, y es impedida cuando son desfavorables. El pensamiento Racional de un hombre es una participación de la Razón eterna *en el grado exacto* que su cerebro le permite hacerse operativo; representa, por decirlo así, el acuerdo convenido o la frontera establecida entre la Razón y la Naturaleza en una ocasión concreta. La concepción moral, de una nación es una participación en la eterna Sabiduría moral en la medida en que su historia, su economía, etc. le permite penetrar, del mismo modo que se percibe la voz humana del locutor en la medida en que el receptor de radio la deja pasar a su través. Por supuesto que varía según el estado del receptor, pierde calidad cuando éste se deteriora y desaparece por completo si deshago la radio de un ladrillazo. La voz es condicionada por el aparato pero no es producida por él. Si fuera así —si supiéramos que

no hay una persona al micrófono— no escucharíamos las noticias.

Las variadas y complejas condiciones bajo las que aparecen Razón y Moralidad son la cara y el envés de la frontera entre Naturaleza y Supernaturaleza. Precisamente por esto, siempre se puede, si se prefiere así, ignorar la Supernaturaleza y tratar los fenómenos exclusivamente desde su vertiente natural, del mismo modo que al estudiar en un mapa los límites de Cornwall y Devonshire siempre se puede decir: «Lo que tú llamas un entrante de Devonshire es en realidad un repliegue de Cornwall». Y, en cierto sentido, se le podría refutar: «Lo que llamamos un entrante de Devonshire siempre es un repliegue de Cornwall». Lo que llamamos pensamiento racional en el hombre siempre implica un estado del cerebro y, en último término, una correlación de átomos. Pero no por eso Devonshire deja de ser algo más que «donde Cornwall termina» y Razón es algo más que bioquímica cerebral.

Me vuelvo ahora hacia otra posible dificultad. Para algunas personas, la mayor preocupación sobre cualquier argumento en defensa de lo Supernatural es simplemente el hecho de que se requieran argumentos. Si existe una cosa así de estupenda ¿no debería ser tan evidente como el sol en el cielo? ¿no resulta intolerable e incluso increíble que el conocimiento del más básico de todos los Hechos sea sólo accesible por razonamientos de conducción alámbrica, para los cuales la gran mayoría de los hombres no tienen ni oportunidad ni capacidad? Sintonizo plenamente con este punto de vista. Pero hemos de advertir dos cosas.

Cuando contemplamos un jardín desde el piso superior de una casa, es evidente (una vez que hayamos reflexionado sobre ello) que estamos mirando a través de una ventana. Pero si es el jardín lo que nos interesa, podemos contemplarlo durante largo rato sin pensar para nada en la ventana. Cuando leemos un libro es evidente (si nos detenemos a considerarlo) que estamos usando los ojos; pero a menos que empiecen a dolernos los ojos o que se trate de un texto sobre óptica, podemos leer toda la tarde sin pensar ni una sola vez en los ojos. Cuando hablamos, usamos lenguaje y gramática; y si hablamos una lengua extranjera somos con frecuencia penosamente conscientes de este hecho. Pero cuando hablamos nuestra lengua nativa no lo advertimos. Cuando gritamos desde lo alto de una escalera: «Bajo en un momento», no somos conscientes de que hemos hecho concordar «un» con «momento» en género, número y caso. Hay una historia de un piel roja a quién, después de aprender varias lenguas, se le pidió que escribiera una gramática sobre la lengua de su propia tribu. Contestó, tras un momento de reflexión, que su lengua no tenía gramática. La gramática que había estado usando toda su vida le había pasado inadvertida toda su vida. La conocía tan bien, en un cierto sentido, que en otro cierto sentido no descubrió que la conocía.

Todos estos ejemplos muestran que el hecho, que es en un aspecto la realidad primaria y la más directa, y la única a través de la cual tenemos acceso a todas las otras realidades, puede ser precisamente la que es más fácilmente olvidada. Olvidada no por ser remota y abs-

trusa, sino por ser así de directa y cercana. Y así es exactamente cómo lo Supernatural ha sido olvidado. Los Naturalistas han estado enredados pensando sobre la Naturaleza. No han atendido al hecho de que estaban *pensando*. En el momento que se atiende al pensamiento, es manifiesto que el propio pensamiento no puede ser un suceso meramente natural y, por tanto, existe algo más que la Naturaleza. Lo Supernatural no es remoto y abstruso; es cuestión de experiencia de todos los días y todas las horas, tan íntimo como respirar. La negación de esto depende de una cierta distracción. Pero esta distracción no es sorprendente en absoluto. No necesitamos —más aún, no queremos— estar pensando todo el tiempo en la ventana cuando contemplamos el jardín, o en los ojos cuando leemos. De igual modo, el procedimiento correcto de toda investigación particular y limitada es ignorar el hecho de nuestro propio pensamiento y concentrarnos en el objeto de nuestra consideración. Solamente cuando nos retrotraemos de investigaciones particulares e intentamos formar una filosofía completa, es cuando tenemos que incluir el pensamiento dentro de la explicación. Porque una filosofía completa debe tener en cuenta *todos* los hechos. En ella nos apartamos de todo pensamiento especializado o incompleto para afrontar el pensamiento total; y uno de los hechos sobre el que debe pensar el pensamiento total es sobre el mismo fenómeno de pensar. De esta manera, se da una tendencia en el estudio de la Naturaleza que nos hace olvidar el más inmediato de todos los hechos. Y desde el siglo XVI, cuando nace la ciencia, las mentes

de los hombres han ido progresivamente dedicándose más a conocer la Naturaleza y a dominarla. El hombre se ha implicado cada vez más en esas investigaciones especializadas para las cuales el pensamiento incompleto (no total) es el método correcto. No es por consiguiente en absoluto sorprendente que nos hayamos olvidado de las pruebas de lo Supernatural. El hábito profundamente enraizado de pensamiento incompleto —que llamamos hábito mental «científico»— era inevitable que desembocara en el Naturalismo, a menos que esta tendencia fuera corregida continuamente por otros agentes eficaces. Pero no había a mano agentes correctores, porque durante ese período los hombres de ciencia tendrían cada vez menos formación metafísica y teológica.

Esto nos lleva a la segunda consideración. El estado de cosas en el cual el hombre medio sólo puede descubrir lo Supernatural mediante abstruso razonamiento es reciente y anormal según principios históricos. En todas partes del mundo hasta tiempos muy modernos, la directa penetración de los místicos y el razonamiento de los filósofos impregnaba a la masa del pueblo por la autoridad y la tradición; podía ser bien asimilada por quienes no eran grandes pensadores, en la forma concreta del mito y de las prácticas rituales, y en la misma contextura de la vida. En las condiciones creadas por un siglo más o menos de Naturalismo, el hombre medio está siendo forzado a aguantar cargas que jamás antes tuvo que soportar. Hoy hay que encontrar la verdad por nuestro esfuerzo o irnos sin ella. Se pueden dar a este fenómeno dos explicaciones:

quizá la humanidad, al rebelarse contra la tradición y la autoridad, ha cometido un espantoso error; un error que no se puede calificar de menos demoledor por el atenuante de que la corrupción de los constituidos en autoridad lo haya hecho bastante explicable. Por otra parte, pudiera ser que el Poder que gobierna nuestra especie esté en estos momentos llevando a cabo un atrevido experimento. ¿No será pretendido a propósito que el pueblo masivamente tenga ahora que avanzar para ocupar por sí mismo aquellas alturas en otros tiempos sólo reservadas a los sabios? ¿Estará llamada a desaparecer la diferencia entre sabio e ignorante porque todos estén destinados ahora a ser sabios? Si es así, nuestro actual desconcierto sería nada más que dolores de parto. Pero no nos equivoquemos a propósito de nuestras penalidades. Si nos conformamos con regresar a nuestra situación de hombres humildes obedientes a la tradición, bien está. Si nos decidimos a la escalada y a la lucha hasta llegar a ser sabios, mejor aún. Pero si el hombre no hiciera ninguna de las dos cosas, si no obedeciera a la sabiduría de los otros, ni corriera la aventura sapiencial por sí mismo, el resultado sería fatal. Una sociedad donde los muchos sencillos obedecen a los pocos videntes, puede sobrevivir; una sociedad en que todos fueran videntes puede vivir más plenamente. Pero una sociedad donde la masa es ignorante y los videntes no son ya escuchados, sólo puede construir superficialidad, mezquindad, fealdad y al final, extinción. Tenemos que volver sobre nuestros pasos; permanecer ahí es la muerte.

Tenemos que afrontar otro problema que puede

levantar duda o dificultad. Hemos adelantado razones para creer que un elemento supernatural está presente en todo hombre racional. Por consiguiente, la presencia de la racionalidad humana en el mundo es ya un Milagro, según la definición propuesta en el capítulo II. Sería excusable que el lector, al entender esto, dijera: «Ah bueno, si *esto* es lo que se expresa por Milagro...» y tirara el libro al cesto. Le ruego que tenga paciencia. La Razón humana y la Moralidad no se han mencionado como ejemplos de Milagro (al menos, de ese género de Milagros que usted está esperando que abordemos), sino como pruebas del Supernatural; no para demostrar que la Naturaleza haya sido alguna vez invadida, sino para afirmar que existe un posible invasor. El que nos decidimos a calificar de Milagro o no esta cotidiana y familiar invasión de la Razón humana es, en gran parte, una cuestión de palabras. Su cotidianidad –el hecho de que penetre a diario por la misma puerta que las relaciones sexuales– nos inclinaría más bien a evitar el nombre de Milagro. Parece como si fuera, por decirlo así, la misma naturaleza de la Naturaleza el soportar *esta* invasión. Pero entonces podríamos descubrir después que la verdadera naturaleza de la Naturaleza es soportar Milagros en general. Afortunadamente, el curso de nuestra argumentación nos va a permitir dejar a un lado el problema de terminología. Nos vamos a ocupar de otra invasión en la Naturaleza, de esa invasión a la que todo el mundo llamaría Milagros. Se podría plantear la cuestión en estos términos. «¿Produce alguna vez la Supernaturaleza especiales fenómenos en el espacio y en el tiempo *excluidos* aqué-

llos efectuados por la instrumentalidad del cerebro humano actuando en nuestros nervios y músculos?».

He dicho «especiales fenómenos» porque, desde nuestro punto de vista, la misma Naturaleza como conjunto es ya de por sí un inmenso resultado de lo Supernatural; Dios la creó. Dios la perfora donde quiera que hay una mente humana. Dios seguramente la mantiene en su existencia. La pregunta es si Él, en alguna ocasión, hace algo más a la Naturaleza. ¿Introduce en ella alguna vez acontecimientos de los cuales no se podría decir con verdad: «Esto es simplemente el resultado activo de la índole específica que Dios le dio a la Naturaleza como conjunto al crearla»? Estos acontecimientos son los que comúnmente se llaman Milagros; y sólo en este preciso sentido tomaremos la palabra Milagro en lo sucesivo.

Ω

VII

UN CAPÍTULO SOBRE EQUÍVOCOS

De aquí surgió Maul, el gigante. Maul acostumbraba a despojar a los jóvenes peregrinos por medio de sofismas.

Bunyan.

No por admitir la existencia de Dios y que Él es autor de la Naturaleza, se sigue en manera alguna que los milagros deban ni siquiera que puedan ocurrir. Dios podría ser de tal índole que fuera en contra de sus procedimientos el hacer milagros. O también podría haber hecho una Naturaleza de tal género que no se le pudiera ni añadir nada ni quitar nada ni modificar nada. Consiguientemente, la fuerza contra los Milagros se puede proyectar en dos frentes distintos: O bien argüir que el carácter de Dios los excluye o que los excluye el carácter de la Naturaleza. Empezaremos por el segundo, por ser el más común. En este capítulo, atenderemos a aspectos de este frente que, en mi opinión, son muy superficiales y que incluso podrían llamarse simples malentendidos.

He aquí el primer equívoco: Cualquier día se puede oír a un hombre (no necesariamente ateo) a propósito

de un supuesto milagro: «No, desde luego que no creo eso. Sabemos que eso es contrario a las leyes de la Naturaleza. La gente creía esas cosas en otros tiempos porque ignoraba las leyes de la Naturaleza. Ahora sabemos que eso es científicamente imposible».

Al decir «leyes de la Naturaleza», quiere indicar el interlocutor el curso observado de la Naturaleza. Si pretende decir algo más, éste no es el hombre sencillo que yo había supuesto, sino un filósofo Naturalista con el que dialogaremos en el próximo capítulo. El hombre al que me refería cree que las meras experiencias (y especialmente esas preparadas artificialmente que llamamos experimentos) nos refieren lo que ocurre regularmente en la Naturaleza. Y piensa que nuestros descubrimientos excluyen la posibilidad del Milagro. Esto es una confusión mental.

Supuesto que los milagros *puedan* ocurrir, es efectivamente cometido de la experiencia decidir si verdaderamente lo ha habido en una determinada ocasión. Pero la mera experiencia, aunque se prolongue un millón de años, no tiene medios de aclarar si el milagro es posible. El experimento descubre lo que ordinariamente ocurre en la Naturaleza; la norma o la regla de su comportamiento. Quienes admiten los Milagros no niegan la existencia de tales normas o reglas; solamente afirman que pueden ser suspendidas. El Milagro es por definición una excepción. ¿Cómo puede el descubrimiento de la regla decirnos si, al ofrecerse una causa suficiente, pueden o no ser éstas suspendidas? Si decimos que la regla es A, la experiencia puede después refutarnos descubriendo que es B. Si decimos que

no hay regla, la experiencia puede después refutarnos observando que sí la hay. Pero ahora no decimos ninguna de estas dos cosas. Admitimos que existe la regla y que la regla es B. ¿Qué tiene esto que ver con la cuestión de si la regla puede ser suspendida? Se replicaría: «Es que la experiencia prueba que nunca es suspendida». Respondo: «Aunque fuera así, esto no probaría que nunca lo pueda ser. Pero, ¿realmente prueba la experiencia que nunca lo ha sido? El mundo está lleno de historias de gente que asegura haber comprobado milagros. Quizá las historias sean falsas; quizás sean verdaderas. Pero antes de poder decidir sobre el problema histórico, tenemos primero que descubrir (como se expuso en el capítulo I) si la cosa es posible, y si es posible, con qué grado de probabilidad».

La idea de que el progreso científico ha alterado un tanto la cuestión, está estrechamente ligada con la suposición de que la gente «en los tiempos antiguos» creía en los milagros «porque desconocían las leyes de la Naturaleza». Podemos oír a alguien decir: «Los primitivos cristianos creían que Cristo era hijo de una virgen porque ignoraban que esto es científicamente imposible». Tales personas parecen tener la idea de que la creencia en milagros surge en una época en que los hombres eran tan ignorantes del comportamiento de la Naturaleza que no percibían que los Milagros eran contrarios a ella. Basta pensarlo un momento para comprender que pensar así es un sinsentido; y la historia del nacimiento virginal es un ejemplo significativo. Cuando San José descubrió que su esposa iba a tener un hijo, piensa en repudiarla. ¿Por qué? Porque él

conocía tan bien como cualquier ginecólogo moderno que, según el curso normal de la naturaleza, las mujeres no tienen hijos sin haberse unido previamente a un hombre. Sin duda que el ginecólogo moderno conoce muchas cosas sobre la genética y la concepción que San José ignoraba. Pero esas cosas no afectan al hecho fundamental de que la concepción virginal es contraria al comportamiento de la naturaleza. Y San José evidentemente lo sabía. En cualquiera de los sentidos en que ahora es verdad decir: «Esto es científicamente imposible», él hubiera dicho lo mismo. Esto fue siempre imposible, y siempre conocido como tal, *excepto si* el proceso regular de la naturaleza fuera, en este caso concreto, «sobre-regulado» o «suplementado» por un factor ultra natural. Cuando San José finalmente aceptó la explicación de que el embarazo de su esposa no era contra la castidad sino efecto de un milagro, aceptó el milagro como algo contrario al conocido orden natural. Todas las constataciones de milagros enseñan lo mismo. En tales historias, los milagros provocan temor y admiración (esto es lo que expresa la misma palabra «milagro») en los espectadores, y son constatados como prueba de poder supernatural. Si no se conocieran como contrarios a las leyes de la naturaleza, ¿cómo testimoniarían la presencia de lo supernatural? ¿cómo serían sorprendentes si no se consideraran excepciones a las reglas? ¿y cómo considerar algo como excepción antes de conocer las reglas? Si hubieran existido alguna vez hombres desconocedores *por completo* de las leyes de la naturaleza, no tendrían en absoluto idea del milagro, y no sentirían el menor interés en caso de que

alguno ocurriera ante ellos. Nada parece extraordinario hasta que se descubre lo que es ordinario. La creencia en los milagros, lejos de provenir de la ignorancia de las leyes de la naturaleza, sólo es posible en la medida que estas leyes son conocidas. Ya hemos visto que si empezamos por descartar lo supernatural, no percibiríamos ningún milagro. Tenemos ahora que añadir que, de igual modo, no captaremos el milagro hasta que no admitamos que la naturaleza actúa según leyes constantes. Si usted no ha advertido aún que el sol nace por el este, no encontrará nada milagroso si una mañana aparece por el oeste.

Si los milagros se nos presentaran como acontecimientos normales, el progreso científico, cuyo cometido es decirnos lo que ocurre normalmente, nos haría cada vez más difícil creer en ellos, y finalmente nos lo haría imposible. El avance de la ciencia precisamente en este punto (y en gran parte, para nuestro beneficio), ha hecho increíbles infinitud de cosas que creían nuestros antepasados: hormigas antropófagas e hipogrifos en Escitia, hombres con un solo pie gigante, islas magnéticas que absorbían a los barcos, sirenas y dragones vomitadores de fuego. Pero estas cosas no se presentaron nunca como interrupciones del curso de la naturaleza. Aparecían como fenómenos dentro de lo natural, de hecho como «ciencia». La ciencia posterior las ha barrido. Los Milagros se sitúan en una posición totalmente distinta. Si hubiera dragones vomitadores de fuego, nuestros colosos del safari los habrían encontrado; pero nadie jamás ha pretendido que el nacimiento virginal o el andar de Cristo sobre las aguas

vaya a repetirse. Cuando una cosa se presenta desde su mismo comienzo como una invasión única y singular de la Naturaleza, proveniente de algo exterior a ella, el ulterior conocimiento progresivo de la Naturaleza no puede hacer a esta cosa ni más ni menos creíble de lo que era al principio. En este sentido, no es más que una simple confusión de pensamiento suponer que los avances de la ciencia han hecho más difícil la aceptación de los Milagros. Siempre supimos que eran contrarios al curso natural de los sucesos; sabemos también que si hay algo más allá de la Naturaleza, son posibles. Esto es la columna vertebral del problema. El tiempo, el progreso, la ciencia y la civilización no lo han alterado ni un milímetro. Las bases para la creencia o la incredulidad son hoy las mismas de hace dos mil o diez mil años. Si a San José le hubiera faltado fe para fiarse de Dios o humildad para percibir la santidad de su esposa, podría no haber creído el origen milagroso de su Hijo tan fácilmente como cualquier hombre moderno; y cualquier hombre moderno que cree en Dios puede aceptar el milagro tan fácilmente como San José. Usted y yo podemos disentir, incluso al final de este libro, sobre si los milagros se dan o no; pero al menos no digamos incongruencias; no permitamos que una vaga retórica sobre el progreso de la ciencia nos tome el pelo diciéndonos que una explicación más elaborada sobre la concepción en términos de genes y espermatozoides, nos deja más convencidos que antes de que la *naturaleza* no envía niños a jenititas que «no conocen varón».

Un segundo equívoco es éste: Mucha gente dice:

«En los tiempos antiguos, creían en los milagros porque tenían una falsa concepción del universo. Pensaban que la Tierra era el centro y lo más grande y el Hombre la criatura más importante. Desde esta concepción, parecía razonable suponer que el Creador tuviera especial interés en el Hombre y que interrumpiera en su favor el curso de la Naturaleza. Pero ahora que conocemos la verdadera inmensidad del universo —ahora que sabemos que nuestro planeta e incluso todo el sistema solar es sólo una mota—, resulta ridículo admitir los Milagros por más tiempo. Hemos descubierto nuestra insignificancia y no podemos continuar imaginando que Dios está seriamente preocupado en nuestros minúsculos asuntos».

Cualquiera que sea el valor de este argumento, debemos establecer inmediatamente que su enfoque es totalmente erróneo en la consideración de los hechos. La inmensidad del universo no es un descubrimiento reciente. Hace más de diecisiete siglos que Ptolomeo enseñó que, en relación con la distancia de las estrellas fijas, la Tierra entera debía ser considerada como un punto carente de magnitud. Su sistema astronómico fue universalmente aceptado en la oscura Edad Media. La insignificancia de la Tierra era un lugar común para Boecio, el rey Alfredo, Dante y Chaucer, como lo es ahora para Mr. H.G. Wells o el Profesor Haldare. La afirmación contraria en libros modernos sólo se debe a ignorancia.

El verdadero problema es completamente diferente de lo que por lo común suponemos. La cuestión básica es por qué la insignificancia espacial de la Tierra, des-

pués de haber sido afirmada por los filósofos cristianos, cantada por los poetas cristianos y comentada por los ascetas y moralistas cristianos durante más de quince siglos, sin la menor sospecha de conflicto con su teología, de repente, en los tiempos modernos, se presenta como un argumento frontal contra el Cristianismo y ha logrado bajo este diploma tan brillante carrera. Ofreceré un intento de respuesta a esta pregunta enseñada. De momento, consideremos la fuerza de este argumento.

Cuando el forense, después de observar los órganos del difunto, diagnostica envenenamiento, tiene una idea clara del estado diferente en que habrían quedado los órganos si hubiera sufrido una muerte natural. Si por la inmensidad del universo y la pequeñez de la Tierra diagnosticamos que el Cristianismo es falso, deberíamos tener una idea clara de la clase de universo que tendría que haber si el Cristianismo fuera verdadero. ¿Pero la tenemos? Sea el espacio lo que sea, es cierto que nuestra percepción nos lo hace aparecer tridimensional; y para un espacio tridimensional, no se pueden concebir límites. En virtud de las mismas formas de nuestra percepción, por consiguiente, tenemos que sentirnos como si viviéramos en un espacio infinito; y cualquiera que en realidad sea el tamaño de la Tierra, tiene que ser pequeñoísimo en comparación con la infinitud. Y este espacio ilimitado necesariamente una de dos, o está vacío o contiene cuerpos. Si estuviera vacío, si no acogiera nada excepto nuestro Sol, entonces el inmenso vacío sería utilizado ciertamente contra la misma existencia de Dios. ¿Por qué —preguntamos—

iba Él a crear una mota y dejar todo el espacio restante a la nada? Si, por el contrario, encontramos (como es en realidad) incontables cuerpos navegando en el espacio, entonces una de dos, o son habitables o inhabitables). Lo curioso del caso es que *ambas* alternativas se utilizan igualmente como objeción al Cristianismo. Si el universo encierra otra vida además de la nuestra, se nos presenta totalmente ridículo creer que Dios vaya a estar tan preocupado con el género humano como para «bajar del cielo» y hacerse hombre por nuestra salvación. Si, por otro lado, nuestro planeta es el único en albergar vida orgánica, entonces esto se esgrime como prueba de que la vida es sólo un producto derivado accidentalmente en el universo, y así de nuevo se socava nuestra religión. Tratamos a Dios como el policía de la película trataba al sospechoso: «Cualquier cosa que haga se utilizará como prueba contra El». Este tipo de objeción a la fe cristiana no se basa en absoluto en la observación de la naturaleza de nuestro universo. Se puede objetar así sin aguardar a descubrir cómo es el universo, porque sirve igualmente para cualquier modelo que decidamos imaginar. Según esto, el forense puede diagnosticar envenenamiento sin mirar el cadáver porque él mantiene la teoría de envenenamiento que defenderá *cualquiera* que sea el estado de los órganos.

Quizá la razón por la cual no podemos ni siquiera imaginar un universo constituido de tal manera que excluya estas objeciones, es la siguiente: El hombre es una criatura finita que tiene el sentido suficiente como para reconocerse finita; por consiguiente, dentro de

cualquier perspectiva imaginable, se siente empequeñecido por la realidad como conjunto. Es además un ser dependiente; la causa de su existencia se apoya no en sí mismo, sino (inmediatamente) en sus padres y (últimamente) o en la índole de la Naturaleza como conjunto o (si hay Dios), en Dios. Pero tiene que haber algo, sea Dios o la totalidad de la Naturaleza, que existe por sí mismo o que funciona «por su propia iniciativa»; no como el producto de causas más allá de sí mismo, sino simplemente porque es así. En presencia de este «algo» (cualquier realidad que resulte ser) el hombre experimenta necesariamente su propia existencia dependiente como sin importancia, irrelevante, casi accidental. No hay aquí distinción del individuo religioso imaginando que todo existe para el hombre, o del individuo científico manteniendo que no es así. Tanto si el último e inexplicable ser —que simplemente es— resulta ser Dios, como si resulta ser «el espectáculo total», es evidente que no existe por nosotros. En cualquiera de las dos perspectivas, nos enfrentamos con algo que existe antes de que apareciera el género humano y que existirá después que la Tierra sea inhabitable; que es radicalmente independiente de nosotros, aunque nosotros somos totalmente dependientes de ello; y que situado tras las inmensas fronteras de su ser, no sufre alteración por nuestras esperanzas y temores. Porque supongo que no habrá habido jamás nadie tan loco como para pensar que el hombre, o la creación entera, *llenara* por completo la Mente divina; si somos tan insignificantes ante el espacio y el tiempo, tiempo y espacio son mucho más minúsculos que

Dios. Es un profundo error imaginar que el Cristianismo ha intentado jamás disipar el desconcierto e incluso el terror, el sentimiento de nuestra propia nada, que nos aprisiona cuando pensamos en la naturaleza de las cosas. Más aún, la intensifica. Sin este sentimiento no hay religión. Tal vez muchas personas educadas en la inestable profesión de una forma superficial de Cristianismo, y que a través de lecturas sobre Astronomía comprueban por vez primera la majestuosa indiferencia de toda esa realidad ante el hombre, y por este motivo llegan incluso a abandonar la religión, quizás en este momento estén experimentando su primer sentimiento religioso genuino.

El Cristianismo no implica la creencia de que todas las cosas hayan sido hechas para el hombre. Sí ciertamente implica la creencia de que Dios ama al hombre y por él se hizo hombre y murió. Yo todavía no he logrado descubrir cómo lo que sabemos (y hemos sabido desde Ptolomeo) sobre el tamaño del universo, afecta a la credibilidad de esta doctrina en un sentido o en otro.

El escéptico inquiere cómo podemos creer que Dios descendió a este minúsculo planeta. La pregunta sería embarazosa si nos constara: 1º, que existen criaturas racionales en alguno de los cuerpos que flotan en el espacio; 2º, que ellos, como nosotros, han prevaricado y necesitan redención; 3º, que su redención tiene que ser del mismo género que la nuestra; 4º, que esta redención les ha sido negada. Desconocemos todas las respuestas a estas preguntas. El universo puede estar repleto de vidas felices que no han necesitado reden-

ción. Puede rebosar de vidas que han sido redimidas de maneras adecuadas a su condición, que no podemos ni imaginar. Puede estar lleno de vidas que han sido redimidas de la misma manera que nosotros. Puede abundar en otros elementos diferentes a la vida en los que Dios tenga interés aunque no lo tengamos nosotros.

Si se mantiene que una cosa tan minúscula como la Tierra tiene que ser, en cualquier caso, demasiado insignificante como para merecer el amor del Creador, replicaremos que ningún cristiano supuso jamás que lo hayamos podido merecer. Cristo no murió por los hombres porque fueran intrínsecamente dignos de que se muriera por ellos, sino porque Él es intrínsecamente Amor y por eso ama infinitamente. Y después de todo, ¿qué añade o quita el tamaño de un mundo o una criatura sobre su valor o importancia?

No hay duda de que todos nosotros *sentimos* la incongruencia de suponer que el planeta Tierra pueda ser más importante, digamos, que la Gran Nebulosa de Andrómeda. Sin embargo, al mismo tiempo, comprendemos que sólo un lunático pensaría que un hombre de un metro noventa de estatura habría de ser necesariamente más importante que otro de uno setenta, o un caballo más importante que un hombre, o la pierna más importante que el cerebro. En otras palabras: esta supuesta proporción del tamaño a la importancia parece sólo aceptable cuando uno de los tamaños es grandísimo. Y esto traiciona la misma base de este tipo de razonamiento. Cuando una relación es percibida por nuestro entendimiento, es percibida como constantemente válida. Si la Razón nos dijera

que el tamaño es proporcionado a la importancia, se seguiría que las pequeñas diferencias de tamaño irían acompañadas de pequeñas diferencias de importancia, exactamente igual que a las grandes diferencias de tamaño le seguirían grandes diferencias de importancia. Nuestro hombre de un metro noventa sería modestamente más valioso que el hombre del metro setenta y la pierna un poco más importante que el cerebro; todo lo cual es un absurdo. La conclusión es inevitable: La importancia que nosotros vinculamos al tamaño no es asunto de razón, sino de emoción; de esa emoción especial que comienza a producir en nosotros la superioridad de tamaño sólo cuando se alcanza un cierto umbral de tamaño absoluto.

Somos inveterados poetas. Cuando una cantidad es muy grande, dejamos de mirarla como mera cantidad. Se nos despierta la imaginación. En lugar de cantidad ha surgido calidad: lo Sublime. Si no fuera por esto, la simple magnitud aritmética de la galaxia no sería más impresionante que las cifras de un libro de contabilidad. Para una mente que no compartiera nuestras emociones y careciera de nuestra capacidad imaginativa, el argumento contra el Cristianismo derivado de la magnitud del universo sería simplemente ininteligible. El universo material extrae de nosotros mismos su poder para abrumarnos. Hombres de sensibilidad contemplan con sobrecogimiento el cielo en la noche; los insensibles y los estúpidos, no. Cuando el silencio de los eternos espacios llenaba de pavor a Pascal, era la propia grandeza de Pascal la que le permitía hacerlo; aterrorizarse por la inmensidad de las nebulosas es, casi

literalmente, aterrorizarse de la propia sombra. Porque los años luz y los períodos geológicos son simple aritmética hasta que la sombra del hombre, del poeta, del creador de mitos, cae sobre ellos. Como cristiano, no digo que hacemos mal cuando temblamos ante esta sombra, porque creo que todo eso es la sombra de una imagen de Dios. Pero si la inmensidad de la Naturaleza amenaza alguna vez con aplastar a nuestro espíritu, debemos recordar que todo ese impacto lo produce solamente la Naturaleza espiritualizada por la imaginación humana.

Esto sugiere una posible respuesta a la pregunta planteada unas páginas antes: por qué la grandeza del universo, conocida por siglos, deviene por primera vez en los tiempos modernos un argumento contra el Cristianismo. ¿Es quizás porque en esta época la imaginación se hace más sensible a la magnitud? Desde esta visión, el argumento basado en la grandeza podría casi considerarse como un derivado del movimiento romántico en poesía. Además del incremento de la vitalidad imaginativa en este tópico, se ha dado una notable disminución en otros. Cualquier lector de poesía antigua comprobará que la luz y el brillo impresionaban al hombre antiguo y medieval más que la grandeza y más de lo que ésta nos impresiona a nosotros. Los pensadores medievales creían que las estrellas tenían que ser en algún modo superiores a la Tierra porque aquéllas brillaban y la Tierra no. Los pensadores modernos piensan que las galaxias tienen que ser más importantes que la Tierra porque son mayores. Ambas mentalidades pueden crear buena

poesía. Ambas pueden ofrecer imágenes que despierten emociones respetables; emociones de asombro, humildad e hilaridad. Pero consideradas como serios argumentos filosóficos ambas son ridículas. El argumento del ateo a partir del tamaño es de hecho un ejemplo del pensamiento pictórico, con el cual —como veremos en un capítulo posterior— *no* está implicado el cristiano. Esta es la manera peculiar en que el pensamiento pictórico aparece en el siglo XX; debido al cual lo que llamamos con aire de superioridad errores «primitivos» no se eliminan. Solamente cambian de aspecto.

VIII

EL MILAGRO Y LAS LEYES
DE LA NATURALEZA

*Esto es cosa prodigiosa
hasta en su abismo perdiste;
si come Miss T. una cosa
siempre en Miss T. se convierte.*

W. de la Mare.

Después de descartar esas objeciones basadas en una popular y confusa noción de que «el progreso científico» ha salvado al mundo de alguna manera del Milagro, tenemos que abordar el problema a un nivel algo más profundo. Esta es la cuestión: ¿Se puede comprobar que la Naturaleza es de tal índole que toda interferencia supernatural en ella es imposible? Ya nos es conocida la Naturaleza como constantemente regular, en general: se comporta según leyes fijas, muchas de las cuales han sido descubiertas y que se intertrablan unas con otras. No hay duda en esta discusión sobre posibles fallos o inexactitud en cuanto al cumplimiento de estas leyes por parte de la Na-

turaleza, ni duda sobre casualidad o variaciones espontáneas².

La única pregunta es si, supuesta la existencia de un Poder fuera de la Naturaleza, se da un absurdo intrínseco en la idea de su intervención para producir dentro de la Naturaleza acontecimientos que la marcha regular de todo el sistema natural no habría producido nunca. Tres son las teorías que se mantienen sobre las «Leyes» de la Naturaleza: 1.a) Son meros hechos fenoménicos sólo conocidos mediante observación sin cadencia ni razón descubrible. Sabemos que la Naturaleza se comporta de tal y tal manera; pero no sabemos el porqué y no se encuentra razón para que no se pudiera comportar de manera contraria. 2.a) Son solamente aplicación de las leyes estadísticas. Los fundamentos de la Naturaleza son azar y carencia de leyes. Pero el número de unidades con que nos enfrentamos es tan enorme que el comportamiento de esas multitudes (como la conducta de las grandes masas humanas) puede ser calculado con exactitud práctica. Lo que llamamos «sucesos imposibles» son en realidad tan abrumadoramente improbables —por el cálculo de probabilidades— que podemos ignorarlos. 3.a) Las leyes fundamentales de la física son realmente lo que llamamos «verdades necesarias» como las verdades matemá-

² Si en alguna zona o realidad se da la casualidad o la carencia de ley, entonces, lejos de admitir el Milagro con mayor facilidad, se destruye el mismo sentido de la palabra «Milagro» en toda la extensión de esa zona.

ticas; dicho de otro modo: si entendemos claramente lo que decimos al formularlas, comprenderemos que lo opuesto sería un absurdo sin sentido. Así es una «ley» que cuando una bola de billar choca con otra, la cantidad de impulso perdida por la primera es exactamente igual al impulso ganado por la segunda. Quienes mantienen que las leyes naturales son verdades necesarias, nos dirán que todo lo que hemos hecho ha sido partir en dos mitades un único suceso (las aventuras de la bola A y las de la bola B) para descubrir que «las dos partes del suceso se equilibran». Cuando entendemos esto, vemos que por supuesto *tienen* que equilibrarse. Las leyes fundamentales en su conjunto son meras aserciones de que cada fenómeno es él mismo y no otro alguno.

Queda inmediatamente claro que la primera de estas tres teorías no ofrece seguro alguno contra los Milagros; más aún, no garantiza que, incluso aparte de los Milagros, las «leyes» hasta ahora observadas, vayan a ser obedecidas pasado mañana. Si no tenemos ni noción de por qué ocurre una cosa, se sigue que tampoco tenemos razón de por qué no va a ser de otra manera y, por consiguiente, no tenemos certeza de que cualquier día no sea de otra manera.

La segunda teoría, que se basa en las leyes estadísticas, se encuentra en idéntica posición. La garantía que nos ofrece es del mismo género que la seguridad de que una moneda lanzada al aire mil veces no caerá del mismo lado digamos novecientas veces; y que cuantas más veces la lancemos, tanto más se irá aproximando el número de caras al de cruces. Pero esto será así sólo en

el supuesto de que sea una moneda honrada. Si está trucada, nuestros pronósticos pueden fallar. Pero los que creen en milagros mantienen precisamente que la moneda *está* trucada. Los pronósticos basados en las leyes estadísticas sirven solamente para la Naturaleza no *manipulada*. Y la cuestión de si se dan milagros es precisamente la cuestión de si la Naturaleza es alguna vez manipulada.

La tercera teoría (las leyes de la Naturaleza son verdades necesarias) parece a primera vista presentar una dificultad insuperable al Milagro. Su suspensión sería en este caso una autocontradicción, y ni siquiera la Omnipotencia puede hacer lo que es contradictorio en sí mismo. Por tanto, las leyes no pueden ser quebrantadas. ¿Tendremos que admitir en este supuesto la imposibilidad del Milagro?

Hemos ido demasiado rápidos. Es cierto que las bolas de billar se comportarán de una manera determinada, lo mismo que es cierto que si dividimos un chelín en calderilla desigualmente entre dos cajas, la caja A contendrá tanto más de la mitad cuanto la caja B contenga menos de la mitad; con la condición de que A, mediante un hábil juego de mano, no sustraiga algún penique de B en el instante de la transacción. De la misma manera, sabemos lo que ocurrirá con nuestras dos bolas de billar, supuesto que no haya interferencias ajenas. Si una bola encuentra una arruga en el tapete y la otra no, su trayectoria no ilustrará la ley en la manera esperada. Por supuesto, la resultante ocurrida por el tropiezo con la arruga ilustrará la ley de un modo distinto, pero nuestra primitiva predicción

habrá resultado falsa. Y, si en otro ejemplo, yo tomo un taco de billar y empujo un poco a una de las bolas, obtendremos un tercer resultado; y este tercer resultado ilustrará igualmente las leyes de la física y falsificará igualmente nuestra predicción. Habré «estropeado el experimento». Todas las interferencias dejan intacta la verdad de las leyes. Pero no demuestran que toda predicción sobre el resultado en un determinado caso se hace bajo la condición «en igualdad de circunstancias» o «si no hay interferencias». El que se dé *igualdad de circunstancias* en un determinado caso y el que las interferencias puedan presentarse, es un problema distinto. El matemático, como matemático, desconoce la probabilidad de que A sustraiga algún penique de B cuando estamos dividiendo el chelín; para esto mejor sería preguntar a un criminólogo. El físico, como físico, no sabe qué garantías hay de que yo coja un taco de billar y «estropee» el experimento con las bolas; más vale que le pregunte a alguien que *me* conozca. Del mismo modo el físico, como tal, desconoce el riesgo que existe de que algún poder supernatural vaya a intervenir; mejor se lo diría un metafísico. Pero el físico ciertamente sabe, como buen perito en la materia, que si las bolas de billar son alteradas por una agente natural o supernatural, que él) no ha tenido en cuenta, su comportamiento diferirá de lo que él habría predicho. No porque la ley sea falsa, sino precisamente porque es verdadera. Cuanto más ciertos estamos de la ley, tanto más claramente conocemos que, si nuevos factores intervienen, el resultado variará de acuerdo con su interferencia. Lo que desconocemos, como físi-

cos, es si el poder supernatural puede o no puede ser uno de los nuevos agentes.

Si las leyes de la Naturaleza son verdades necesarias, no hay milagros que las puedan quebrantar; pero el caso es que ningún milagro necesita quebrantarlas. El milagro está de su parte lo mismo que de parte de las leyes aritméticas. Si pongo seis peniques en un cajón el lunes y seis más el martes, las leyes establecen que —manteniéndose las cosas en su lugar— encontraré allí doce peniques el miércoles. Pero si hay un robo por medio, puedo encontrar solamente dos. Algo se ha roto (la cerradura del cajón o las leyes de Inglaterra) pero lo que no se ha roto son las leyes aritméticas. La nueva situación originada por el ladrón ilustra las leyes aritméticas lo mismo que la situación creada. Ahora bien, si Dios entra a hacer milagros, viene «como ladrón en la noche». El Milagro es, desde el punto de vista del científico, una forma de manipular, trampear e incluso (si usted quiere) bromear. Introduce un factor nuevo en una situación, es decir, una fuerza supernatural con la que el científico no había contado. Él calcula lo que ocurrirá o lo que habría ocurrido en una ocasión ya pasada, en el supuesto de que la situación en ese momento dado del tiempo y del espacio es o era A; pero se ha añadido una fuerza supernatural; de aquí que la situación es o era AB; y nadie conoce mejor que el científico que AB *no puede* desembocar en el mismo resultado que A. La necesaria verdad de las leyes, lejos de hacer imposible que los milagros ocurran, establece inconscusamente que, si el Supernatural actúa, los milagros tienen que ocurrir. Porque si la situación natural

por sí sola, y la situación natural *plus* algo más, efectúan el mismo resultado, se seguiría que tendríamos que enfrentarnos con un universo sin sistema y sin ley. Cuanto alguien conozca mejor que dos y dos son cuatro, tanto mejor conocerá que tres y dos no lo son.

Esto quizá nos ayude un poco para aclarar lo que son en realidad las leyes de la Naturaleza. Tenemos el hábito de hablar como si ellas hicieran que los sucesos ocurrieran; sin embargo, las leyes naturales no han causado nada nunca. Las leyes del movimiento jamás ponen en danza las bolas de billar; nos permiten analizar el movimiento después que alguna otra cosa (digamos, un hombre con un taco o un bandazo del buque, o quizá un poder supernatural) lo ha provocado. Las leyes no producen sucesos; sólo establecen el diagrama según el cual cada suceso —con tal de que sea provocado por algún agente— tiene que configurarse; exactamente igual que las reglas de la aritmética establecen el patrón por el cual todas las transacciones monetarias han de regirse —con tal de que se consiga el dinero. Así, en un cierto sentido, las leyes de la Naturaleza cubren todo el campo del espacio y el tiempo; en otro sentido, lo que queda fuera de su alcance es precisamente todo el universo real, el incesante torrente de acontecimientos concretos que constituyen de hecho la verdadera historia. Esto tiene que venir de algún otro sitio. Pensar que las leyes pueden producirlo es como pensar que usted puede crear dinero contante y sonante a fuerza de hacer sumas. Porque toda ley en última instancia dice: «Si usted hace A, entonces obtendrá B». Pero pri-

mero consiga usted su A; las leyes no se brindan a hacerle ese favor.

Es, por consiguiente, inexacto definir el milagro como algo que quebranta las leyes de la Naturaleza. No, Señor. Si yo golpeo mi pipa, altero la posición de un gran número de átomos; en conjunto y en un grado infinitesimal, de todos los átomos. La Naturaleza digiere y asimila este suceso con perfecta facilidad, y lo armoniza en un instante con todos los demás sucesos. No es más que un pedacito de materia cruda que las leyes deben asimilar y que de hecho asimilan. Yo he lanzado simplemente un suceso al torrente general de sucesos, y él se encuentra allí tan a gusto, adaptándose a los demás. Si Dios aniquila, crea o desvía una unidad de materia, ha creado una nueva situación en ese momento. Inmediatamente, toda la Naturaleza domicilia esta nueva situación, la hace sentirse como en casa, en sus dominios y adapta a ella todos los demás sucesos. La nueva situación por su parte se encuentra a sí misma sometiéndose a todas las leyes. Si Dios crea un milagroso espermatozoide en las entrañas de una virgen, no procede por quebrantamiento de leyes. Las leyes lo acogen al instante. La Naturaleza está siempre a punto. Se sigue el embarazo de acuerdo con todas las leyes normales, y nueve meses después nace un niño. Vemos a diario que la naturaleza física no se incomoda lo más mínimo por el cotidiano tráfico de sucesos que le lanza la naturaleza biológica o la psicológica. Si en alguna ocasión los sucesos provienen de más allá de la Naturaleza, no se incomodará tampoco. De seguro que

se apresurará al punto donde ha sido invadida, como nuestras defensas orgánicas se apresuran a una cortadura en el dedo, y allí se desvivirá para acomodar al recién llegado. Y en el momento que penetra estos dominios, el huésped se somete a todas las leyes. El vino milagroso emborrachará, la concepción milagrosa evolucionará en embarazo, los libros inspirados sufrirán el proceso ordinario de la corrupción de transcripciones, el pan milagroso será digerido. El arte divino del milagro no es el arte de suspender el patrón a los que los sucesos se conforman, sino de alimentar este patrón con nuevos acontecimientos. El Milagro no viola la previsión de la ley: «Si A, entonces B»; sino que establece: «Por esta vez, en lugar de A, va a ser A2»; y la Naturaleza, hablando a través de sus leyes, replica: «Entonces, será B2», y naturalista al inmigrante como ella bien sabe hacerlo. Es una anfitriona consumada.

Quede perfectamente sentado que un milagro no es, en manera alguna, un acontecimiento sin causa o sin consecuencias. Su causa es la actividad de Dios; sus resultados se siguen de acuerdo con las leyes naturales. En la dirección hacia adelante (es decir, en el tiempo que sigue a su realización) se intertraba con toda la Naturaleza exactamente igual que cualquier otro suceso. Su peculiaridad consiste en que no se intertraba igualmente en su dirección hacia atrás con la historia anterior de la Naturaleza. Y esto es lo que muchos encuentran intolerable. Y la razón es porque comienzan estableciendo que la Naturaleza constituye la sola y total realidad, y que esta total realidad tiene que estar intertrabada y consistente. Estoy de acuerdo, pero creo

que confunden un sistema parcial dentro de la realidad, en concreto de la Naturaleza, con el conjunto total. Esto supuesto, el Milagro y la historia anterior de la Naturaleza pueden estar intertrabados perfectamente después de todo; pero no de la manera que el Naturalista supone; sino más bien de un modo mucho más planificado desde lejos. El gran complejo acontecimiento llamado Naturaleza y el nuevo suceso particular introducido en ella por el Milagro, están relacionados por un origen común en Dios; y, ciertamente, si supiéramos lo suficiente, los encontraríamos profunda e intrínsecamente relacionados en la intención y designios divinos; hasta tal punto, que una Naturaleza que hubiera tenido una historia diferente y, por tanto, fuera una Naturaleza distinta, habría sido invadida por milagros distintos o no habría conocido ninguno en absoluto. En este sentido, los milagros y el curso previo de la Naturaleza están tan plenamente intertrabados como cualesquiera otras dos realidades; pero para encontrar esta conexión, tenemos que ir hacia atrás lo suficientemente lejos como para encontrar a su común Creador; no encontraremos su nexo *dentro* de la Naturaleza. Esto mismo ocurre con cualquier sistema parcial. El comportamiento de los peces que están siendo estudiados en una pecera constituye un sistema relativamente cerrado. Supongamos ahora que la pecera es sacudida por una bomba que cae en las cercanías del laboratorio. El comportamiento de los peces ya no se puede explicar en su totalidad, por lo que se desarrollaba en la pecera antes de la explosión; hay un fallo de trabazón hacia atrás. Esto no significa

que la explosión y la historia previa de los sucesos dentro de la pecera estén totalmente y finalmente desconectados. Sólo significa que, para descubrir su conexión, tenemos que retrotraernos a una realidad mucho más amplia que incluye ambas cosas, la pecera y la bomba: la realidad de tiempo de guerra en Inglaterra en que caen bombas y algunos laboratorios permanecen activos. Nunca encontraríamos esta realidad en la historia de la pecera. De igual modo, el Milagro no está *naturalmente* intertrabado en la dirección hasta atrás.

Para descubrir cómo se relaciona con la historia anterior de la Naturaleza, tenemos que situar a la Naturaleza y al Milagro en un contexto más amplio. Cada cosa *está* en conexión con todas las demás; pero no siempre se relacionan por esa red de carreteras directas que imaginamos.

El postulado correcto de que toda la realidad debe ser consistente y sistemática, no excluye por lo tanto los milagros; en cambio, sí ofrece una valiosa aportación a nuestro modo de concebirlos. Nos recuerda que los milagros, si se dan, deben ser, como todos los demás sucesos, revelación de esa total armonía de todo lo que existe. Nada arbitrario, ningún pegote que quede irreconciliado con la contextura de la realidad total, puede ser admitido. Por definición, los milagros tienen que interrumpir el curso normal de la Naturaleza; pero si son auténticos, tienen, en el mismo acto de la interrupción, que afirmar la unidad y consistencia de la realidad total a un nivel más profundo. No serán como un arrítmico fragmento de prosa que

rompe la unidad del poema; sino como la cumbre de una genial audacia métrica, que aunque no encuentre consonante con otro verso de la poesía, sin embargo, inserta en ese preciso punto y actuando en ese preciso momento, descubre (a quienes lo entienden) la suprema revelación de la unidad en la concepción del poeta. Si lo que llamamos Naturaleza es modificada por un poder supernatural, podemos estar seguros de que la capacidad de ser así modificada pertenece a la esencia de la Naturaleza; que el conjunto de los acontecimientos, si lo pudiéramos abarcar, nos mostraría que implica por su misma índole la posibilidad de tales modificaciones. Si la Naturaleza ofrece milagros es prueba evidente de que para ella es tan «natural» hacerlo cuando es fecundada por el poder masculino transnatural, como es para una mujer darle un hijo a un hombre. Decir milagro no es decir contradicción o ultraje a la Naturaleza; sólo significa que, limitada a sus propios recursos, no lo hubiera podido producir.

UN CAPÍTULO NO ESTRICTAMENTE NECESARIO

Hemos visto también gigantes, los hijos de Anak, de la raza de los gigantes. Nosotros nos sentíamos ante ellos como saltamontes, y eso mismo le parecíamos a ellos.

Números 13, 33.

En los dos últimos capítulos hemos estado ocupados con objeciones al Milagro provenientes, por decirlo así, de la vertiente de la Naturaleza, para esclarecer si ésta constituye o no un sistema refractario a los milagros. Si siguiéramos un orden riguroso, nuestro paso siguiente sería atender a las objeciones de la vertiente opuesta; es decir, preguntarnos si se puede reasonablemente considerar que eso que está más allá de la Naturaleza es de tal índole que podría o querría hacer milagros. Pero me siento fuertemente inclinado a desviarme de momento para afrontar primero una objeción de otro tipo. Se trata de algo puramente emocional; los lectores más exigentes en el orden lógico pueden saltarse este capítulo. Pero es una objeción que cargó muy pesadamente sobre mí en un cierto

período de mi vida, y si otros han pasado por la misma experiencia, les puede interesar leer algo sobre el particular.

Una de las cosas que me mantuve en oposición al Supernaturalismo fue una profunda repugnancia al panorama de la Naturaleza como aprisionada por el Supernaturalismo, según yo la imaginaba. Deseaba apasionadamente que la Naturaleza existiera «por su cuenta». La idea de que hubiera sido hecha por Dios, y por Él pudiera ser alterada, me parecía substraer de ella toda esa espontaneidad que yo encontraba seductora. Para respirar libremente, necesitaba sentir que en la Naturaleza alcanzaba al fin algo que simplemente era; el pensamiento de que hubiera podido ser manufacturada o «puesta ahí», y puesta ahí con una finalidad, era para mí asfixiante. Escribí una poesía por entonces sobre un amanecer recuerdo, en la que, después de describir la escena, añadía que algunos deseaban creer que había un Espíritu detrás de todo esto y que este Espíritu se estaba comunicando con ellos. En cambio, decía, eso es exactamente lo que yo rechazo. La poesía no era una maravilla y la he olvidado en gran parte, pero sí recuerdo cómo la terminaba expresando cuánto más prefería sentir

*Que tierra y cielo por su propia cuenta
continuamente danzan a su gusto.
Me arrastro y llego en el momento justo
de que todo mi ser contemple y sienta
el mundo por azar.*

«*Por azar!*». No podía soportar sentir que el amanecer había sido de alguna manera «preparado» o no tenía nada que ver conmigo. Descubrir que no había simplemente ocurrido, que había sido de algún modo tramado, hubiera sido para mí tan triste como descubrir que el ratón campestre que vi junto a una solitaria senda, era en realidad un ratón mecánico puesto allí para mofarse de mí, o (peor aún) para enseñarme una lección moral. El poeta griego pregunta: «Si el agua se atascara en la garganta, ¿qué tomaremos para hacer que baje?». De modo semejante, yo preguntaba: «Si la Naturaleza misma nos prueba que es artificial, ¿dónde iremos a buscar la selva? ¿dónde está el verdadero extramuros?». Encontrar que todos los bosques y los riachuelos en medio de la arboleda, y los misteriosos rincones de los valles entre montañas, y el viento y el césped eran solamente una especie de *escenario*, sólo un telón de fondo para algo así como una función, y la función tal vez de contenido moralizante... ¡qué monotonía decepcionante, qué anticlímax, qué insopportable aburrimiento!

La cura de este estado de ánimo comenzó hace años; pero debo aclarar que la curación completa no llegó hasta que empecé a estudiar este problema de los Milagros. En cada frase de la redacción de este libro, he encontrado que mi idea de la Naturaleza se iba haciendo más vivida y más concreta. Puse manos a una obra que parecía empequeñecer la situación de la Naturaleza y barrenar sus murallas a cada paso; el resultado paradójico es una creciente sensación de que, si no ando con mucho cuidado, se convertirá en

la heroína del libro. Nunca me ha parecido más grande y más real que en este momento.

No hay que buscar lejos la razón. Mientras se es Naturalista, «Naturaleza» es sólo una palabra para designar «todas las cosas». Y todas-las-cosas no es un sujeto sobre el que se pueda sentir o decir nada apasionante, salvo por efecto de ilusión. Nos impresiona un aspecto de las cosas y hablamos de la «paz» de la Naturaleza; nos impresiona otro y hablamos de su残酷. Y así, porque tomamos a la Naturaleza falsamente como el Hecho último autoexistente, y no podemos dominar por completo nuestro profundo instinto de adorar al ser Autoexistente, nos encontramos en un mar donde nuestros sentimientos fluctúan, y en que la Naturaleza significa lo que se nos antoja según nuestros estados de ánimo eligen y asocian. Pero todo se hace diferente cuando reconocemos que la Naturaleza es una *criatura*, una cosa creada, con su propio particular sabor y gusto. Entonces no hay necesidad de elegir y asociar. Ya no es en ella, sino en Algo más allá de ella, donde todas las líneas se encuentran y todos los contrastes se explican. Se acaba el desconcierto de que la criatura llamada Naturaleza haya de ser a la vez amable y cruel y de que el primer individuo que se siente a su lado en el tren sea un tendero trámposo y un cariñoso marido. Porque la naturaleza no es el Absoluto; es una criatura con sus cosas buenas y malas y su propio inconfundible sabor impregnando todo su ser.

Dicir que Dios la ha creado no es llamarla irreal, sino precisamente afirmar su realidad. ¿Vamos a pensar que Dios es menos creativo que Shakespeare y Dic-

kens? Lo que Él crea es rotundamente creado; es mucho más concreto que Falstaff o Sam Weller. Los teólogos nos dicen que creó la Naturaleza libremente. Con esto expresan que no fue obligado por ninguna coacción externa. Pero no hemos de interpretar su libertad negativamente, como si la Naturaleza fuera una mera yuxtaposición de partes arbitrariamente ensambladas. La libertad creadora de Dios hay que concebirla como la libertad del poeta: la libertad de crear una cosa positiva y consistente con su inimitable sabor. Shakespeare puede no crear a Falstaff, pero si lo crea, tiene que ser gordo. Dios no necesita crear esta Naturaleza. Podía haber creado otras, puede haber creado otras. Pero decidido por *ésta*, no cabe duda de que ni la menor parte de ella es superflua, porque expresa el carácter que Él ha determinado que tenga. Sería un error lamentable suponer que las dimensiones de espacio y tiempo, la muerte y renacimiento de la vegetación, la unidad y multiplicidad de los organismos, la unión y oposición de los sexos, y el color de cada una de las manzanas en cada pomareda este otoño, fueran simplemente una colección de artificios útiles forzosamente soldados unos con otros. Son en realidad el idioma exacto, casi la expresión facial, el gusto y el olor de una cosa individual. La *cualidad* de la Naturaleza se presencia en todos ellos exactamente igual que la latinidad del latín vibra en cada inflexión del idioma o la «correggiosidad» del Correggio se detecta en cada trazo del pincel.

La Naturaleza es, según los esquemas humanos (y quizá según los divinos), en parte buena y en parte

mala. Los cristianos creemos que ha sido corrompida. Sin embargo, el mismo gusto y sabor impregna sus corrupciones y sus excelencias. Todo encaja en su carácter. Falstaff no peca de igual modo que Otelo. El pecado de Otelo está en íntima relación con sus virtudes. Si Perdita cae en el mal, no será mala de la misma manera que Lady Macbeth; si Lady Macbeth hubiera sido buena, su bondad habría sido totalmente distinta de la bondad de Perdita. Los males que vemos en la Naturaleza son, por decirlo así, los males propios de *esta* Naturaleza. Su mismo carácter determina que si se corrompe, su corrupción tiene que tomar esta forma y no otra. Los males del parasitismo y las glorias de la maternidad son bienes y males brotados del mismo terreno básico o idea.

He hablado hace un momento de la latinidad del latín. Ésta es más clara para nosotros de lo que lo era para los romanos. La anglicidad del inglés es perceptible sólo para aquéllos que conocen además otras lenguas. De la misma manera y por la misma razón, sólo los Supernaturalistas ven verdaderamente la Naturaleza. Es necesario separarse un poco de ella, entonces volverse y mirar hacia atrás. Entonces, por fin, el auténtico paisaje se hace visible. Hay que gustar, aunque sea brevemente, el agua pura de más allá del mundo, antes de poder ser plenamente consciente de las cálidas salobres corrientes de la Naturaleza. Considerarla como Dios o como el todo es no descubrir su meollo más íntimo y su auténtico placer. Ven afuera, mira hacia atrás y entonces verás... esa asombrosa catarsis de osos, niños y plátanos; ese diluvio de átomos,

orquídeas, naranjas, cangrejos, canarios, moscas, gases, tornados y ranas. ¿Cómo se ha podido jamás pensar que ésta era la realidad última? ¿Cómo se ha podido jamás pensar que todo esto no era más que el escenario para el drama moral de hombres y mujeres? Es ella misma. No le ofrezcas ni adoración ni desprecio. Sal a su encuentro y conócela. Si nosotros somos inmortales y ella está sentenciada (como nos dicen los científicos) a desmoronarse y morir, echaremos de menos a esta última mitad tímida y mitad gloriosa criatura, esta ogresa, esta *hoyden*, esta hada incansable, esta bruja salvaje. Pero los teólogos nos dicen que ella, como nosotros, será redimida. La «vanidad» a la que está sometida es su enfermedad, no su esencia. Será curada, pero curada en su carácter; no domesticada (Dios no lo quiera) ni esterilizada. Todavía podremos reconocer nuestra vieja enemiga, amiga, compañera de juegos y madre nutricia tan perfecta que no sea menos sino más ella misma. Y éste será un encuentro feliz.

Ω

X

TERRIBLES COSAS ROJAS

El intento de refutar el teísmo exponiendo la continuidad de la creencia en Dios como un engaño primitivo, se podría denominar: Método de intimidación antropológica.

Edwyn Bevan, «Symbolism and Beliefs», Cap. II.

Hemos expuesto que no hay posibilidad de encontrar argumento contra el Milagro por el estudio de la Naturaleza. No es la Naturaleza la realidad total sino sólo una parte; por lo que sabemos, quizá una parte pequeña. Si lo que está fuera de ella quisiera invadirla, no tendría, según lo que podemos observar, defensa alguna. Por supuesto que muchos de los que rechazan los Milagros admitirán todo esto. Su objeción viene desde la otra vertiente. Piensan que lo Supernatural no invadirá; acusan a los que creen en la invasión de tener una noción infantil y baladí del Supernatural. Rechazan, por tanto, todas las formas de Supernaturalismo que afirmen tales interferencias e invasiones; y especialmente la forma llamada Cristianismo; porque en ésta los Milagros, o al menos algunos Milagros, están más íntimamente ligados con la fábrica de toda la creencia que en cualquier otra religión. Las esencias

todas del Hinduismo permanecerán intactas, según pienso, si elimináramos los milagros, y casi lo mismo se diría del Islamismo. Pero al Cristianismo no podemos hacerle esta disectomía. Es precisamente la historia de un gran Milagro. Un Cristianismo naturalista eliminaría todo lo que es específicamente cristiano.

Las dificultades del no creyente no comienzan con éste o aquel milagro en particular; empiezan mucho antes. Cuando un hombre que tiene solamente la educación media moderna mira hacia alguna afirmación doctrinal del Cristianismo, se encuentra cara a cara con lo que le parece un cuadro completamente «salvaje» o «primitivo» del universo. Se encuentra con que se supone que Dios ha tenido un «Hijo», lo mismo que si Dios fuera una deidad mitológica como Júpiter u Odín. Se encuentra con que de este «Hijo» se dice que «bajó del cielo», como si Dios tuviera un palacio en el éter desde donde envió a su «Hijo» como un paracaidista. Después se encuentra con que este «Hijo» «descendió a los infiernos» —a una cierta tierra de los muertos debajo de la superficie de la tierra y seguramente de una tierra plana— y de allí «subió» de nuevo como en globo al palacio celestial del Padre, donde finalmente se sentó en una silla artísticamente decorada y situada un poco a la derecha de su Padre. Todo esto parece presuponer una concepción de la realidad que el progreso del conocimiento ha ido refutando con pasos firmes durante los últimos dos años, y que ningún hombre honrado en su sano juicio puede hoy volver a aceptar.

Es esta impresión la que explica el desprecio, e

incluso el disgusto, que muchos experimentan por los escritos de cristianos actuales. Cuando un hombre se convence de que el Cristianismo *en general* implica un «cielo» local, una tierra plana y un Dios que puede tener niños, escucha naturalmente con impaciencia nuestras soluciones de dificultades concretas y nuestras defensas contra concretas objeciones. Cuanto más ingeniosos somos en tales soluciones y defensas, más perversos le pareceremos. «Por supuesto», dice «una vez que las doctrinas están ahí, hombres inteligentes pueden inventar inteligentes argumentos para defenderlas; lo mismo que cuando un historiador ha cometido un desatino, puede continuar inventando más y más elaboradas teorías para que parezca que aquello no era desatino; pero la verdad es que jamás habría ni imaginado ninguna de esas complicadas teorías si hubiera entendido correctamente los documentos en el principio. ¿No es claro, por la misma regla, que la teología cristiana no habría jamás existido si los autores del Nuevo Testamento hubieran tenido la más ligera idea de lo que el universo es en realidad?». En cualquier caso, así es como yo pensaba. Así es como pensaba el hombre que me enseñó a pensar. Se trataba de un hombre duro, ateo satírico, expresbiteriano, entusiasta del Golden Bough, y que llenaba su casa con las producciones de la Rationalist Press Association. Era un hombre tan honrado como la luz del día, a quien yo reconozco aquí gustosamente que conservo una inmensa gratitud. Su actitud hacia el Cristianismo era para mí el punto exacto de partida del pensamiento adulto; podría decir que se enraizó en mis huesos. Y,

sin embargo, desde aquellos días he llegado a considerar esa actitud como un malentendido radical.

Recordando desde dentro, tan bien como yo lo veo ahora, la postura del escéptico impaciente, me doy perfecta cuenta de cómo se encuentra blindado contra todo lo que yo pueda decir en el resto del capítulo. «Sé exactamente lo que va a hacer» murmurará, «va a descartar todas esas afirmaciones mitológicas. Es el sistema invariable de estos cristianos. En todas las materias en donde la ciencia no ha hablado todavía y en las que aún no pueden ser acorralados por completo, te contarán algún absurdo cuento de hadas; y después, en el momento en que la ciencia haga un nuevo avance y demuestre (como invariablemente lo hace) que sus cuentos eran falsos, girarán rápidamente en redondo para explicar que no querían decir lo que dijeron, que sólo estaban empleando una metáfora poética o exponiendo una alegoría, y que lo que en realidad intentaban era una inofensiva enseñanza moral. Estamos ya hastiados de estos zurcidos y remiendos teológicos». Siento una enorme comprensión con este hastío, y admito sin dificultad que el Cristianismo «modernista» ha practicado ese juego del que le acusa el impaciente escéptico. Pero también pienso que existe una explicación que no es salirse por la tangente. En cierto sentido voy a hacer precisamente lo que el escéptico espera que voy a hacer; es decir, voy a distinguir lo que entiendo ser el «meollo» o el «auténtico sentido» de las doctrinas, de aquello que es su expresión y que considero no esencial e incluso susceptible de ser cambiado sin detrimiento. Pero lo que voy a descartar como no perte-

neciente al «auténtico sentido» en mi exposición *no* serán de ningún modo los milagros. Estos son el meollo mismo, el meollo limpio y descortezado de lo no esencial, todo lo que podamos descortearlo, y que debe permanecer absolutamente milagroso, sobrenatural y, ¿por qué no?, si se quiere «primitivo» e incluso «mágico».

Para poder explicar esto, necesito abordar ahora un tema cuya importancia es por completo diversa de nuestro objetivo inmediato. Quien quiera tener claridad de ideas sobre el particular debería doctorarse por su cuenta tan pronto como le sea posible. Le recomendaríamos que comenzara leyendo «Poetic Diction» de Owen Barfield y «Symbolism and Belief» de Edwyn Bevan. Pero para nuestra presente argumentación, será suficiente dejar a un lado los problemas más profundos y proceder de un modo popular y sencillo.

Cuando pienso en Londres, suelo ver una pintura imaginativa de la estación de Euston. Pero cuando pienso que Londres tiene varios millones de habitantes, no quiero decir que haya varios millones de imágenes de personas contenidas en mi imagen de la estación de Euston; ni tampoco que varios millones de personas reales vivan en la estación de Euston. De hecho, aunque tenga esa imagen mientras pienso en Londres, lo que pienso o digo no se refiere a esa imagen, lo cual sería un absurdo evidente. Mi afirmación tiene sentido porque no se refiere a mi pintura imaginativa, sino al verdadero Londres independiente de mi imaginación, acerca del cual nadie puede tener en absoluto una representación mental adecuada. De

igual modo, cuando decimos que el Sol está a unos noventa millones de millas de distancia, entendemos con toda claridad lo que indicamos con esa cifra, la podemos dividir y multiplicar por otros números y podemos calcular el tiempo que tardaríamos en recorrer esta distancia a una determinada velocidad. Pero este pensamiento nítido va acompañado de una imaginación que es ridículamente falsa en relación con lo que sabemos que es la realidad.

Pensar es una cosa, imaginar es otra. Lo que pensamos y decimos puede ser, y generalmente lo es, totalmente distinto de lo que imaginamos o de la representación mental que lo acompaña. Y lo que indicamos puede ser verdadero mientras que la pintura imaginativa es completamente falsa. Es muy discutible que exista alguien, a excepción quizá de un visualizador extraordinario, que simultáneamente sea un consumado artista, que reproduzca alguna vez imágenes mentales exactas de las cosas que piensa.

En estos ejemplos, la imagen mental no sólo es diferente de la realidad, sino que es reconocida como tal, al menos después de un momento de reflexión. Yo sé que Londres no es sólo la estación de Euston. Progremos ahora hacia una consideración ligeramente distinta. Oí una vez a una señora decirle a su hija pequeña que se moriría si tomaba muchas tabletas de aspirina. «¿Por qué?», preguntó la niña, «no es veneno». «¿Por qué sabes que no es veneno?», le dijo la madre. La niña respondió: «Porque cuando partes una aspirina no aparecen dentro esas terribles cosas rojas». Es claro que cuando la niña pensaba en veneno, tenía una imagen

mental de «terribles cosas rojas», igual que yo de la estación de Euston cuando pienso en Londres. La diferencia está en que, mientras yo sé que mi imagen es inadecuada a la realidad de Londres, ella creía que el veneno era *verdaderamente* rojo. En este punto se equivocaba. Pero eso no quiere decir que todo lo que pensaba o dijera del veneno fuera falso o sin sentido necesariamente. Conocía muy bien que el veneno era algo que podría matar o causar enfermedad, y sabía en cierto modo que había cosas en su casa que eran venenosas. Si la niña advirtiera a un visitante: «No beba eso; mamá dice que es veneno», la persona en cuestión actuaría imprudentemente si no hiciera caso de su indicación arguyendo que «esta niña tiene una idea primitiva del veneno, como ‘terribles cosas rojas’», que mi adulto conocimiento científico ha superado».

A nuestra previa afirmación (de que el pensamiento puede ser correcto aunque la imagen que lo acompaña sea falsa) podemos ahora añadir una ulterior afirmación: El pensamiento puede ser correcto en ciertos aspectos, aunque la imagen que lo acompaña no sólo sea falsa, sino que además sea admitida equivocadamente como verdadera.

Queda todavía una tercera situación que debemos considerar. En los dos ejemplos previos hemos analizado pensamiento e imaginación, pero no el lenguaje. Yo imagino la estación de Euston, pero no necesito mencionarla. La niña concebía el veneno como «terribles cosas rojas», pero podía haber hablado del veneno sin expresado así. Sin embargo, muy frecuentemente cuando hablamos de algo que no es perceptible por los

cinco sentidos, usamos palabras que en alguno de sus significados se refieren a cosas o acciones sensoriales. Cuando decimos: «Ya he cogido la fuerza de su razonamiento», usamos un verbo (*coger*) que literalmente significa tomar algo en las manos; pero evidentemente no pensamos que nuestra inteligencia tenga manos o que el razonamiento se pueda empuñar como una pistola. Para evitar el verbo *coger*, se puede utilizar esta otra expresión: «Ya veo la fuerza de su razonamiento», pero no indicamos con esto que el razonamiento haya aparecido como un objeto en el campo visual. Podríamos hacer un tercer intento y decir: «Ya sigo su razonamiento», pero con esta frase no indicamos que vayamos andando detrás del interlocutor a lo largo de un camino. A todos nos son familiares estos procedimientos lingüísticos que los gramáticos llaman metáforas. Pero sería un grave error pensar que la metáfora es algo opcional que los poetas y oradores utilizan en sus obras como elemento decorativo y que el sencillo interlocutor puede prescindir de ellas. La verdad es que si tenemos que hablar de cosas no perceptibles por los sentidos, estamos forzados a usar lenguaje metafórico. Los libros sobre psicología, economía o política son tan persistentemente metafóricos como los libros de poesía o devoción. No hay otra manera de expresarse, como reconoce cualquier filólogo. Quienes no deseen pueden convencerse simplemente leyendo libros de las materias que acabo de mencionar. Este estudio podría llenar toda una vida, pero aquí ahora me conformo con una nueva afirmación: Toda exposición de cosas

supersensoriales es y tiene que ser metafórica en el más alto grado.

Al llegar a este punto, tenemos tres principios orientadores entre nosotros: 1) El pensamiento es distinto de la forma imaginativa que lo acompaña. 2) El pensamiento puede ser correcto en lo fundamental, aún cuando las falsas formas imaginativas que lo acompañan sean tomadas como verdaderas por el sujeto pensante. 3) Quienquiera que habla de cosas que no pueden ser vistas o tocadas u oídas o percibidas de modo semejante, tiene inevitablemente que hablar como «si de hecho pudieran ser» vistas, tocadas u oídas. Así, por ejemplo, tendrá que hablar de «complejos» y «represiones» «como si» los deseos pudieran realmente ser atados en fardos y ser traídos de nuevo a empujones; o de «crecimiento» y «desarrollo» «como si» las instituciones crecieran realmente como árboles o se abrieran como flores; o de que «se suelte» la energía «como si» fuera un animal desenjaulado.

Apliquemos esto ahora a los «primitivos» artículos del Credo cristiano. Admitamos de entrada que muchos cristianos (aunque no todos, por supuesto), cuando afirman las diversas proposiciones tienen de hecho en la mente esas mismas crudas imágenes mentales que tanto horrorizan al escéptico. Cuando dicen que Cristo «bajó de los cielos» tienen una vaga imagen de algo flotando o planeando hacia abajo desde las alturas. Cuando dicen que Cristo es el «Hijo» del Padre, pueden tener la representación de dos formas humanas de las cuales una parece de más edad que la

otra. Pero ahora reconocemos que la mera presencia de estas imágenes mentales no nos dice por sí misma nada sobre lo razonable o absurdo de los pensamientos que las acompañan. Si las imágenes absurdas supusieran pensamientos absurdos, todos nosotros estaríamos pensando insensateces continuamente. Y los cristianos dejan claramente sentado que las imágenes no pueden ser identificadas con aquello que se cree. Pueden representar al Padre con forma humana, pero al mismo tiempo mantienen que carece de cuerpo. Pueden representarlo de más edad que el Hijo, pero afirmando al mismo tiempo que el uno no existió antes que el otro, puesto que ambos han existido toda la eternidad. Estoy hablando, por supuesto, de cristianos adultos. No se puede juzgar al Cristianismo por las fantasías de los niños, como tampoco a la medicina por la idea de la pequeña que creía en terribles cosas rojas.

Establecidas así las cosas, tenemos que dar un giro para afrontar un engaño un tanto simplista. Cuando se insiste en que lo que los cristianos expresamos no puede ser identificado con la imagen mental, algunos dicen: «¿Y no sería mejor cortar por lo sano de una vez todas esas imágenes mentales y el lenguaje que las fomenta?». Esto es imposible. Quienes hablan así no han advertido que cuando intentan evitar esas imágenes humanizadas de Dios o antropomórficas, lo único que logran es substituirlas por imágenes de otro género. «Yo no creo en un Dios personal», dicen algunos. «Yo creo en una gran fuerza espiritual». Lo que desconoce es que la palabra «fuerza» le ha introducido en toda clase de imágenes de vientos, oleajes, electrici-

dad y gravitación. «Yo no creo en un Dios personal», dicen otros, «yo creo que todos somos parte de un gran Ser que actúa y trabaja a través de todos nosotros», sin advertir que se ha limitado a cambiar la imagen de un hombre paternal y majestuoso por la imagen de un gas o fluido que se extiende en amplitud. Una joven conocida mía fue educada por sus padres, elevados pensadores, de modo que considerara a Dios como «la substancia perfecta»; más adelante, descubrió que esta concepción la había llevado a pensar en Dios como algo parecido a un inmenso pastel de tapioca. (Para empeorar más las cosas, ella aborrecía la tapioca). Podemos creernos seguros de evitar este grado de absurdedad, pero nos equivocamos. Si un hombre observa su propia mente, estoy seguro que descubrirá que lo que él profesa como una concepción de Dios avanzada o filosófica, va siempre acompañada en su pensamiento de vagas imágenes que, si se analizan de cerca, resultarían aún más absurdas que las imágenes antropomórficas sugeridas por la teología cristiana. Porque, después de todo, el hombre es lo más perfecto de todo lo que nosotros percibimos por la experiencia sensorial. El hombre, por lo menos, ha conquistado la tierra, honrado (aunque no practicado) la virtud, adquirido conocimientos científicos, ha creado poesía, música y arte. Si Dios de hecho existe, no es un contrasentido suponer que nosotros somos menos diferentes de Él que cualquier otra cosa que conocemos. Evidentemente que nosotros somos inexpresablemente diferentes de Él; en este sentido, todas las imágenes humanizadas de Dios son falsas. Pero esas imágenes de

nieblas, informes y fuerzas irracionales que cautivan la mente cuando pensamos que nos estamos elevando a la concepción del Ser impersonal y absoluto, son mucho más falsas. En cualquier caso, aparecerán imágenes de una u otra clase; no podemos librarnos de nuestra propia sombra.

En lo que respecta al cristiano adulto de los tiempos modernos, la absurdez de las imágenes no implica absurdez de la doctrina; pero cabe preguntar si los primitivos cristianos estaban en la misma situación. Quizá tomaron las imágenes falsas por verdaderas, y creyeron realmente en el palacio celestial y en el trono cubierto de ornato. Pero, como acabamos de ver en el ejemplo de «las terribles cosas rojas», aún así no invalidaría necesariamente todo lo que pensaron en esta materia. La niña de nuestro ejemplo puede conocer muchas cosas verdaderas sobre el veneno, que incluso en determinados casos, un adulto concreto puede ignorar. Imaginemos un campesino galileo que pensaba que Cristo, literal y físicamente, «se sentó a la derecha de Dios Padre». Si este hombre hubiera ido a Alejandría y adquirido una formación filosófica, habría descubierto que el Padre no tenía derecha ni izquierda y no estaba sentado en un trono. ¿Es por eso concebible que encontrara alguna diferencia con lo que él había creído y valorado en la doctrina seguida durante el tiempo de su ingenuidad? Porque, a menos que lo supongamos no sólo un campesino sino además un tonto (cosas muy distintas), los detalles físicos sobre un supuesto salón del trono le tendrían totalmente sin cuidado. Lo realmente importante es la creencia de

que una persona a quien él había conocido en Palestina como un hombre, habría sobrevivido a la muerte como persona y estaba ya actuando como el agente supremo del Ser sobrenatural que gobierna y mantiene todo el conjunto de las realidades. Y esta creencia se mantendría sustancialmente igual después de haber reconocido la falsedad de sus antiguas imágenes.

Aunque se pudiera demostrar que los primitivos cristianos entendían sus imaginaciones literalmente, esto no significaría que podríamos en justicia relegar su doctrina como en su conjunto al cuarto trastero. El que de hecho lo creyeran así es otro asunto. La dificultad surge de que ellos no escribían como filósofos para satisfacer su curiosidad especulativa sobre la naturaleza de Dios y del universo. Ellos «creían» en Dios; y cuando un hombre cree, las definiciones filosóficas nunca pueden ser su «primera» necesidad. Un naufrago no analiza la cuerda que le arrojan, ni un enamorado apasionado presta atención a los cosméticos en la cara de su amada. De aquí que tampoco el problema que consideramos sea estudiado por los autores del Nuevo Testamento. Cuando surge posteriormente, el Cristianismo determina con toda claridad que esas ingenuas imágenes son falsas. La secta que en el desierto de Egipto creyó que Dios era como un hombre fue condenada; el monje que sintió que había perdido algo por esta corrección fue considerado como «débil de razón»³. Las tres Personas de la Santísima

³ «Senex mente confusus». Casiano, citado en Gibbon, Cap. 47.

Trinidad son declaradas «incomprensibles»⁴. Dios es proclamado «inexpresable», impensable, invisible para todos los seres creados⁵. La Segunda Persona no sólo carece de cuerpo, sino que es tan distinta del hombre, que si su única intención sólo hubiera sido la revelación de sí mismo, no habría escogido el encarnarse en forma humana⁶. No encontramos afirmaciones semejantes en el Nuevo Testamento, porque el problema no se ha planteado de forma explícita; pero sí encontramos afirmaciones que establecen cómo se debe decidir la cuestión una vez que se explice. El título de «Hijo» puede parecer «primitivo» o «ingenuo». Pero ya en el Nuevo Testamento este «Hijo» es identificado con el Discurso o Razón o Palabra que estaba eternamente «en Dios» y que «era Dios»⁷. Él es el Principio de concepción y cohesión en el que el universo encuentra su consistencia y permanencia⁸. Todas las cosas y especialmente la Vida provienen de Él⁹, y en Él todas las cosas encontrarán su consumación y plenitud; afirmación definitiva de lo que se nos ha estado intentando expresar¹⁰.

Siempre es posible imaginar un estado anterior de Cristianismo en el que tales ideas estuvieran ausentes;

⁴ Credo atanasiiano.

⁵ «De Incomprehensibili». S. Juan Crisóstomo, citado en Otto, «Idea of the Holy», Appendix I.

⁶ «De Incarnatione». S. Atanasio, VIII.

⁷ 5 Jn 1, 1.

⁸ Col 1, 17.

⁹ Col 1, 15-17 y Jn 1,4.

¹⁰ Efes 1, 10.

exactamente igual que siempre es posible decir que cualquier cosa que nos desagrade en Shakespeare fue añadida por un «adaptador» y que eso no se encontraba en la obra original; Pero, ¿qué tiene que ver semejante presupuesto con una seria investigación? Y en este caso, la fabricación de tales presupuestos es especialmente gratuita, ya que si nos retrotraemos más allá del Cristianismo hasta el mismo Judaísmo, no encontramos tampoco este ambiguo antropomorfismo (o humanización) que se pretende. Es verdad —lo admito— que tampoco se encuentra su negación explícita. Encontraremos de una parte a Dios presentado como viviendo en las alturas «en el excelso y santo lugar»; de otra parte, «¿No lleno yo el cielo y la tierra?, dice el Señor»¹¹. Encontraremos en la visión de Ezequiel que Dios aparece (adviértase las palabras ambiguas) «en la semejanza y como la apariencia de un hombre»¹². Pero también encontramos la advertencia: «Tened mucho cuidado de vosotros mismos; puesto que no visteis figura alguna el día que Yahveh os habló en el Horeb de en medio del fuego, no vayáis a prevaricar y os hagáis alguna escultura de cualquier representación que sea»¹³. Y lo más desconcertante para cualquier moderno literalista: El Dios que aparece como habitando localmente en el cielo, resulta que Él lo «hizo»¹⁴.

¹¹ Jer 23, 24.

¹² Ezeq 1, 26.

¹³ Deut 4, 15-16.

¹⁴ Gen 1, 1.

La razón por la que un literalista moderno queda desconcertado es porque intenta encontrar en los escritos antiguos cosas que no están en ellos. A partir de una clara distinción moderna entre material e inmaterial, intenta averiguar en qué parte de esta distinción se sitúa la antigua concepción hebrea. Olvida que esta distinción se ha establecido claramente sólo a través del pensamiento ulterior.

Se nos dice con frecuencia que el hombre primitivo no podría concebir el puro espíritu; pero entonces, tampoco pudo concebir la pura materia. El trono y la habitación local se atribuyen a Dios en una fase en que es todavía imposible mirar incluso el trono y el palacio de un rey terreno como meros objetos físicos. En los tronos y palacios terrenos era el significado espiritual —podríamos decir «la atmósfera»— lo que importaba para la mentalidad antigua. Tan pronto como el contraste de «espiritual» y «material» apareció en sus mentes, reconocieron que Dios era «espiritual» y descubrieron que su religión siempre había implicado este concepto. Pero en una fase anterior el contraste no estaba ahí. El considerar esa fase anterior como no espiritual, sólo porque no encontramos en ella una clara afirmación de espíritu incorpóreo, es una grave equivocación. Con igual derecho se le podría llamar espiritual porque no se encontraba conciencia clara de materia pura. *Mr. Barfield* ha demostrado, en relación con la historia del lenguaje, que las palabras no comenzaron por referencia a objetos físicos, y después se extendieron metafóricamente a emociones, estados de la mente y cosas semejantes. Por el contrario, los que

llamamos ahora significados «literal y metafórico», se han desgajado ambos de una antigua unidad de significado que no correspondía a ninguno de los dos. Del mismo modo, es totalmente erróneo pensar que el hombre comenzó con un Dios o un cielo «material» y gradualmente los espiritualizó. No pudo haber comenzado por algo «material», porque esto «material», tal como nosotros lo entendemos, llega a verificarse sólo por contraste con lo «inmaterial», y ambos lados del contraste avanzaron a la misma velocidad. Se comenzó por algo que no era ninguno de los dos, y que era los dos al mismo tiempo. Mientras intentemos releer en la antigua unidad cualquiera de los dos lados opuestos, que desde entonces han sido entresacados de ella, mal interpretaremos toda la primitiva literatura y desconoceremos muchos estados de conciencia que nosotros mismos todavía experimentamos de tiempo en tiempo. El tema es crucial no sólo con relación a nuestra discusión presente, sino con miras a cualquier crítica literaria profunda o filosófica.

Las enseñanzas cristianas e incluso la judaica que la precede, han sido siempre afirmaciones sobre la realidad espiritual, no retazos de ciencia física primitiva. Todo lo que es positivo en la concepción de lo espiritual se ha encontrado siempre contenido en ellas; solamente el aspecto negativo (inmaterialidad) es el que ha tenido que esperar para ser reconocido hasta que el pensamiento abstracto se desarrollara por completo. Las imágenes materiales no fueron entendidas literalmente por nadie que alcanzara el nivel en que se podía comprender el significado de «acepción literal».

Y ahora, llegamos a la diferencia que existe entre interpretación y malinterpretación.

1. Muchos, cuando se dice que una cosa tiene «sentido metafórico», concluyen que en realidad no tiene en absoluto el sentido expresado. Piensan acertadamente que Cristo habló metafóricamente cuando nos dijo que cargáramos con la cruz. Concluyen equivocadamente que el cargar con la cruz no significa nada más que llevar una vida honrada y subscribirse con aportación moderada a alguna obra de caridad. Pien- san acertadamente que el «fuego» del infierno es metafórico; y concluyen equivocadamente que sólo significa remordimiento. Dicen que el relato de la caída en el pecado del Génesis no es literal; y de aquí deducen (yo lo he oído) que en realidad fue una caída hacia arriba; lo cual es como decir que, como la frase «se me ha partido el corazón» contiene una metáfora, significa en realidad «me siento muy alegre». Este modo de interpretación lo considero francamente un sinsentido. Para mí, las doctrinas cristianas que son «metafóricas» —o que se han hecho metafóricas al incrementarse el pensamiento abstracto— significan algo que es exactamente tan «sobrenatural» y tan acuciante, después de haber suprimido las antiguas imágenes, como lo eran anteriormente. Significan que, además del universo físico o psicofísico conocido por la ciencia, existe una realidad increada e incondicionada que es la causa de que el universo exista; que esta realidad posee una estructura concreta o constitución que es descrita, útilmente y suficientemente —aunque, claro está, incompletamente— en la doctrina de la Trinidad; y que esta reali-

dad, en un concreto instante del tiempo, penetró en el universo que conocemos al quedar convertido en una de sus criaturas y produjo determinados efectos en el acontecimiento histórico que el esfuerzo normal del universo natural no produce; y que este hecho ha efectuado un cambio en nuestras relaciones con la realidad incondicionada. Adviértase que nuestra descolorida expresión «penetró en el universo» no es ni un ápice menos metafórica que la más gráfica «descendió del cielo». Sólo hemos substituido con una imagen de movimiento horizontal o indeterminado a otra de movimiento vertical. Y en todos los intentos por mejorar el lenguaje antiguo, nos encontraremos con idéntico resultado. Estas cosas no sólo no pueden ser afirmadas, sino ni siquiera presentadas a discusión sin la apoyatura de la metáfora. Podríamos hacer nuestro lenguaje más aburrido, pero no más literal.

2. Estas afirmaciones conciernen a dos campos: el de la realidad sobrenatural e incondicionada y el de los acontecimientos a nivel histórico, que reconocemos haber producido la irrupción de esta realidad en el universo natural. Lo primero es indescriptible en lenguaje «literal» y, por consiguiente, con razón interpretamos lo que de ella se dice metafóricamente. Pero lo segundo está en una posición completamente distinta. Acontecimientos a nivel histórico son cosas de las que podemos hablar literalmente. Si ocurren, son percibidos por los sentidos del hombre. La «interpretación» legítima degenera en turbia o insincera malinterpretación en el momento en que comenzamos a aplicar a estos acontecimientos la interpretación metafórica que correcta-

mente aplicábamos a las proposiciones sobre Dios. La proposición de que Dios tiene un Hijo nunca pretendió significar que Dios es un ser que propaga su especie mediante la unión sexual; y así no alteramos en nada el Cristianismo al explicitar el hecho de que la «generación» no se aplica a Cristo exactamente en el mismo sentido en que se aplica al hombre. Pero la afirmación de que Jesús transformó el agua en vino es expresada de modo perfectamente literal, porque se refiere a algo que, si ocurrió, se hallaba totalmente dentro de nuestro campo sensorial y de nuestro lenguaje. Cuando digo: «Se me parte el corazón», todo el mundo entiende perfectamente que yo no pretendo significar algo que se pueda verificar en mi autopsia. Pero cuando digo: «Se me ha partido el cordón del zapato», si su comprobación demuestra que está intacto, yo estoy mintiendo o me he equivocado. Las narraciones de los «milagros» en la Palestina del primer siglo son una de tres: mentiras, leyendas o historia. Y si la mayoría o los más importantes de éstos son mentiras o leyendas, entonces la predicación que el Cristianismo ha estado haciendo durante los últimos dos mil años es simplemente falsa. Sin duda podrán contener, a pesar de todo, nobles sentimientos y verdades morales. También la mitología griega y la nórdica. Pero se trata de un asunto totalmente distinto.

Nada de lo expuesto en este capítulo nos ayuda en la decisión sobre la probabilidad o improbabilidad de la verdad cristiana. Nos hemos limitado a despejar un malentendido, con el fin de asegurar al asunto una correcta lectura.

CRISTIANISMO Y «RELIGIÓN»

Quienes hacen de la religión su dios, se encontrarán sin Dios para su religión.

Thomas Erskine of Linlathen

Después de eliminar la confusión proveniente de ignorar las relaciones entre pensamiento, imaginación y lenguaje, podemos volver a nuestro asunto: Los cristianos dicen que Dios ha hecho milagros. El mundo moderno, aún cuando se crea en Dios, y aún cuando se constate la impotencia de la Naturaleza para impedirlos, no los admite. Piensa que Dios no hace ese estilo de cosas. ¿Existe algún motivo para suponer que el mundo moderno tiene razón? Admito que la clase de Dios que concibe una «religión» generalizada de nuestros tiempos, casi con toda certeza no hará milagros. La cuestión es si esta religión generalizada tiene alguna probabilidad de ser verdadera.

La he llamado «religión» con toda intención. Los que defendemos el Cristianismo nos encontramos constantemente con la oposición no de la irreligión de nuestros interlocutores, sino con su religión real.

Hablemos de la belleza, la verdad y la bondad, o de Dios que es meramente el principio inhabitante en estas tres cualidades; hablemos de la gran fuerza espiritual que impregna todas las cosas, de la gran inteligencia común de la cual todos nosotros somos parte, de un estanque de espiritualidad absoluta en la que todos podemos anegarnos; y encontraremos un propicio interés amistoso. Pero la temperatura desciende en cuanto mencionamos a un Dios que tiene proyectos y realiza acciones concretas, que hace una cosa y no otra, un Dios concreto, que decide, que manda, que prohíbe, con unas características determinadas. La gente se siente embarazada o molesta. Tal concepción les parece primitiva, cruda e incluso irreverente. La «religión» generalizada excluye los milagros porque excluye al «Dios vivo» del Cristianismo y cree en su lugar en una especie de Dios que evidentemente no haría milagros y, por supuesto, ninguna otra cosa. Esta «religión» generalizada se puede denominar poco más o menos Panteísmo, y ahora conviene examinar sus credenciales.

En primer lugar, suele basarse en una concepción completamente imaginaria de la historia de la religión. Según esta concepción, el hombre empieza por inventar los «espíritus» para explicarse los fenómenos naturales, y en un comienzo, imagina que estos espíritus son exactamente iguales a él. A medida que se culturiza, los espíritus se van haciendo menos semejantes al hombre, menos «antropomórficos», como dicen los eruditos. Sus atributos antropomórficos se desprenden uno a uno; primero la forma humana, después las

pasiones, después la personalidad, la voluntad, la actividad; por fin, todo atributo positivo o concreto cualquiera que sea. Queda al final una pura abstracción, mente como tal, espiritualidad como tal. Dios, en lugar de ser una entidad concreta con un propio y personal carácter real, se convierte simplemente en «el espectáculo total» considerado de una manera particular, o en el punto teórico en el que convergirían todas las líneas de la aspiración humana si se prolongaran hasta el infinito. Y supuesto que, desde la visión moderna, la fase final de cualquier cosa es siempre la más refinada y civilizada, esta «religión» se presenta como creencia más espiritual y más iluminada que el Cristianismo.

Ahora bien, esta supuesta historia de la religión no es verdadera. El Panteísmo ciertamente (como sus defensores dirían), es connatural a la mente moderna; pero el hecho de que un zapato entre fácilmente en el pie no prueba que sea nuevo y mucho menos que preserve de la humedad. El Panteísmo es connatural a nuestras mentes, no porque sea la fase final en un largo proceso de iluminación, sino porque es casi tan viejo como el hombre. Puede que incluso sea la más antigua de todas las religiones, y el «*orenda*» de una tribu salvaje lo han interpretado algunos como un «espíritu que todo lo impregna». Es inmemorial en la India. Los griegos lo superaron sólo al llegar a la cumbre con el pensamiento de Platón y Aristóteles; sus sucesores recayeron en el gran sistema panteísta de los estoicos. La Europa moderna se libró de él sólo mientras permaneció predominantemente cristiana; volvió con Gior-

dano Bruno y Spinoza. Con Hegel se convirtió casi en la filosofía admitida en los ambientes altamente cultos, mientras que el Panteísmo más popular de Wordsworth, Carlyle y Emerson suministraron la misma doctrina a los de nivel cultural ligeramente inferior. Lejos de ser el refinamiento religioso final, el Panteísmo es de hecho la constante curva descendente natural de la mente humana; el permanente nivel ordinario por debajo del cual el hombre a veces naufraga bajo la influencia de hechicerías y supersticiones; pero sobre el cual sus propios esfuerzos sin otra ayuda no son capaces de remontar nunca al hombre, sino después de mucho tiempo. Platonismo y Judaísmo, y Cristianismo (que ha incorporado a ambos) han demostrado que son las únicas fuerzas capaces de resistirlo. Panteísmo es la actitud en la que cae automáticamente la mente humana cuando se abandona a sí misma. Nada tiene de extraño que lo consideremos connatural. Si «religión» significa simplemente lo que el hombre dice de Dios, y no lo que Dios hace en el hombre, el Panteísmo «es» casi religión. Y «religión» en este sentido se enfrenta a la larga con sólo un formidable oponente: el Cristianismo¹⁵. La filosofía moderna ha descartado a Hegel y la ciencia moderna toma la salida sin mirada alguna en favor de la religión; pero ambas han demos-

trado su impotencia para remontar el impulso humano hacia el Panteísmo. Es casi tan fuerte hoy como lo fue en la antigua India o en la antigua Roma. La Teosofía y el culto de la fuerza vital son dos de sus formas. Incluso el culto germánico del espíritu racial es solamente un Panteísmo truncado o modelado para acomodarlo a bárbaros. Sin embargo, por una extraña ironía, cada nueva recaída en esta «religión» inmemorial es aclamada como la última palabra de la novedad y la emancipación.

Esta curva natural de la mente puede ser parangonada con lo que ocurre en un campo de pensamiento totalmente distinto. Los hombres creían en los átomos siglos antes de obtener evidencia alguna experimental de su existencia. Parece lógico que fuera así. Y, naturalmente, la clase de átomos en que creímos eran bolitas duras, como las duras sustancias que encontrábamos en nuestra experiencia, sólo que demasiado pequeñas para verse. La mente llega a esta concepción por una fácil analogía con los granos de arena o de sal. Esto explica una serie de fenómenos, y nos sentimos cómodos con átomos de este género; nos los podemos imaginar. Esta creencia hubiera durado por siempre si la ciencia no hubiera sido tan punitillosa como para descubrir lo que los átomos son «realmente». En el momento en que lo descubre, todo nuestro confort mental, toda la inmediata aceptación y clarividencia de la antigua teoría atómica, se nos derrumba. Los átomos verdaderos resultan ser totalmente ajenos a nuestro modo natural de pensar. Ni siquiera están hechos de «sustancia» dura o «materia» (como la imaginación

¹⁵ Por consiguiente, si un Ministro de Educación afirma que valora la religión y al mismo tiempo toma medidas para suprimir el Cristianismo, no se sigue necesariamente que sea hipócrita o siquiera una necio (en el sentido que este mundo da a la palabra). Quizá desee sinceramente más «religión» y vea acertadamente que la supresión del Cristianismo es una necesidad preliminar para realizar su intención.

entiende «materia»); no son simples, sino que tienen una estructura, no son todos iguales; no son representables. La antigua teoría atómica es en física lo que el Panteísmo es en religión: la natural, instintiva sospecha de la mente humana, no completamente equivocada, pero necesitada de rectificación. La teología cristiana y los quanta de la física son ambos en comparación con la primera imaginación, incómodos complejos, secos y repelentes. El primer choque de la naturaleza real del objeto, irrumpiendo en nuestros espontáneos sueños sobre lo que el objeto debería ser, tiene siempre estas características. No podemos esperar que Schrödinger sea tan bien aceptado como Demócrito; aquél sabe demasiado. No podemos esperar que S. Atanasio sea tan bien aceptado como Mr. Bernard Shaw; aquél también sabe demasiado.

Se malinterpreta frecuentemente el verdadero estado de la cuestión, porque se compara el conocimiento que un adulto puede tener del Panteísmo con el conocimiento del Cristianismo adquirido en la infancia. Así se obtiene la impresión de que el Cristianismo ofrece la explicación «elemental» de Dios, la que es demasiado simple para ser verdad, mientras que el Panteísmo ofrece algo sublime y misterioso. La realidad es exactamente lo contrario. La aparente profundidad del Panteísmo vela débilmente un conglomerado de espontáneo pensamiento-imagen y debe a este hecho precisamente su aceptación. Panteísmo y Cristianismo coinciden en que Dios es presente en todos sitios. El Panteísmo concluye que Él está «difundido» o «latente» en todas las cosas, y por tanto, es un medio

universal más que una entidad concreta, porque las mentes están de hecho dominadas por la imagen de un gas o fluido del mismo espacio. Los cristianos, por su parte, eliminan tales imágenes, manteniendo que Dios está totalmente presente en cada punto del espacio y del tiempo y «localmente» presente en ninguno. También panteístas y cristianos coinciden en que todos somos dependientes de Dios e íntimamente referidos a Él. Pero el cristiano define esta relación en términos de Creador y criatura, mientras que el panteísta (al menos el común y popular) dice que somos partes de Él o que somos contenidos en Él. Una vez más, la imagen de algo inmenso extendido que puede dividirse en áreas ha hecho su aparición. Por causa de esta imagen fatal, el Panteísmo concluye que Dios debe estar igualmente presente en lo que nosotros llamamos mal y en lo que llamamos bien y, por tanto, es indiferente a ambos, como el éter interpreta imparcialmente lo mismo el barro que el mármol. El cristiano ha de responder que esto es excesivamente simple; Dios se presencia en una inmensa variedad de modos; no está presente en la materia como lo está en el hombre; no en todos los hombres lo está lo mismo; ni presente en ninguno como lo está en Jesús. Panteísmo y Cristianismo coinciden en que Dios es superpersonal. El cristiano expresa con esto que en Dios se da una determinada estructura que nunca habríamos podido sospechar por nuestra cuenta, lo mismo que el conocimiento de un cuadrilátero no nos habría capacitado para adivinar el cubo. Dios contiene tres «personas» y permanece un solo Dios, como un cubo contiene seis cuadriláteros

y permanece un cuerpo sólido. Nosotros no podemos comprender tal estructura como un ser bidimensional¹⁶ no podría comprender un cubo. Pero podemos, al menos, comprender nuestra incomprendión; y admitir que si existe algo más allá de la personalidad, esto «tendría que ser» incomprendible de esta manera indicada. El Panteísmo por su parte, aunque diga «super personal», realmente concibe a Dios en unos términos que lo hacen infrapersonal; como si un ser bidimensional pensara que un cubo tiene «menos» dimensiones que un cuadrilátero.

En cada uno de los aspectos, el Cristianismo tiene que corregir la concepción natural del Panteísmo y ofrecer algo más difícil, lo mismo que Schrödinger tiene que corregir a Demócrito. En cada instante, tiene que multiplicar las distinciones y eliminar falsas analogías. El Cristianismo se ve obligado a introducir la concepción de algo que tiene una peculiar, concreta y profundamente articulada manera de ser, en lugar de las amorfas generalidades en las que el Panteísmo se reclina cómodamente.

Por supuesto que según la discusión ha ido desarrollándose, el panteísta tiene el recurso de cambiar el terreno; y así como al principio nos acusó de infantil ingenuidad, ahora nos puede echar en cara la pedante complejidad de nuestros «fríos Cristos y laberínticas

Trinidades». Y nosotros podemos comprenderlo sin dificultad. El Cristianismo, al enfrentarse con la «religión» convencional, es fuente continua de perturbación. A la larga serie de bienintencionadas objeciones por parte de la «religión», se ve forzado a responder una y otra vez: «Bueno, no es así exactamente» o «yo no lo plantearía de esa manera». Desde luego que esta perturbación causada por el Cristianismo no es una prueba de que sea verdadero; pero ciertamente que si fuera verdadero, se vería obligado a producir esta perturbación. El verdadero músico es molesto de modo semejante para quien quisiera conformarse con una «apreciación musical» de aficionado; el auténtico historiador es igualmente un fastidio cuando queremos novelear sobre «los tiempos antiguos» o «los griegos y romanos». El conocimiento exacto de cualquier cosa es siempre de entrada una molestia para nuestras naturales fantasías; es un intruso desafortunado, pedante, diseccionador de la lógica, aguafiestas de la conversación que discurría desenfadadamente hasta que él llegó.

Pero la «religión» afirma también que se basa en la experiencia. Las experiencias de los místicos (esa clase mal definida pero popular) se admite que indican que Dios es Dios de «religión» más que de Cristianismo; que Él —o ello— no es un Ser concreto, sino un «ser en general» sobre el cual nada puede afirmarse con verdad. A cada cosa que intentamos decir de Él, los místicos tienden a responder «No exactamente». Consideraré en seguida lo que estas negaciones de los místicos significan realmente; pero primero quiero indicar

¹⁶ N. del T.: El autor usa la palabra «Flatlanders», que significaría habitantes de una tierra «plana» en que sólo existieran dos dimensiones (largo y ancho), y desconocieran la altura; por eso, lo hemos traducido por «ser bidimensional».

por qué me parece imposible que cualquier afirmación de Dios pueda ser verdadera entendida en lenguaje común.

Se me admitirá que, venga de donde se quiera, hoy existen cosas concretas, individuas, determinadas: cosas como flamencos, generales alemanes, enamorados, bocadillos, piñas, cometas y canguros. Estos no son meros principios o generalidades o teoremas, sino cosas –hechos– reales, existencias consistentes. Se podría incluso decir «opacas» existencias, en el sentido de que cada una contiene algo que nuestra inteligencia no puede completamente digerir. Mientras nos limitemos a ilustrar con ellas leyes generales, la inteligencia puede digerirlas; pero estas cosas no son nunca meras ilustraciones. Por encima y más allá de este aspecto ilustrativo, hay en cada una de ellas el hecho bruto y «opaco» de la existencia, el hecho de que la cosa está ahí ahora y de que es ella misma. Pues bien, este hecho opaco, esta concreción, no es en modo alguno tenido en cuenta por las leyes de la naturaleza, ni siquiera por las leyes del pensamiento. Toda ley puede reducirse a la forma: «Si A, entonces B». Las leyes nos ofrecen un universo de «si...» y de «entonces...», no este universo que de hecho existe. Lo que nosotros conocemos por las leyes y los principios generales es una serie de conexiones. Pero para que llegue a ser real un universo, las conexiones necesitan tener algo que conectar; un torrente de existencias actuales y opacas tienen que alimentar el esquema de las leyes. Si Dios creó el mundo, entonces Él es precisamente la fuente de este torrente, y sólo este hecho nos ofrece nuestros más verdaderos

principios determinantes de que cualquier cosa puede ser verdadera. Y si Dios es la fuente última de todas las cosas concretas e individuas y de todos los acontecimientos, entonces Dios mismo tiene que ser concreto e individuo en grado sumo. Sólo en el caso de que el origen de todas las cosas sea el mismo concreto e individuo, pueden las cosas serlo también; porque no hay medio concebible de que lo abstracto y general pueda producir realidad concreta alguna. La contabilidad prolongada por toda la eternidad no puede producir jamás ni un céntimo. La métrica por sí misma no puede producir un poema. La contabilidad necesita algo más (esto es dinero contante y sonante introducido en caja) y la métrica necesita algo más (palabras concretas introducidas en el verso por un poeta) antes de que cualquier cuenta o cualquier poema pueda existir. Si alguna cosa ha de existir alguna vez, entonces la Cosa Originante tiene que ser no un principio ni una generalización, mucho menos un «ideal» o un «valor», sino un hecho tremadamente concreto.

Probablemente, nadie que piense negaría así de claro que Dios es concreto e individuo. Pero no todo el que piensa, y ciertamente no todo el que cree en «religión», mantiene esta verdad firme en su mente. Debemos estar muy alerta, como dice el Profesor Whitehead, para no ofrecer a Dios «equivocados respetos metafísicos». Decimos que Dios es «infinito». En el sentido de que su conocimiento y su poder se extiende, no a algunas cosas sino a todo, es verdad. Pero si por usar la palabra «infinito» nos lanzamos a pensar en Él como un conjunto informe de todas las cosas, sobre el

que nada en particular y todo en general es verdad, entonces sería mejor abandonar esta palabra por completo. Atrevámonos a decir que Dios es una Cosa especial. En un tiempo Él fue la única Cosa; pero es creativo, hizo que otras cosas existieran. Él no es esas otras cosas. No es «el ser universal». Si lo fuera, no existirían criaturas, porque una generalización no puede hacer nada. El es «ser absoluto», o mejor, «el» Ser Absoluto, en el sentido que sólo Él existe por sí mismo. Pero hay cosas que Dios no es. En este sentido, Él tiene unas características determinadas. Por ejemplo, Él es justo, no amoral; creador, no inerte. Los escritos hebreos en este aspecto mantienen un admirable equilibrio. En una ocasión, Dios dijo simplemente YO SOY, para manifestar el misterio de su existencia por sí mismo. Pero en innumerables ocasiones dijo «Yo soy el Señor». Yo, el Hecho último, tengo «este» carácter determinado y no «otro». Y a los hombres se les exhorta a que «conozcan al Señor» para descubrir y experimentar su carácter determinado y concreto.

El error que estoy intentado corregir es uno de los errores más sinceros y respetables del mundo; lo comprendo suficientemente como para sentirme incómodo por el lenguaje que me he visto obligado a usar al establecer el punto de vista opuesto, que considero ser el único verdadero. Decir que Dios es «una Cosa especial» parece olvidar la incommensurable diferencia no sólo entre lo que Él es y lo que son las demás cosas, sino entre el mismo modo de ser de su existencia y el de lo demás. Tengo que restablecer el equilibrio inmediatamente empezando por insistir en que las demás

cosas, desde los átomos hasta los arcángeles, a duras penas se puede decir que tienen alguna existencia si se comparan con su Creador. El principio de su existencia no es ellos mismos. Podemos distinguir «lo que ellos son» del hecho de que «ellos son». Se entiende la definición de lo que son y nos formamos una clara idea sin conocer siquiera «si» en realidad son o no. La existencia es una «opaca» añadidura a la idea de su ser. Pero en Dios no es así; si comprendiéramos completamente «lo que es» Dios, veríamos en seguida que no cabe la pregunta de «si» Dios es. Veríamos cómo siempre ha sido imposible que Dios no exista. Él es el centro opaco de todas las existencias, aquello que simplemente y totalmente «es», la fuente de lo fáctico. Y con todo, ahora, después que Él ha creado, se da un verdadero sentido según el cual tenemos que afirmar que Él es una Cosa especial, e incluso una Cosa entre otras cosas. Decir esto no es disminuir la distancia incommensurable entre Él y ellas. Al contrario, es reconocer en Él una perfección positiva que el Panteísmo ha obscurecido: la perfección de ser creativo. Dios está tan repleto de existencia que puede volcar existencia hacia fuera, puede causar que otras cosas existan y que sean realmente distintas de Sí mismo, puede hacer falso el decir que Él es todas las cosas.

Es obvio que nunca hubo un tiempo en que nada existió; si no fuera así, nada existiría ahora. Pero existir significa que hay un Algo positivo, que tiene (metafóricamente) una determinada forma y estructura, que es esto y no aquello. Esta Cosa que siempre ha existido, Dios, ha tenido siempre su propia característica posi-

tiva. A través de toda la eternidad, determinadas afirmaciones sobre Dios hubieran sido verdaderas y otras falsas. Y a partir del mero hecho de nuestra propia existencia y de la existencia de la Naturaleza, sabemos ahora en un cierto grado cuáles son unas y otras. Sabemos que Él produce, actúa, crea. Después de esto no hay razón para dar por supuesto que no hace milagros.

¿Por qué, entonces, los místicos hablan de Dios de la manera que lo hacen, y por qué muchas personas se disponen de antemano a sostener que cualquier otra cosa que Dios pueda ser, no es ciertamente ese Dios concreto, viviente, que decide y actúa, de la teología cristiana? Pienso que la razón es la siguiente: Supongamos un percebe místico, sabio entre los percebes, que, en el rapto de una visión, obtuviera un destello de cómo es el hombre. Al transmitir su experiencia a sus discípulos, que tienen también algún conocimiento de lo que es el hombre, aunque inferior, tendría que usar muchas negaciones. Tendría que decirles que el hombre no tiene caparazón, que no vive adherido a las rocas ni está rodeado de agua. Y sus discípulos, que ya tienen una cierta visión que les ayuda, adquieren así una mayor idea del hombre. Pero ahora se presentan los percebes eruditos, percebes que escriben historia de la filosofía y dan conferencias sobre religiones comparadas, y que nunca han tenido ninguna visión del hombre. Lo que éstos deducen de las proféticas palabras del percebe místico es simple y solamente las negaciones. A partir de aquí, sin posibilidad de puntualización proveniente de una visión positiva, reconstruye una imagen del hombre como una especie de

gelatina amorfa (carece de caparazón) que no existe en ningún sitio concreto (no está adherido a una roca) y que jamás se alimenta (no está rodeado de agua que arrastre el alimento). Y, supuesto que tienen una reverencia tradicional por el hombre, concluyen que el ser una famélica gelatina en un vacío adimensional es el modo supremo de existencia, y rechazan como burda superstición materialista cualquier doctrina que atribuya al hombre una forma definida, una estructura y unos órganos.

Nuestra situación es muy semejante a la de los percebes eruditos. Los grandes Profetas y Santos tienen una intuición de Dios que es positiva y correcta en el más alto grado. Precisamente porque al tocar la orla de su Ser, han visto que Él es plenitud de vida energía y gozo, por eso mismo (y no por otra razón), tienen que proclamar que trasciende esas limitaciones que nosotros llamamos personalidad, pasión, cambio materialidad, etc. La positiva cualidad que Él es, que repele todas estas limitaciones, es la única base que sustenta todas esas negaciones. Pero cuando llegamos nosotros detrás renqueando e intentamos construir una religión intelectual o iluminante, nos aferramos a esas negaciones (infinito, inmaterial, impasible, inmutable, etc.) y las usamos sin confrontarlas con ninguna intuición positiva. A cada paso tenemos que arrancar de nuestra idea de Dios alguna cualidad humana. Pero la sola razón real para arrancar las cualidades humanas es la de hacer hueco para poner en su lugar algún atributo divino positivo. Expresado en lenguaje paulino, la finalidad de todo este desvestimiento no es que nuestra

idea de Dios alcance la desnudez total, sino que sea revestida. Pero, desgraciadamente, no tenemos medios de revestirla. Cuando por fin desgajamos de nuestra idea de Dios alguna de las pobres características humanas, nosotros (como meros eruditos o inteligentes investigadores) no tenemos recursos a los que acudir para introducir ese cegadoramente real y concreto atributo de la Deidad que tendría que sustituirlo. Así, en cada paso en el proceso de depuración, nuestra idea de Dios tiene menos contenido, hasta que aparecen las imágenes lamentables de un interminable mar silencioso, un cielo vacío más allá de todas las estrellas, una cúpula de blanco resplandor, hasta alcanzar al final el cero absoluto, y venerar a una no entidad. Y la intelección, dejada a sus propias fuerzas, difícilmente puede evitar el seguir este camino. Por eso, la cristiana afirmación de que sólo el que hace la voluntad del Padre puede llegar a conocer la verdad, es filosóficamente exacta. La imaginación puede ayudar un poco; pero es en la vida moral y todavía más, en la vida de devoción, donde tocamos algo concreto que comienza al instante a rectificar el creciente vacío de nuestra idea de Dios. Un sólo momento de débil contrición o de brumosa acción de gracias nos encamina, al menos en un cierto grado, fuera de este abismo de abstracción.

Es solamente nuestra misma razón la que nos enseña a no apoyarnos en la razón en esta materia. Porque nuestra razón sabe que no puede trabajar sin materiales. Cuando se ve con claridad que no podemos descubrir razonando si el gato se ha metido en el armario de la ropa, es la misma razón la que nos susurra:

«Ve a mirar; esto no es asunto mío; es cuestión de los sentidos». Del mismo modo, los materiales para corregir nuestra abstracta concepción de Dios no puede ofrecerlos la razón; ella será la primera en decirnos que vayamos a intentarlo por el camino de la experiencia: «¡Oh, gustad y ved!», porque es claro que la razón ya habrá comprobado que esa situación es absurda. Mientras seamos solamente eruditos percebes, estamos olvidando que si nadie ha conocido alguna vez de Dios más que nosotros, no tenemos razón alguna para creer que Él es inmaterial, impasible y todo lo demás. Incluso ese conocimiento negativo que nos parece tan iluminante, no es más que una reliquia abandonada del conocimiento positivo de hombres mejores..., solamente la señal que esa ola del cielo dejó sobre la arena cuando se retiró.

«Un Espíritu y una Visión», dijo Blake, «no son, como supone la moderna filosofía, un vapor nuboso o la nada. Son organizados y minuciosamente articulados mucho más de lo que la naturaleza normal y perecedera puede producir¹⁷. Esté hablando solamente de cómo pintar cuadros de apariciones que bien pueden ser ilusorias; pero sus palabras sugieren una verdad válida también en la esfera metafísica. Dios es el Acto básico o la básica Actualidad, la fuente de todo lo fáctico. Por consiguiente, a toda costa hemos de evitar pensarla como una generalización sin rasgos característicos. Si Dios existe, es la cosa más concreta que existe,

¹⁷ «A Descriptive Catalogue», Núm. IV.

el más individual, «organizado y minuciosamente articulado». Dios es indecible no por ser indefinido, sino por ser demasiado definido para la inevitable vaguedad del lenguaje. Las palabras «incorporal» e «impersonal» son equívocas, porque sugieren que Dios carece de una realidad que nosotros poseemos. Sería más seguro llamarle «transcorporal» o «transpersonal». Cuerpo y personalidad como nosotros los conocemos son en realidad negativos; son el residuo del ser positivo cuando éste queda lo suficientemente diluido como para presentarse en formas temporales o finitas. Incluso nuestra sexualidad debería considerarse como una transposición en clave menor del gozo creativo que en Dios es incesante y como irresistible. Gramaticalmente, las cosas que decimos de Dios son «metafóricas»; pero en un sentido más profundo, son nuestras energías físicas y psíquicas las que son pobres «metáforas» de la Vida auténtica que es Dios. La Filiación Divina es, por decirlo así, el sólido tridimensional, del cual la filiación biológica es meramente una representación diagramática de un plano.

Y ahora el tema de las imágenes, que se cruzó en nuestro camino en el capítulo anterior, puede aparecer con una nueva luz. Porque es precisamente el reconocimiento de la realidad concreta y positiva de Dios la que preserva la imagen religiosa. La más cruda imagen veterotestamentaria de Yahvéh tronando y relampagueando entre densas humaredas, haciendo que las montañas salten como carneros, amenazando, prometiendo, rogando, incluso cambiando sus planes, nos transmite ese sentido de «viviente» Deidad, que el pen-

samiento abstracto hace que se evapore. Incluso las imágenes subcristianas, incluso un ídolo hindú con cien brazos, capta «algo» que la mera «religión» de nuestros días ha perdido. Con razón las rechazamos, porque de por sí fomentarían la más insidiosa de las supersticiones, la adoración del poder. Quizá hagamos bien en rechazar buena parte de las imágenes del Antiguo Testamento. Pero debemos tener muy claro por qué lo hacemos; no porque las imágenes sean demasiado fuertes, sino porque son demasiado débiles. La última realidad espiritual no es más vaga, más inerte, más transparente que estas imágenes, sino más positiva, más dinámica, más opaca. La confusión entre Espíritu y alma (o «ánima») ha hecho mucho daño a este respecto. Las ánimas habría que representarlas, si es que nos lanzamos a representarlas, como sombrías y tenues, porque las ánimas son hombres a medias, un elemento substraído de un ser que debería tener carne. Pero el Espíritu, si lo representamos, debe ser expresado de modo totalmente opuesto. Ni Dios, ni siquiera los dioses, son «nombres» en la imagen tradicional, incluso los muertos humanos, una vez glorificados en Cristo, dejan de ser «ánimas» y se convierten en «Santos». La atmósfera diferente que, aún en nuestros días, envuelve a las expresiones «He visto una ánima» y «He visto a un Santo», toda la palidez e insubstancialidad de la primera, todo el oro y el azul de la segunda, contienen más sabiduría que bibliotecas enteras de «religión». Si hemos de formarnos una imagen mental que simbolice el Espíritu, tenemos que representarlo como algo más «consistente» que la materia.

Y si decimos que rechazamos las viejas imágenes para hacer más justicia a los atributos morales de Dios, debemos estar muy en guardia sobre lo que realmente queremos decir. Cuando deseamos aprender algo sobre el amor y la bondad de Dios por «analogía» —es decir, imaginándolos paralelos a nuestros sentimientos en el ámbito de las relaciones humanas— acudimos, por supuesto, a las parábolas de Cristo. Pero cuando intentamos concebir la realidad tal como es en sí misma, hemos de precavernos para no interpretar los «atributos morales» de Dios en términos de mera conciencia o abstracta benevolencia. El error surge fácilmente porque nosotros negamos, con toda razón, que en Dios se den pasiones; y entre nosotros un amor que no es apasionado es un amor inferior. Pero la razón por la que en Dios no se dan pasiones es porque éstas implican pasividad e intermitencia. La pasión del amor es algo que nos ocurre, como mojarse con la lluvia es algo que le ocurre al cuerpo; y Dios está exento de esta «pasión», de igual modo que el agua está exenta de mojarse. Dios no puede ser afectado por el amor, porque Él «es» amor. El imaginar este amor como algo menos torrencial o menos agudo que nuestras advenedizas y derivadas «pasiones» es la más desastrosa de las fantasías.

Se puede experimentar también una dificultad proveniente de la imaginación tradicional que tiende a envolver en oscuridad la inmutabilidad de Dios y su paz, de las que nos hablan prácticamente todos los que se han aproximado a Él: «el quieto suave susurro». Y es en este punto, pienso yo, en el que la imaginación pre-cristiana es menos sugerente. Sin embargo, aún aquí,

se da un peligro, y es que se nos introduzca furtivamente la semiconsciente imagen de una inmensidad en reposo total, un iluminado océano de quietud, una cúpula de blanco resplandor, que nos lleve a concebirlo como inercia y vacío. La quietud en que los místicos se aproximan a Dios es tensa y alerta, en el polo opuesto a la dormición o el ensueño. Se van asemejando a Él. Los silencios en el mundo material se realizan en espacios vacíos; pero la Paz última es silenciosa a través de la misma densidad de vida. El decir es absorbido en el ser. No hay movimiento porque la acción de Dios (que es Él mismo) carece de tiempo. Podríamos llamarlo, si nos parece bien, movimiento a una velocidad infinita, que es lo mismo que quietud pero alcanzada por un camino diferente y quizás menos engañoso.

Los hombres nos resistimos a pasar desde una noción de abstracta y negativa deidad a la del Dios vivo. No es extraño. Aquí se inserta la raíz más profunda del Panteísmo y su objeción a la imagen tradicional. En el fondo, se odia esta imagen, no porque lo representa como hombre, sino porque lo representa como rey, o incluso como guerrero. El Dios panteísta no hace nada ni exige nada. Está ahí si lo buscamos, como un libro en una estantería. No interpelará. No hay peligro de que, en un momento dado, una mirada suya pueda hacer desaparecer cielos y tierra. Si éste fuera el Dios verdadero, tendríamos que afirmar que todas las imágenes cristianas de su realeza no son más que adherencias históricas, de las que nuestra religión debe ser purificada. Nos causa un trauma descubrir que estas imágenes son indispensables. Ya hemos tenido antes traumas pareci-

dos, si lo relacionamos con asuntos de menor cuantía, cuando de pronto, inesperadamente, da un tirón la cuerda atada a la mano, o cuando alguien, que ignorábamos que estuviera ahí, respira junto a nosotros en la oscuridad. De este modo, el trauma nos sacude en el preciso momento en que la emoción de la «vida» se nos comunica a través de la pista que hemos ido siguiendo. Siempre sorprende encontrarse con vida cuando pensábamos estar solos. «Cuidado!», gritamos, «está vivo». Y, por consiguiente, éste es el momento preciso en el que muchos se retiran. Yo mismo hubiera hecho igual, si hubiera podido, y no hubiera proseguido adelante con el Cristianismo. Un «Dios impersonal», ¡está bien! Un Dios subjetivo de belleza, verdad y bondad dentro de nuestro cerebro, ¡todavía mejor! Una informe fuerza vital surgiendo de nosotros, un inmenso poder que nos es dado acariciar, ¡lo mejor de todo! Pero el mismo Dios viviente, tirando del otro extremo de la cuerda, quizá acercándose a velocidad infinita, el cazador, el rey, el esposo... esto es una cosa muy distinta. Llega un momento en que el niño que está jugando a ladrones se detiene de repente: «¿Se oyen "verdaderos" pasos en el salón?». Llega un momento en que personas que han estado chateando en religión («El hombre en busca de Dios!»), de pronto se detienen: ¿Y si realmente lo encontramos? Nunca pensamos que las cosas fueran tan lejos. Peor todavía: supongamos que es Él quien nos encuentra.

Es una especie de Rubicón. Se cruza o no. Pero si se cruza, no existe seguridad contra los milagros. Hay que estar preparados para «cualquier cosa».

 Ω

XII

LA PROPIEDAD DE LOS MILAGROS

El principio, en el mismo instante en que explica las reglas, las supera.

Seeley, «Ecce Homo», Cap. XVI

Si el Hecho último no es una abstracción, sino el Dios vivo, opaco por la misma plenitud de su cegadora actualidad, entonces puede ser que Él haga cosas. Puede ser que haga milagros. ¿Pero los hace? Muchas personas de piedad sincera sienten que no. Lo consideran indigno de Dios. Son solamente los tiranos insignificantes y caprichosos los que quebrantan sus propias leyes; los reyes buenos y sabios las observan. Sólo un artesano incompetente hace trabajos que necesitan enmienda. Y quienes piensan así no se sentirán satisfechos con la seguridad ofrecida en el capítulo VIII de que los milagros, de hecho, no quebrantan las leyes de la Naturaleza. Esto puede ser innegable. Pero aún así pueden sentir (y con razón), que los milagros interrumpen la marcha ordenada de los acontecimientos, el continuado desarrollo de la Naturaleza conforme a su índole innata o carácter peculiar. Esta marcha orde-

nada le parece a tales críticos, según yo lo considero, más impresionante que cualquier milagro. Mirando hacia arriba (como Lucifer en el soneto de Meredith) al cielo de noche, sienten que es casi impío suponer que Dios pudiera alguna vez desdecir lo que Él ha dicho una vez con tanta magnificencia. Este sentimiento brota de profundas y nobles fuentes en la mente y debe ser siempre tratado con respeto. Sin embargo, según creo, está fundado en un error.

Cuando los estudiantes comienzan a aprender a hacer versos latinos, tienen prohibido, con toda razón, poner lo que técnicamente se dice «un espondeo en el quinto pie del verso». Es una buena regla para principiantes, porque el verso hexámetro normalmente no tiene un pie espondeo ahí, sino un dáctilo. Si se les permitiera usar esta forma anormal, lo estarían utilizando continuamente por comodidad, y nunca llegarían a conseguir la característica armonía del verso hexámetro. Pero cuando los estudiantes llegan a leer a Virgilio, encuentran que el poeta hace eso mismo que a ellos se les ha prohibido; no continuamente, pero tampoco tan raras veces. De igual modo, los jóvenes que acaban de aprender a escribir en inglés versos con rima consonante, pueden sorprenderse al encontrar «malas» rimas (es decir, medias rimas) en los grandes poetas. Incluso en carpintería, conducción de automóviles o cirugía, pienso que puede haber «licencias» (manera anormal de hacer las cosas) que el maestro puede usar con dos características: seguridad y juicio, pero que consideraría imprudente enseñarlas a sus discípulos.

Vemos con frecuencia que el principiante que acaba de aprender las reglas formales y estrictas, es excesivamente puntiloso y pedante en lo que toca a su observancia. Y el que sólo es crítico, es más pedante todavía. Los críticos clásicos se scandalizaban de las «irregularidades» o «licencias» de Shakespeare. Un colegial inexperto puede pensar que los hexámetros irregulares de Virgilio, o las medias rimas de los poetas ingleses, se deben a incompetencia. En realidad, por supuesto, cada una de ellas tiene su porqué, y quebranta la norma superficial de la métrica en función de una ley más profunda y más sutil, como las irregularidades en «El cuento de invierno» no perturban, sino que abrazan y perfeccionan la ulterior unidad de su espíritu.

En otras palabras: Hay reglas más allá de las reglas, y una unidad más profunda que la uniformidad. Un artista genial nunca perturbará con una nota musical o una sílaba o una pincelada la ley viviente y profunda de la obra que realiza. Pero sí quebrantará sin escrupulo cualquiera de estas regulaciones superficiales y estas ortodoxias que críticos poco imaginativos confunden con sus leyes. La capacidad con que se puede distinguir una justa «licencia» de una chapucería o de un fracaso en la unidad, depende de la capacidad de percibir el verdadero significado interior de la obra en su conjunto. Si hubiéramos captado en su conjunto el espíritu de esa «obra que Dios ha realizado desde el comienzo hasta el fin», y de la cual la naturaleza es sólo una parte, quizá una parte pequeña, estaríamos en situación de decidir si la milagrosa interrupción de la historia de la naturaleza sería una mera impropiedad

indigna del Gran Artista o la expresión de la más verdadera y más profunda unidad de la obra total. De hecho, por supuesto, no nos encontramos en tal situación. La distancia entre la mente de Dios y la nuestra tiene que ser, desde cualquier ángulo que la consideremos, incalculablemente mayor que la distancia entre la mente de Shakespeare y la de los más pedestres críticos de la antigua escuela francesa.

Porque, ¿quién puede pensar que la acción externa de Dios, contemplada desde su interior, sea efectivamente esa complejidad de relaciones matemáticas que revela la naturaleza estudiada científicamente? Es como pensar que un poeta latino construyó cada verso introduciendo palabras en el molde de los pies de versificación que nosotros analizamos o, que el lenguaje vivo toma la gramática como punto de partida. Pero el mejor ejemplo es el de Bergson: Supongamos una raza de gente cuya peculiar limitación mental les impulsara a considerar un cuadro como constituido por pequeños puntos de color que se han ido juntando como un mosaico. Al estudiar las pinceladas de un gran cuadro a través de sus microscopios, descubren cada vez más complicadas relaciones entre los diversos puntos y clasifican estas relaciones, después de mucho trabajo, dentro de determinadas leyes. Puede ser que su trabajo no resulte inútil. Puede ser que estas leyes, de hecho, den resultados positivos; puede que cubran la mayor parte de los hechos. Pero si se lanzaran a sacar la conclusión de que cualquier desvío de estas leyes sería indigno del pintor, y un quebrantamiento arbitrario de sus propias reglas, cometieran un error considerable.

Porque las constantes que ellos han observado no fueron nunca las leyes que el pintor siguió. Lo que ellos reconstruyeron penosamente analizando un millón de puntos, intertrabados en una angustiosa complejidad, él en realidad lo efectuó con un simple y rápido movimiento de la mano, mientras sus ojos consideraban el lienzo como una totalidad y su mente obedecía a las leyes de la composición que los observadores, contando los puntos, no han vislumbrado y que tal vez nunca vislumbrarán. No digo que las constantes de la naturaleza sean irreales. La fuente viva de la energía divina, solidificada para efectuar los cometidos de esta naturaleza espacio-temporal en cuerpos móviles en espacio y tiempo, y ulteriormente en virtud de nuestro pensamiento abstracto, expresada en fórmulas matemáticas, coinciden de hecho, según nuestra observación, con tales y cuales esquemas establecidos. Al encontrar y establecer estos esquemas, obtenemos por tanto conocimiento real y frecuentemente útil, pero pensar que la alteración de estos esquemas supondría una grieta en la regla viva y en la unidad orgánica por la cual Dios actúa desde su propio punto de vista, es un error. Si los milagros de hecho se dan, entonces podemos estar totalmente seguros de que el «no» haberlos realizado sería la verdadera incongruencia.

Cómo el Milagro puede no ser una incongruencia, sino la más profunda congruencia, resultará claro para quienes hayan leído el libro indispensable de la Srta. Dorothy Sayers «The mind of the Maker». La tesis de la Srta. Sayers está basada en la analogía entre la relación de Dios con el mundo de un lado, y de otro la

relación de un autor con su libro. Si escribimos una narración, los milagros o sucesos anormales pueden ser prueba de incompetencia o pueden no serlo. Si, por ejemplo, escribimos una novela realista, y hemos situado al protagonista en unas circunstancias económicas desesperadas, sería intolerable cortar de repente el nudo y obtener un final feliz por el procedimiento de que el héroe herede de repente una fortuna de un inesperado pariente. El acontecimiento anormal es perfectamente permisible si se elige como materia para escribir sobre él. Las narraciones de apariciones son una forma legítima de arte; pero no se puede introducir una aparición en una novela corriente para superar una dificultad de la trama. No cabe duda de que una buena parte de las objeciones modernas a los milagros están basadas en la sospecha de que son maravillas de mala calidad; que una historia de un cierto género (*Naturaleza*) es perturbada arbitrariamente, para librar a los personajes de una dificultad, mediante sucesos que no pertenecen propiamente a este tipo de narración. Muchos piensan probablemente en la Resurrección como un desesperado esfuerzo en el último momento para salvar al Héroe de una situación que el autor no ha sabido controlar.

El lector puede tranquilizarse. Si yo pensara que los milagros son así, no creería en ellos. Si los milagros han ocurrido, ha sido porque ellos son precisamente el asunto sobre el que versa esta historia universal. No son excepciones (por más que ocurran excepcionalmente) ni naderías. Son exactamente los capítulos en esta gran historia sobre los que versa el meollo de la

trama. Muerte y Resurrección es el tema de la historia; y si tuviéramos ojos para verlo, descubriríamos cómo está indicado en cada página, nos sale al encuentro revestido de diversas formas en cada esquina, e incluso es susurrado en las conversaciones entre personajes secundarios (si es que son secundarios) como los vegetales. Si usted hasta ahora no ha creído en los milagros, merece la pena detenerse un momento a considerar si no será principalmente porque ha pensado que había descubierto el verdadero tema de la historia; que los átomos y el tiempo y el espacio y la economía y la política eran el tema principal. ¿Es evidente que está usted en lo cierto? Es fácil cometer equivocaciones en tales materias. Un amigo mío escribió un drama en el que la idea principal era que el protagonista padecía un horror patológico a los árboles y una manía por cortarlos. Pero naturalmente ocurrían también otras cosas; y se entrelazaban con una cierta historia de amor. Al final, los árboles acababan por matar al protagonista. Cuando mi amigo terminó su obra, se la envió a un señor mayor para que le diera su opinión. Se la devolvió con este comentario: «No está mal; pero yo quitaría todos los fragmentos "de relleno" sobre los árboles». Seguramente, podemos con razón esperar que Dios escriba una obra mejor que la de mi amigo. Pero es una historia «larga» con una trama complicada y nosotros quizás no seamos lectores muy perspicaces.

SOBRE LA PROBABILIDAD

La probabilidad se funda en la suposición de la semejanza entre aquellos objetos de los que tenemos experiencia y aquellos otros de los que no tenemos ninguna y, por consiguiente, es imposible que esta suposición pueda surgir de la probabilidad.

Hume, «Treatise of Human Nature» I, III, VI

Nuestro argumento hasta ahora muestra que los milagros son posibles y que no hay nada ridículo «a priori» en que existan historias que nos digan que Dios en determinados momentos los ha realizado. Esto no significa de ninguna manera que nos veamos comprometidos a creer todas estas narraciones. Probablemente la mayoría de los relatos de milagros son falsos; si nos ponemos a analizar, también la mayoría de los relatos sobre sucesos naturales son falsos. Mentiras, exageraciones, malos entendidos y rumores constituyen tal vez más de la mitad de todo lo que se ha dicho y escrito en el mundo. Tenemos, por tanto, que encontrar un criterio para poder juzgar cualquier narración concreta sobre milagros.

En un cierto sentido, nuestro criterio es obvio:
Debemos aceptar aquellos relatos cuya prueba his-

tórica es suficientemente segura. Pero entonces, como hemos visto al comienzo, la respuesta a la pregunta «¿qué fuerza debemos exigir a la prueba histórica en este relato?», depende de nuestra respuesta a la pregunta: «¿Hasta qué punto es este relato intrínsecamente probable?». Tenemos, por tanto, que encontrar un criterio de probabilidad.

El procedimiento ordinario del moderno historiador, aún cuando admite la posibilidad del milagro, es no aceptar ninguno en particular, hasta que todas y cada una de las probadas posibles explicaciones «naturales» han sido probadas y descartadas. Es decir, el historiador aceptará la más improbable explicación «natural» antes que admitir que el milagro ha ocurrido. Alucinación colectiva, hipnotismo de los espectadores reluctantes, conspiración generalizada instantáneamente para ponerse de acuerdo en la mentira entre personas no conocidas por otra parte como embusteras y que no obtienen ninguna ventaja de ese engaño; todos éstos son reconocidos como sucesos muy improbables; tan improbables, que si no es por el especial empeño de evitar el milagro, nunca se admiten. Pero se prefiere estas explicaciones a la aceptación del milagro.

Tal modo de proceder es, desde el punto de vista puramente histórico, participar en la locura de «El sueño de una noche de verano» con tal de establecer de entrada que un milagro, cualquiera que sea, es más improbable que el más improbable de los acontecimientos naturales. ¿Somos conscientes de esto?

Tenemos que distinguir las diferentes clases de improbabilidad. Supuesto que los milagros, por defini-

ción, son más raros que otros acontecimientos, es lógicamente improbable de antemano que alguno se dé en un determinado tiempo y lugar. En este sentido, cada milagro en concreto es improbable. Pero esta clase de improbabilidad no hace increíble la historia de que un milagro haya ocurrido de hecho; porque en este sentido, todos los acontecimientos fueron en algún tiempo improbables. Es inmensamente improbable de antemano que una piedra, arrojada desde la estratosfera sobre Londres, caiga precisamente en un determinado punto, o que una persona concreta gane el premio gordo de la lotería. Pero la noticia de que la piedra ha caído a la puerta de tal casa o que a Fulano de Tal le ha tocado el premio gordo de la lotería, no es en manera alguna increíble. Cuando consideramos el número inmenso de círculos y uniones fértiles entre nuestros antepasados que han sido necesarias para que cada uno de nosotros naciéramos, percibimos que en un tiempo anterior fue inmensamente improbable que una persona concreta, como yo, por ejemplo, viniera a la existencia; pero una vez que yo estoy aquí, la afirmación de mi existencia no es increíble en absoluto. No es nuestro cometido entrar a considerar una probabilidad de este género, es decir, probabilidad antecedente de posibilidades. Nuestra ocupación aquí es la probabilidad histórica.

Sobre todo atrae nuestra atención este problema desde que, a partir del famoso «Ensayo» de Hume, se ha admitido que las afirmaciones históricas sobre milagros son las más intrínsecamente improbables de todas las afirmaciones históricas. Según Hume, la probabi-

dad se fundamenta en lo que se podría denominar el voto mayoritario de nuestras pasadas experiencias. Cuanto más frecuentemente se conozca que una cosa ha ocurrido, tanto es más probable que la cosa pueda volver a ocurrir; y cuanto menos frecuente, tanto menos probable. Esto supuesto, dice Hume, la regularidad del curso de la naturaleza, se funda en algo más seguro que el voto mayoritario de las experiencias pasadas; se fundamenta en el voto unánime o, como Hume dice, en «la firme e inalterable experiencia». Se da de hecho «experiencia uniforme» contra el milagro; ya que de no ser así, no sería milagro, afirma Hume. El milagro es, por tanto el más improbable de todos los sucesos. Siempre es más probable que el testigo minta o se equivoque que el milagro ocurra.

Por supuesto tenemos que coincidir con Hume en que si se da absoluta «experiencia uniforme» contra los milagros, si, en otras palabras, los milagros nunca han ocurrido, bueno, pues entonces no han ocurrido. Desgraciadamente, sólo conoceremos que la experiencia contra ellos es uniforme si conocemos que todos los testimonios en favor de los milagros son falsos. Y podemos conocer que todos los testimonios a favor de los milagros son falsos sólo si ya conocemos que los milagros nunca han ocurrido. En realidad, estamos arguyendo en círculo.

Hay, además, una objeción contra Hume que nos conduce más profundamente al interior del problema. Toda la idea de la probabilidad (como Hume la entiende) depende del principio de la «uniformidad de la naturaleza». A menos que la naturaleza vaya siempre

en la misma dirección, el hecho de que algo haya ocurrido diez millones de veces, no lo hace ni un ápice más probable que vaya a ocurrir de nuevo. Y, ¿cómo conocemos la «uniformidad de la naturaleza»? Basta pensar un momento para comprender que no la conocemos por experiencia. Observamos muchas regularidades en la naturaleza. Pero, desde luego, todas las observaciones que el hombre ha hecho o hará mientras dure la carrera, cubre solamente una fracción de minuto de los sucesos que ocurren. Nuestras observaciones serían del todo inútiles, a no ser que nos sintamos totalmente seguros de que la naturaleza se comporta exactamente igual cuando la observamos y cuando no; en otras palabras, a no ser que creamos en la «uniformidad de la naturaleza». La experiencia, por tanto, no puede probar la uniformidad, porque la uniformidad tiene que ser admitida antes de que la experiencia pueda probar algo. Y la sola longitud de la experiencia no es ayuda ninguna. Es inútil decir: «Cada nueva experiencia confirma nuestra convicción en la uniformidad y, por tanto, esperamos razonablemente que será semejante al pasado»; que es ni más ni menos la presunción de la uniformidad bajo un nombre distinto. ¿Podemos afirmar que la uniformidad es en cualquier caso muy probable? Desgraciadamente, no. Acabamos de ver que todas las posibilidades dependen de ella: a no ser que la naturaleza sea uniforme, nada es ni probable ni improbable. Y claro está que la presunción que hay que hacer antes de que se dé una cosa tal como probabilidad, no puede ser por sí misma probable.

Lo curioso del caso es que nadie conoció esto mejor que Hume. Su «Ensayo sobre los milagros» es totalmente incongruente con el más radical y honorable escepticismo de su obra principal.

La pregunta «¿Se dan los milagros?» y la pregunta «¿Es el curso de la naturaleza absolutamente uniforme?» son la misma pregunta propuesta de dos maneras diferentes. Hume, por un juego de manos, las trata como dos preguntas distintas. Primero responde «sí» a la pregunta de si la naturaleza es absolutamente uniforme, y después utiliza este «sí» como fundamento para responder «no» a la pregunta de «si se dan los milagros». La verdadera y única pregunta no es respondida, ni siquiera discutida. Responde a una forma de la pregunta dando por supuesta la contestación a la otra forma de la misma pregunta.

Las probabilidades de esta especie que Hume aborda ocultan en su interior el entramado de una supuesta uniformidad de la Naturaleza. Cuando nos planteamos la cuestión de los milagros; lo que estamos preguntando es precisamente la validez o perfección de ese mismo entramado. Ningún estudio sobre las probabilidades contenidas en un determinado entramado nos puede decir nada sobre la probabilidad de que ese entramado en cuestión pueda ser quebrantado. Supuesto un horario escolar que señala clase de francés los martes por la mañana a la diez, es verdaderamente posible que García, que siempre descuida la preparación del francés, tenga dificultades en clase el próximo martes y que también las tuviera los martes anteriores. Pero, ¿qué probabilidades podemos deducir de aquí de

que se cambie el horario de clases? Para aclarar este punto, tendremos que curiosear en la sala de profesores. No sacaremos nada en limpio por analizar el horario en vigor.

Si nos aferramos al método de Hume, lejos de conseguir lo que pretendemos (es decir, la conclusión de que todos los milagros son infinitamente improbables) nos encontramos con un callejón sin salida. La única especie de probabilidad que nos brinda se encierra exclusivamente dentro del entramado de la uniformidad. Cuando está en cuestión la misma uniformidad (y está en cuestión desde el instante en que nos preguntamos si los milagros ocurren) esta especie de probabilidad queda en suspenso. Y Hume no conoce otro género de probabilidad. Con ese método, por tanto, no podemos decir si la uniformidad es probable o improbable. Hemos sumergido ambas cosas, la uniformidad y los milagros en una especie de limbo, a donde nunca podrán llegar ni la probabilidad ni la improbabilidad. Este resultado es igualmente desastroso para el científico y para el teólogo; pero siguiendo la línea de Hume no hay nada que hacer.

Nuestra única esperanza será lanzarnos por otro género completamente distinto de probabilidad. Dejemos por el momento de preguntarnos qué razón tenemos para creer en la uniformidad de la naturaleza, para investigar por qué de hecho los hombres creen en ella. Pienso que esta creencia proviene de tres causas, dos de las cuales son irracionales. En primer lugar, somos criaturas de hábitos. Esperamos que las nuevas situaciones se parecerán a las anteriores. Es una inclinación que

compartimos con los animales; la vemos con frecuencia en nuestros perros y gatos con resultados cómicos a veces. En segundo lugar, cuando hacemos planes, tenemos que dejar a un lado y prescindir de la posibilidad teórica de que la Naturaleza pueda comportarse mañana de manera diferente, porque en ese terreno no tenemos nada que hacer. No merece la pena preocuparse, porque no podemos tomar medida alguna contra esta hipotética posibilidad. Y lo que habitualmente dejamos de tener en consideración, acabamos por olvidarlo pronto. Así, la idea de la uniformidad llega a dominar nuestras mentes por no encontrar antagonista y acabamos por admitirla. Estas dos causas son irracionales y pueden ser tan efectivas para construir una creencia falsa como para construir una verdadera.

Pero estoy convencido de que existe una tercera causa. «En la ciencia», dice Sir Arthur Eddington, «tenemos a veces convicciones que acariciamos, pero que no podemos justificar; somos influidos por un cierto sentido de justicia en las cosas». Puede parecer éste un criterio peligrosamente subjetivo y estético; pero ¿se puede dudar que ésta es la principal fuente de nuestra creencia en la uniformidad? Un universo en el que acontecimientos sin precedentes e impredecibles fluyeran en el seno de la Naturaleza a cada momento, no sólo sería incómodo, nos resultaría profundamente repugnante. No aceptaríamos un universo así en ninguna condición. Es absolutamente detestable para nosotros. Repugna a nuestro «sentido de justicia de las cosas». Con anterioridad a su comprobación experimental, en el comienzo de muchas experiencias, ya nos

encontramos alistados del lado de la uniformidad. Porque la ciencia en realidad procede concentrándose, no en las regularidades de la Naturaleza, sino en sus supuestas irregularidades. Es la irregularidad aparente la que hace surgir cada nueva hipótesis; nunca descansamos hasta haber formado y verificado una hipótesis que nos capacita para afirmar que no eran irregularidades en absoluto. La Naturaleza, según se nos presenta, aparece al principio como un conjunto de irregularidades. La estufa, que ardía ayer estupendamente, no se enciende hoy; el agua saludable del año pasado es venenosa éste. El conjunto de experiencias aparentemente irregulares nunca habría llegado a ser conocimiento científico, si no hubiera sido porque desde su mismo comienzo aportamos nuestra fe en una uniformidad que casi ningún número de fracasos puede resquebrajar.

¿Esta fe es algo en lo que podamos confiar? ¿o es sólo la manera como, de hecho, nuestra mente funciona? De nada sirve decir que hasta ahora siempre ha sido confirmada por los acontecimientos. Esto es inútil, a no ser que añadamos (aunque sólo sea por lo bajo) «Y, por lo tanto, siempre será así». Y no tenemos derecho a decir esto, excepto si ya conocemos que nuestra confianza en la uniformidad está perfectamente fundada. Y esto es precisamente lo que nos estamos preguntando. ¿De veras que este nuestro sentimiento de justicia se corresponde con algo en la realidad externa y objetiva?

La respuesta depende de la metafísica sobre la que edifiquemos. Si todo lo que existe es sólo la Natura-

leza, el gran suceso intertrabado carente de inteligencia, si nuestras más profundas convicciones son solamente el subproducto de un proceso irracional, entonces es claro que no existe ni el más tenue fundamento para suponer que nuestro sentimiento de justicia y nuestra, consecuente confianza en la uniformidad nos pueda decir nada sobre la realidad externa a nosotros mismos. Nuestras convicciones serán en este caso simplemente un hecho «acerca de nosotros», como el color de nuestro pelo. Si el Naturalismo es verdad, no tenemos razón alguna para fiarnos de nuestra convicción de que la Naturaleza es uniforme. Sólo podemos fiarnos de nuestro sentimiento en el caso de que sea verdad una metafísica completamente distinta; si aquello que es lo más profundo de la realidad, el Hecho que es la fuente de todo lo fáctico, es algo en cierto modo semejante a nosotros; si es un Espíritu racional y nosotros derivamos de Él, nuestra espiritualidad racional; entonces, desde luego, nuestra convicción ofrece garantía. Nuestra repugnancia al desorden se deriva del Creador de la Naturaleza, que es nuestro Creador. El mundo en desorden que no podemos admitir es el mundo en desorden que El no admitiría crear. Nuestra convicción de que el horario de clases no será perpetuamente y sin razón alterado es sensata, porque (en un cierto sentido) hemos curiosado en la sala de profesores.

Lógicamente, las ciencias postulan una metafísica de este género. Nuestro más grande filósofo natural piensa que es también de esta metafísica de la que surgieron originariamente las ciencias. El profesor White-

head señala¹⁸ que siglos de creer en un Dios que fusiona «la energía personal de Yahvéh» con «la racionalidad del filósofo griego», produjo la firme confianza en el orden sistemático que hizo posible el nacimiento de la ciencia moderna. Los hombres se hicieron científicos porque confiaban en una ley de la naturaleza, y confiaban en una ley de la naturaleza porque creían en un Legislador. En muchos científicos modernos esta creencia ha muerto; será interesante comprobar cuánto tiempo sobrevivirá su confianza en la uniformidad. Dos hechos significativos han aparecido ya: la hipótesis de la subnaturaleza carente de leyes y la mitigación de la afirmación de que la ciencia es verdadera. Puede ser que nos encontremos más cerca de lo que parece del fin de la era científica.

Pero si admitimos a Dios ¿tenemos por eso que admitir los milagros? Claro está que, al menos, no estamos asegurados contra ellos. Este es el trato. La Teología dice en efecto: «Admite a Dios y con Él el riesgo de unos pocos milagros y yo, a cambio, ratificaré tu confianza en una uniformidad con respecto a la aplastante mayoría de los acontecimientos». El filósofo que impide constituir a la uniformidad como absoluta, es también el filósofo que ofrece bases sólidas para creer que la uniformidad es general, que es «casi» absoluta. El Ser que niega a la naturaleza su pretensión de omnipotencia, es el que la confirma en la seguridad de sus leyes. Dame esa porción de brea y salvaré el barco. La

alternativa es en realidad mucho peor: Intenta hacer absoluta a la naturaleza, y te encontrarás con que su uniformidad no es ni siquiera probable. Por pedir demasiado, no consigues nada; encuentras sólo el callejón sin salida como Hume. La teología nos ofrece un compromiso satisfactorio que deja al científico en libertad para continuar sus experimentos y al cristiano para continuar sus oraciones.

Hemos encontrado además, considero, lo que andábamos buscando: un criterio por el que podamos juzgar la probabilidad intrínseca de un supuesto milagro. Lo podemos juzgar por nuestro «innato sentido de justicia de las cosas», este mismo sentido de justicia que nos lleva a presuponer que debe haber orden en el universo. No quiero decir, por supuesto, que tengamos que usar este sentido para decidir si los milagros son posibles en general; puesto que ya sabemos que lo son en el terreno filosófico. Ni tampoco quiero decir que este sentido de justicia deba sustituir a una seria investigación sobre el testimonio histórico. Según he indicado repetidamente, el testimonio histórico no se puede apreciar sin haber apreciado primero la probabilidad intrínseca del suceso en cuestión. Es en la elaboración de esta estimación sobre cada narración del milagro en donde nuestro sentido de justicia interviene.

Si al dar tanta importancia al sentido de justicia, yo estuviera estableciendo algo nuevo, me sentiría un tanto nervioso. En realidad, solamente estoy reconociendo formalmente un principio siempre usado. Independientemente de lo que los hombres puedan «decir», nadie piensa realmente que la doctrina cristiana sobre

¹⁸ «Science and the Modern World», Cap. II.

la Resurrección está exactamente en el mismo nivel que cualquier piadosa historia de cómo la Madre Egaré Louise encontró milagrosamente su mejor dedal con la ayuda de San Antonio. El religioso y el antirreligioso están en el fondo totalmente de acuerdo en este punto. El aire de satisfacción ironía con que el escéptico saca a relucir la historieta del dedal, y la púdica modestia con que el cristiano trata de encubrirla, nos están diciendo lo mismo. Aún los que piensan que todas las narraciones milagrosas son absurdas, consideran que unas son mucho más absurdas que otras; y aún los que creen en todas (si los hay), entienden que algunas requieren una credulidad mayor. El criterio que en estos casos están utilizando ambas partes es precisamente el de justicia. Más de la mitad de la incredulidad en los milagros se funda en el sentimiento de su «injusticia»: una convicción (debida, según he intentado probar, a una falsa filosofía) de que los milagros desentonan con la dignidad de Dios, de la Naturaleza o incluso de la indignidad e insignificancia del hombre.

En los tres capítulos siguientes, intentaré presentar los milagros centrales de la fe cristiana de tal modo que aparezca su «justicia». Sin embargo, no voy a proceder estableciendo formalmente las condiciones que debe satisfacer esta «justicia» en abstracto, y después encajando los milagros dentro de este esquema. Nuestro «sentido de justicia» es algo demasiado delicado y escuálido como para someterlo a este tratamiento. Si tengo éxito, la justicia —y si fracaso, la injusticia— de estos milagros aparecerá por sí misma de manifiesto a la vez que los estudiamos.

EL GRAN MILAGRO

Una luz brilló desde detrás del sol; el sol no fue tan agudo como para penetrar hasta donde llegó esta luz.

Charles Williams

El Milagro Central afirmado por el Cristianismo es la Encarnación. La afirmación es que Dios se hizo Hombre. Cada uno de los demás milagros son una preparación para éste, o lo señalan, o son su consecuencia. Exactamente igual que cada acontecimiento natural es la manifestación del carácter total de la Naturaleza en un determinado lugar y momento, así cada milagro concreto en el Cristianismo manifiesta en un lugar y momento concretos el carácter y significado de la Encarnación. No es cuestión en el Cristianismo de ir despejando interferencias arbitrarias. No expresa una serie de golpes inconexos de la Naturaleza, sino una serie medida de pasos hacia una invasión coherente estratégicamente estudiada; invasión que pretende una conquista completa y una «ocupación». La armonía y, por consiguiente, la credibilidad de cada milagro en particular depende de su relación al Gran

Milagro; toda discusión de los milagros separadamente de él es fútil.

Es claro que la armonía y la credibilidad del Gran Milagro en sí mismo no pueden ser juzgadas por el mismo patrón. Admitamos de entrada que es muy difícil encontrar un patrón por el cual pueda ser juzgado. Si el hecho ocurrió, fue el acontecimiento central en la historia de nuestro planeta; precisamente el hecho en torno al cual gira toda la historia. Dado que ocurrió sólo una vez, será, según los principios de Hume, infinitamente improbable. Pero entonces resulta que la historia entera de la humanidad también ha ocurrido sólo una vez; ¿es por eso increíble? De aquí la dificultad que pesa igualmente sobre cristianos y ateos para estimar la probabilidad de la Encarnación. Es como preguntar si la existencia de la Naturaleza misma es intrínsecamente probable. Esta es la razón de porqué es más fácil argüir sobre bases históricas que la Encarnación de hecho ocurrió, que mostrar sobre bases filosóficas la probabilidad del acontecimiento. Es muy grande la dificultad histórica para ofrecer una explicación, por ejemplo, de la vida, la doctrina y la influencia de Jesús que sea más admisible que la explicación cristiana. La discrepancia entre la profundidad, la lucidez y (permítaseme añadir) el ingenio de su enseñanza moral de una parte, y de otra la desenfrenada megalomanía que tiene que palpitar debajo de su doctrina teológica, a menos que efectivamente sea Dios, nunca ha sido satisfactoriamente superada. De aquí que las hipótesis no cristianas se hayan sucedido unas a otras con incesante y desconcertante exuberancia. Hoy día

se nos invita a considerar todos los elementos teológicos como excrecencias posteriores brotando de narraciones sobre un «histórico» Jesús meramente humano; ayer se nos invitaba a creer que todo el asunto arrancaba de mitos vegetales y religiones esotéricas y que el Hombre pseudohistórico fue esquematizado en una fecha posterior. Pero esta exposición histórica queda al margen del objetivo de mi libro.

Puesto que la Encarnación, si ocurrió de hecho, es el acontecimiento medular que ocupa la posición central, y puesto que estamos suponiendo que todavía ignoramos si de veras ocurrió en la realidad histórica, nos encontramos en unas circunstancias que bien pueden ser iluminadas por la siguiente analogía. Supongamos que poseemos partes de una novela o de una sinfonía. Alguien se presenta ahora con un fragmento de manuscrito recién descubierto y dice: «Esta es la parte que faltaba del trabajo. Este es el capítulo en el que se explica toda la trama de la novela. Este es el tema fundamental de la sinfonía». Nuestro cometido sería comprobar si efectivamente el nuevo fragmento, una vez admitido como la parte central que el descubridor proclama, realmente ilumina todas las partes que ya conocemos, las ensambla y les da unidad. No es probable que por este procedimiento vayamos muy desorientados. El nuevo pasaje, si es espurio, por muy atractivo que parezca a primera vista, será cada vez más difícil de reconciliar con el resto de la obra a medida que más profundamente consideremos el asunto. Pero si el fragmento es genuino, entonces cada nueva audición de la música o cada nueva lectura del libro, nos

hará descubrir más base y más armonía, nos parecerá más natural y nos ofrecerá mayores significados en toda clase de detalles del conjunto de la obra que hasta entonces nos habían pasado inadvertidas. Aún cuando el nuevo capítulo central o el principal tema de la sinfonía ofrezcan grandes dificultades en sí mismos, seguiremos con todo considerándolos genuinos con tal de que continuamente resuelvan dificultades de las otras partes. Algo semejante a esto debemos hacer con la doctrina de la Encarnación. Aquí, en lugar de una sinfonía o de una novela, se nos presenta todo el cúmulo de nuestro conocimiento. La credibilidad dependerá de la extensión en que esta doctrina, una vez admitida, ilumina y reajusta todo el conjunto. Esto es mucho más importante que el hecho de que la doctrina en sí misma sea totalmente comprensible. Creemos que el sol está en el cielo al mediodía, no porque podamos ver claramente el sol (de hecho, no podemos verlo), sino porque podemos ver las demás cosas.

La primera dificultad que sale al encuentro a cualquier crítico de esta doctrina brota del mismo centro de ella. ¿Qué puede significar la afirmación «Dios hecho hombre»? ¿En qué sentido es concebible el Espíritu existente por sí mismo, supremo Hacedor, penetrado con un organismo natural humano hasta formar con él una sola persona? Este hecho sería una barrera fatal insuperable si no tuviéramos ya conocida en cada ser humano una actividad más que natural (el acto de razonar) y, por consiguiente, un agente más que natural que es de este modo unido con una parte de la Naturaleza; tan unido que la criatura, pese a ser

un compuesto (no simple), se denomina a sí misma «Yo». Nada más lejos de mi intención que suponer que lo que ocurrió cuando Dios se hizo hombre fue un paso más de este proceso. En los hombres una criatura «sobrenatural» constituye, en unión con la criatura natural, un ser humano. En Jesús mantenemos que el mismo Creador Sobrenatural así lo hizo. No pienso que esfuerzo alguno que podamos hacer nos capacita para imaginar el modo de ser de la conciencia del Dios encarnado. Este es el punto en que la doctrina no es del todo comprensible. Pero la dificultad que experimentamos en la mera idea del Sobrenatural descendiendo dentro de lo Natural no es verdadera dificultad o, al menos, es superada en la persona de cada hombre. Si no conociéramos por experiencia qué es ser animal racional, no podríamos concebir, mucho menos imaginar, que tal cosa ocurriera de verdad: No sospecharíamos cómo todos esos actos naturales, toda la bioquímica y la atracción instintiva o la instintiva repulsión y la percepción sensorial, pueden ser campo del pensamiento racional y de la voluntad moral que entienden las relaciones necesarias y reconocen formas de comportamiento como universalmente obligatorias. La discrepancia entre un movimiento de átomos en la masa gris de un astrónomo y su comprensión de que tiene que haber planetas no descubiertos detrás de Urano, es tan inmensa que la Encarnación del mismo Dios es, en cierto sentido, ligeramente más desconcertante. Nosotros no podemos concebir cómo el Espíritu Divino habita dentro del espíritu humano y creado de Jesús; pero tampoco podemos concebir como el espí-

ritu humano de Jesús, o el de cualquier otro hombre, habita dentro de su organismo natural. Lo que podemos entender, si la doctrina cristiana es verdad, es que nuestra misma existencia compuesta no es la anómala participación que podría parecer que es, sino una débil imagen de la misma Encarnación divina –El mismo tema musical en una clave mucho menor.

Podemos entender que si Dios desciende de este modo dentro de un espíritu humano y el espíritu humano desciende a su vez dentro de la Naturaleza y nuestros pensamientos dentro de nuestros sentidos y pasiones, y si mentes adultas (aunque sólo las mejores de ellas) descienden hasta sintonizar con los niños, y los hombres hasta sintonizar con los animales, entonces todas las cosas se enganchan en su conjunto, y la realidad total, así la Natural como la Sobrenatural, en la que vivimos, es más multiforme y sutilmente armónica de lo que habíamos sospechado. Hemos conseguido así la visión de un nuevo principio que es la clave: El poder de lo superior para descender, el poder de lo más grande para incluir lo más pequeño. Así, los cuerpos sólidos significan muchas verdades de la geometría plana; pero las figuras planas no pueden ejemplificar verdades de la geometría del espacio; muchas afirmaciones sobre elementos inorgánicos son verdad dichas de los organismos; pero no son verdad las afirmaciones sobre organismos aplicadas a los minerales; Montaigne se hace gatuno con su gato, pero a él su gato nunca le habló de filosofía¹⁹. En todas partes lo

grande entra en lo pequeño; su poder para actuar así es casi como el test de su grandeza.

Según la explicación cristiana, Dios desciende para ascender. El baja; baja desde las alturas de su ser absoluto al tiempo y al espacio, baja a la humanidad; baja más lejos todavía, si los embriólogos tienen razón, para verificar la recapitulación hasta el viejo útero y a las fases de la vida prehumanas, baja hasta las mismas raíces y al lecho oceánico de la Naturaleza que Él ha creado. Pero baja a lo profundo para surgir de nuevo y levantar a todo el mundo arruinado hacia arriba con Él. Se nos presenta como la figura de un gigante agachándose y agachándose hasta introducirse debajo de una inmensa y complicada carga. Tiene que agacharse para conseguir levantar, tiene casi que desaparecer bajo el peso antes de enderezar increíblemente sus espaldas y marchar adelante con toda la carga colgada de sus hombros. O se podría imaginar un buceador, primero despojándose de todo hasta la desnudez, después como una centella en medio del aire, después desapareciendo en una salpicadura hasta perderse en la profundidad surcando por aguas verdes cálidas hasta las negras aguas frías, y bajar, aguantando la presión en aumento, hasta las regiones muertas de fango, lodo y ruina; después, arriba de nuevo de vuelta al color y a la luz, sus pulmones a punto de estallar, hasta que de pronto rompe la superficie mientras aprieta en su mano goteando el objeto precioso que bajó a recobrar. Él y el objeto se colorean de nuevo ahora que han irrumpido en la luz; abajo en lo profundo donde el objeto yacía

¹⁹ Essays. I, XII, Apology por Raimond de Sebonde.

incoloro en la oscuridad él había perdido también el color.

En este descenso y ascensión todos reconocemos un esquema familiar; algo escrito en toda la creación. Es el esquema de toda la vida vegetal. Primero tiene que empequeñecerse y hacerse una cosa dura, insignificante, similar a la muerte, tiene que caer en tierra; de aquí la nueva vida reasciende. Es también el esquema de toda generación animal. Se da un descenso de los organismos plenos y perfectos hasta el espermatozoide y el óvulo, y en la oscuridad de un vientre surge una vida al principio inferior en su género a la de la especie que va a ser reproducida; después, la lenta ascensión hasta formar un embrión perfecto, hasta brotar a la vida, hasta el recién nacido, finalmente hasta el adulto. Así ocurre también en nuestra vida moral y emocional. Los primitivos, inocentes y espontáneos deseos tienen que someterse al proceso mortificante del control y la autonegación total; pero a partir de aquí surge la ascensión al carácter plenamente formado, en el que la fuerza del principio original actúa en su totalidad pero de un modo nuevo. Muerte y renacimiento –descenso y ascensión– es un principio clave. A través de este cuello de botella, de este empequeñecimiento, casi siempre se extiende el camino real.

Si se admite la doctrina de la Encarnación, este principio queda más marcadamente en el centro y como eje. El esquema está ahí en la Naturaleza porque estuvo primero en Dios. Todos los ejemplos aducidos resulta que no son más que transposiciones del tema Divino puesto en tono menor. Y no me estoy refi-

riendo ahora simplemente a la crucifixión y resurrección de Cristo. El esquema total, del cual lo demás es sólo la proyección, es la auténtica Muerte y Renacimiento; porque ciertamente jamás cayó una semilla de árbol tan maravilloso en un suelo tan oscuro y frío que pueda ofrecernos más que una desdibujada analogía de ese gran descenso y ascensión por el cual Dios dragó el salobre y fangoso fondo de la creación.

Desde este punto de vista, la enseñanza cristiana se encuentra tan pronto en su casa en medio de las más profundas aprehensiones de la realidad que hemos adquirido por otras fuentes, que la duda puede brotar en una nueva dirección: ¿No encaja todo demasiado bien? Tan bien, que puede haber penetrado en la mente del hombre de la observación de este esquema en algún otro sitio, especialmente en la anual muerte y resurrección del maíz. Porque, por supuesto, ha habido muchas religiones en las que el drama anual (tan importante para la vida de la tribu) era admitido como el tema central, y la divinidad –Adonis, Osiris o cualquier otro casi– sin caracterizar eran una personificación del maíz, un «Rey de maíz» que moría y volvía a resucitar cada año. ¿No será Cristo otro Rey del maíz?

Esto nos aproxima a lo más extraño del Cristianismo. En un cierto sentido, la idea que acabo de expresar es de hecho verdad. Desde una determinada óptica, Cristo es «el mismo género de fenómeno» que Adonis u Osiris; siempre, por supuesto, esgrimiendo el hecho de que aquellos personajes vivieron nadie sabe dónde ni cuándo, mientras que Él fue ejecutado por un magistrado romano que conocemos en un año que

puede ser aproximadamente señalado. Y éste es precisamente el enigma:

Si el Cristianismo es una religión de esta especie, ¿por qué se menciona tan poco la analogía de la semilla que cae en la tierra (sólo dos veces, si no me equivoco) en el Nuevo Testamento? Las religiones del maíz son populares y respetables; si esto es lo que los primitivos maestros cristianos querían enseñar, ¿qué motivo pudieron tener para ocultar el hecho? La impresión que dan es la de hombres que simplemente no conocen lo cerca que están de las religiones del maíz; hombres a quienes se les escaparon las estupendas fuentes de imaginería plástica y de asociaciones de ideas a las que ellos habrían tenido la oportunidad de recurrir en cada momento. Si se respondiera que lo suprimieron porque eran judíos, esto no hace más que proyectar el enigma en una nueva dirección. ¿Por qué la única religión de un «Dios que muere» que ha subsistido hasta nuestros días y ha alcanzado unas alturas de espiritualidad inigualables, se desarrolla precisamente entre gentes para quienes, y para quienes casi exclusivamente, el ciclo total de ideas pertenecientes al «Dios que muere» era totalmente extraño? Yo, personalmente, leí por primera vez con seriedad el Nuevo Testamento precisamente cuando era seguidor apasionado imaginativa y poéticamente de la teoría de la muerte y renacimiento y buscaba con ansiedad ese rey-maíz. Me sobrecogió y desconcertó la casi total ausencia de tales ideas en los documentos cristianos. Hubo un momento que especialmente me impresionó: Un «Dios a punto de morir» –el único Dios a punto de morir con fundamento his-

tórico– toma el pan-maíz en sus manos y dice: «Esto es mi cuerpo». Ciertamente aquí, aún cuando no apareciera en ningún otro lugar, y si no aquí, al menos en los más primitivos comentarios de este pasaje y a través de todo el posterior desarrollo devocional en todos los libros importantes, la verdad tendría que salir a la superficie: la conexión entre el gesto de Jesús y el drama anual de las cosechas tendría que surgir. Pero no hay ni rastro. Sólo yo descubro esa conexión. No existe signo de que lo descubrieran los discípulos ni siquiera el mismo Cristo. Se diría que ni Él mismo descubre lo que ha hecho.

Los documentos, en efecto, muestran una Persona que «representa» el papel de un Dios que muere, pero cuyos pensamientos y palabras permanecen totalmente fuera del ámbito de los conceptos religiosos a los que pertenece la idea del Dios que muere. El punto preciso de las religiones de la Naturaleza se presenta como si realmente hubiera ocurrido una vez; pero el hecho de Jesús ocurrió en un ámbito en el que no aparece ni traza de religión de la Naturaleza. Es como si encontráramos una serpiente marina y descubriremos que ella no cree que existan serpientes marinas; o como si la historia probara la existencia de un hombre que hubiera hecho todas las hazañas atribuidas a Lancelot, pero que nunca hubiera oído nada de la caballería andante.

Se da, sin embargo, una hipótesis que, si se admite, hace todo simple y coherente: Los cristianos no se limitan a afirmar que simplemente Dios fue encarnado en Jesús; ellos dicen que el único verdadero Dios es Aquél a quién Jesús adora como Yahvéh, y que es Él

quién ha descendido. Ahora bien, el doble carácter de Yahvéh es éste: de un lado, Él es el Dios de la Naturaleza, su alegre Creador; es Él quién envía lluvia a los surcos hasta que los valles se levantan repletos de maíz que ríen y cantan. Los árboles de los bosques se regocijan ante Él y su voz hace que la gacela dé a luz a sus crías. Es el Dios del trigo, del vino y del aceite. A este respecto, Él está constantemente haciendo todas las cosas que realiza el Dios Naturaleza; él es Baco, Venus, Ceres, todos apretados en uno. No hay señal en el Judaísmo de la idea arraigada de muchas religiones pesimistas y panteístas de que la Naturaleza es una especie de ilusión o desastre, que la finita existencia es en sí misma un mal y que la solución consiste en el deshacerse de todas las cosas en Dios. Comparado con tales concepciones antinaturales, Yahvéh casi podría ser confundido con un Dios-Naturaleza.

Por otra parte, Yahvéh con toda claridad «no» es Dios-Naturaleza. No muere y revive cada año como un verdadero Rey-maíz debe hacer. El da vino y fertilidad, pero no debe ser venerado con ritos bacanales o afrodisíacos. No es el alma de la Naturaleza ni forma parte de ella en manera alguna. Él habita en la eternidad; Él mora en la altura en el lugar santo; los cielos son su trono, no su vehículo, la tierra es su escabel, no su vestidura; un día desmantelará a ambos y hará un nuevo cielo y una nueva tierra. No puede ser identificado ni siquiera con la «divina inspiración» en el hombre. Es Dios y no hombre; sus pensamientos no son nuestros pensamientos; ante Él toda nuestra justicia es como harapos. Su apariencia ante Ezequiel es presentada con

imágenes no prestadas de la Naturaleza, sino (y esto es un misterio poco considerado)²⁰ de máquinas que los hombres fabricarían muchos siglos después de la muerte de Ezequiel. El Profeta vio algo sospechosamente semejante a una dinamo.

Yahvéh no es ni el alma de la Naturaleza ni su enemigo. Ella no es ni su cuerpo ni una emanación o un desprendimiento de su Ser. La Naturaleza es su criatura. Él no es un Dios-Naturaleza, sino el Dios de la Naturaleza, su inventor, su hacedor, su dueño, su dominador. Para cualquiera que lea este libro, esta concepción le ha sido familiar desde la infancia; por eso pensamos fácilmente que es la concepción más natural del mundo: «Si hemos de creer en Dios», nos decimos, «¿en qué otra clase de Dios vamos a creer?». Pero la respuesta de la historia es: «Casi en cualquier otra clase distinta». Confundimos nuestros privilegios con nuestros instintos; igual que encontramos señoras que piensan que sus maneras refinadas les son naturales; no se acuerdan de que fueron educadas.

Ahora, si existe tal Dios y si desciende para levantarse de nuevo, entonces podemos entender porqué Cristo es a la vez tan semejante al Rey-maíz, y tan reticente sobre este punto. Él es semejante al Rey-maíz porque el Rey-maíz es su retrato. La semejanza no es en absoluto irreal o accidental; porque el Rey-maíz es derivado (a través de la imaginación humana) de los actos de la Naturaleza, y los actos de la Naturaleza de

²⁰ Yo debo esta consideración al Canónigo Adam Fox.

su Creador; el esquema de muerte y resurrección está en ella porque estuvo primero en Él. Por otra parte, los elementos de la religión de la Naturaleza están extremadamente ausentes de la enseñanza de Jesús y de la preparación judaica que conduce hasta Él, precisamente porque en la región Judeo-Cristiana se está manifestando el Original de la Naturaleza y detrás de la Naturaleza misma. Donde el verdadero Dios está presente, la sombra de Dios no aparece; está presente lo que las sombras indicaban. Los judíos a todo lo largo de su historia tuvieron que ser constantemente apartados de la tentación de adorar a los dioses de la Naturaleza; no porque los dioses de la Naturaleza fueran bajo todos los aspectos distintos del Dios de la Naturaleza, sino porque, en el mejor de los casos, ellos eran sólo semejantes; y era el destino de esta nación el ser apartada de la semejanza para llegar a la realidad misma.

Al mencionar a esta nación, se dirige nuestra atención a una de esas facetas de la doctrina cristiana que resultan repelentes a la mente moderna. Para ser totalmente franco, no nos agrada la idea del «pueblo escogido». Demócratas por nacimiento y educación, preferimos pensar que todas las naciones y los individuos parten del mismo nivel en la búsqueda de Dios o, incluso, que todas las religiones son igualmente verdaderas. Hay que admitir desde el comienzo que el Cristianismo no hace concesión alguna a este punto de vista. No se nos habla de una búsqueda humana de Dios en absoluto, sino de algo que hace Dios por, para y acerca de, el Hombre. Y la manera como se hace es

selectiva, antidemocrática hasta el grado sumo. Después que el conocimiento de Dios había sido universalmente perdido u obscurecido, un hombre de toda la tierra (Abraham) es elegido. Él es separado (de modo bastante doloroso, podemos suponer) de su natural entorno, enviado a un país extraño y constituido patriarca de una nación que debe mantener el conocimiento del Dios verdadero. Dentro de esa nación hay una selección ulterior: unos mueren en el desierto, otros se quedan atrás en Babilonia. Todavía hay más selección. El proceso evoluciona estrechándose y se agudiza al fin en un pequeño punto brillante como la punta de una lanza. Hay una joven israelita en oración. Toda la humanidad (en lo que afecta a su redención) se ha estrechado hasta este extremo.

Tal proceso es muy distinto de lo que piden los modernos sentimientos; pero es increíblemente semejante al modo de actuar de la Naturaleza. Selección, y con ella (hemos de admitirlo) inmenso desperdicio, es su sistema. En el inmenso espacio una parte muy pequeña es ocupada por materia. De todas las estrellas, quizás muy pocas, quizás sólo una, tiene planetas. De todos los planetas en nuestro sistema solar, probablemente sólo uno contiene vida orgánica. En la transmisión de la vida orgánica, semillas sin cuento y espermatozoides son emitidos; pocos de ellos son seleccionados para el honor de la fertilidad. Entre todas las especies, sólo una es racional. Dentro de esta especie, sólo unos pocos obtienen el privilegio de la belleza, la fuerza y la inteligencia.

Al llegar a este punto, nos acercamos peligrosa-

mente al famoso argumento de la «Analogy» de Butler. Y digo «peligrosamente» porque el argumento de este libro está muy cerca de admitir parodiándolo en la forma: «Tú dices que el comportamiento atribuido al Dios cristiano es a la vez malo y tonto; pero no es menos probable que sea verdad esta afirmación desde este otro ángulo en virtud del cual yo puedo mostrar que la Naturaleza, que Él creó, se comporta igualmente mal». A lo cual el ateo responderá —y cuanto más cerca esté de Cristo en su corazón, más ciertamente responderá así— «Si existe un Dios semejante yo lo desprecio y lo desafío». Pero yo no estoy diciendo que la Naturaleza, tal como la conocemos ahora, sea buena; a este punto volveremos en un momento. Ni tampoco estoy diciendo que un Dios, cuyas acciones no fueran mejores que las de la Naturaleza, deba ser un objeto adecuado de adoración para un hombre honrado. El punto es un poco más agudo que esto. Esta selectiva o antidemocrática cualidad en la Naturaleza, al menos en el grado que afecta a la vida humana, no es buena ni mala. Según el espíritu saque partido o frácase en su intento de esta situación de la Naturaleza, surgirá el bien o el mal. Esta situación permite de un lado la brutal competición, la arrogancia y la envidia; pero permite, por otra parte, la modestia y (uno de los más grandes placeres) la admiración. Un mundo en el cual yo fuera «realmente» (y no meramente por razón de una útil ficción legal) «tan bueno como cualquier otro», en el cual yo nunca pudiera mirar a nadie más sabio, más inteligente, más valiente o más culto que yo, sería insufrible. Los mismos «fans» de las estrellas

de cine o de los héroes del deporte lo entienden mejor como para desear una cosa así. Lo que hace la doctrina cristiana no es establecer a nivel divino una crueldad y un desperdicio que acaba de desagradarnos en el orden natural, sino mostramos en la acción de Dios que no actúa ni cruelmente ni con derroches inútiles, el mismo principio que también se da en la Naturaleza, aunque aquí abajo este principio unas veces se mueve en una dirección y otras veces en otra. Ilumina la escena natural sugiriendo que este principio, que a primera vista parece sin sentido, puede sin embargo derivarse de otro principio qué es bueno y recto, y puede por supuesto ser una copia de él, aunque depravada y empañada, la forma patológica que habría de tomar una Naturaleza deteriorada.

Porque cuando miramos a este principio de selectividad que los cristianos atribuyen a Dios, no encontramos en él nada de ese «favoritismo» que teníamos. El pueblo «elegido» es elegido no por él mismo (ciertamente no para su honor o su placer), sino para bien de los no elegidos. A Abraham se le dice que «en su semilla» (la nación elegida) «serán bendecidas todas las naciones». Esta nación es elegida para acarrear una pesada carga. Sus sufrimientos son grandes; pero, como Isaías reconoce, sus sufrimientos curan a otros. En la Mujer elegida como culmen se descarga la más espantosa profundidad de la angustia maternal. Su Hijo, el Dios encarnado, es el «varón de dolores»; el único Hombre al que desciende la Divinidad, el único hombre que puede ser legítimamente adorado, es preeminente en el sufrimiento.

Pero podía preguntarse: ¿arregla esto mucho el asunto? ¿No es esto también injusticia sólo? que a la inversa? Donde en una primera vista acusábamos a Dios de favoritismo indebido con su «elegido», ahora sentimos la tentación de acusarlo de indebido agravio. (El intento de evitar a la vez las dos acusaciones es mejor que lo descartemos). Y ciertamente acabamos de llegar a un principio de profundas raíces en el Cristianismo: el cual bien podría designarse como principio de «Vicariedad». El Hombre justo sufre por el pecador, y cada uno en su grado, todos los hombres buenos por todos los hombres malos. Y la Vicariedad –no menos que la muerte y la resurrección o la Selección– es también característica de la Naturaleza. La autosuficiencia, viviendo de los propios recursos, es algo imposible en sus dominios. Cada cosa está en deuda con cualquier otra cosa, sacrificada a cualquier otra cosa, dependiente de cualquier otra cosa. Y aquí también debemos reconocer que el principio en sí mismo no es ni bueno ni malo; las abejas y las flores viven unas de otras de un modo más placentero. El parásito vive en su «huésped»; y así también el niño antes de nacer en su madre. En la vida social, sin Vicariedad no habría ni explotación ni opresión; pero tampoco delicadeza ni gratitud. Es una fuente tanto de amor como de odio, de amargura como de felicidad. Cuando hayamos entendido esto, no pensaremos más que los depravados ejemplos de Vicariedad en la Naturaleza nos impiden suponer que el principio en sí mismo es de origen divino.

Al llegar a este punto, puede ser oportuno lanzar una mirada hacia atrás para comprobar cómo la doc-

trina de la Encarnación está ya actuando sobre el resto de nuestros conocimientos. Hasta ahora hemos visto su conexión con cuatro principios: La naturaleza compuesta del hombre, el esquema de descenso y ascensión, la Selección y la Vicariedad. El primero se puede designar como un hecho en torno a la frontera entre Naturaleza y Sobrenatural; los otros tres son características de la misma Naturaleza. Ahora bien, la mayoría de las religiones, cuando se enfrentan cara a cara con los hechos de la Naturaleza, una de dos, o simplemente los reafirman, les dan (exactamente tal como se presentan) un prestigio trascendente o, por el contrario, simplemente los niegan y nos prometen una liberación de tales hechos y de la Naturaleza en su totalidad. Las religiones de la Naturaleza siguen la primera línea; santifican la agricultura y, por supuesto, toda nuestra vida biológica. Así nos emborrachamos realmente en la adoración de Dionisos y nos unimos a mujeres reales en el templo de la diosa de la fertilidad. En el culto a la fuerza vital, que es el género de religión de la Naturaleza moderna y occidental, tomamos la dirección existente hacia el «desarrollo» o la creciente complejidad de la vida orgánica social e industrial y hacemos de ella un dios. Las religiones en contra de la Naturaleza o pesimistas que son más civilizadas y sensatas, como el Budismo o el alto Hinduismo, nos dicen que la Naturaleza es mala y engañosa, que hay que encontrar la escapatoria a su incesante cambio, a esa hoguera de luchas y deseos. Ninguna de las dos tendencias establece los hechos de la Naturaleza bajo una nueva luz. Las religiones de la Naturaleza simplemente refuerzan

la visión de la Naturaleza que nosotros adoptamos espontáneamente en los momentos de salud exuberante y de alegre brutalidad; las religiones en contra de la Naturaleza hacen igual desde la óptica que adoptamos en los momentos de compasión, fastidio o pereza. La postura cristiana no hace ninguna de estas dos cosas. Si alguien se aproxima al Cristianismo con la idea de que, porque Yahvéh es Dios de fertilidad, nuestra lascivia va a ser autorizada o que la Selección y Vicariedad del método de Dios nos va a excusar de imitar (como los héroes y superhombres o los parásitos sociales) los grados inferiores de Selección y Vicariedad de la Naturaleza, se sentirá aturdido y repelido por la inflexible y continua exigencia cristiana de castidad, humildad, misericordia y justicia. Por otra parte, si nos acercamos al Cristianismo considerando la muerte precedente a cada resurrección, o el hecho de la desigualdad, o nuestra dependencia de los demás y su dependencia de nosotros, como meras necesidades odiosas de un mundo perverso, y con la esperanza de ser transformados en una transparente y luminosa espiritualidad donde todas estas realidades desaparezcan y se esfumen, quedaremos igualmente decepcionados. Habremos de comprender que, en un cierto sentido, y a pesar de enormes diferencias, todo es lo mismo a lo largo del camino hacia arriba; que la desigualdad jerárquica, la necesidad de rendimiento de sí mismo, de sacrificio voluntario del propio ser en bien de otros y la aceptación agradecida y amorosa (pero no avergonzada) del sacrificio de los demás para bien mío, se mantienen como en oscilación en los dominios de

más allá de la Naturaleza. Por supuesto, que es sólo el amor el que realiza la diferencia: Estos mismísimos principios, que son malos en el mundo del egoísmo y de la obligación, son buenos en el mundo del amor y de la comprensión. De este modo, a medida que aceptamos esta doctrina del mundo superior; hacemos nuevos descubrimientos acerca del mundo inferior. Es desde esta colina desde donde por primera vez entendemos el paisaje de este valle. Aquí encontramos por fin (como no podemos encontrarlo ni en las religiones de la Naturaleza, ni en las religiones en contra de la Naturaleza) la verdadera iluminación. La Naturaleza ha sido ensalzada por una luz proveniente de más allá de la Naturaleza. Alguien nos está hablando que conoce más de ella de lo que puede ser conocido desde dentro de ella.

A través de toda esta doctrina se da, por supuesto, la implicación de que la Naturaleza está infectada de mal. Estos grandes principios claves que existen como modos del bien en la Vida Divina, adoptan en su operación no solamente una forma imperfecta (como en cierto modo deberíamos esperar), sino incluso formas que nos han llevado a describirlas como mórbidas y depravadas. Y esta depravación no puede ser totalmente arrancada sin una drástica nueva creación de la Naturaleza. La completa virtud humana podría desvanecer de la vida humana los males que ahora brotan de la Vicariedad y Selección y conservar sólo el bien; pero el desperdicio y el dolor de la Naturaleza no humana permanecerían, y continuarían, por supuesto, infectando la vida humana en forma de enfermedad. El des-

tino, en cambio, que el Cristianismo promete al hombre, incluye claramente la «redención» o «remodelación» de la Naturaleza que no pueden detenerse en el hombre ni incluso en este planeta. Se nos dice que «la creación entera» se encuentra en sufrimiento y que el renacer del hombre será la señal para el renacimiento de la Naturaleza. Esto levanta varios problemas, cuya discusión sitúa la total doctrina de la Encarnación ante una luz más clara.

En primer lugar, nos preguntamos cómo la Naturaleza, creada por un Dios bueno, puede llegar a encontrarse en tal situación. Por esta pregunta, podemos indicar dos cosas: ¿Cómo llega a ser imperfecta como para dejar espacio «para mejorar»? (como los maestros dicen de sus alumnos), o también ¿cómo se encuentra en estado de positiva depravación? A la primera cuestión pienso que la respuesta cristiana sería que Dios creó a la Naturaleza desde el principio de tal manera que adquiriera la perfección por un proceso a lo largo del tiempo. Dios hizo en el principio la tierra informe y vacía y la empujó gradualmente a su perfección. En esto, como en otras ocasiones, vemos el esquema familiar: Descenso desde Dios hasta la tierra informe y reascensión desde lo informe hasta lo terminado. En este sentido, un cierto grado de «evolucionismo» o «desarrollacionismo» es inherente al Cristianismo. Hasta aquí lo relativo a la imperfección de la Naturaleza. Su positiva depravación exige una explicación muy diferente. De acuerdo con la enseñanza cristiana, todo se debe al pecado; el pecado tanto del hombre como de unos poderosos seres no humanos, sobrenatu-

rales pero creados. La impopularidad de esta doctrina surge del ampliamente extendido Naturalismo de nuestra época; es decir, la creencia de que nada existe fuera de la Naturaleza, y de que, si algo existiera, la Naturaleza estaría protegida de ello como por una línea Maginot. La actitud alérgica contra esta doctrina desaparece en cuanto su error es corregido. Desde luego las mórbidas pesquisas acerca de tales seres, que llevó a nuestros antepasados hasta una pseudociencia tal como la Demonología, deben ser severamente descartadas. Nuestra actitud debería ser la del ciudadano sensato en tiempo de guerra que cree que hay espías enemigos en la retaguardia, pero que no da crédito a casi ningún cuento concreto de espías. Debemos limitarnos a la afirmación general de la existencia de seres en una diferente Naturaleza superior, parcialmente interrelacionada con la nuestra, que han caído, como el hombre, y han interferido dentro de nuestras fronteras. Esta doctrina, además de aparecer positiva para el bien en la vida espiritual de cada hombre, nos ayuda a protegernos de concepciones superficialmente optimistas o pesimistas sobre nuestra Naturaleza. Calificar esta doctrina de «buena» o «mala» es filosofía de niños. Nos encontramos en un mundo de placeres arrebatadores, enloquecedoras bellezas y posibilidades apasionantes, pero todo eso es constantemente destruido, todo se queda en nada. La Naturaleza tiene todo el aspecto de algo bueno echado a perder.

Ambos pecados, el de los hombres y el de los ángeles, fueron posibles por el hecho de que Dios les otorgó voluntad libre. Así, cediendo una parte de su omnipo-

tencia (de nuevo encontramos esta quasi muerte o movimiento de descenso), Dios vio que desde un mundo de criaturas libres, aunque cayeran, Él podía elaborar (y ésta es la reascensión) una felicidad más profunda y un esplendor más pleno que el que admitiría cualquier mundo de autómatas.

Otra cuestión que surge es ésta: Si la redención del hombre es el comienzo de la redención de la Naturaleza en su conjunto, ¿debemos de aquí concluir, después de todo, que el hombre es la cosa más importante de la Naturaleza? Si a esta pregunta hubiera de responder «Sí», no me sentiría por ello incómodo. Suponiendo que el hombre sea el único animal racional en el universo, entonces (como hemos demostrado) su pequeña estatura y las exigüas dimensiones del planeta en que habita no haría ridículo el considerarlo como el héroe del drama cósmico. Después de todo, Jack es el personaje más pequeño en «Jack, el matagigantes». Ni pienso que sea improbable en absoluto que, de hecho, el hombre sea la única criatura racional en esta Naturaleza espacio-temporal. Esta es precisamente la clase de preeminencia solitaria –exactamente la desproporción entre la pintura y el marco– que todo lo que conozco sobre la Selección de la Naturaleza me llevaría a presuponer. Pero no necesito aferrarme a esta opinión. Supongamos que el hombre constituye sólo una entre miríadas de especies racionales, y supongamos que esa especie humana es la única que ha caído. Precisamente porque el hombre ha caído, Dios realiza por él el mayor portento; igual que en la parábola, el buen pas-

tor va a buscar solamente a la oveja que se perdió. Admitamos que la preeminencia o soledad del hombre no es de superioridad, sino de miseria y de mal; entonces con más motivo será la especie humana precisamente sobre la que descenderá la Misericordia. Por este hijo pródigo, el ternero cebado, o para ser más exacto, el Cordero eterno, será sacrificado. Pero una vez que el Hijo de Dios, arrastrado hasta nosotros no por nuestros merecimientos, sino por nuestros desmerecimientos, ha penetrado en la naturaleza humana, entonces nuestra especie (no importa lo que antes haya sido) se convierte en cierto sentido en el hecho central de toda la Naturaleza; nuestra especie, al levantarse después de un largo descenso, arrastra hacia arriba a toda la Naturaleza junto consigo, porque en nuestra especie el Señor de la Naturaleza ha sido incluido. Y todo forma una pieza compacta con lo que conocemos y con lo que desconocemos: Si noventa y nueve razas de justos, habitantes de los distantes planetas que circulan en torno a distantes soles, no necesitan Redención por ellos mismos, son sin embargo remodeladas y glorificadas por la gloria que ha descendido hasta nuestra raza. Porque Dios no se está limitando a enmendar ni a restaurar un «statu quo». La humanidad redimida está llamada a ser algo más glorioso que la humanidad no caída hubiera sido, más glorioso que cualquiera otra raza no caída (si es que en el momento presente el cielo en la noche oculta alguna así). Cuanto mayor es el pecado, mayor es la misericordia, y cuanto más profunda la muerte, más brillante la resurrección. Y esta

gloria sobreañadida, dentro de la verdadera vicariedad, exalta a todas las criaturas, y aquéllos que nunca cayeron bendecirán la caída de Adán.

Escribo hasta ahora en el supuesto de que la Encarnación fue ocasionada solamente por la caída. Otra visión ha sido mantenida a veces por los cristianos. Según ésta, el descenso de Dios a la Naturaleza no fue en sí mismo ocasionado por el pecado. Hubiera tenido lugar como glorificación y perfección si no hubiera sido requerida como Redención. Sus circunstancias concomitantes habrían sido muy diferentes; la humildad divina no hubiera sido humillación, los sufrimientos, la hiel y el vinagre, la corona de espinas y la cruz hubieran estado ausentes. Si aceptamos esta opinión, entonces claramente la Encarnación, cuando quiera y donde quiera hubiera ocurrido, siempre habría sido el renacer de la Naturaleza. El hecho de que haya acontecido en la especie humana convocada allí por esta tremenda encarnación de miseria y abyección, que el Amor se ha hecho a sí mismo incapaz de soportar, no la priva de su universal significado.

Esta doctrina de una redención universal expandiéndose hacia fuera a partir de la redención del hombre, por muy mitológica que pueda parecer a las mentes modernas, es en realidad mucho más filosófica que cualquier otra teoría que mantenga que Dios, después de haber entrado en la Naturaleza, la abandonara después, y la abandonara substancialmente incambiada, o que la glorificación de una criatura podría haber sido realizada sin la glorificación de todo el sistema. Dios nunca deshace nada que no sea el mal y

nunca hace el bien para deshacerlo después. La unión entre Dios y la Naturaleza en la Persona de Cristo no admite divorcio. El no va a «marcharse fuera» de la Naturaleza de nuevo y ella debe ser glorificada de todas las formas que esta milagrosa unión exige. Cuando llega la primavera no deja rincón de la tierra sin tocar; aún la piedra arrojada en el estanque envía círculos a los márgenes. La pregunta que debemos hacer sobre la posición «central» del hombre en este drama está realmente en el nivel de la pregunta de los discípulos: ¿Quién de ellos era el mayor? Es el tipo de preguntas que Dios no responde. Si desde el punto de vista del hombre la remodelación de la Naturaleza no humana e incluso inanimada puede aparecer como un mero subproducto de su propia redención, entonces de igual modo, desde un remoto punto de vista no humano, la redención del hombre puede parecer meramente el paso preliminar hacia esa más ampliamente difundida primavera, y la misma permisión de la caída del hombre se puede considerar en función de ese fin más grandioso. Ambas actitudes son correctas si consienten en prescindir de las palabras «mero» y «meramente». Nada es «meramente» un subproducto de otra cosa. Todos los resultados son pretendidos desde el principio. Lo que queda sometido desde un punto de vista es la principal intencionalidad desde otro. Ninguna cosa y ningún acontecimiento es lo primero o lo más alto en un sentido que le impida ser a la vez lo último y lo ínfimo. El estar alto o ser central significa estar abdicando continuamente; estar bajo significa ser levantado; todos los grandes maestros son sirvientes; Dios lavó los pies de

los hombres. Los conceptos que ordinariamente aducimos a la consideración de estos asuntos son miserablemente políticos y prosaicos. Pensamos en la igualdad plana y repetitiva o en los privilegios arbitrarios como las dos exclusivas alternativas, y así se nos escapan todos los tonos superiores, los contrapuntos, la vibrante sensibilidad, la interanimación de la realidad.

Por este motivo, no creo en absoluto probable que haya habido (como Alice Meynell sugiere en su interesante poema) muchas encarnaciones para redimir a muchas diferentes especies de criaturas. Un cierto sentido del «estilo» del idioma divino, rechaza esta suposición. La imagen de producción masiva y de largas colas de espera proviene de un nivel de pensamiento que está aquí fuera de lugar y es inadecuado. Si otras criaturas, distintas del hombre, han pecado, debemos pensar que han sido redimidas; pero la Encarnación de Dios hecho Hombre será un acto único en el drama de la redención total, y las otras especies habrán presentado completamente actos diferentes, cada uno igualmente único, igualmente necesario y necesario de modo diferente en función del conjunto total del proceso, y cada uno explicablemente considerado, desde un determinado punto de vista, como «la gran escena» del espectáculo. Para los que viven en el acto II, el acto III aparece como un epílogo; para los que viven en el acto III, el acto II aparece como un prólogo. Y unos y otros tienen razón que añaden la palabra fatal «meramente», o también los que intentan evitarla mediante la torpe suposición de que los dos actos son el mismo.

A estas alturas habría ya que advertir que la doctrina

cristiana, si se acepta, incluye una visión particular de la muerte. La mente humana espontáneamente adopta una de dos actitudes ante la muerte. Una es la elevada visión, que alcanza su mayor intensidad entre los estoicos, que la muerte no importa, que es «una delicada indicación de la naturaleza» para que nos retiremos, y que hemos de afrontarla con indiferencia. La otra es la visión «natural», implícita en casi todas las conversaciones privadas sobre la materia y en gran parte del pensamiento moderno sobre la supervivencia de las especies humanas: que la muerte es el mayor de todos los males. Hobbes es quizás el único filósofo que ha erigido un sistema sobre esta base. La primera idea simplemente niega, la segunda simplemente afirma nuestro instinto de conservación. Ninguna de las dos arroja la menor luz sobre la Naturaleza ni sobre el contenido del Cristianismo. La doctrina cristiana es más sutil: De una parte, la muerte es el triunfo de Satanás, el castigo de la caída y el último de los enemigos. Cristo lloró junto a la tumba de Lázaro y sudó sangre en Getsemaní; la Vida de las vidas que existía en Él detestó el horror de esta pena no menos que nosotros, sino más. Por otra parte, sólo aquél que pierda su vida la salvará. Somos bautizados en la muerte de Cristo y es el remedio de la caída. La muerte es, en efecto, lo que algunos modernos llamarían «ambivalente». Es la gran arma de Satanás y también la gran arma de Dios; es santa y no santa; aquello que Cristo vino a conquistar y los medios por los cuales lo conquistó.

Penetrar este misterio en su totalidad está, por supuesto, muy lejos de nuestras posibilidades. Si el

esquema de descenso y ascensión es (como parece no improbablemente) la mismísima fórmula de la realidad, entonces en el misterio de la muerte palpita escondido el misterio de los misterios. Pero es necesario decir una cosa para situar al Gran Milagro en su auténtica luz. No se requiere discutir la muerte en el nivel más alto de todos: La muerte mística del Cordero «antes de la constitución del mundo» queda por encima de la muerte en su nivel ínfimo: La muerte de los organismos que no son más que organismos y no tienen personalidad, tampoco nos concierne. De ellos podemos con todo derecho decir lo que mentes excesivamente espiritualistas querrían que dijéramos de la muerte humana: «eso no importa». Pero en cambio la desconcertante doctrina cristiana sobre la muerte humana no puede ser preterida.

La muerte humana, según los cristianos, es el resultado del pecado humano; el hombre, como fue creado originalmente, era inmune de muerte; el hombre después de redimido y convocado a una nueva vida (que en algún sentido indefinido será una vida corporal) en medio de una Naturaleza más orgánica y más completamente obediente, será inmune de muerte de nuevo. Desde luego, será toda ella un sinsentido si el hombre no es más que un organismo natural. Pero si fuera así, entonces, según hemos visto, todos los pensamientos serían igualmente sin sentido, porque todos tendrían causas irracionales. El hombre, por tanto, tiene que ser un ser compuesto, un organismo natural penetrado por, o en estado de «símbiosis» con, un espíritu sobrenatural. La doctrina cristiana, por muy desconcertante

que pueda parecer a quienes no han purificado completamente sus mentes de Naturalismo, establece que las relaciones que ahora observamos entre el espíritu y los organismos, son anormales o patológicas. En el presente, el espíritu puede mantener sus posiciones contra los incessantes ataques de la Naturaleza (ataques fisiológicos y psicológicos) a costa de una constante vigilancia, y siempre al final es derrotado por la Naturaleza fisiológica. Antes o después, el espíritu se hace incapaz de resistir el proceso de desintegración desencadenado en el cuerpo y el resultado es la muerte. Un poco después, el organismo natural (porque no se regocija mucho tiempo de su triunfo) es, de un modo semejante, conquistado por la Naturaleza meramente física y se convierte en inorgánico. Pero desde la visión cristiana eso no es siempre así. Por una vez, el espíritu no fue como una guarnición militar que mantiene su posición con dificultad en medio de una Naturaleza hostil, sino que se encontró plenamente «en su casa» con su organismo como un rey en su propio país o como un jinete en su propio caballo o, todavía mejor, como la parte humana de un centauro se encontraba en plena armonía con su parte equina. Donde el poder del espíritu sobre el organismo fuera completo y sin resistencia, la muerte no tendría lugar jamás. Sin duda que el permanente triunfo del espíritu sobre las fuerzas naturales que, dejado a su propia dinámica, mataría al organismo, implicaría un milagro ininterrumpido; pero no mayor milagro que el que ocurre constantemente, porque cuando pensamos racionalmente estamos, por un poder espiritual directo, forzando ciertos

átomos en nuestro cerebro y ciertas tendencias psicológicas en nuestra alma natural para realizar lo que nunca hubiera efectuado de haber dejado sola a la Naturaleza. La doctrina cristiana sería demasiado fantástica sólo en el caso de que la presente situación fronteriza entre el espíritu y la Naturaleza en cada ser humano fuera tan inteligible y explicable por sí misma que bastara el limitarnos a «ver» que ésta fuera la única situación que en cualquier caso tendría que haber existido. ¿Pero es así?

En realidad, la situación fronteriza es tan extraña que nada más que la costumbre puede hacer que parezca natural, y nada más que la doctrina cristiana puede hacerla plenamente inteligible. Estamos ciertamente en estado de guerra; pero no una guerra de mutua destrucción: La Naturaleza, al dominar al espíritu, rompe todas las actividades espirituales; el espíritu dominando a la Naturaleza confirma y enriquece las actividades naturales. El cerebro no se hace menos cerebro al ser usado para el pensamiento racional. Las emociones no se debilitan ni se fatigan por ser organizadas en servicio de una voluntad moral, al contrario, se hacen más ricas y más fuertes como la barba se fortalece al ser afeitada o el río se hace más profundo al construir presas. En igualdad de condiciones, el cuerpo de un hombre razonable y que practica las virtudes es un cuerpo mejor que el del insensato o depravado, y más agudos sus placeres sensuales simplemente como placeres sensuales; porque los esclavos de los sentidos después del primer bocado, son condenados al hambre por sus mismos dueños. Todo se desarrolla como si lo

que nosotros observamos no fuera una guerra, sino una rebelión; esta rebelión de lo inferior contra lo superior por la cual lo inferior destruye a lo superior y a sí mismo. Y si la presente situación es de rebelión, entonces la razón no puede rechazar, sino más bien postular la creencia de que hubo un tiempo antes de que la rebelión estallara, y puede haber un tiempo después que la rebelión haya sido dominada. Y si por este camino encontramos fundamentos para creer que el espíritu sobrenatural y el organismo natural en el hombre se han enfrentado conflictivamente, lo veremos confirmado inmediatamente desde dos posiciones totalmente inesperadas.

Casi toda la teología cristiana podría quizá ser deducida de dos hechos: a) Que los hombres hagan bromas groseras, b) Que sientan que los muertos no son gratos. Las bromas groseras prueban que hay en nosotros un animal que encuentra su propia animalidad o rechazable o graciosa. A menos que haya habido un enfrentamiento entre el espíritu y el organismo, no entiendo cómo esto se puede dar; esto es la prueba manifiesta de que los dos no se encuentran juntos a gusto. Pero es muy difícil considerar como original tal estado de cosas: Imaginar una criatura que ya en su primer instante por un lado padeció un trauma, por otro lado padeció cosquillas ante el mero hecho de ser la criatura que es. No percibo que los perros encuentren nada divertido el hecho de ser perros; sospecho que los ángeles no encuentran divertido el hecho de ser ángeles. Nuestro sentimiento acerca de los muertos es igualmente extraño. Es ocioso decir que nos desagra-

dan los cadáveres porque nos atemorizan los espíritus. Se podría decir con igual razón que nos aterrorizan los espíritus porque nos desagradan los cadáveres. Porque los espíritus deben mucho de su horror a la asociación de ideas de palidez, corrupción, férretos, sudarios y gusanos. En realidad, detestamos la separación que hace posible la aparición tanto del cadáver como de los espíritus. Porque el compuesto no debería ser dividido, cada una de las mitades en que se convierte por la división es detestable. Las explicaciones que da el naturalismo, tanto de la vergüenza en lo relativo al cuerpo como de nuestros sentimientos acerca de los muertos, no son satisfactorias. Nos remite a tabúes primitivos y supersticiones, como si éstos no fueran obviamente consecuencias de lo que queremos explicar. Pero, en cambio, una vez aceptada la doctrina cristiana de que el hombre fue originariamente una unidad y que la división actual es antinatural, todos los fenómenos encajan en su sitio. Sería fantástico sugerir que la doctrina fue concebida para explicar nuestro regocijo leyendo un capítulo de Rabelais, una buena narración de fantasmas o los «Cuentos» de Edgar Allan Poe.

Debería quizás indicar que mis argumentos no son en absoluto afectados por el juicio de valor que hagamos sobre las narraciones de espíritus o el humor grosero. Podemos sostener que ambos son malos. Como podemos pensar que son consecuencia de la caída del pecado (como los trajes en la caída de la hoja) y que, sin embargo, son la manera adecuada de comportarse ante la caída, una vez que ésta ha ocurrido; hasta que el hombre remodelado y perfecto no deje de experimen-

tar para siempre esta especie de risa o esta especie de estremecimiento, el no sentir aquí y ahora el horror o no descubrir el chiste es ser menos que humano. Pero, de una u otra manera, los hechos sirven de testigos de nuestro presente desajuste.

Y nada más sobre el sentido en que la muerte humana es resultado del pecado y triunfo de Satanás. Pero esto es también el medio de la redención del pecado, la medicina de Dios para el hombre y su arma contra Satanás. En términos generales, no es difícil entender cómo la misma cosa puede ser un golpe maestro de uno de los combatientes y, al mismo tiempo, el medio precisamente por el cual venza el combatiente superior. Todo buen general, todo buen jugador de ajedrez, escoge precisamente el punto fuerte del plan de su oponente y hace de él la palanca eficaz para su propio plan. Cómeme la torre si te empeñas. No era mi intención que lo hicieras; de hecho, yo pensé que tendrías mayor visión de la jugada. Pero cómela de todos modos, a partir de aquí yo muevo así... y así... y es mate en tres jugadas. Algo parecido debemos suponer que ha ocurrido con respecto a la muerte. No se diga que tales metáforas son demasiado simplistas para ilustrar materias tan elevadas; las metáforas tomadas del mundo de la mecánica y de los minerales, que pasan inadvertidas en nuestra época, dominan por completo nuestras mentes (sin ser reconocidas en absoluto como metáforas) en el momento en que descuidamos nuestra vigilancia, y son incomparablemente menos adecuadas.

Y se puede ver cómo esto puede ocurrir. El enemigo

persuade al hombre a que se rebelle contra Dios; el hombre, al hacerla así, pierde su poder de control sobre la rebelión que el enemigo levanta ahora en el organismo del hombre (rebelión psíquica y física) contra su espíritu, igualmente que el organismo, a su vez, pierde poder para mantenerse contra la rebelión de lo inorgánico. De esta manera, Satanás provoca la muerte humana. Pero cuando Dios creó al hombre, le dio tal constitución que, si su parte superior se rebelaba contra Él, esto le llevaría a perder control sobre las partes inferiores; es decir, a la larga, padecer la muerte. Esta dinámica puede considerarse igualmente como sentencia primitiva («El día que comas de este fruto morirás») y también como misericordia y como instrumento de defensa. Es castigo porque la muerte –esa muerte de la cual Marta dice a Cristo: «Pero, Señor,...ya huele»– es horror e ignominia. («No siento tanto temor a la muerte cuanto vergüenza de ella», dijo Sir Thomas Browne). Es misericordia porque, por una voluntaria y humilde sumisión a ella, el hombre deshace su acto de rebeldía y realiza, incluso con este depravado y monstruoso modo de morir, un ejemplo de aquella muerte elevada y mística que es eternamente santa y elemento necesario de la más alta de las vidas. «La disposición es todo», no, por supuesto la sólo heroica disposición, sino la de humildad y autorrenuncia. Nuestro enemigo, así bienvenido, se hace nuestro esclavo; el monstruo de la muerte corporal se convierte en una bendita muerte espiritual del propio ser si el espíritu así lo quiere, o mejor, si le permite al Espíritu de Dios que muere libremente quererlo así en él. Es instrumento de

defensa porque, una vez que el hombre ha caído, la inmortalidad natural sería lógicamente para él el único destino desesperadamente inalcanzable. Añádase a esta desesperanza el sometimiento que el hombre se ve obligado a hacer de sí mismo a la muerte; así, el hombre hubiera quedado libre (si a esto se le puede llamar libertad) sólo para remachar, cada vez más fuertemente en torno a sí mismo a través de interminables generaciones, las cadenas de su propia soberbia y sensualidad, y la pesadilla de civilizaciones que fueran engrosando esas cadenas con poder y complicación siempre crecientes; de este modo, el hombre hubiera pasado de ser meramente un hombre caído a convertirse en un ser perverso, *seguramente incapacitado para cualquier género de redención*. Este peligro se evitó. La sentencia de que aquéllos que comieran del fruto prohibido serían separados del Árbol de la Vida, estaba implícita en la naturaleza compuesta en la cual el hombre fue creado. Pero para convertir esta pena de muerte en el medio para la vida eterna –para añadir a su función negativa y preventiva una función positiva y salvadora– fue en adelante necesario el que la muerte tuviera que ser «aceptada». La humanidad tiene que abrazar la muerte libremente, someterse a ella con humildad total, beberla hasta las heces, y así convertida en la muerte mística que es el secreto de la vida. Pero sólo un Hombre que no necesitara en absoluto ser hombre, a no ser que Él lo decidiera, sólo el que sirviera en nuestro triste regimiento como voluntario y; sin embargo, también el único que fuera perfectamente Hombre, pudo consumar esta perfecta muerte;

y así (no tiene importancia el modo como lo expresemos), o derrota a la muerte o la redime. Gustó la muerte en beneficio de todos los demás. El es el «Mortal» representante del universo; y por esta misma razón, la Resurrección y la Vida. O viceversa, porque Él vive verdaderamente, verdaderamente muere, porque éste es el verdadero esquema de la realidad. Porque el superior puede descender al inferior. Aquél que por toda la eternidad se ha estado sumergiendo en la bendita muerte del propio sometimiento al Padre, puede también más plenamente a la horrible (para nosotros) muerte involuntaria del cuerpo. Porque la Vicariedad es el auténtico idioma de la realidad que Él ha creado, su muerte puede hacerse nuestra.

El Milagro total, lejos de negar lo que nosotros ya conocemos de la realidad, escribe el comentario que hace lúcido este intrincado texto; o mejor, demuestra que él es el texto del cual la Naturaleza es sólo el comentario. En la ciencia hemos estado solamente leyendo las notas al poema; el poema mismo lo encontramos en el Cristianismo.

Con esto puede acabar nuestro esbozo sobre el Gran Milagro. Su credibilidad no se basa en evidencias. Pessimismo, Optimismo, Panteísmo, Materialismo, todos tienen su evidente atractivo. Cada uno es confirmado a primera vista por multitud de hechos; después, cada uno de ellos encuentra obstáculos insuperables. La doctrina de la Encarnación actúa en nuestras mentes de modo completamente diferente: Excava por debajo de la superficie, se abre paso a través del conjunto de nuestros conocimientos por canales inesperados,

armoniza mejor con nuestras más profundas aprehensiones y nuestros pensamientos segundos, y en unión con ellos mina nuestras opiniones superficiales. Tiene muy poco que decirle al hombre que todavía está cierto de que todo camina hacia la perdición, o que todo va a mejor, o que todo es Dios, o que todo es electricidad. La hora llega en que todos estos credos de saldo total comienzan a decepcionarnos. El que el acontecimiento ocurriera de verdad es una cuestión histórica. Pero cuando nos volvemos a la historia no le exigimos esa clase y grado de evidencia que con todo derecho postularíamos para aquello que es intrínsecamente improbable; sólo la clase y el grado de evidencia que pedimos para algo que, si se acepta, ilumina y ordena todos los otros fenómenos, explica ambas cosas, nuestra risa y nuestra lógica, nuestro temor de los muertos y nuestro conocimiento de que de alguna manera es bueno morir y que, de un golpe, cubre lo que multitud de teorías separadas difícilmente cubrirían si ésta se rechaza.

MILAGROS DE LA VIEJA CREACIÓN

El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre.

Jn 5, 19.

Si abrimos libros tales como los cuentos de hadas de Grimm o «La Metamorfosis» de Ovidio o los épicos italianos, nos encontramos en un mundo de milagros que difícilmente pueden ser clasificados. Animales se convierten en hombres y hombres en animales o árboles, los árboles hablan, barcos se transforman en diosas, y un anillo mágico puede hacer aparecer mesas ricamente abastecidas con manjares en un lugar solitario. Hay quien no puede soportar este género de narraciones, otros lo encuentran divertido. Pero la simple sospecha de que esto pudiera ser verdad convertiría la diversión en una pesadilla. Si tales cosas realmente acontecieran nos indicarían, supongo, que la Naturaleza estaba siendo invadida por un ajeno a la Naturaleza. La adecuación de los milagros cristianos y su diferencia con estos mitológicos estriba en que los cristianos muestran una invasión por un Poder que no es

ajeno a la Naturaleza. Son lo que se podría esperar que ocurriría si la invasión se efectuara no simplemente por un dios, sino por el Dios de la Naturaleza; por un Poder que está fuera de la jurisdicción de la Naturaleza, no como un extranjero, sino como un soberano. Esos milagros proclaman que el que viene no es meramente un rey, sino el Rey, su Rey y el nuestro.

Esto es lo que en mi entender sitúa a los milagros cristianos en una clase distinta de la mayoría de los otros milagros. No pienso que sea tarea de un apologeta cristiano (como muchos escépticos suponen) descalificar todas las narraciones de milagros que caen fuera de los textos y tradición cristiana, ni actitud necesaria en el cristiano el rechazarlos. De ninguna manera intento comprometerme con la aserción de que Dios nunca ha obrado milagros en favor de paganos o que nunca haya permitido a otros seres sobrenaturales creados intervenir así. Si, como Tácito, Suetonio y Dion Casio cuentan, Vespasiano realizó dos curaciones, y si médicos modernos me dicen que no pudieron ser efectuados sino milagrosamente, para mí no hay objeción. Pero yo mantengo que los milagros cristianos tienen mucha mayor probabilidad intrínseca, en virtud de su conexión orgánica, entre sí y con la contextura total de la religión que presentan. Si se puede demostrar que a un emperador romano concreto —y admitamos un emperador razonablemente bueno entre los emperadores— en una ocasión se le otorgó el poder de hacer un milagro, debemos atenernos al hecho. Pero esto permanecerá como un hecho aislado y anómalo. Nada se sigue de aquí, nada con-

duce a aquí, no establece ningún cuerpo de doctrina, nada explica, no se conecta con nada. Y esto, después de todo, es un ejemplo excepcionalmente favorable de un milagro no cristiano. Las interferencias inmorales y frecuentemente estúpidas a los dioses del paganismo, aún cuando tuvieran un atisbo de garantía histórica, sólo se podrían aceptar con la condición de aceptar un universo total sin sentido. Lo que despierta infinitas dificultades y no resuelve ninguna, sólo será aceptado por un hombre razonable ante una evidencia contundente. A veces la credibilidad de los milagros está en razón inversa a la credibilidad de la religión. Así se presentan (según creo, en antiguos documentos) los milagros de Buda. Pero, ¿qué puede ser más absurdo que quien viene a enseñarnos que la Naturaleza es una ilusión de la que debemos escapar se ocupe en producir efectos en plano natural? y ¿que quién viene a despertarnos de la pesadilla contribuya a aumentarla? Cuanto más respetemos sus enseñanzas menos aceptaremos sus milagros. En cambio, en el Cristianismo cuanto más entendemos que Dios es presente y la intención por la que ha aparecido entre nosotros, más creíbles se hacen los milagros. Esta es la razón por la que rara vez son negados los milagros cristianos si no es por aquéllos que han abandonado una parte de la doctrina cristiana. La mente que busca un Cristianismo no milagroso es una mente de decadencia desde el Cristianismo a la «mera religión».

Los milagros de Cristo se pueden clasificar de dos maneras. El primer sistema engloba los siguientes órdenes: 1) Milagros de Fertilidad, 2) de Curaciones,

3) de Destrucción, 4) de Dominio sobre la materia inorgánica, 5) de Reversión, 6) de Perfección y Glorificación. El segundo sistema, que atraviesa el anterior como si fueran diversos estratos, abarca sólo dos clases: 1) Milagros de la Vieja creación, y 2) Milagros de la Nueva creación.

Afirmo que en todos estos milagros, el Dios encarnado realiza de repente y localmente algo que Dios ha hecho o va a hacer en general. Cada milagro nos escribe en una pequeña carta, algo que Dios ya ha escrito o escribirá en cartas, casi demasiado grandes como para que se perciba, a través del gran lienzo de la Naturaleza. Cada uno enfoca un punto particular de las actuales o de las futuras operaciones de Dios en el universo. Cuando reproducen operaciones que ya hemos visto a gran escala, son milagros de la vieja creación; cuando iluminan aquéllas que están todavía por venir son milagros de la nueva. Ninguno de ellos es aislado o anómalo, todos van marcados con la rúbrica de Dios, al cual ya conocemos a través de la conciencia y desde la Naturaleza. La autenticidad va refrendada por «el estilo».

Antes de proseguir debo constatar que no pretendo proponer la cuestión, que antes de ahora se ha preguntando: Si Cristo era capaz de realizar esas cosas porque era Dios solamente o también porque era perfecto Hombre; porque se da la posible opinión de que si el hombre no hubiera caído, todos podrían haber sido capaces de hacer esas mismas cosas. Es una de las glorias del Cristianismo que podamos responder a esta cuestión: «No importa». Cualesquiera que pudieran ser

los poderes del hombre no caído, aparece que los del hombre redimido serán casi ilimitados²¹. Cristo, resurgiendo de su gran inmersión, levanta a la naturaleza humana consigo. A donde Él va, ella va también; será hecha «semejante a Él»²². Si en sus milagros no actúa como el hombre antiguo podría haberlo hecho antes de su caída, entonces está actuando como el Hombre nuevo, como todo hombre nuevo lo hará después de su redención. Cuando la humanidad, nacida sobre sus hombros, pase con Él hacia arriba desde el agua fría y oscura al agua verde y templada y fuera por fin al aire y la luz del sol, también será brillante y coloreada.

Otro camino de expresar el carácter real de los milagros sería decir que, aunque aislados de las demás acciones, no lo están en cualquiera de las dos formas que tenemos derecho a suponer. De una parte, no están aislados de los demás actos divinos: Iluminan en menor escala y de forma próxima, por así decirlo, lo que Dios en tiempos distintos realiza tan a lo grande que al hombre se le escapa. Ni están tampoco tan aislados de los demás actos humanos como podríamos suponer; anticipan poderes que todos los hombres poseeremos cuando seamos nosotros también «hijos» de Dios y entremos en la «gloriosa libertad». El aislamiento de Cristo no es el del hijo pródigo, sino el del explorador. Él es el primero de su género. Él no será el último.

²¹ Mt 17,20 y 21, 21. Mc 11,23. Lc 10, 19. Jn 14, 12. 1 Cor 3, 22. 2 Tim 2,12.

²² Fil 3, 21. 1 Jn 3, 12.

Pero volvamos a nuestra clasificación y primamente a los milagros de Fertilidad. El primero de éstos fue la transformación del agua en vino en las bodas de Caná. Este milagro proclama que el Dios de todo el vino está presente. La viña es una de las bendiciones otorgadas por Yahvéh: Él es la realidad detrás del falso dios Baco. Cada año, como una parte del orden natural, Dios hace vino. Lo hace al crear un vegetal que puede cambiar el agua, las sustancias de la tierra y la luz del sol en un jugo que, bajo las condiciones adecuadas, se convierte en vino. Así, en un cierto sentido, constantemente convierte agua en vino, porque el vino, como las demás bebidas, no es más que agua modificada. Una vez sólo y en un año, Dios, ahora encarnado, acorta el proceso del circuito; hace vino en un momento; usa jarras de tierra en lugar de fibras vegetales para que contengan el agua. Pero las usa para hacer lo que siempre está haciendo. El milagro consiste en la abreviación del proceso; pero el resultado al que conduce es el normal. Si el hecho ocurrió, conocemos que lo que ha penetrado en la Naturaleza no es un espíritu antinatural, ni el Dios que desea la tragedia y las lágrimas y el ayuno por sí mismos (aunque lo pueda permitir y demandar por razones especiales), sino el Dios de Israel que nos ha otorgado a través de los siglos el vino que alegra el corazón del hombre.

Otros hechos que se integran en esta clase son los dos ejemplos de alimento milagroso. Abrazan la multiplicación de un poco de pan y unos pocos peces en mucho pan y muchos peces. Una vez en el desierto Satanás lo había tentado para que convirtiera en pan

las piedras; Él rehusó la propuesta. «El Hijo no hace más que lo que ve hacer a su Padre». Quizá se pueda sin simplismo suponer que el cambio directo de piedra a pan le parezca al Hijo que no se encuentra totalmente en el estilo hereditario. Poco pan en mucho pan es completamente distinto. Cada año Dios transforma poco maíz en mucho maíz; la semilla se siembra y se da un aumento. Y el hombre dice según las diversas estaciones: «Son las reyes de la Naturaleza» o «es Ceres, es Adonis, o es el Rey del maíz». Pero las leyes de la Naturaleza tienen sólo un esquema; nada provendrá de ellas a no ser que, por expresarlo así, tenga en cuenta el universo entero como una marcha en armonía. En cuanto a Adonis, nadie puede decir donde murió o cuándo resucitó. Aquí en la comida de los cinco mil, es Él, a quien ignorantemente habíamos adorado; el «verdadero» Rey de maíz que morirá una vez y una vez resucitará en Jerusalén durante el gobierno de Poncio Pilato.

El mismo día también multiplicó los peces. Mira a cualquier bahía y a cualquier río; esa populosa, ondulante fecundidad muestra que Él está manos a la obra atestando los mares con innumerables especies. Los antiguos tenían un dios llamado Genio, el dios de la fertilidad humana y animal, el patrono de la ginecología, embriología y del lecho nupcial, el lecho «genial», así llamado por el dios Genio. Pero Genio es sólo otra máscara del Dios de Israel, porque fue Él quien al comienzo mandó a todas las especies «sed fecundas y multiplicaos y llenad la tierra». Y ahora, ese día, en la comida de los miles, el Dios encarnado hace lo mismo;

hace pequeño y próximo, bajo sus manos humanas, manos de trabajador, lo que Él siempre ha estado haciendo en los mares, los lagos y los pequeños torrentes.

Con esto, llegamos al umbral del milagro que por alguna razón se presenta como el más arduo de todos para ser aceptado por la mente moderna. Yo puedo entender al hombre que niega todo milagro; pero ¿quién es el que se atreve a decir a quienes creen en algunos milagros que hay que trazar una línea divisoria que los separe del nacimiento virginal? ¿Es porque de todos sus obedientes servicios a las leyes de la Naturaleza sólo hay un único proceso natural en el cual realmente creen? ¿O es que ven en este milagro un rechazo de la unión sexual (aunque podrían ver también en el alimento de los cinco mil una ofensa a los panaderos) y que la unión sexual es la única cosa reverenciada en esta edad irreverente? En realidad, este milagro no es ni más ni menos sorprendente que cualquier otro.

Quizá la mejor manera de enfocarlo es desde la observación que yo leí en uno de los más arcaicos de nuestros periódicos ateos. La observación era que los cristianos creían en un Dios que había «cometido adulterio con la mujer de un carpintero judío». El escritor probablemente estaba solamente soltando baba y no pensó realmente que Dios, en la relación cristiana, había tomado forma humana y se había acostado con una mujer mortal, como Júpiter se acostó con Alcmena. Pero si hubiera que responder a esta persona, habría que decir que el que llame a la milagrosa con-

cepción divino adulterio, sería arrastrado a encontrar un semejante divino adulterio en la concepción de cada niño, más aún, de cada animal también. Lamento usar expresiones que pueden ofender piadosos oídos, pero no encuentro otra manera de establecer mi posición.

En un acto normal de generación, el padre no tiene función creadora. Una microscópica partícula de materia de su cuerpo y una microscópica partícula del cuerpo de la mujer se encuentran. Y con esto se le comunica el color del pelo de él y el labio inferior caído del abuelo de ella y la forma humana en toda su complejidad de huesos, tendones, nervios, hígado, corazón y la forma de todos aquellos organismos prehumanos que el embrión recapitulará en el seno materno. Detrás de cada espermatozoide reposa toda la historia del universo; encerrado en su interior se encuentra una no pequeña parte del futuro del mundo. El peso o la dirección detrás de ello es el «momentum» de todo el evento intertrabado que llamamos Naturaleza actual. Y nosotros conocemos ya que las «leyes de la Naturaleza» no pueden producir este «momentum». Si creemos que Dios creó la Naturaleza, este «momentum» proviene de Él. El padre humano es meramente un instrumento, un portador, frecuentemente un involuntario portador, siempre simplemente el último de una larga serie de portadores, una línea que se estira hacia atrás mucho más allá de sus antecesores hasta los prehumanos y preorgánicos desiertos del tiempo, más allá de la misma creación de la materia. Esta línea está en las manos de Dios. Es el instrumento

por el cual Él crea normalmente al hombre. Porque Él es la realidad detrás de ambos: Genio y Venus. Ninguna mujer jamás concibió un hijo ni ninguna yegua un potro sin Él. Pero una vez, y por un motivo especial, Él prescindió de esta larga línea que es un instrumento; una vez su dedo dador de vida tocó a una mujer sin pasar a través de edades de eventos intertrabados. Una vez el gran globo de la Naturaleza fue suspendido por su mano; su mano desnuda la tocó. Por supuesto que hubo una razón única para hacerla así. En esta ocasión, Dios estaba creando no simplemente un hombre, sino el Hombre que iba a ser Él mismo; estaba creando el Hombre de nuevo; estaba empezando en este instante humano-divino la Nueva Creación de todas las cosas. El universo total, manchado y desgastado, se estremeció ante esta inyección de vida esencial, directa, incontaminada, no arrastrada a través de toda la multitudinaria historia de la Naturaleza. Pero resultaría fuera de lugar aquí explorar la importancia religiosa de este milagro. Lo abordamos aquí simplemente como Milagro, exactamente esto y nada más.

En lo que concierne a la creación de la Naturaleza humana de Cristo (el Gran Milagro por el cual su divina Naturaleza entra en el mundo es asunto distinto) la milagrosa concepción es un testigo más de que aquí está el Señor de la Naturaleza. Él está aquí haciendo pequeño y próximo, lo que hace de manera diferente en cada mujer que concibe. Dios lo hace esta vez sin una línea de antecesores humanos; pero aún cuando utiliza humanos antecesores, no es por eso

menos Él el dador de vida²³. Es estéril el lecho donde este Genio, el gran tercer elemento, no está presente.

Los milagros de «Curaciones» a los que ahora me dirijo están en una peculiar posición, los hombres están dispuestos a admitir que muchos de ellos ocurrieron, pero se inclinan a negar que fueran milagrosos. Los síntomas de muchas enfermedades pueden ser estimulados por la histeria, y la histeria puede ser frecuentemente curada por «sugestión». Se puede sin duda argüir que tal sugestión es un poder espiritual, y por consiguiente (si se quiere) un poder sobrenatural, y que todos los casos de «curación por fe» son por tanto milagros. Pero, en nuestra terminología, éstos serían milagros solamente en el mismo sentido en que sería milagroso cada acto de razonamiento humano; y lo que nosotros estamos buscando son milagros milagrosos. Mi opción personal es que no sería razonable pedirle a una persona, que todavía no haya abrazado el Cristianismo en su totalidad, que admitiera que todas las curaciones mencionadas en el Evangelio son milagrosas; es decir, que se sitúan más allá de las posibilidades de la «sugestión» humana. Corresponde a los médicos decidir en lo que se refiere a cada caso particular, suponiendo que las narraciones son lo suficientemente detalladas como para admitir al menos probables diagnósticos. Tenemos aquí un buen ejemplo de lo que se habló en un capítulo anterior. Hasta ahora, de la creencia en milagros que dependen de la

ignorancia de las leyes naturales, estamos encontrando por nosotros mismos que la ignorancia de la ley hace al milagro inaveriguable.

Sin decidir en detalle (aparte de la aceptación que proviene de la fe cristiana) cuáles de las curaciones deben ser consideradas como milagrosas, podemos con todo indicar el género de milagro que envuelve. Su carácter puede fácilmente ser obscurecido por esa dosis de sentido mágico que algunas gentes atribuyen a las ordinarias curaciones médicas. Hay un sentido en el cual ningún médico cura jamás. Los mismos médicos serían los primeros en admitirlo. Lo mágico no está en la medicina, sino en el cuerpo del paciente, en la «vis medicatrix naturae», es decir, la energía recuperativa o autocorrectiva de la Naturaleza. Lo que el tratamiento hace es simular las funciones naturales o evitar lo que las impide. Hablamos por simplificación de médico, de medicina o de curar una herida; pero en otro sentido las heridas se curan a sí mismas; ninguna herida se cura en un cadáver. La misma fuerza misteriosa que llamamos gravedad cuando dirige el curso de los planetas, y bioquímica cuando cura a un cuerpo vivo, es la causa eficiente de toda recuperación. Y esta energía procede de Dios en primera instancia. Todos los que se curan son curados por Él, no sólo en el sentido de que su Providencia les proporciona la asistencia médica y el conjunto adecuado de circunstancias, sino también en el sentido de que cada tejido concreto es reparado por la energía descendente que fluyendo de Dios energiza el sistema total de la Naturaleza. Pero en cierta ocasión, Él lo hizo visiblemente a un enfermo en Pales-

²³ Ver Mt 23, 9.

tina, un Hombre encontrándose con los hombres. Lo que en sus generales operaciones referimos a las leyes de la Naturaleza, o en otros tiempos se refería a Apolo o a Esculapio, así se revela a sí mismo. El poder que siempre está detrás de todas las curaciones, localizado en una cara y en unas manos. Es ocioso quejarse de que Él curó a aquéllos a quienes de hecho encontró, y no a los demás. Ser hombre exige estar en un lugar y no en otro. El mundo que no lo conocería como presente en todo lugar fue salvado por el hecho de hacerse «local».

El único milagro de «destrucción» de Cristo, el secar la higuera, se ha presentado como incómodo para algunas personas, pero pienso que su significado es suficientemente claro. El milagro es una parábola en acción, un símbolo de la sentencia de Dios sobre todo lo que es infructuoso y especialmente, sin duda, sobre el Judaísmo oficial de aquella época; éste es su significado moral. Como milagro es una iluminación, repite en pequeño y cercanamente, lo que Dios hace constantemente y a través de la Naturaleza. Vimos en el capítulo precedente como Dios, torciendo el arma de Satanás y arrancándola de sus manos, se ha constituido, desde la caída, El Dios incluso de la muerte humana. Pero mucho más, y quizá siempre desde la creación, y Él ha sido el Dios de la muerte de los organismos. En ambos casos, aunque de algún modo por diferentes caminos, Él es el Dios de la muerte, porque Él es el Dios de la vida; el Dios de la muerte humana porque por su medio llega el incremento de la vida; el Dios de la muerte meramente orgánica porque la

muerte es parte precisamente del modo por el que la vida orgánica se extiende a lo largo del tiempo y sin embargo permanece nueva. Un bosque de mil años está todavía colectivamente vivo porque unos árboles están muriendo y otros creciendo. Su rostro humano se cubrió de negación en los ojos sobre esta higuera y realizó lo que su acción efectúa sobre todos los árboles. Ningún árbol murió aquel año en Palestina, o en cualquier año en cualquier parte, sin que Dios haga —o mejor dejara de hacer— algo en ese árbol.

Todos los milagros que hemos considerado hasta ahora son milagros de la vieja creación. En todos ellos vemos al Hombre divino iluminándonos lo que el Dios de la Naturaleza ha hecho ya a gran escala. En nuestra próxima clasificación, los milagros de «dominio» sobre lo inorgánico, encontramos algo que pertenece a la vieja creación y algo que pertenece a la nueva. Cuando Cristo calma la tempestad hace lo que Dios ha hecho frecuentemente antes. Dios hizo la Naturaleza de tal manera que hubiera tormentas y calmas; en este sentido todas las tempestades (excepto las que se están dando en este momento) han sido calmadas por Dios. Es antifilosófico, si hemos aceptado el Gran Milagro, rechazar el calmar la tempestad. No existe dificultad en adaptar las condiciones del tiempo del resto del mundo a esta milagrosa sedación. Yo mismo puedo calmar una tormenta en mi cuarto cerrando la ventana. La Naturaleza debe hacer lo mejor que pueda. Y, para hacerle justicia, no crea conflicto ninguno. El sistema solar, lejos de ser desviado de su trayectoria (que es lo que muchas personas nerviosas parece que pien-

san que hace el milagro) asimila la nueva situación tan fácilmente como un elefante asimila un trago de agua. La Naturaleza es, como ya hemos visto antes, una perfecta anfitriona. Pero cuando Cristo anda sobre las aguas tenemos un milagro de la nueva creación. Dios no ha hecho a la vieja Naturaleza, el mundo anterior a la Encarnación, de tal suerte que el agua soporte un cuerpo humano. Este milagro es la degustación de una Naturaleza que está todavía en el futuro. La nueva creación está empezando a brotar. Por un momento, parece como si fuera a extenderse. Por un momento, dos hombres están viviendo en este nuevo mundo. San Pedro también anda sobre las aguas, un paso o dos; después la confianza le falla y se hunde. Vuelve a la vieja Naturaleza. Este fulgor momentáneo fue un copo de nieve de milagro. Los copos de nieve muestran que hemos doblado la esquina del año. El verano llega; pero falta mucho y los copos de nieve duran poco.

Los milagros de reversión todos pertenecen a la nueva creación. Se da milagro de reversión cuando los muertos resucitan. La vieja Naturaleza no conoce nada de este proceso; supone proyectar un film hacia atrás que nosotros hemos visto siempre hacia delante. Los ejemplos de ellos en el Evangelio son flores tempranas, que llamamos flores de primavera, porque son proféticas y florecen realmente cuando todavía es invierno. Y los milagros de perfeccionamiento o de gloria, la Transfiguración, la Resurrección y la Ascensión son aún más marcadamente de la nueva creación. Son la primavera o incluso el verano del año nuevo del mundo. El capitán, el destacado corredor está ya en

mayo o junio, aunque sus seguidores en la tierra están todavía en el hielo y viento del este de la vieja Naturaleza, porque la primavera llega lentamente por este camino.

Ninguno de los milagros de la nueva creación puede ser considerado separadamente de la Resurrección y Ascensión; y esto requiere otro capítulo.

MILAGROS DE LA NUEVA CREACIÓN

*;Cuidado de la risa en el triunfo
con los malos espíritus que acechan
a aquél que a medias la verdad aprende!
;Cuidado! porque Dios nunca tolera
que los hombres fabriquen su esperanza
más pura que de Dios la gran promesa,
o que una lira²⁴ busquen diferente
que aquélla que les dio de cinco cuerdas,
que Él le concede a las devotas manos
de quien armonizarla consiguiera
en su aquí y en su ahora.*

C. Patmore, «The Victories of Love».

En los días más antiguos del Cristianismo, un apóstol era ante todo un hombre que proclamaba ser testigo ocular de la Resurrección. Sólo unos pocos días después de la Crucifixión, cuando fueron presentados dos candidatos para ocupar el lugar vacío por la traición de Judas, su cualificación era que ellos habían conocido a Jesús personalmente tanto antes como después de su muerte y podrían ofrecer testimonio de pri-

mera mano de la Resurrección al dirigirse al resto del mundo (Hechos 1, 22). Unos días después San Pedro, predicando el primer sermón cristiano, hace la misma proclamación: «Dios resucitó a Jesús, de lo cual todos nosotros (los cristianos) somos testigos» (Hechos 2, 32). En su primera carta a los Corintios, San Pablo basa su afirmación de ser apóstol en los mismos fundamentos: «¿No soy yo apóstol? ¿No he visto yo al Señor Jesús?» (1 Cor 1,9).

Según surgieron estas cualificaciones, predicar el Cristianismo significaba primeramente predicar la Resurrección. Así, gente que había oído sólo fragmentos de San Pablo enseñando en Atenas, sacó la impresión de que estaba hablando de dos nuevos dioses, Jesús y Anástasis (es decir, Resurrección) (Hechos 17, 18). La Resurrección es el tema central en todos los sermones cristianos que consignan los Hechos de los Apóstoles. La Resurrección y sus consecuencias eran el Evangelio o buena nueva que los cristianos anunciaban. Lo que nosotros llamamos «Evangelios», los relatos de la vida y muerte del Señor, fueron escritos más tarde en beneficio de los que ya habían aceptado «el Evangelio». No eran en modo alguno la base del Cristianismo, sino escritos para los ya convertidos. El milagro de la Resurrección y la teología de este milagro llega primero; la biografía llega después como un comentario de aquélla. Nada sería menos histórico que el seleccionar frases de Cristo de los Evangelios y considerados como el dato, y el resto del Nuevo Testamento como una construcción basada en él. El primer hecho de la historia del Cristianismo es un número de perso-

²⁴ El cuerpo con sus cinco sentidos.

nas que afirman que han visto la Resurrección. Si ellos hubieran muerto sin conseguir que otros creyeran este «Evangelio», jamás los Evangelios habrían sido escritos.

Es importante en extremo el aclarar lo que estas personas querían decir. Cuando los escritores modernos hablan de la Resurrección, suelen frecuentemente entender un momento particular: El descubrimiento de la tumba vacía y la aparición de Jesús a unos pocos metros de distancia. La narración de este momento es lo que los apologetas cristianos tratan de defender y los escépticos pretenden principalmente impugnar. Pero esta casi exclusiva concentración en los primeros cinco minutos, poco más o menos, de la Resurrección hubiera dejado atónitos a los primeros maestros cristianos. Al afirmar que ellos habían visto la Resurrección, no estaban necesariamente diciendo «esto». Unos la habían visto y otros no. Eso no tenía más importancia que cualquiera de las otras apariciones de Jesús resucitado, aparte de la poética y dramática importancia que el comienzo de algo siempre tiene. Lo que ellos afirmaban es que todos, en una ocasión o en otra, se habían encontrado con Jesús durante las seis o siete semanas que siguieron a su muerte. Algunas veces parece que fue uno solo, pero en una ocasión doce de ellos juntos lo vieron, y en otra unos quinientos. San Pablo dice que la mayoría de los quinientos estaban todavía vivos cuando escribe la primera carta a los Corintios, es decir, alrededor del año 55 d.C.

La «Resurrección» de la que ellos dan testimonio era, de hecho, no la acción de resucitar de la muerte, sino el estado de resucitado; un estado, según mantie-

nen, atestiguado por encuentros intermitentes durante un período limitado, excepto en el caso especial y en cierto modo distinto del encuentro concedido a San Pablo. Esta terminación del período es importante, porque como veremos, no hay posibilidad de aislar la doctrina de la Resurrección y de la Ascensión.

El próximo punto que tenemos que advertir es que la Resurrección no fue considerada simplemente, ni siquiera primariamente, como prueba de la inmortalidad del alma. Así se considera hoy frecuentemente. He oído a un hombre defendiendo que la importancia de la Resurrección es que prueba la pervivencia. Tal postura no puede en ningún caso conciliarse con el lenguaje del Nuevo Testamento. Desde ese punto de vista, Cristo hubiera hecho simplemente lo que todos los hombres cuando mueren; la única novedad consistiría en que en este caso se nos hubiera permitido constatar su realización. Pero no existe en la Sagrada Escritura la más ligera sugerencia de que la Resurrección fuera un nuevo testimonio de algo que siempre de hecho hubiera estado ocurriendo. Los escritores del Nuevo Testamento hablan como si la plenitud de Cristo resucitando de la muerte fuera el primer acontecimiento de este género en la historia total del universo. Él es «el primer fruto», «el primero de la vida». Él ha forzado la puerta que estaba cerrada desde la muerte del primer hombre. Él se ha enfrentado, ha luchado y ha vencido al rey de la muerte. Todo es distinto desde que Él lo ha realizado. Este es el comienzo de la nueva creación; en la historia cósmica se ha inaugurado un nuevo capítulo. Por supuesto que no quiero con esto decir que los

escritores del Nuevo Testamento dudaran de la pervivencia. Todo lo contrario, creían en ella tanto que Jesús, en más de una ocasión, tuvo que demostrarles que Él no era un espíritu. Desde tiempos antiguos los judíos, igual que otras muchas naciones, habían creído que el hombre poseía una alma o «nephesh» separable del cuerpo, que iba después de la muerte a un lugar sombrío llamado «sheol», un lugar de olvido o inactividad donde no se invocaba a Yahvéh, a una tierra medio irreal y melancólica como el «hades» de los griegos o el «Nifheim» de los nórdicos. Desde aquí las sombras podían volver a aparecerse a los vivos, como la sombra de Samuel se aparece ante la llamada de la adivina de Endor. En tiempos más recientes surgió una creencia más grata de que el justo pasaba de la muerte al cielo. Ambas doctrinas son doctrinas de la inmortalidad del alma como los griegos o un inglés moderno lo entienden. Y ambas son completamente irrelevantes con relación al hecho de la Resurrección. Los escritores consideran este acontecimiento como una absoluta novedad. De modo totalmente claro no piensan que han sido sorprendidos por un espíritu del «sheol», ni siquiera que han tenido una visión de un alma del cielo.

Tiene que quedar totalmente claro que, si las investigaciones psicológicas llegan a demostrar la pervivencia y prueban que la Resurrección fue un caso concreto de ésta, no por eso habrían corroborado la doctrina cristiana, sino la habrían refutado. Si esto fuera todo lo que ocurrió, el Evangelio sería falso. Lo que los Apóstoles proclamaban que habían visto ni probaba ni

excluía ni tenía en absoluto nada que ver con la doctrina del cielo o con la del «sheol». Si algo corroboraba era una tercera creencia judía que es totalmente distinta de ambas tesis. Esta tercera doctrina afirmaba que en «el día de Yahvéh», la paz sería restaurada y el dominio del mundo sería otorgado a Israel bajo un Rey justo, y que cuando esto ocurriera los muertos justos, o algunos de ellos, volverían a la tierra no como espectros flotantes, sino como hombres de carne y hueso que dan sombra a la luz del sol y hacen ruido cuando suben las escaleras. «Levantaos y cantad, vosotros que habitáis en el polvo», dijo Isaías «y la tierra hará brotar a los muertos» (Is 26, 19). Lo que los Apóstoles enseñaron que habían visto fue, si no esto, en cualquier caso un único primer ejemplo de esto; el primer movimiento de una gran rueda que empieza a girar en dirección opuesta a la que hasta entonces habían contemplado. De todas las ideas mantenidas por los hombres en relación con la muerte, es ésta precisamente, y sólo ésta, la que el relato de la Resurrección pretende confirmar. Si la historia es falsa, entonces es el mito hebreo de la Resurrección el que lo produjo. Si la historia es verdadera, entonces el principio y la anticipación de la verdad se fundamenta no en creencias populares sobre espíritus, ni en doctrinas orientales de reencarnación, ni en especulaciones filosóficas sobre la inmortalidad del alma, sino exclusivamente en las profecías hebreas del gran retorno y de la restauración. La inmortalidad simplemente como inmortalidad es irrelevante para el anuncio cristiano.

Admito que se dan ciertos aspectos en los que el

Cristo resucitado tiene semejanzas con los espíritus de la tradición popular. Como un espíritu aparece y desaparece, las puertas cerradas no son obstáculo para Él. Pero por otra parte, Él afirma vigorosamente que es corporal (Lc 24, 3940) y come pez asado. Es en este punto en el que el lector moderno empieza a sentirse incómodo. Se siente más incómodo todavía ante las palabras: «No me toques, aún no he subido al Padre» (Jn 20,17). Para palabras y apariciones estamos preparados en un cierto grado; pero, ¿por qué no debe ser tocado? ¿qué significa todo eso de subir al Padre? ¿no está ya con el Padre en el único sentido que importa? ¿qué puede significar «subir» si no es una metáfora de lo ya ocurrido? Y si es así, ¿por qué dice que todavía no ha subido? Estos inconvenientes surgen porque la narración que los Apóstoles tienen que transmitirnos comienza en este punto a hacerse conflictiva con la narración que nosotros esperamos y estamos determinados de antemano a leer dentro de su relato.

Esperamos que nos hablen de una vida resucitada que es exclusivamente espiritual en el sentido negativo de esta palabra; esto es, usamos la palabra «espiritual» no para significar lo que es, sino lo que no es. Expresamos una vida sin espacio, sin historia, sin entorno, sin elementos sensoriales en ella. También nosotros, en lo más hondo del corazón, tendemos a deslizarnos sobre la hombría de Jesús para concebirlo, después de su muerte, como simplemente volviendo a la Divinidad, de tal modo que la Resurrección no sea más que la reversión o el deshacer de la Encarnación. Siendo eso así, todas las referencias al cuerpo resucitado nos hacen

sentirnos incómodos; esto despierta cuestiones inconvenientes. Porque mientras mantengamos esta visión espiritual negativa, no creemos en absoluto en ese cuerpo. Hemos pensado (lo reconocemos o no) que el cuerpo no era objetivo, que era una apariencia enviada por Dios para confirmar a los discípulos verdades de otra manera incomunicables. Pero ¿qué verdades? Si esta verdad fuera que después de la muerte viene una vida espiritual negativa, una eternidad de experiencias místicas ¿qué camino más equívoco para enseñar esto se puede encontrar que la aparición de una forma humana que come pez asado? Bajo este aspecto, el cuerpo sería realmente una alucinación. Y toda teoría de alucinación se pulveriza ante el hecho (y si es invención, es la invención más extraña que salió de cabeza humana) de que en tres distintas ocasiones, esta alucinación no fue inmediatamente reconocida como Jesús (Lc 24, 1331. Jn 20, 15. 21,4). Aún admitiendo que Dios enviara una santa alucinación para enseñar verdades ya ampliamente aceptadas sin ella, y mucho más fácilmente enseñadas por otros medios, y ciertamente obscurecidas totalmente por este procedimiento, ¿no era lógico esperar que Él adoptaría el rostro de la alucinación correctamente? ¿O es que el que hizo todos los rostros es tan torpe que no pudo ni quiera producir una semejanza con el Hombre que era Él mismo?

En este punto, el asombro y el sobrecogimiento cae sobre nosotros al leer los relatos evangélicos. Si la narración es falsa, es al menos mucho más extraña de lo que se podría esperar; es algo para lo que ni la filosofía de la religión, ni las investigaciones psicológicas, ni

las supersticiones populares es todo lo que existe. También estamos preparados para la realidad como la concibe la religión: Una realidad con un piso a ras del suelo (Naturaleza) y encima otro piso, y sólo uno, espiritual eterno, sin espacio y sin tiempo, algo de lo cual no podemos tener imagen alguna y que si en alguna ocasión se presenta a la conciencia humana, lo hace dentro de una experiencia mística que quebranta todas nuestras categorías de pensamiento. Para lo que de ninguna manera estamos preparados es para un piso entre ambos. Nos sentimos completamente seguros de que el primer paso más allá del mundo de nuestra experiencia presente nos conduce o a ningún otro sitio o al abismo cegador de la espiritualidad indiferenciada, lo incondicionado y lo absoluto. Esta es la razón por la que muchos que creen en Dios no pueden creer en los ángeles y en el mundo angélico. Por esto, muchos que creen en la inmortalidad, no puede creer en la resurrección del cuerpo. Por esto, el Panteísmo es más popular que el Cristianismo, y por esto muchos desean un Cristianismo despojado de sus milagros. Yo no puedo entenderlo ahora, pero recuerdo muy bien la apasionada convicción con que yo mismo en otros tiempos defendí estos principios; cualquier apariencia de pisos o de niveles intermedios entre el Incondicionado y el mundo presente que nos manifiestan los sentidos yo la rechazaba sin juicio previo como mitológico.

Sin embargo, es muy difícil descubrir alguna base racional para establecer el dogma de que la realidad no puede tener más que dos niveles. Por la misma naturaleza del problema, no puede haber evidencia de que

Dios nunca creó y nunca creará más de un sistema. Cada uno de ellos sería el menos extranatural en relación con los otros; y si uno de ellos es más concreto, más permanente, más excelente y rico que otro, éste sería «sobrenatural» con relación a él. Y un contacto parcial entre ambos no haría por eso desaparecer la diferencia existente entre uno y otro. En este sentido, podrían existir Naturalezas superpuestas a otras Naturalezas hasta cualquier altura que Dios eligiera, cada una de ellas sobrenatural con respecto a la inferior y subnatural con respecto a la superior. Pero el tenor de la enseñanza cristiana es que estamos de hecho viviendo en una situación incluso más compleja que esto. Una Naturaleza nueva está siendo no meramente hecha sino extraída de la antigua. Vivimos en medio de anomalías, inconveniencias, esperanzas y emociones en una casa que está siendo reedificada. Algo ha sido derribado y algo está ocupando su lugar.

El aceptar la idea de pisos intermedios (que la enseñanza cristiana nos fuerza a admitir si no es una mentira) no implica, por supuesto, la pérdida de nuestra espiritual convicción de un último piso por encima de todos los demás. Con toda certeza por encima de todos los mundos, incondicionado e inimaginable, trascendiendo el pensamiento discursivo, abre sus brazos por siempre el último Hecho, la fuente de todo lo fáctico, la ardiente y no dimensionada profundidad de la Vida divina. Con toda certeza, también el ser unidos con esta Vida en la eterna filiación de Cristo es, hablando estrictamente, lo único que merece un instante de consideración. Y en la medida en que esta

Vida es lo que llamamos «Cielo», la Naturaleza divina de Cristo nunca lo abandonó y, por consiguiente, nunca volvió a él; y su Naturaleza humana ascendió allí no en el momento de la Ascensión, sino en todo momento. En este sentido, con la ayuda de Dios, no dejaré de afirmar cada una de las palabras que han dicho los espiritualistas. Pero esto no implica que no existan también otras verdades. Admito desde luego que Cristo no puede «estar a la derecha de Dios» más que en un sentido metafórico. Admito e insisto en que la eterna Palabra, la segunda Persona de la Trinidad no puede nunca estar y nunca ha estado confinada a un lugar en absoluto; es más bien en Él en quien tienen existencia todos los lugares. Pero los relatos afirman que el Cristo glorificado, pero sin embargo en una forma corporal, se mostró en un modo diferente de ser durante unas seis semanas después de su crucifixión, y que Él ha ido a «preparar un lugar» para nosotros. La afirmación de San Marcos de que está sentado a la derecha de Dios podemos tomarla metafóricamente; ésta era aún para el autor una cita poética del Salmo 110; pero la aserción de que subió y desapareció no permite el mismo tratamiento.

Lo que nos perturba aquí no es simplemente la afirmación misma, sino lo que estamos seguros que el autor quiere significar con ella. Supuesto que existen Naturalezas distintas, diferentes niveles de ser, diferentes pero no siempre discontinuos, supuesto que Cristo se trasladó de uno a otro, que su traslación fue ciertamente el primer paso en su creación del nuevo, ¿qué es precisamente lo que nosotros esperamos que habían de

contemplar los observadores? Quizá un desvanecerse instantáneo nos dejaría más tranquilos. Una ruptura repentina entre lo perceptible y lo imperceptible nos preocuparía menos que cualquier tipo de juntura entre ambos. Pero si los espectadores afirman que vieron primero un corto movimiento vertical y después una vaga luminosidad (esto es lo que «la nube» seguramente significa aquí como ciertamente lo indica en el relato de la Transfiguración) y después nada, ¿tenemos alguna razón que objetar? Somos perfectamente conscientes de que el aumento de distancia del centro de nuestro planeta no está en sí mismo en relación con el aumento de poder o de feliz bienaventuranza. Pero esto es lo mismo que decir que si el movimiento no tiene conexión con tales sucesos espirituales, ¿por qué entonces no tiene conexión con ellos?

El movimiento de separación (en cualquier dirección menos en una) de la posición momentáneamente ocupada por nuestra Tierra siempre móvil, será para nosotros movimiento hacia arriba. Es completamente arbitrario decir que el paso de Cristo a una nueva Naturaleza no puede implicar tal movimiento o ningún movimiento en absoluto dentro de la Naturaleza que abandonaba. Donde quiera que hay un tránsito hay una partida, y la partida es un hecho en la región de la que parte el viajero. Todo esto aún en el supuesto de que Cristo ascendente se moviera en un espacio tridimensional. Si el cuerpo no era de este género tridimensional ni el espacio tampoco, entonces estamos todavía menos cualificados para afirmar que los espectadores de este suceso completamente nuevo pueden o

no ver o sentir lo que ellos vieron. Por supuesto que no es cuestión de un cuerpo humano como el que experimentamos existiendo en un espacio interestelar como lo conocemos. La Ascensión pertenece a una nueva Naturaleza en el preciso momento de la transición. Pero lo que realmente nos preocupa es la convicción de que, digamos lo que digamos, los autores del Nuevo Testamento significan algo completamente distinto. Nosotros estamos seguros de que ellos pensaban que habían visto a su Maestro partir de viaje hacia un cielo local donde Dios está sentado en su trono y donde hay otro trono preparado para Él. Y pienso que en un cierto sentido esto es precisamente lo que ellos pensaron. Y pienso que por esta razón, al margen de lo que ellos en realidad habían visto (el sentido de la percepción, casi por hipótesis, tendría que estar confuso en un momento así) casi con toda seguridad lo recordaron como un movimiento vertical. Lo que no debemos decir es que ellos confundieron el cielo local, el celestial salón del trono y todo lo demás, con el cielo espiritual de unión con Dios en poder y felicidad supremos. Hemos estado desenredando y distinguiendo gradualmente sentidos diferentes de la palabra «cielo» a lo largo de este capítulo. Puede ser oportuno hacer aquí un resumen. «Cielo» puede significar:

- 1) La Vida divina incondicionada que transciende todos los mundos.
- 2) La bienaventurada participación en esa Vida por el espíritu creado.
- 3) La Naturaleza total o sistema de condiciones en que los espíritus humanos redimidos, permaneciendo humanos, pueden gozar tal participación plenamente y por siempre.

Este es el cielo que Cristo va a prepararnos. 4) El Cielo físico, el cielo del espacio en que la Tierra se mueve. Lo que nos capacita para distinguir estos diversos conceptos y mantenerlos claramente separados no es ninguna pureza espiritual, sino el hecho de ser los herederos de siglos de análisis lógicos; no el hecho de ser hijos de Abraham, sino de Aristóteles. No supongamos que los escritores del Nuevo Testamento confundieron el cielo del sentido cuatro o tres con el del dos o el uno. No podemos confundir medio soberano con seis peniques hasta que no conocemos el sistema inglés de monedas; es decir, hasta que no sabemos la diferencia entre ellos. En su idea de cielo, todos estos significados estaban latentes, preparados para plasmarse por un análisis ulterior. Ellos nunca pensaron meramente en un cielo azul o meramente en un cielo espiritual. Cuando miraban al cielo azul nunca dudaron que allí, de donde descienden la luz, el calor y la apreciada lluvia, era la casa de Dios; pero de otra parte, cuando pensaban en la Ascensión al cielo no dudaban que ascendía hacia lo que llamaríamos cielo en sentido espiritual. El verdadero y pernicioso período de literalismo viene mucho después, en la Edad Media y en el siglo XVII, cuando la distinción ya había sido hecha y gente de dura cerviz intenta forzar de nuevo la unión de los conceptos distintos de manera equivocada. El hecho de que los varones galileos no pudieran distinguir lo que ellos vieron en la Ascensión de ese otro género de subida que, por su misma naturaleza, nunca pudo ser vista de ninguna manera, no prueba de una parte que ellos no fueran espirituales y, de otra parte, que ellos no vieran nada.

Un hombre que realmente piense que la gloria está en el cielo que vemos, puede tener perfectamente en su corazón una concepción mucho más verdadera y más espiritual de la gloria que muchos lógicos modernos capaces de destruir tal falacia con unos pocos trazos de su pluma. Porque aquél que hace la voluntad del Padre conocerá la doctrina. Materiales equívocos brillando en la idea de ese hombre sobre la visión de Dios no le perjudicarán, porque no están ahí por sí mismos. La purificación de tales imágenes en una idea cristiana meramente teórica no harán bien ninguno si solamente se han perfilado por crítica lógica.

Pero debemos dar un paso más. No es accidental el que el pueblo sencillo, y sin embargo espiritual, mezcle las ideas de Dios y la gloria con las del cielo azul. Es un hecho, no una ficción, el que la luz y el calor dador de vida descienden del cielo a la Tierra. La analogía de la acción del cielo como fecundador y la tierra como fecundada es sensata y razonable. La inmensa cúpula del cielo es de todas las cosas sensorialmente percibidas la más semejante al infinito. Y cuando Dios hizo el espacio y los mundos que se mueven en el espacio y vistió nuestro mundo con aire y nos dio unos ojos y una imaginación como los que tenemos, Él conoció lo que el cielo habría de significar para nosotros. Y puesto que nada de su obra es accidental, si Él lo conoció es porque lo pretendió. No podemos estar seguros de que no fuera ésta una de las principales finalidades por las que la Naturaleza fue creada; todavía menos que ésta no sea una de las principales razones por las cuales Dios hizo que los sentidos humanos captaran

el alejarse de la tierra como un movimiento hacia arriba. Una mera desaparición dentro de la tierra daría origen a una religión totalmente distinta. Los antiguos, dejando que el simbolismo espiritual del cielo azul penetrara directo en sus mentes sin detenerse a descubrir por medio del análisis que se trataba de un símbolo, no estaban equivocados del todo. En cierto sentido, estaban quizás menos equivocados que nosotros.

Porque nosotros hemos caído en una dificultad opuesta. Confesemos que probablemente todos los cristianos que hoy vivimos encontramos una dificultad en reconciliar las dos cosas que se nos han dicho sobre el cielo; estas son de una parte una vida en Cristo, una visión de Dios, una adoración sin fin, y de otra parte una vida corporal. Cuando nos sentimos más próximos a la visión de Dios en esta vida, el cuerpo nos parece casi superfluo. Y si intentamos concebir nuestra vida eterna como vida en el cuerpo (en cualquier género de cuerpo) nos inclinamos a sentir que un vago sueño de paraíso platónico y de jardín de las Hespérides ha sustituido aquel enfoque místico que pensamos (y entiendo que con toda razón) que es más importante. Pero si esta discrepancia fuera definitiva, entonces se seguiría —lo cual es absurdo— que Dios se equivocó originariamente cuando introdujo nuestros espíritus en el orden natural. Debemos concluir que esa misma discrepancia es precisamente uno de los desórdenes que la nueva creación viene a curar. El hecho de que el cuerpo, la locación, la locomoción y el tiempo nos parezcan ahora sin importancia ante los

más altos grados de la vida espiritual es todo un síntoma, como el hecho de pensar en nuestros cuerpos como algo grosero. El espíritu y la Naturaleza se han peleado en nosotros; ésta es nuestra enfermedad. Nada hasta ahora que podamos hacer nos capacita para imaginar su curación completa. Tenemos solamente algunos destellos y débiles atisbas: así en los Sacramentos, en la dimensión sensorial de las imágenes de los grandes poetas, en las mejores muestras del amor sexual, en las experiencias de emoción ante las bellezas del mundo. Pero la curación completa está más allá totalmente de nuestras actuales concepciones. Los místicos han llegado tan lejos en la contemplación de Dios como es el punto en que los sentidos se desvanecen; el punto siguiente en el que serán devueltos a sus sentidos no lo ha alcanzado ninguno, según lo que yo puedo entender. El destino del hombre redimido no es menos sino más inimaginable de lo que el misticismo nos llevaría a suponer, porque ese destino está lleno de elementos semiimaginables que no podemos admitir en el presente sin destruir su carácter esencial.

Un punto debe ser abordado, porque aunque yo guarde silencio sobre él, estaría sin embargo presente en la mente de algunos lectores. La letra y el espíritu de la Escritura y de todo el Cristianismo nos prohíbe suponer que en la nueva creación habrá vida sexual; y esto reduce a nuestra imaginación a la desconcertante alternativa, o de imaginar cuerpos difícilmente reconocibles como cuerpos humanos o si no, a un perpetuo ayuno. Por lo que se refiere al ayuno, pienso que nuestra perspectiva presente podría ser semejante a la del

niño que, al oír que el acto sexual es el más grande placer corporal, pregunta inmediatamente si se come chocolatinas al mismo tiempo; y al recibir como respuesta «No», considera la ausencia de chocolatinas como la principal característica de la sexualidad. En vano se le dirá que la razón por la que no se comen chocolatinas es porque en estos momentos hay cosas mejores en qué pensar. El niño conoce las chocolatinas y no conoce el bien positivo que las excluye. Nosotros estamos en la misma situación; conocemos la vida sexual; no conocemos, excepto por débiles destellos, la otra realidad que en el cielo no dejará lugar para ella; de aquí que, en donde nos aguarda la plenitud, nosotros proyectamos el ayuno. Al negar que la vida sexual, tal como la conocemos ahora, no forma parte de la bienaventuranza final, no afirmamos que vaya a desaparecer la distinción de sexos. Lo que ya no es necesario por razones biológicas, puede ser conveniente que sobreviva por motivos de esplendor. La sexualidad es el instrumento de la virginidad y de la virtud conyugal; ni a los hombres ni a las mujeres se les pedirá que arrojen las armas que han usado victoriósamente. Son los vencidos y los fugitivos lo que arrojan las espadas; los conquistadores las envainan y las conservan. «Transexual» sería una palabra más adecuada que «asexual» para expresar a este respecto la vida del cielo.

Soy consciente de que este último párrafo puede parecer a muchos desafortunado y a otros cómico. Pero precisamente esta comedia, como me veo obligado a repetir insistentemente, es el síntoma de hasta qué punto nos sentimos extraños como espíritus de la

Naturaleza y del espíritu como animales. La concepción total de la nueva creación incluye la creencia de que este nuestro mal será curado. Una consecuencia se va a seguir. Esta arcaica manera de pensar que no puede distinguir claramente el cielo espiritual del cielo azul es, desde nuestro punto de vista, un pensamiento confuso. Pero, al mismo tiempo, se asemeja y anticipa a una manera de pensar que un día será verdad. La manera arcaica de pensar vendrá a ser la correcta cuando la naturaleza y el espíritu estén en armonía total; cuando el espíritu cabalgue tan perfectamente sobre la naturaleza que ambos juntos constituyan más bien un centauro que un jinete a caballo. No quiero decir que la fusión del cielo de la gloria con el cielo azul en concreto resulte especialmente verdad, sino que este género de fusión reflejará exactamente la realidad que entonces existirá. No quedará lugar para el más fino pensamiento, ni siquiera como filo de navaja, para distinguir entre espíritu y naturaleza. Cualquier estado de cosas en la nueva Naturaleza será una perfecta expresión de un estado espiritual, y cada estado espiritual una perfecta información y una floración de un estado de cosas; en unión perfecta como el perfume con la flor o el espíritu de la gran poesía con la forma que la expresa. Existe en la historia del pensamiento humano, como en todo lo demás, un esquema de muerte y renacimiento. El viejo pensamiento ricamente imaginativo, que todavía sobrevive en Platón, tiene que someterse a una especie de muerte, pero indispensable, del proceso del análisis lógico; naturaleza y espíritu, materia y mente, hecho y mito, lo lite-

ral y lo metafórico tienen que ser más y más rígidamente separados hasta que, al final, un universo pensante matemático y una mente puramente subjetiva se confronten el uno ante la otra a través de un abismo infranqueable. Pero desde este descenso también, si el pensamiento ha de sobrevivir, tiene que haber una reascensión, y la concepción cristiana nos la ofrece. Aquéllos que lleguen a la gloriosa resurrección verán los huesos secos revestidos de nuevo con carne, el hecho y el mito redespuestos, lo literal y lo metafórico apretándose uno con otro.

La afirmación tan frecuentemente hecha de que «el cielo es un estado de la mente» es un testimonio de la fase de muerte e invernal en que ahora vivimos. La implicación es que, si el cielo es un estado de la mente –o más exactamente, del espíritu–, entonces debe ser solamente un estado de espíritu o, al menos, una situación en la que cualquier cosa añadida al estado de espíritu carezca de importancia. Esto es lo que diría cualquiera de las grandes religiones, excepto el Cristianismo. Pero la enseñanza cristiana, al afirmar que Dios hizo el mundo y lo calificó de bueno, nos descubre que la Naturaleza o el entorno no puede carecer de importancia para la espiritual bienaventuranza en términos generales, sin que afecte el hecho de lo lejos que hayan podido quedar recluidos en una naturaleza particular durante los días de su esclavitud. Al enseñar la resurrección del cuerpo, enseña que el cielo no es nuevamente un estado del espíritu, sino un estado del cuerpo también y, por tanto, un estado de la Naturaleza como conjunto. Cristo, es verdad, dijo a sus oyen-

tes que el Reino de los cielos estaba «dentro» o «entre» ellos. Pero sus oyentes no se encontraban sólo en «un estado de mente». El planeta que Él había creado estaba debajo de sus pies, el Sol encima de sus cabezas, la sangre, los pulmones, las vísceras, estaban en pleno trabajo dentro de sus cuerpos que Él había inventado, fotones y ondas sonoras les estaban bendiciendo con la visión de su rostro humano y el sonido de su voz. Nunca nos encontramos meramente en un estado de la mente. La oración y la meditación hecha entre el viento que gime o a pleno sol, en la alegría de la mañana o en la resignación de la tarde, en la juventud o en la vejez; con buena o mala salud, puede ser igual pero es bendecida de manera diferente. Ya en esta vida presente todos hemos comprobado cómo Dios puede acoger todas estas aparentes futilidades dentro del hecho espiritual y hacer que tengan parte no pequeña en hacer que la bendición de este particular momento sea una particular bendición, como el fuego puede quemar igualmente carbón o leña, pero siempre es diferente el fuego de la leña que el del carbón. El Cristianismo nos enseña a no desear una independencia total de estos elementos del entorno. Nosotros deseamos, como San Pablo, no ser desvestidos, sino revestidos, para encontrarnos no con un amorfo «en todas partes y en ninguna», sino con la tierra prometida, con la Naturaleza que será siempre y perfectamente –el instrumento Naturaleza lo es parcial e intermitentemente– el instrumento para la música que entonces brotará entre Cristo y nosotros.

Pero, ¿qué importancia tienen estas cuestiones? ¿no

están estas ideas distrayéndonos de cosas más inmediatas y más importantes como es el amor de Dios y al prójimo y el soportar nuestras crues diarias? Si encuentras que te distraen otras cosas, no pienses más en ellas. Admito de todo corazón que es más importante hoy para ti y para mi impedir una burla o abrasar con un pensamiento caritativo a un enemigo que conocer todo lo que los ángeles y los arcángeles conocen sobre los misterios de la nueva creación. Yo escribo sobre estos temas no porque sean los más importantes, sino porque este libro es sobre los milagros. A partir del título, no se puede esperar un libro de devoción o de teología ascética. Con todo, no admitiría que lo que hemos estado discutiendo en las últimas páginas no tenga importancia para la práctica de la vida cristiana. Porque sospecho que nuestra concepción del cielo como un mero estado de la mente no está desconectado del hecho de que la específica mente cristiana virtud de la esperanza se haya desarrollado en nuestros tiempos tan lánguidamente. Donde nuestros padres, atisbando el futuro, vieron fulgores de oro, nosotros no vemos más que bruma, vacío, informidad, frío e inmovilidad.

El pensamiento que está en el trasfondo de toda esta espiritualidad negativa es algo en realidad prohibido a los cristianos. Ellos, de entre todos los hombres, no pueden concebir el gozo espiritual y su valor como algo que necesita ser salvado del tiempo y del lugar, de la materia y de los sentidos. Su Dios es el Dios del maíz, del aceite y del vino. Él es el alegre Creador. Él se ha encarnado a sí mismo. Los Sacramentos han sido

instituidos. Ciertos dones espirituales se nos confieren sólo con la condición de que realicemos determinados actos corporales. Después de estos, no podemos tener la menor duda sobre su intención. El desertar de toda esta realidad es arrastrar a la Naturaleza a una espiritualidad negativa como si huyéramos de los caballos en lugar de aprender a montar. Se da en nuestra presente condición de peregrinos bastante espacio (más espacio del que muchos de nosotros desearíamos) para la abstinencia, la renuncia y la mortificación de nuestras apetencias naturales. Pero en el fondo de todo este ascetismo, el pensamiento debe ser: «¿Quién nos confiará la verdadera riqueza si no se nos puede confiar ni siquiera esta riqueza perecedera?» ¿quién me confiará un cuerpo espiritual si ni siquiera puedo controlar un cuerpo terreno? Estos pequeños cuerpos perecederos que ahora tenemos se nos dieron como los «ponies» en que aprenden a montar los niños; hemos de aprender a manejarlos; esto no significa que algún día seremos privados totalmente de caballos, sino que algún día podremos montar a pelo, confiados y regocijados, esas grandes monturas, esos alados, brillantes estremecedores pegasos del mundo, que quizá ya ahora nos esperan impacientes piafando y resoplando en los establos del Rey. Y no es que el galope tenga valor alguno, a menos que sea galopar junto con el Rey; pero, ¿quién si no —puesto que Él retiene su gran caballo de guerra— le podrá acompañar?

XVII

EPÍLOGO

Si abandonamos una cosa, la abandonamos a un torrente de cambios. Si abandonamos un poste blanco, pronto será un poste negro.

G. K. Chesterton, «Orthodoxy».

Mi trabajo termina aquí. Si después de leerlo, quieres penetrar en el estudio de las pruebas históricas por ti mismo, comienza por el Nuevo Testamento y no por los libros sobre él. Si no sabes griego, consigue una traducción moderna. La de Moffat es probablemente la mejor. La de Monseñor Knox es también buena. No recomiendo la versión del Basic English. Y cuando pases del Nuevo Testamento a los modernos eruditos, recuerda que estás entre ellos como oveja en medio de lobos. Presupuestos naturalistas, planteamientos de problemas tales como los que he indicado en la primera página de este libro, te saldrán al paso en cada momento, aún de las plumas de sacerdotes. Esto no significa (como yo me vi en ocasiones tentado a sospechar) que estos sacerdotes sean apóstatas disfrazados que deliberadamente se valgan de su posición y de la vitalidad que les concede la Iglesia Cristiana para

minar el Cristianismo. Esto proviene parcialmente de lo que podríamos llamar «resaca». Todos nosotros tenemos el Naturalismo metido en los huesos e incluso la conversión no elimina inmediatamente la infección de nuestro organismo. Esta mentalidad brota de nuevo en nuestro pensamiento en el momento en que se relaja la vigilancia. Y, en parte, el proceder de estos eruditos surge de un sentimiento que incluso muestra su buena intención y que es digno de consideración en la medida en que es quijotesco. Tienen el empeño de conceder al enemigo todas las ventajas que pueden bajo el signo del juego limpio. De esta manera, hacen parte de su metodología al eliminar lo sobrenatural donde quiera que es aún remotamente posible, para encontrar explicaciones naturales hasta el límite extremo antes que admitir la menor apariencia de milagro. Del mismo modo y con el mismo espíritu algunos examinadores tienden a calificar más alto al candidato cuyas opiniones y carácter, según se manifiestan por sus trabajos, contradicen a las propias. Tememos tanto ser empujados a la injusticia por nuestro espontáneo rechazo del individuo, que caemos en supervalorarlo y tratarlo demasiado amablemente. Muchos modernos eruditos cristianos supercalifican al adversario por razones semejantes.

Al usar los libros de tales escritores debes estar en continua vigilancia. Tienes que desarrollar una nariz como la de un perro de caza en aquellos pasos en el argumento que no dependen del conocimiento histórico o lingüístico, sino de la oculta presunción de que los milagros son imposibles, improbables o impropios.

Y esto significa que tienes realmente que reeducarte a ti mismo; tienes que trabajar duro y constantemente para erradicar de la mente el estilo total de pensamiento en que todos nosotros hemos sido educados. Es el estilo de pensamiento que bajo diversos disfraces ha sido nuestro adversario a través de todo este libro. Técnicamente se llama «Monismo»; pero quizás el lector no erudito me entenderá mejor si lo denomino «Totalismo». Esto significa la creencia de que «todo», o lo que hemos llamado «el espectáculo total» tiene que ser existente por sí mismo, tiene que ser más importante que cada cosa particular, y tiene que contener todas las cosas particulares de tal manera que no pueden ser realmente muy distintas las unas de las otras, que no pueden «ir a una», sino que tienen que «ser una». Así, el Totalismo, si comienza por Dios, se convierte en un Panteísmo; no puede haber nada que no sea Dios. Si comienza por la Naturaleza, se convierte en un Naturismo; no puede haber nada que no sea Naturaleza. Así, se piensa que todo es a la larga meramente un precursor o un desarrollo, una reliquia o una muestra o un disfraz de todo lo demás. Pienso que esta filosofía es profundamente falsa. Uno de los modernos ha dicho que la realidad «es incorregiblemente plural». Pienso que tiene razón. Todas las cosas están relacionadas, relacionadas de maneras diferentes y complicadas. Pero todas las cosas no son una. La palabra «todas las cosas» debe significar simplemente la totalidad (el total que debe ser alcanzado por enumeración si lo conocemos suficientemente) la totalidad de lo que existe en un momento dado. No le debemos otorgar una mental

letra mayúscula; no debemos (por el influjo de la imaginación pictórica) convertido en una especie de estanque en el que naufragan todas las cosas particulares o en un pastel en el que todas las cosas son como los piñones. Las cosas reales son con aristas y nudosas y complicadas y diferentes. El Totalismo congenia con nuestras mentes porque es la filosofía natural de una edad determinada totalitaria y de producción masiva. Esta es la razón por la que tenemos que estar siempre en guardia contra ella.

Y con todo..., y con todo... Es este «y con todo» al que temo más que cualquier argumento positivo contra los milagros, esta suave subida de la marea que nos devuelve a nuestros habituales puntos de vista al cerrar este libro y advertir que se reafirman nuestras cuatro paredes familiares a nuestro alrededor y los ruidos familiares que surgen de la calle. Tal vez (si me atrevo a esperar tanto) tú has sido transportado a ratos mientras leñas, has sentido brotar en el corazón viejas esperanzas y temores, has llegado casi a la trastienda de creer... pero ahora... No. No sirve de nada. Aquí está lo cotidiano, aquí está el mundo real en torno a mí de nuevo. El sueño ha terminado; como todos los sueños similares terminan siempre. Porque, por supuesto, no es ésta la primera vez que ocurre una cosa así. Muchas veces antes de tu vida has oído una extraña historia, leído algún libro curioso, visto algo raro o imaginado que lo has visto, mantenido alguna incontrolada esperanza o temor; pero siempre ha terminado lo mismo. Y siempre has preguntado cómo pudiste, ni siquiera por un momento, haber pensado que no sería así. Por qué

«este mundo real», cuando vuelves a él, es algo tan sin respuesta. Por supuesto que la extraña historia era falsa; por supuesto, la voz era en realidad subjetiva; por supuesto, el aparente portento fue una coincidencia. Te sientes avergonzado de haber por un momento pensado de otra manera; avergonzado, tranquilo, divertido, disgustado y molesto, todo a la vez. Deberías haberlo conocido mejor, como dice Arnoldo «los milagros no ocurren».

A propósito de este estado de mente, tengo dos cosas que decir. Primera, que esto es precisamente uno de esos contraataques de la Naturaleza que, según mi teoría, tú deberías anticiparte a rechazar. Tu pensamiento racional no tiene bastión ninguno en la conciencia meramente natural, excepto lo que arrebata y mantiene por conquista. En el momento que cesa el pensamiento racional, la imaginación, el hábito mental y «el espíritu de nuestro tiempo» vuelven a la carga de nuevo. Los pensamientos nuevos, hasta que se convierten en habituales, afectarán a tu conciencia como un todo sólo mientras los estás tú presenciando. No tiene la razón más que asentir desde su puesto para que, inmediatamente, los comandos de la Naturaleza empiecen a infiltrarse. Por consiguiente, mientras que los contrargumentos de los milagros requieren atención plena (porque si me equivoco, cuanto antes sea refutado mejor, no sólo para ti sino también para mí) en cambio la mera gravitación de la mente que vuelve a su habitual visión, debe ser desatendida. Y esto no sólo en la investigación presente, sino en toda investigación. El mismo cuarto familiar reafirmándose en su

inmediatez desde el momento que cierras el libro, puede hacer que muchas cosas se sientan como increíbles además de los milagros. Tanto si el libro te ha estado diciendo que se acerca el fin de la civilización, como que te mantienes en la silla gracias a la curvatura del espacio, como incluso que estás boca abajo con relación a Australia, puede parecer un poco irreal mientras bostezas y piensas en irte a la cama. He encontrado una simple verdad (por ejemplo, que mi mano, esta mano que ahora reposa sobre el libro, será la mano de un esqueleto) resulta inconcebible en estos momentos. «Los creyentes en sentimientos» como los llama el Dr. Richards, no siguen a la razón sino después de largo entrenamiento; siguen a la Naturaleza, siguen los surcos y las rodadas que ya existen en la mente. La más firme convicción teórica en favor de los milagros no podrá evitar a otro género de hombres en otras condiciones de «sentir» una pesada, inevitable certeza de que ningún milagro puede ocurrir jamás. Pero los sentimientos de un hombre cansado y nervioso compelido inesperadamente a pasar una noche en una casa de campo grande y vacía, al final de una jornada en la que ha estado leyendo cuentos de fantasmas, no es prueba de que existan los espíritus. Así, los sentimientos en un determinado momento no son prueba de que los milagros no ocurran.

La segunda cosa es la siguiente. Tú tienes seguramente toda la razón al pensar que nunca verás un milagro; tú tienes seguramente la misma razón al pensar que existe una explicación natural a cualquier cosa de tu vida pasada que pueda parecer a una primera vista

extraña o curiosa. Dios no espolvorea milagros sobre la Naturaleza porque sí como si utilizara un salero. Los milagros ocurren en grandes ocasiones; se encuentran en los grandes ganglios de la historia; no de la historia política o social sino de la historia espiritual que no puede ser plenamente conocida por el hombre. Si no acontece que tu vida se encuentre cerca de uno de esos grandes ganglios, ¿cómo puedes esperar ver un milagro? Si fuéramos heroicos misioneros, apóstoles o mártires, sería cuestión diferente. Pero, ¿por qué tú o yo? A menos que vivas cerca de la vía, no verás pasar trenes delante de tu ventana. ¿Qué probabilidades hay de que tú o yo estemos presentes cuando se firme un tratado de paz, cuando se realice un gran descubrimiento científico o cuando se suicide un dictador? Así debemos entender que ver un milagro es aún menos probable. Y, si lo entendiéramos, tampoco deberíamos tener empeño en presenciarlo. «Casi nada ve el milagro sino es la miseria». Milagros y martirios tienden a juntarse en las mismas áreas de la historia; áreas que naturalmente tenemos pocos deseos de frequentar. Te recomiendo muy seriamente no desear ninguna prueba ocular, a menos que ya estés totalmente cierto de que no va a ocurrir.