

CAPÍTULO I: La Concepción Panteísta

No cabe duda de que la metafísica de Antonio Machado se basa sobre una concepción panteísta. El panteísmo no sólo aparece en sus obras en prosa, sino que constituye el núcleo de las ideas que expresa en su poesía. La ausencia de un estudio sistemático de este aspecto de su obra a veces ha producido cierta confusión en las ideas de los que han tratado de interpretar su pensamiento religioso y filosófico. Antes de intentar tal estudio, sin embargo, pienso buscar la respuesta a varias preguntas fundamentales. ¿Qué es el panteísmo, y cuándo ha aparecido? ¿Cuáles son los argumentos en favor del panteísmo, y cuáles en contra? ¿Qué relación hay entre el panteísmo y el teísmo, y cómo se ve desde el punto de vista de la ciencia y de la metafísica modernas? Dar respuesta a estas preguntas nos permitirá entender con más claridad la metafísica panteísta del gran poeta y filósofo español.

1. EL PANTEÍSMO A TRAVÉS DE LA HISTORIA

LA FILOSOFÍA PERENNE

El panteísmo es la doctrina teológica que afirma la unidad de Dios y el universo, una de las concepciones más primitivas y más permanentes de la historia del pensamiento religioso. Aldous Huxley declara que este concepto constituye la esencia de lo que se ha llamado la *Philosophia Perennis*, parte “inmemorial y universal” de todas las religiones. El panteísmo—la Filosofía Perenne—es “la metafísica que reconoce una Realidad divina como la substancia del mundo de las cosas, de las vidas, y de las mentes; la psicología que encuentra en el alma algo semejante o aun idéntico a la Realidad divina; la ética que ve el último fin del hombre en el conocimiento del Fundamento inmanente y trascendente de todo el ser... Rudimentos de la Filosofía Perenne pueden encontrarse en el saber tradicional de todos los pueblos primitivos en cada región del mundo y, en sus formas más desarrolladas, tiene un lugar en todas las religiones superiores” (1).

En su “Historia del Panteísmo”, C. E. Plumptre también insiste en el carácter universal de esta concepción metafísica: “La creencia en las doctrinas del panteísmo ha

(1) Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper, 1970), p. vii.

sido muy extensa desde los tiempos antiguos. De igual modo, en los libros religiosos de los Hindúes, las Vedas, y en los filosóficos, la Vedanta; en las crudas especulaciones de los primeros filósofos griegos, tanto como en las especulaciones más avanzadas de los pensadores alejandrinos y árabes; en la teosofía del neo-platonismo, tanto como en el misticismo del trascendentalismo alemán; en la teoría de un Bruno, tanto como en la lógica de un Espinoza; en el optimismo de un Leibnitz, tanto como en el pesimismo de un Schopenhauer; el panteísmo es la clave de todas sus filosofías, la misma doctrina de la que son, aunque en diferentes grados, los exponentes”; y aún hay más: “También debe recordarse que muchas partes del Nuevo Testamento, al igual que muchos de los Salmos más espirituales de David, están llenos de ideas panteístas, y de interpretaciones panteístas de Dios y de la Naturaleza” (2). Como prueba de la importancia histórica del panteísmo, Plumptre también cita las siguientes palabras de Goethe: “Discutir a Dios aparte de la Naturaleza... es a la vez difícil y arriesgado; es como si separáramos el alma del cuerpo. Conocemos el alma sólo a través del cuerpo, y conocemos a Dios sólo a través de la Naturaleza. De ahí el error, a mi ver, de tacharles de absurdos a los que han ligado filosóficamente a Dios y el mundo. Porque todo lo que existe necesariamente pertenece a la esencia de Dios, siendo Dios el único Ser cuya existencia incluye todas las cosas. Y la Sagrada Escritura no contradice esto, aunque cada cual interprete sus dogmas de diversos modos, según su propio punto de vista. Toda la antigüedad pensaba de la misma manera, con una unanimidad que, para mí, tiene gran importancia. Para mí, el juicio de tantos hombres fortalece la racionalidad de la doctrina de la emanación” (3).

CARACTERÍSTICAS DEL PANTEÍSMO

Es imposible encontrar una sola definición del panteísmo que incluya todas sus manifestaciones a través de la historia. Hay ciertos conceptos, sin embargo, que se destacan en la mayoría de sus exponentes. Veamos ahora algunas de estos elementos más típicos.

A diferencia de la metafísica dualista del teísmo convencional cuyo Dios crea el universo *ex nihilo* y luego lo gobierna desde fuera, el panteísmo cree en un Dios inmanente. El universo entero es parte de Dios y, por eso, la esencia divina está en todas las cosas. Dios y la criatura no se diferencian en su esencia; los dos son divinos. La criatura subsiste en Dios, de un modo maravilloso, es manifestado en la criatura.

Según el pensamiento panteísta, el ser divino es concebido en varias dimensiones, o en varios niveles. Primero, el ser no-manifestado—a veces se le llama el “no ser”—es el ser en su forma más pura, del que no se puede decir nada excepto que es; el ser

(2) C. E. Plumptre, *History of Pantheism* (London: W. W. Gibbings, 1878), Tomo II, p. 262; y Tomo I, p. 26.

(3) Citado por Plumptre, Op. cit., Tomo II, p. 261.

no-manifestado representa una potencia infinita que existe solamente en la eternidad, más allá del espacio y el tiempo, y no puede categorizarse en términos intelectuales. Luego, en otra dimensión de la realidad divina existe el ser manifestado, es ser puro que se ha actualizado; existe en el tiempo y por eso tiene principio y fin. El ser manifestado también se divide en dos planos, los cuales corresponden al espíritu y la materia. El espíritu existe en el tiempo, como todo ser manifestado, pero no tiene forma en el espacio. La materia existe en el tiempo y en el espacio, y es la única forma del ser que puede ser conocido por los sentidos. Todas estas dimensiones del ser—el ser no-manifestado; el ser manifestado en su aspecto espiritual, y en su aspecto material—son partes de un solo Ser Absoluto que es el fundamento de todo lo que es. Ha habido cierta confusión en cuanto a los nombres, los cuales no siempre se emplean de un modo riguroso, pero para referirse a las dos dimensiones fundamentales, el ser no-manifestado suele llamarse Deidad (*Godhead, Urgrund, Brahman, Tao, Padre*), mientras que el ser manifestado es llamado Dios (*God, Grund, Brahma, las Diez Mil Cosas, Naturaleza, Cristo*). Sobre la Deidad y su diferencia de Dios ha escrito el maestro Eckart: “Todo lo que está en la Deidad es uno; sobre esto no podemos decir nada. Está por encima de todo nombre y de toda naturaleza. La esencia de todas las criaturas es una vida eterna en la Deidad. Dios obra, pero no la Deidad. En esto se distinguen, en el obrar y el no-obrar. El fin de todas las cosas es la oscuridad escondida, o la eterna Deidad; desconocida y que nunca puede ser comprendida” (4).

Uno de los problemas que tiene el ser humano, entonces, es la imposibilidad de comprender el ser absoluto con su pensamiento finito. El hombre imagina que los sentidos le revelan la realidad de las cosas, pero éstos nunca logran penetrar el misterio de Dios. Por eso, la evidencia de los sentidos no es absoluta, sino relativa y la concepción de la realidad que se basa en los sentidos es esencialmente una ilusión. En su libro sobre el panteísmo y el cristianismo, John Hunt escribe sobre este punto cuando habla del panteísmo hindú: “Imaginamos la existencia de la materia. Esta es la gran ilusión de la vida. La materia se llama *maya*, o decepción. Parece existir, pero su existencia tiene realidad solamente como la manifestación de Brahma. La creación emana de Él. Cuando piensa, se hace objeto y sujeto—lo que es pensado, y lo que piensa—. Tal como un hombre se refleja en un vidrio, así Brahma se contempla en la creación. Lo que para nosotros es el mundo sensible, no es para Él sino la imagen o el reflejo de su ser” (5). No es que la materia o cualquier forma del ser manifestado esté completamente exenta de realidad—su esencia es parte de la realidad divina—, pero su forma no revela, más bien esconde la realidad absoluta.

La imposibilidad de comprender el ser absoluto dentro de los límites de la conciencia humana no quiere decir que el hombre sea completamente ignorante; aunque

(4) Maestro Eckart, citado por John Hunt, *Pantheism and Christianity* (Port Washington, N. Y. y London: Kennikat Press, 1970), p. 179.

(5) John Hunt, Op. cit., pp. 10-11.

la razón, que depende del empleo de los sentidos, no pueda comprender el ser, la intuición a veces le proporciona al hombre la conciencia de una realidad divina. Dios no puede ser descrito ni definido racionalmente, pero puede ser experimentado directamente por la mente intuitiva. Tal como la existencia de las emociones cuya realidad es algo que todos experimentamos interiormente, la existencia de Dios también se verifica en los momentos de conciencia intuitiva.

Una de las consecuencias del pensamiento panteísta, así, es la aparente paradoja de la diversidad dentro de la unidad. La Deidad es una, pero también es múltiple; el puro ser no-manifestado es, en un estado de unidad absoluta, pero cuando se manifiesta asume una infinidad de formas diferentes. El panteísta no puede concebir la unidad sin la multiplicidad, porque la unidad que se queda en las profundidades de su ser absoluta sin diferenciarse, es por sí misma, como si no fuese. El universo manifestado, con su variedad de formas diferentes, es el desarrollo necesario de la única substancia divina.

Otra consecuencia de la unidad de Dios y el universo es la afirmación de que la esencia de todos los seres es inmortal, como Dios mismo es inmortal. Pero los panteístas no están completamente de acuerdo en cuanto al significado de este hecho. ¿La inmortalidad es personal, o impersonal? ¿El alma retiene su identidad como individuo al fundirse con la inmensidad del ser indiferenciado? Para algunos, toda individualidad es absorbida y aniquilada cuando el alma vuelve a su origen en la Deidad. Para otros, la reunión con la Deidad significa la afirmación de la verdadera identidad individual (6).

EL PANTEÍSMO Y EL TEÍSMO

Después de ver algunos de los rasgos más sobresalientes del panteísmo, conviene compararlo con el teísmo tradicional, para ver de qué modo cada uno de estos puntos de vista se justifica, y por qué cada uno rechaza al otro. Veamos primero los diferentes motivos por los que el teísmo no acepta el concepto de la unidad de Dios y el mundo.

La doctrina del panteísmo contradice el dogma tradicional de la separación de Dios y el mundo que, según muchos pensadores ortodoxos, se basa en la Sagrada Escritura. Además, si todo es uno significa que Dios creó el mal, que es mal es parte de Dios, lo cual es impensable para el que ve en Dios el *sumum bonum*. Igualmente inaceptable para el teísmo es el egoísmo de los panteístas que quieren igualarse con Dios al sostener que su propio ser imperfecto es parte del ser divino. El teísta siempre ha creído en un Dios personal, más o menos antropomórfico, mientras que el Dios

(6) Como ejemplo de este último punto de vista pueden citarse estas palabras de Pierre Teilhard de Chardin: “Lo que experimento mientras estoy cara a cara con, y en las profundidades de este mundo que su carne ha asimilado, este mundo que se ha hecho su carne, mi Dios, no es la absorción del monista el que anhela disolverse en la unidad de todas las cosas... Como el monista me hundo en el Uno que todo lo incluye; pero el Uno es tan perfecto que, cuando me recibe y me pierdo en él, puedo encontrar la última perfección de mi propia individualidad”; *Hymn of the Universe* (New York: Harper, 1965), p. 26.

panteísta pierde su aspecto personal, al ser caracterizado como el Ser Absoluto. Los panteístas creen que la verdad es revelada progresivamente, como un aspecto de la evolución del universo, y esto contradice el dogma de una revelación definitiva, en el que se basa el concepto de una Iglesia infalible. Por último, el panteísmo enseña que la unión con Dios es una cosa natural, mientras que para el teísmo la unión solamente puede ser el resultado de la gracia divina.

A pesar de que la Iglesia—la católica y la protestante—ha condenado el panteísmo y hasta ha quemado a algunos de sus exponentes, tales como Giordano Bruno y Lucilio Vanini, ha observado John Hunt que la Iglesia ha tenido una actitud bastante equívoca frente a esa doctrina. “La Iglesia infalible—escribe el vicario anglicano con cierta ironía—nunca ha determinado lo que es el Panteísmo. Ha aplicado la palabra a ciertas doctrinas y a ciertas filosofías, con el mismo criterio indefinido que encontramos entre los protestantes. Ha prohibido las obras de Erígena, y ha permitido pasar sin censura alguna de los escritos del Areopagita. No ha condenado las especulaciones de Descartes y Malebranche, legítimo resultado de las cuales fue la doctrina de Espinoza. Se declara en contra del panteísmo, pero ni ha eliminado ni ha explicado el elemento panteísta en los padres de la iglesia, cuyas obras tiene por ortodoxas, ni de los escolásticos, quienes fueron los grandes exponentes de su gloria medieval. [...] Hemos visto que los maestros del evangelio, desde San Pablo a los padres alejandrinos, incluyendo hasta a San Juan y a los grandes maestros del medioevo..., pueden considerarse más o menos panteístas” (7). Parte del problema reside en el hecho de que la Iglesia no siempre ha definido el panteísmo de la misma manera. También hay ciertas modificaciones del panteísmo cuyas diferencias a veces han confundido a los críticos. Lo que se puede llamar el “panteísmo puro” insiste en la absoluta identificación de Dios con el mundo. Esta es la forma del panteísmo que más se ha criticado, porque la identificación de Dios con el mundo destruye toda individualidad y significa, además, que Dios no puede ser más que el universo manifestado. Sin embargo, muchos panteístas no creen en una identificación absoluta; creen en la unidad de Dios con el mundo, pero también creen que Dios es más que el mundo. Este punto se examinará más completamente cuando se hable del panenteísmo. Veamos ahora cuales son los argumentos que se utilizan para justificar la teoría del panteísmo.

Siempre habrá ciertos problemas que la lógica no puede resolver, pero el panteísmo demuestra que la explicación monista es más lógica que el dualismo de la teología ortodoxa. Para muchas personas, la única explicación de veras lógica es la panteísta, porque sólo el panteísmo puede resolver ciertos problemas que el teísmo convencional tiene que aceptar con una fe ilógica.

Puede decirse que toda filosofía del ser ha resultado en una forma de panteísmo. Lo que ES, es absolutamente. El verdadero ser tiene que ser infinito, y no puede haber más de una infinidad. Este fue el error de Descartes, quien postuló la existencia de un Dios infinito y un universo infinito. Como vio Espinoza, estas dos infinidades tienen que

(7) John Hunt, Op. cit., p. 333 y p. 337.

ser solamente una. Dios, para ser Dios, tiene que ser infinito; y porque es infinito, no puede haber substancia fuera de El; toda substancia tiene que ser parte de su ser absoluto.

Lo cual nos trae al problema de la Creación. Algunos panteístas emplean la palabra “creación”, pero generalmente se refieren solamente al momento en que se transforma de una dimensión a otra. En este sentido, “creación” es sinónimo de “emanación”, o de “manifestación”. Si Dios es infinito, nada puede quitarse ni añadirse a su substancia absoluta. Los dualistas sostienen que Dios creó el universo *ex nihilo*, pero es axioma de los panteísta, que “de nada, nada”. Nada según ellos puede venir de nada; la no-existencia nunca puede convertirse en existencia. Si Dios “crea” el mundo, lo hace con su propia substancia.

La existencia del mal siempre ha sido un problema, tanto para los teístas como para los panteístas; pero en cierto sentido, es decir en un sentido absoluto, el mal no existe para los panteístas. El mal parece existir, porque las cosas se ven desde una perspectiva finita. Pero si el dolor, el sufrimiento, la muerte, etc. se vieran desde la perspectiva de la continuidad divina, sería evidente que todo lo que ocurre es “para el bien”. El teísta tiene que aceptar esta idea como objeto de fe, pero veremos que esa parte del panteísmo que incluye la teoría de la reencarnación y la ley del karma ofrece una explicación lógica para todo lo que ocurre en el universo manifestado.

Es cierto, pues, que el Dios de los panteístas tiene que ser algo más de lo que puede concebirse dentro de los límites del pensamiento humano; pero esto no tiene que resultar en el concepto de un Dios impersonal. Dios no puede definirse en términos antropomórficos, ni en estos términos es persona. No obstante, *es* persona en el sentido de que toda persona humana es parte de Él; en las profundidades de su conciencia infinita existe la idea de sí mismo como persona, y es con esta parte del ser divino con la que los seres humanos podemos relacionarnos de una manera completamente personal.

EL PANTEÍSMO EN LA BIBLIA

La doctrina de la unidad de Dios y el mundo se encuentra en la Cábala de los judíos y, a pesar de lo que ha sostenido la religión ortodoxa, también se encuentra en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, como han observado varios autores ya citados. No puede caber en estas páginas un estudio completo de este aspecto de las Sagradas Escrituras, pero pueden citarse algunos ejemplos de los escritos de San Pablo y del Evangelio de San Juan.

Ya hemos visto que los exponentes del teísmo han adoptado una concepción dualista que supone la separación de Dios y el mundo; no obstante, en su epístola a los Efesios, San Pablo ofrece una concepción monista al definir a Dios como el “Padre de todos, el cual es sobre todas las cosas, y por todas las cosas, y en vosotros” (Efesios IV, 6) (8). Tal como la mayoría de los panteístas, San Pablo concibe la substancia divina en

(8) Esta cita y las que siguen están tomadas de *La Santa Biblia*, versión de Cipriano de Valera (Madrid: Sociedad Bíblica, 1921).

en dos niveles: como el ser no-manifestado, Dios está “sobre” todas las cosas, y en su aspecto manifestado es “por” todo y “en” todo. En otro pasaje muy conocido San Pablo invierte su perspectiva al decir que Dios “no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, y nos movemos, y somos” (Los Hechos, XVII, 27-28). Dios no solamente está en nosotros, sino que el mundo también está “en” Dios.

En el Evangelio de San Juan, el Cristo se refiere a la unidad de todas las criaturas en Dios. Primero afirma: “Yo y el Padre una cosa somos” (S. Juan X, 30). Luego pide a Dios que algún día todos los hombres puedan reconocer su unidad con él, y con el Padre:

Mas no ruego solamente por éstos [los discípulos], sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos. Para que todos sean una cosa, como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean en nosotros una cosa; para que el mundo crea que tú me enviaste. Y yo, la gloria que me diste les he dado; para que sean una sola cosa, como también nosotros somos una cosa. Yo en ellos, y tú en mí, para que sean consumadamente una cosa... Y Yo les he manifestado tu nombre, y manifestarélo aún; para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos (S. Juan XVII, 20-26).

En cierto sentido la unidad de Dios y los hombres no se ha consumado todavía, porque ellos no están conscientes de su participación en el ser divino. Pero el Cristo también asegura a los discípulos que algún día el velo se les quitará, y entonces sabrán que todo es uno: “En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros” (S. Juan XIV, 20).

En su epístola a los Corintios, San Pablo les pregunta: “¿No sabéis que sois el templo de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?” (I Corintios III, 16). Luego, reitera lo que ha dicho en otras ocasiones: “Nosotros empero no tenemos más que un Dios, el Padre, del cual son todas las cosas, y nosotros el él: y un Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas, y nosotros por él” (I Corintios VIII, 6). En este pasaje San Pablo vuelve a referirse a las dos dimensiones del ser divino. Cuando habla del “Padre” se refiere a la Deidad no-manifestada, mientras que el “Señor Jesucristo” en el que son todas las cosas, es el universo manifestado. Jesús, el hombre, es el ser humano en el que el Cristo—el Espíritu divino—se ha manifestado en su forma más pura. Pero el mismo Espíritu está en todos los hombres, y en todas las cosas.

En su epístola a los Colosenses, San Pablo repite esta idea de una manera aun más clara:

El [Cristo] es la imagen del Dios invisible, *el primogénito de la creación*. Porque por él fueron creadas todas cosas que están en los cielos, y que están en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean, potestades; todo fue creado por él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y por él todas las cosas subsisten (Colosenses I, 15-17) (9).

(9) He modificado la segunda mitad del versículo 15; he puesto “primogénito de la creación”, en vez de “primogénito de toda criatura”, frase cuyo sentido no cabe con el resto del pasaje. Como justificación de este cambio, cito de la *Sagrada Biblia*, versión de Nácar Fuster y Colunga: “Aquí se llama primogénito de la creación, como imagen del Dios invisible, pues por Él fueron hechas todas las cosas del cielo y de la tierra. Esta primogenitura significa la prioridad de su existencia con relación a la creación entera... Es lo que en otros términos dice el v. 17; ‘Él es antes que todo y todo subsiste en Él’”; (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964), p. 1218n.

Y otra vez repite: “Mas Cristo es el todo, y en todos” (Colosenses III, 11). Según declara San Pablo en estos pasajes, el “Dios invisible” es la Deidad antes de manifestarse, y el “Cristo” es la totalidad del ser manifestado—el “todo”—, el que se divide en dos partes: el ser espiritual que está “en los cielos”, y el ser material que está “en la tierra”.

Cuando San Pablo afirma que el Cristo es “antes” que todo y que todo “subsiste” en él, hace eco a lo que se dice en los primeros versículos del Evangelio de San Juan. De acuerdo con los términos que se han utilizado para la presente discusión, el “Dios” de los versículos iniciales es la Deidad, mientras que el “Verbo” se refiere al Cristo, que es el universo manifestado:

En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que es hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres... En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él; y el mundo no lo conoció... Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad (S. Juan I, 1-14).

Aquí no se habla de la creación *ex nihilo* ni del dualismo de la separación de Dios y el mundo, porque todas las cosas fueron hechas en el Cristo—el “Verbo”—y el Cristo era parte de la substancia divina en el principio, o sea, en el momento de la primera manifestación que es el principio del tiempo. La vida estaba en el Cristo, y esta vida es la luz—el espíritu o el alma—de los hombres. El Cristo es el “unigénito del Padre”—San Pablo le llama “primogénito de la creación”—y por eso todo lo que es hecho tiene que hacerse con su substancia divina.

Tal como los panteístas, San Pablo habla del concepto de la multiplicidad dentro de la unidad, según lo indican los versículos de la primera epístola a los Corintios, donde habla de los diversos miembros de un solo cuerpo:

Porque de la manera que el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, empero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un cuerpo, así también Cristo. Porque por un Espíritu somos todos bautizados en un cuerpo, ora Judíos o Griego, ora siervos o libres; y todos hemos bebido de un mismo Espíritu. Pues ni tampoco el cuerpo es un miembro sino muchos (I Corintios XII, 12-14).

El cuerpo no es un solo miembro, ni el Cristo es un solo hombre. El miembro es parte del cuerpo, pero el todo es más que la parte. Como muchos panteístas, San Pablo no cree que la unidad de todas las cosas en Dios significa que el universo sea igual a Dios. (Por eso ha declarado que todas las cosas están “en” Dios, pero insiste en que Dios está “sobre” todas las cosas). Reconoce que ninguna parte del ser, ni siquiera la totalidad del ser manifestado, puede agotar la infinita posibilidad del ser que reside en la Deidad.

Finalmente, como San Juan cita las palabras del Cristo que afirman que el fin de todas las cosas es en Dios (S. Juan XVII, 20-26), San Pablo también habla de una edad venidera cuando todos los hombres y todas las cosas volverán a estar conscientes de su unidad con el ser divino: “Mas luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetara al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todas las cosas en todos” (I Corintios XV, 28). No es que la unidad no existe ya; como

hemos visto, el mundo está en Dios, y Dios está en el mundo, pero la unidad no será “consumada” hasta que todos los seres sepan, como Dios lo sabe, que todo es Uno.

Ahora, antes de dar fin a nuestra breve exposición de la historia del panteísmo, deben examinarse algunas ideas que han aparecido en el siglo XX, las cuales sirven para dar nuevo ímpetu a la creencia en la unidad de Dios y el universo. Veamos esta creencia, primero, desde el punto de vista de la ciencia moderna.

EL PANTEÍSMO Y LA CIENCIA MODERNA

Hace cien años en su libro *The Secret Doctrine*, H. P. Blavatsky profetizó que la ciencia del siglo XX llegaría a reconocer la validez de muchos conceptos tomados del misticismo oriental que ella estudiaba en su libro. (Blavatsky era panteísta y, entre otras cosas, abogaba en favor de la creencia de que la energía divina es la base de todo lo que existe en este mundo.) Muchos se rieron de ella, calificándola como charlatana o como bruja. Ahora, no obstante, parece que en gran parte Mme. Blavatsky ha sido vindicada. Aunque muchas personas todavía no se dan cuenta de ello, han sido verificadas por la ciencia moderna muchas ideas importantes de la Teosofía; y son, precisamente, las que más se relacionan con el tema del presente estudio (10). Veamos cómo ha ocurrido esta sorprendente situación.

Hasta aproximadamente el principio del siglo XX, la gran mayoría de los pensadores en el mundo occidental había asumido que la materia era sólida, y fue una experiencia inquietante para estas personas cuando se descubrió que la materia, lejos de ser sólida e impenetrable, contenía grandes espacios aparentemente vacíos donde los átomos y otras partículas subatómicas giraban alrededor de sí mismos con una velocidad y con una energía impensables. Aunque los materialistas se inquietaban, todavía les

(10) En su libro, *The Tao of Physics*, el físico Fritjof Capra ha estudiado “los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental”, y su conclusión es que “la física moderna nos trae una visión del mundo que es muy semejante a la visión de los místicos de todas las épocas”; (New York: Bantam, 1975), p. 5. El biólogo Lyall Watson también ha observado que la física moderna y el misticismo se apuntan a una misma descripción de la realidad: “Cuando se les pregunta a los físicos y a los místicos cuál es su descripción del mundo y cómo funciona, dan las mismas respuestas”; *Gifts of Unknown Things* (New York: Simon and Schuster, 1976), p. 37. En su libro *Passages About Earth* (New York: Harper, 1973), William Irwin Thompson escribe sobre el físico alemán C. F. von Weizsäcker, el que, junto con otros científicos alemanes, estudiaban la relación entre la ciencia occidental y la sabiduría oriental (p. 84). Thompson también cita lo que le dijo Werner Heisenberg en una entrevista, cuando le preguntó si otros debían seguir el ejemplo de Weizäcker. El famoso autor de la Teoría de la Indeterminación le contestó que el oriente poseía un conocimiento que “hacía mucha falta” en el occidente (p. 90). Semejante opinión con respecto a la relación que se establece entre la física moderna y el misticismo oriental se encuentra en *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* de Gary Zukav (New York: William Morrow and Co., 1979), pp. 25-26; y en el libro de Bob Toben, *Space-Time and Beyond* (New York: Dutton, 1975), p. 11. Ambos libros se escriben con la colaboración de varios físicos de conocida reputación, lo cual hace hincapié en el creciente número de científicos que empiezan a compartir esta misma actitud.

consolaba la idea de que, si los objetos no eran sólidos por lo menos lo eran las partículas atómicas. Durante varias décadas, pues, los físicos han intentado descubrir cuál de estas partículas es la base de la materia. Y no la han encontrado. Al contrario; aunque algunos todavía busquen, parece haber sido demostrado por la “Nueva Física” que ha resultado de los descubrimientos de Einstein, Heisenberg, Bohr y otros, que las supuestas partículas no son de veras objetos, sino energía. Gary Zukav (cuyo libro *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* ha recibido el Premio Americano por el mejor libro en rústica [*paperback*] sobre la ciencia en 1980) ha escrito lo siguiente:

La búsqueda de la substancia fundamental del universo termina con el descubrimiento de que esta substancia no existe. No hay una substancia fundamental, es pura energía, pero las partículas subatómicas no “se hacen” de energía: son energía. Esto es lo que teorizó Einstein en 1905... El mundo de la física de la partícula (*particle physics*) es un mundo de energía fulgurante, siempre bailando con sí misma en la forma de sus partículas que brillan un instante y se apagan, chocan, cambian, y vuelven a desaparecer. [...] Las nuevas partículas son creadas de la energía cinética (energía de movimiento) de la partícula proyectante, y de la masa de la partícula que sirve de blanco. Cuanto más rápido se mueve la partícula, tanto más energía cinética existe en el punto de impacto para la creación de partículas nuevas (11).

Se ha establecido, además, que la energía de las partículas no existe en unidades aisladas, sino que forma un gran conjunto de energía integral, donde ninguna parte es más fundamental que la otra, y donde lo que afecta una parte también produce un cambio en el todo. Como lo ha expresado el físico, Fritjof Capra:

La teoría del cuántum ha derribado el concepto clásico de los objetos sólidos y de las leyes naturales rigurosamente deterministas. En el nivel subatómico, los objetos sólidos de la física newtoniana se disuelven en patrones de ondas de probabilidad, y estos patrones no representan probabilidades de cosas, sino probabilidades de interconexiones. Un cuidadoso análisis de los procesos de observación en la física atómica ha demostrado que las partículas subatómicas no tienen sentido como entidades aisladas, sino que solamente pueden entenderse como interconexiones... La teoría del cuántum revela, así, una básica unidad del universo. Demuestra que no podemos descomponer el mundo hasta llegar a las unidades indivisibles más pequeñas. A medida que penetramos en la materia, la naturaleza no nos muestra ninguna substancia sólida, sino que aparece como un complejo tejido de relaciones entre las diversas partes del todo (12).

Debido a que la energía que compone el universo se organiza de acuerdo con ciertos patrones inteligentes los cuales parecen depender en parte, o tal vez totalmente, de la conciencia del observador, algunos científicos han llegado a creer que “energía” es equivalente a “conciencia”, y que la conciencia en su totalidad es la base del universo material (13). Bob Toben, cuyo libro *Space-Time and Beyond* fue escrito con la ayuda de

(11) Gary Zukav, Op. cit., pp. 212-213 y p. 215.

(12) Fritjof Capra, Op. cit., pp. 56-57.

(13) El descubrimiento de que la masa es una forma de energía le da al físico la visión de un universo viviente que ejecuta un baile de perpetuo movimiento: “Según la teoría del cuántum—escribe Fritjof

dos físicos de conocida reputación: Jack Sarfatti y Fred Wolf, ha hecho la afirmación siguiente: “Conciencia es la totalidad más allá del espacio y el tiempo [*beyond space-time*] la que puede ser el verdadero “Yo”. Ya hemos visto que conciencia y energía son la misma cosa; que el universo de espacio y tiempo [*space-time*] es construido por conciencia” (14). Fritjof Capra reafirma este punto de vista y entonces relaciona estas ideas tomadas de la física moderna con las del misticismo oriental: “Este punto de vista... armoniza perfectamente con el de las tradiciones del misticismo oriental, las que siempre han visto la conciencia como una parte integral del universo. Según el punto de vista oriental, los seres humanos, como todo ser viviente, somos partes de un inseparable todo orgánico. Nuestra inteligencia, entonces, implica que el todo también es inteligente. El hombre es visto como la prueba viviente de la inteligencia cósmica” (15). En efecto, si uno acepta la idea de que todo es uno, la inteligencia de los hombres prueba que el todo también es inteligente.

Otro aspecto de la ciencia moderna que cabe mencionar aquí es la teoría del “inconsciente colectivo” de la psicología junguiana. Muchos psicólogos han utilizado esta teoría como base de una visión del mundo esencialmente panteísta. En su autobiografía el mismo Jung ha declarado: “Como toda criatura, yo soy un fragmento de la deidad infinita” (16); y aunque la teoría del inconsciente colectivo normalmente se refiere a la conciencia humana, es claro que Jung mismo incluye el mundo entero en su visión unitiva: “Nada podía persuadirme de que ‘en la imagen de Dios’ se refería solamente al hombre. En efecto, me parecía que las altas montañas, los ríos, los lagos, los árboles, las flores y los animales ejemplificaban la esencia de Dios aun mejor que el hombre...”; y en otra parte: “El hombre y los propios animales eran pequeñas partes de Dios que se habían independizado... Las plantas estaban fijadas en su sitio. Ellas expresaban no solamente la belleza, sino los pensamientos del mundo de Dios” (17).

De modo que la física moderna y la psicología junguiana nos ofrecen una visión del mundo que concuerda perfectamente con la teoría del panteísmo que hemos venido examinando en este libro. La ciencia no puede decir que el gran conjunto de energía consciente, o la conciencia colectiva, es Dios—tal afirmación no es propia de su misión esencialmente descriptiva—, pero estos conceptos fortalecen la lógica de los panteístas que sostienen que el mundo es parte de la conciencia divina.

Capra—la materia nunca es quieta, sino que siempre está en un estado de movimiento. Macroscópicamente, los objetos materiales que nos rodean parecen pasivos e inertes, pero cuando magnificamos tal fragmento ‘muerto’ de piedra o de metal, vemos que está lleno de actividad. A medida que nos acercamos a él, más vivo parece”; *The Tao of Physics*, Op. cit., p. 180.

(14) Bob Toben, *Space-Time and Beyond*, Op. cit., p. 11.

(15) Fritjof Capra, Op. cit., pp. 290-291.

(16) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, (New York, Vintage, 1965), p. 4.

(17) C. G. Jung, Op. cit., p. 45 y p. 67.

EL PANTEÍSMO Y LA METAFÍSICA MODERNA

Los nuevos descubrimientos de la ciencia han influido en las ideas de ciertos pensadores religiosos en el siglo XX. En su libro *The New Consciousness in Science and Religion*, Harold K. Schilling ha observado que la metafísica moderna tiende a negar la legitimidad de un dualismo de materia y espíritu y prefiere un concepto unitivo que él llama “el principio de unidad multidimensional”. Schilling cree que el teísmo tradicional ha producido una separación demasiado grande entre Dios y el mundo al insistir en la trascendencia de Dios, mientras disminuye, y aun niega su inmanencia. Puesto que la ciencia moderna ha descartado la antigua concepción dualista de la física newtoniana, el nuevo punto de vista religioso que ha de producir una reconciliación con el pensamiento científico será el que reconoce que Dios es, a la vez, trascendente e inmanente. Y esto es precisamente lo que ha hecho la “Metafísica del Proceso” (*Process Metaphysics*) de varios filósofos religiosos como Whitehead, Tillich, Teilhard de Chardin, y otros. Desde la perspectiva de la metafísica moderna, la vida se concibe como un proceso dinámico que produce las manifestaciones siempre activas—procesos, sucesos, relaciones—de una sola realidad integral. De este modo, afirma Schilling, se rechaza la separación de Dios y el mundo, y se resuelve el antiguo conflicto entre el teísmo y el panteísmo. Pensando en las ideas de San Pablo y de San Juan que se citaron previamente, Schilling concluye: “Esto prepara el camino para la idea bíblica de que Dios está en el mundo, mientras que el mundo está en Él, una idea que representa el panenteísmo, en vez del teísmo convencional (aunque aparentemente no todos los pensadores del proceso abogan explícitamente por el panenteísmo)” (18).

Como ejemplo de lo que dice Schilling, puede citarse la obra de Pierre Teilhard de Chardin. En su libro *El fenómeno humano*, el científico jesuita formula más o menos la misma descripción del mundo que hemos visto en la física moderna. Cree que la conciencia de los hombres prueba que la conciencia—o pre-conciencia—siempre ha existido “dentro” de la materia, que materia y conciencia son dos formas de una misma substancia primordial. Concibe la vida como el proceso evolutivo de un gran organismo cósmico, cuyo propósito es producir más conciencia. El resultado de este proceso vital ha sido la creación de la *noósfera*, una nueva dimensión mental en la que se reúnen todos los centros de conciencia individual. Pero la evolución no culmina en la creación de conciencias individuales, porque éstas se desplazan hacia un nuevo estado de conciencia que Teilhard llama “Omega”, en el que los centros personales pueden afirmarse en el Centro de la conciencia divina. Teilhard rechaza el concepto del panteísmo que se basa en la absoluta identificación de Dios y el universo, porque resulta en la aniquilación de los individuos. No obstante, acepta lo que él llama “un panteísmo absolutamente legítimo”—el panenteísmo—que permite la preservación de la identidad personal. Explica este concepto en un “Post Scriptum” que añade a una posterior edición de su libro:

(18) Harold K. Schilling, *The New Consciousness in Science and Religion* (Philadelphia: Pilgrim Press, 1973, p. 246.

Para poner fin de una vez para siempre a los temores de “panteísmo” que siempre sienten ciertos exponentes de una espiritualidad tradicional con respecto a la evolución, cómo no podemos ver que, en el caso de un *universo convergente* como yo he delineado, lejos de producirse de la fusión y de la confusión de los centros elementales que reúne, el centro universal de unificación... tiene que concebirse como pre-existente y como trascendente. Un verdadero “panteísmo”, si se quiere (en el sentido etimológico de la palabra), pero un panteísmo absolutamente legítimo, porque si en último termino los centros reflexivos del mundo son, efectivamente, “uno con Dios”, este estado no se logra a fuerza de identificación (Dios haciéndose todo), sino de la diferenciación y de la acción comunicadora del amor (Dios todo *en todos*). Y esto es esencialmente ortodoxo y cristiano (19).

De modo que Teilhard de Chardin sostiene que el concepto de la unidad de los individuos y un Dios personal constituye un “panteísmo absolutamente legítimo” que es a la vez, “ortodoxo y cristiano”.

Con esto espero haber contestado a todas las preguntas sobre el panteísmo que se hicieron al principio de este capítulo. Queda ahora, sin embargo, una pregunta nueva: ¿qué es el *panenteísmo* y cómo se diferencia del panteísmo? En la próxima parte intento contestar a esta pregunta por medio de un estudio del panenteísmo krausista.

2. EL PANENTEÍSMO KRAUSISTA

El filósofo Carlos Cristián Federico Krause nace en 1781 y muere en 1832. Estudia en Jena con Fichte y con Schelling y, junto con ellos y Hegel pertenece al grupo de filósofos idealistas que siguen y luego modifican las ideas de Kant. La filosofía de Krause nunca llega a ser muy conocida en Alemania, pero Julián Sanz del Río la trae a España donde es adoptada por un grupo de pensadores españoles, entre los cuales se cuentan varios profesores de la Institución Libre de Enseñanza.

EL PANENTEÍSMO Y EN PANENTEÍSMO

Como la de la mayoría de los filósofos alemanes que siguieron a Kant en el siglo XIX, la metafísica de Krause tiene estrechas realaciones con el panteísmo, pero también se diferencia en algunos puntos esenciales. Juan López Morillas se refiere a este punto en su libro sobre el krausismo español: “No está de más recordar, sobre este particular, que Krause volvió la espalda a su maestro Schelling precisamente por ser éste panteísta, y que acuñó un vocablo nuevo *panenteísmo*, o doctrina de todo en Dios” (20). Pues bien si

(19) Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper, 1975), pp. 309.

(20) Juan López Morillas, *El krausismo español* (México, Fondo de Cultura Económica, 1956), p. 38.

Krause reacciona de este modo contra el panteísmo, es sobre todo porque, después de Espinoza, el panteísmo había tomado unas características especiales y vio la necesidad de modificar la metafísica de sus maestros.

Ya hemos visto que el panteísmo afirma la unidad de Dios y el universo. Cabe repetir aquí que este estado de unidad no necesariamente supone una identificación absoluta; la mayoría de los panteístas siempre ha visto que Dios es más que el mundo, que la totalidad del ser manifestado nunca puede agotar la potencialidad infinita del puro ser divino. La lógica de Espinoza, sin embargo, le conduce a insistir en una absoluta identificación de Dios con el universo. (Como se anotó en el apartado anterior, es esta forma del panteísmo, lo que he llamado “el panteísmo puro”, contra la que la Iglesia ha dirigido su condena más severa). Entre las cosas que Krause no pudo aceptar en el panteísmo puro son las siguientes: 1) el concepto de un Dios impersonal que se limita a sus propias manifestaciones; 2) la falta de individualidad y de libertad de los seres finitos; 3) el concepto de una inmortalidad impersonal que resulta de la fusión de los seres finitos con el todo.

El panenteísmo como teoría metafísica, pues, no es de veras nuevo, sino que vuelve a adoptar ciertas ideas que la mayoría de los panteístas habían tenido antes de la filosofía de Espinoza. El panenteísmo no identifica a Dios con el mundo; afirma que Dios contiene el mundo en sí y, a la vez lo supera. El mundo está en Dios y es parte de Dios, pero no es la totalidad de la substancia divina. Esto viene a decir, como reconoce la Metafísica del Proceso, que Dios es a la vez inmanente y transcendente. Por eso el panenteísmo representa un intento de evitar algunas de las desventajas del panteísmo puro, y de establecer una doctrina aceptable, desde el punto de vista del teísmo tradicional.

Veamos ahora algunos aspectos de esta filosofía, tomados de *Das Urbild der Menschheit* (publicado por vez primera en 1811 y otra vez en 1851), que es el único libro de Krause que fue traducido al español. El autor de esta traducción que se intitula *El ideal de la humanidad para la vida* es Julián Sanz del Río quien produce dos versiones; una en 1860, y otra en 1871 (21). Porque la traducción de Sanz del Río modifica el texto original (22), también utilizo para este estudio una traducción inglesa del profesor escocés W. Hastie, la que reproduce más fielmente el texto alemán (23). Porque el libro es bastante desconocido hoy, y porque contiene unas ideas muy importantes para nuestro tema, pienso citar extensamente de ambas traducciones.

(21) Para este estudio utilizo la traducción de 1871: C. Ch. F. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, con Introducción y Comentarios por Julián Sanz del Río (Madrid: Martínez García, 1871).

(22) En una advertencia de los fidecomisarios de Sanz del Río —Fernando de Castro, Manuel Ruiz de Quevedo, Nicolás Ramírez de Losada, Federico de Castro, Nicolás Salmerón, Francisco Giner, Tomás Tapia—se declara: “Aunque Sanz del Río atribuye modestamente su *Ideal* a Krause, dando a entender que es mera traducción de éste..., hay entre su libro y el del filósofo alemán esenciales diferencias... El de Sanz del Río, si bien inspirado en la bella obra de Krause, es una exposición completamente libre de su sentido, acomodada al espíritu de nuestro pueblo y a las más apremiantes necesidades de su cultura”; Op. cit., pp. vii-viii.

(23) K. C. F. Krause, *The Ideal of Humanity and Universal Federation*, Trad. W. Hastie (Edinburg: Clark 1900).

Para Sanz del Río la idea central del panenteísmo es “la idea de Dios como Dios y Ser supremo sobre el mundo, y fundamento de la vida, en quien toda vida finita tiene su fuente y tendrá su plenitud última” (Sanz del Río, p. 248). En el pensamiento de Krause también encontramos la idea de que “Dios es el Ser absoluto” (Sanz del Río, p. 34). Todo lo que existe y vive, existe y vive en Dios como la unidad primordial “fuera del cual nada es ni tiene realidad, y en el cual son esenciados y fundados todos los seres finitos” (Sanz del Río, p. 243). Dios es la causa y el resultado, origen y fin de todo lo que existe en este mundo y en el universo entero.

Pero aunque el mundo existe como parte de Dios, el panenteísmo krausista reconoce la subordinación absoluta del Espíritu, de la Naturaleza y de la Humanidad bajo el Ser Supremo. Concordándose perfectamente con las palabras de San Pablo—“un Dios y padre de todos, el cual es sobre todas las cosas y por todas las cosas, y en vosotros”—Krause afirma la unidad, pero no la igualdad de los seres finitos y la Divinidad: “A Dios lo reconocerán como el Padre común, aunque no en el sentido en que los hijos son de igual con su padre, sino en el absoluto sentido en que Dios es el Ser Supremo” (Sanz del Río, p. 277).

Lo que sigue es una descripción detallada de la relación de los hombres con Dios:

Toda criatura es independiente, esencial al todo, e imperecedera en su ser; pues a su modo lleva la imagen divina dentro de sí misma. Todo existe y vive en, con, y por Dios. Solamente Dios *es*, y nada es fuera de Él. Pero lo que Dios ha creado eternamente, creó en sí mismo, imperecedero, en su propia semejanza. El mundo no existe fuera de Dios porque Él es todo lo que es; pero ni es Dios mismo. Lo que Dios creó en eterna secuencia, sin tiempo y por encima de todo el tiempo, como un ser que subsiste eternamente, manifiesta y revela en formas siempre nuevas aquello que Dios puso originalmente en su esencia; y Dios, como el ser previo a, y por encima de todo el tiempo, y sobre todas las criaturas, obra continuamente en la vida de todas las cosas, la misma vida que subsiste eternamente en, con y por Él como la única vida universal (Hastie, pp. 5-6).

Dios es infinito, mientras que cada criatura es finita y limitada. Pero lo finito no es lo malo, y la limitación no es la imperfección. Uno de los aspectos más positivos de la teoría del “mundo en Dios” es que la identidad del individuo no se pierde en el todo, que es lo que ocurre en el panteísmo de Espinoza. Al contrario; su naturaleza finita y limitada le da a toda criatura la capacidad de subsistir eternamente en su propia individualidad: “Pues todos los seres participan en el ser de Dios; imitan la perfección de Dios dentro de sus propios límites; y es precisamente para tener esta participación según su propia manera que existen con forma determinada y limitada. Esto de ningún modo quita lo que es divino en ellos; porque de este modo adquieren individualidad, belleza, fuerza” (Hastie, p. 6).

LA LIBERTAD DEL INDIVIDUO

En el panteísmo de Espinoza los seres individuales no poseen libre albedrío, sino que existen dentro de una especie de “determinismo divino” en el que no cabe la posibilidad de actuar libremente. Pero la idea del “mundo en Dios” preserva la individualidad y la libertad: “Sólo bajo esta idea comprendemos a Dios en la plenitud de su vida y sin perjuicio de la libertad de los seres finitos y del hombre” (Sanz del Río, p. 270). Y otra vez: “Es la voluntad de Dios que Él será glorificado en seres libres, los cuales, guiados por su sabiduría y poder supremos, formarán su vida desde dentro, con libertad independiente, y cuya existencia entrañará una lucha con la limitación del mundo, hasta que salgan de esta lucha transfigurados y dignos del amor de Dios” (Hastie, pp. 176-177).

Pues bien, mientras que la libertad de los seres finitos les permite guardar su esencia individual, también les permite actuar de tal manera que se produce una división entre su ser y el de Dios: “A medida que las manifestaciones de la vida sensible y la humana se desarrollan más libres y más individuales, a medida que la vida natural (el mundo del sentido) y el interés de posesión y dominación sobre ella preocupa al hombre y divide su espíritu; al mismo paso la humanidad se aleja de la unidad fundamental donde toda vida tiene su origen” (Sanz del Río, p. 242). El “pecado original” según el panteísmo resulta precisamente de la libertad de los seres finitos. Si el hombre no fuera libre, sólo podría hacer la voluntad de Dios. Siendo libre, puede actuar de acuerdo con la propia voluntad y esto le hace olvidar su origen en la plenitud divina: “Sólo como lejana perspectiva (ideas, presentimientos religiosos) que nunca abandona del todo a la humanidad, se recuerda alguna vez en el tiempo aquella unión primera con Dios y se mira la presente separación, como un dolor histórico (pecado) de que encontramos vivas imágenes en todas las religiones” (Sanz del Río, p. 242). No es que el egocentrismo contradiga la esencial unidad de Dios y el mundo; pero los hombres entonces viven “en parte exteriores a Dios; exterioridad que no los enajena de Dios, ni al uno del otro, antes bien funda la aspiración eterna a unirse entre sí y con Dios en la plenitud de la historia universal” (Sanz del Río, p. 277).

Y ¿qué dice Krause de los seres que logran llevar a su término la aspiración a reunirse con Dios? ¿Es que, como muchos temen, la libertad y la individualidad se pierden cuando el hombre finalmente se funde con el Ser Supremo? Pues, el hecho de no creer en la identificación absoluta del mundo con Dios le permite a Krause dar una respuesta negativa a esta pregunta:

La reunión con Dios de los seres libres que aspiran a asemejarsele, es una continuación y complemento de la creación, recibiendo Dios en su armonía divina todo lo finito que se hace digno de él. Mas por esta reunión histórica [es decir en el tiempo] con Dios no se entiende que los seres finitos sean alguna vez suprimidos en Dios o identificados con Dios, sino que los *seres finitos* quedan, en esta reunión y reuniones sucesivas, siempre en la relación de la criatura al Creador, de lo finito a lo infinito, de la parte al todo. Porque es una ley de la vida igualmente en la total como en cada vida particular, en la planta como en el animal y en el hombre, que todo ser finito fundado y contenido en el todo de

su género, vive primero simplemente en sus propias fuerzas y después, y en tiempo debido entra en relación con los seres coordinados y superiores y con el todo (Sanz del Río, pp. 270-271).

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

La división del ser en dos categorías—lo finito y lo infinito—implica también la existencia de dos categorías temporales, es decir, el tiempo y la eternidad; implica que los seres finitos existen en el tiempo, y que todo lo que existe se funda en la eternidad del ser divino. Sobre este punto ha escrito Krause: “La vida histórica del espíritu, de la naturaleza y de la humanidad es aquí y en todo lugar parte de la vida e historia eterna. Que la eternidad es una (un presente real); que abraza en un presente igual todos los tiempos, sin necesitar cominezo en un primer momento” (Sanz del Río, p. 178). (24)

En esto tenemos la explicación de lo que Krause ha dicho cuando afirma que “toda criatura es imperecedera”. Aunque existe en el tiempo como todo ser finito, está fundada en la eternidad; cada criatura tiene una esencia inmortal, “porque la primera operación divina, la creación de sus seres, dura eternamente; la segunda operación en la que toda criatura, que en su límite se hace semejante a Dios es elevada por Dios según su mérito, dura también eternamente, y ambas operaciones divinas forman juntas la relación viva y continua de Dios con el mundo” (Sanz del Río, pp. 275-276).

LA REENCARNACIÓN

Como muchas doctrinas panteístas, la metafísica de Krause también incluye la teoría de la metempsicosis, o la reencarnación, la que significa que los seres tienen más de una vida en la tierra. Según Krause la historia de cada persona incluye una serie de vidas, o renacimientos: “Ningún ser ni vida finita es aniquilada en Dios, sino que se reproduce en sucesivos renacimientos y complementos” (Sanz del Río, p. 275). La causa de esta serie de vidas es “la suprema necesidad” que tiene cada criatura de perfeccionarse, para que pueda reunirse con la perfección divina. Pero no basta perfeccionar solamente una parte de su ser, sino el ser total. Es lógico, pues, que la tarea de purificar el alma no pueda cumplirse en una sola vida; para hacer esto cada individuo necesita asumir muchas formas diferentes durante un largo ciclo de renacimientos históricos. Como lo explica Krause en otra parte: “Para que los seres puedan unir las peculiaridades y las múltiples características de forma y de vida, y para que así puedan recibir la entera imagen divina, a cada uno según su mérito Dios les ha dado una continua e imperecedera capacidad de form y de vida en el tiempo; y de este modo desarrolla cada

(24) La traducción de Hastie contiene un pasaje que expresa las mismas ideas con respecto al tiempo: “El espíritu obra en el tiempo, pero libre de sus límites. El pasado no está muerto espiritualmente; queda presente para el espíritu, en cuanto pertenece a su esfera de la vida... El espíritu evoca; recuerda; vuelve a reconocer. Vive su vida moralmente libre en el pasado, en el presente y en el futuro, como en un presente eterno”; Op. cit., p. 88.

criatura, según la divina armonía del mundo, de forma a forma, hasta que haya realizado la totalidad de su ser dentro de todos sus límites, cuando cierre el círculo de su existencia temporal y, a la vez, empieza otro ciclo de vida nueva” (Hastie, p. 8). Aun cuando el hombre haya llegado al fin del ciclo de sus vidas en la tierra, su vida continuará en la eternidad divina: “Muchos ciertamente, innumerables hombres, familias y pueblos, han cumplido todas sus edades sobre la tierra; todos continuarán aun más allá la vida que se hayan preparado por el propio merecimiento (ley eterna del mundo aquí y en todo lugar)” (Sanz del Río, pp. 286-287).

LOS LÍMITES DEL SER FINITO

Antes de seguir con otro aspecto del panteísmo, se deben mencionar otras dos consecuencias del carácter finito de los seres que existen dentro de la infinidad divina. La primera es que el hombre nunca puede conocer directamente el ser real, porque éste sólo se revela al hombre por el velo de los sentidos. Lo que la filosofía oriental llama “el velo de maya”, Krause ha llamado “la vida de fantasía”. Pero aunque el ser está velado por la “fantasía”, el hombre puede tocarlo indirectamente o intuitivamente, según el proceso que sigue: “La Naturaleza se imprime en cada sentido, y sus formas, mientras surgen, se presentan vivamente en el mundo de fantasía. Aquí el espíritu siente y comprende a la Naturaleza, y la funde con las imágenes individuales de su fantasía interior, la que fácilmente recibe la imagen exterior y, luego, la trae fiel y completamente a las Ideas, para producir un conocimiento de la Naturaleza real” (Hastie, p. 63). Las cosas se nos presentan como una ilusión, pero entonces nuestro espíritu—o nuestra conciencia intuitiva—produce una imagen interior de la que el intelecto puede extraer la esencia de la cosa real.

La segunda consecuencia del carácter finito es que el hombre nunca puede formar una concepción cabal de la propia divinidad. Como lo finito nunca puede alcanzar lo infinito, el hombre nunca puede “encontrar” a Dios, y cada concepto que el hombre forma con su entendimiento está destinado a fracasar en su intento de producir la verdadera imagen de la Divinidad. Sobre el esfuerzo vano de poseer a Dios, Krause ha dicho: “El fruto último, la posesión absoluta de sus objeto en el sentido vulgar de la palabra, no lo alcanzará, tan cierto como el hombre es finito, y Dios—*el objeto absoluto*—es infinito”. Pero tal como el hombre puede llegar a tener un conocimiento intuitivo de la Naturaleza real, también puede adquirir cierto conocimiento del Ser Supremo. Esto sólo ocurre, sin embargo, si el hombre admite los límites del pensamiento humano:

De aquí resulta, que según y hasta donde la humanidad conozca a Dios a esta medida conocerá todas las cosas particulares y a sí misma y sus relaciones dentro y fuera; porque en el fondo misterioso de todas está Dios, esto es, la verdadera y la absoluta realidad, y del sujeto a ellas media siempre infinita relatividad, un mundo de relaciones. Pero donde el hombre no quiere conocer el medio relativo entre él y su objeto, y no quiere o no sabe mantenerse en forma de relación, sino que presume conocer, sentir y poseer el objeto mismo inmediatamente, allí cae en ceguera, en absolutismo, en presunción, y desconoce a Dios y olvida la respectividad infinita que media entre él y Dios (Sanz del Río, p. 273).

Krause no emplea los términos “intuición” y “razón” como los usamos hoy. (Cuando habla de la “Razón,” quiere decir algo así como el Verbo bíblico, el que, junto con la Naturaleza, constituye una de las dos manifestaciones superiores de Dios en el mundo.) Pero de acuerdo con la terminología de la filosofía moderna—la de Bergson, por ejemplo—, lo que Krause quiere decir con esto es que el hombre siempre fracasa en su intento de comprender a Dios cuando se limita a los conceptos absolutos de la razón. Pero cuando emplea su intuición, que es dinámica como la vida misma, logra sentir la Presencia divina en el “fondo misterioso” de las cosas y de sí mismo.

LA MULTIPLICIDAD DENTRO DE LA UNIDAD

Es evidente que Krause también cree en “un principio de unidad multidimensional”. Muy semejante a la manera en que San Pablo habla de un solo cuerpo con muchos miembros (I Corintios XXI, 12-14), Krause utiliza el concepto del *organismo* para describir la realación de las partes con el todo: “El Reino Orgánico de la entera naturaleza terrenal se muestra como un gran cuerpo que exhibe su gloria en las riquezas de todas las plantas y todas las especies de animales, tanto como en sus miembros libres” (Hastie, p. 26). Y en otra parte se emplea de nuevo la imagen paulina: “La esencia y destinación de la humanidad y del individuo son una originalmente; solamente se distinguen como cuerpo y miembros para ser una sola vida” (Hastie, p. 37).

LA FEDERACIÓN UNIVERSAL

El destino de toda vida manifestada, según Krause, será “la reunión de la unidad con su interior variedad”, porque el panenteísmo enseña, como San Pablo, que al fin del tiempo—nótese que en este contexto “el fin del tiempo” no quiere decir el fin de la vida—Dios volverá a ser “todas las cosas en todos”. Una de las ideas en la que Krause insiste a través del libro entero es que la vida, y sobre todo la humanidad, evoluciona constantemente hacia una especie de “federación universal”, en la que todos los seres serán reunidos como “hijos de Dios”, primero en esta tierra y, luego, con Dios en la esfera de una vida superior. Al escribir sobre la historia de la humanidad, Krause la divide en tres edades fundamentales: la Edad de Niñez, que es todo el pasado; la Edad de Juventud, en la que la humanidad acaba de entrar en la época presente; y la Edad Divina, que será la última época de la vida en la tierra.

Como muchos otros, Krause cree que la humanidad acaba de entrar en una Nueva Edad y que ésta trae consigo una nueva conciencia de la relación del individuo con la Divinidad. Krause no es de los que creen en un temprano fin del mundo, porque la unidad final exige una larga preparación: “Pues no repentinamente ni sin preparación, puede establecerse en la tierra esta unión más alta” (Hastie, p. 142). No llegará en ningún momento del futuro inmediato, pero la nueva conciencia de la humanidad ya empieza a producir el cambio: “El tiempo del fruto está aún lejos; pero el tiempo de la flor ha llegado” (Sanz del Río, p. 40).

El comienzo de una nueva edad no significa, sin embargo, que sólo en el presente se haya esforzado por establecer la unidad final. Porque cuando uno estudia la historia del pasado, está consciente de observar allí “los gérmenes y preparaciones silenciosas” que se han hecho para realizar la unión apetecida: “En los misterios de los pueblos primitivos—indios, chinos, egipcios, griegos—en la doctrina y en la sociedad de Pitágoras y de los Essenios, en la ciencia y la vida de Sócrates y Platón, en las enseñanzas de Jesús, quien fundó la religión más sublime en la tierra, en las sociedades de caballeros y masones de la Edad Media, reconoce el historiador filósofo otros tantos anuncios de una organización unitaria de nuestra humanidad, y encuentra preparaciones útiles para una última alianza que debe abrazar toda la vida y todas las relaciones humanas” (Sanz del Río, p. 41; Hastie p. 148) (25).

Al fin, pues, cuando se hayan hecho todas las preparaciones necesarias para la “última alianza”, todos los hombres, de todos los tiempos—pasados, presentes y futuros—serán incluidos en la gran familia divina, porque el destino de cada individuo es parte del destino de la humanidad: “En la plenitud del tiempo, todas las naciones constituirán una sola fraternidad, y serán como un sólo hombre en la tierra, armonioso en sí mismo, consciente de una vida recíproca con Dios, en la Razón y con la Naturaleza, y con las entidades superiores de la humanidad en el universo. Entonces, una Edad verdaderamente divina comenzará en la tierra, y continuará inmutable en la plenitud de vida y de belleza siempre nuevas, hasta que el entero ser eterno de la humanidad se haya desarrollado en esta tierra en su dignidad y belleza apropiadas, y hasta que su período de vida en este globo haya pasado y sea recibido, cuando se haya perfeccionado, en la totalidad de la vida superior” (Hastie, p. 145).

Luego, al terminar el libro Krause reitera: “Así, en el tiempo de su plenitud, la Humanidad llenará el mundo entero con amor y con paz, con rectitud, con virtud y con belleza, y al fin de sus días entrará en una orden más alta de la vida divina” (Hastie, p. 191). Y en la otra traducción: “Florecerá entonces la tercera edad humana; habrán pasado de acá a allá largos tiempos; nosotros los hijos de hoy, habremos dejado esta vida natural; pero reviviremos en el espíritu y el corazón de aquella humanidad venidera; que nos recibirá a todos en la plenitud de su vida, bajo Dios y Dios mediante” “Sanz del Río, p. 298).

Quedan varios puntos importantes del krausismo que todavía podrían ser estudiados—por ejemplo, el aspecto sociológico y el aspecto estético—pero con esto hemos visto el aspecto panenteísta, que es su fundamento religioso. Porque sea lo sea el valor de estas ideas, no cabe duda de que el krausismo es una verdadera filosofía religiosa o como lo ha dicho Elías Díaz: “La filosofía krausista es explícitamente una filosofía no sólo abierta a la religión, sino también en cierto modo, fundamentada en ella” (26).

(25) Este pasaje está citado principalmente de la traducción de Sanz del Río, pero la referencia a Jesús y los masones las he tomado de la traducción de Hastie, donde aparece un pasaje casi idéntico. En la traducción de Hastie, Krause se refiere varias veces a los masones—él mismo era masón—pero estas referencias no aparecen en el libro de Sanz del Río.

(26) Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español* (Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1973), p. 57.

Ahora, después de esta larga digresión histórica, podemos volver a estudiar el panteísmo de Antonio Machado con la esperanza de poder entender más claramente este aspecto importante de su pensamiento religioso y filosófico.

3. EL PANTEÍSMO EN LA OBRA DE MACHADO: PROSA

Al hablar con sus alumnos sobre el tema de “una concepción panteísta”, Juan de Mairena afirma: “la metafísica de mi maestro lo era en sumo grado” (27). El filósofo apócrifo explica esta concepción del modo siguiente: “Imaginemos—decía mi maestro Martín—una teología sin Aristóteles, que conciba a Dios como una gran conciencia de la cual fuera parte la nuestra...” (OPP, p. 530). Sabemos que Machado empezó a formular sus ideas religiosas y filosóficas durante los años cuando estudiaba con los maestros krausistas—Giner de los Ríos, Cossío, Salmerón—en la Institución Libre de Enseñanza. Cabe preguntar, así, ¿cómo emplea Machado el vocablo “panteísta”? Cuando escribe aquello de la “concepción panteísta”, ¿tiene en mente un panteísmo puro, como el de Espinoza, o se refiere más bien a una concepción *panenteísta*, como la de sus maestros krausistas? Será evidente que la metafísica de Machado es esencialmente panenteísta. Veremos, además, que su metafísica concuerda en muchos puntos con los descubrimientos de la ciencia moderna, y con las teorías de la “Metafísica del Proceso”.

EL UNIVERSO COMO ENERGÍA CONSCIENTE

El punto más apropiado para comenzar nuestro estudio del panteísmo machadiano, desde luego, es el *Cancionero apócrifo*, la obra donde el poeta expone el núcleo de su pensamiento metafísico. Al empezar a describir la filosofía del apócrifo Abel Martín, Machado declara que su punto de partida puede encontrarse en la filosofía de Leibniz, quien concibe la substancia como “algo constantemente activo”. En seguida, Machado anticipa a los exponentes de la Nueva Física y armoniza con los místicos orientales, al afirmar que la substancia del universo ha de concebirse como energía consciente:

Piensa Abel Martín la sustancia como energía, fuerza que puede engendrar el movimiento y es siempre su causa; pero también subsiste sin él... La actividad de la fuerza o pura sustancia se llama conciencia (OPP p. 315).

Para Martín-Machado la substancia es esencialmente inmóvil, porque es infinito: lo que es infinito ya está, por definición, en todas partes y, por lo tanto, no puede moverse. Pero aunque no se mueva, la substancia no deja de ser activa:

Esta actividad consciente, por el cual se revela la pura sustancia, no por ser inmóvil es inmutable y rígida, sino que se encuentra en perpetuo cambio (OPP, p. 315).

(27) Antonio Machado, *Obras: Poesía y Prosa*, 2ª Edición (Buenos Aires, Losada, 1973), p. 531.

Y en otra parte:

La sustancia, el ser que todo lo es al *serse* a sí mismo, cambia en cuanto es actividad consciente, y permanece inmóvil, porque no existe energía que no sea él mismo, que le sea externa y puede moverle (OPP, p. 330).

Esta sustancia consciente, “unitaria y mudable, quieta y activa”, existe como una totalidad integral: “El universo pensado como sustancia, fuerza activa consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno” (OPP, pp. 316-317). Aunque tenga su punto de partida en Leibniz, la metafísica de Abel Martín ahora sigue un camino diferente, al concebir la sustancia como una sola y única mónada universal. Con esto, Martín contradice la teoría leibniziana, según la cual las mónadas son entidades inconexas que no tienen “ventanas por las que algo pueda entrar o salir”. Al contrario del filósofo alemán para quién las mónadas son solitarias e impenetrables, Martín ve la sustancia de una manera completamente unitaria:

No sigue Abel Martín a Leibniz con la concepción de las mónadas como pluralidad de sustancias. El concepto de pluralidad es inadecuado a la sustancia. “Cuando Leibniz —dice Abel Martín—supone multiplicidad de mónadas y pretende que cada una de ellas sea el espejo del universo, o una representación más o menos clara del universo entero, no piensa las mónadas como sustancias, fuerzas activas conscientes, sino que se coloca fuera de ellas y se las representa como seres pasivos que forman por refracción, a la manera de los espejos, que nada tiene que ver con las conciencias, la imagen del universo”. La mónada de Abel Martín, porque también Abel Martín habla de mónadas, no sería un espejo ni una representación del universo, sino el universo mismo como actividad consciente: *el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo* (OPP, p. 316).

Leibniz, cuya filosofía es esencialmente dualista, niega el concepto de la inmanencia de Dios. Habla de una infinidad de mónadas diferentes, mientras que el “gran ojo” de Abel Martín constituye una sola mónada universal.

DIOS ES EL SER ABSOLUTO

Para Machado la idea del “universo mismo como actividad consciente” es equivalente al concepto de la Divinidad, porque “en la teología de Abel Martín es Dios definido como el ser absoluto” (OPP, 336). En otra parte hace eco a las palabras de Sanz del Río en la traducción de Krause, al declarar: “Dios no es el creador del mundo, sino el ser absoluto, único y real, más allá del cual nada es” (OPP, pp. 349-350). Y como posible indicio de la fuente de la imagen del “gran ojo” divino, encontramos en Krause el concepto que sigue: “Toda la vida del universo constituye un todo: y el ojo de Dios ve las cosas vivientes en una experiencia indivisible, eterna y constante” (Hastie, p. 63).

Antes de seguir, sin embargo, conviene decir algo sobre los que, como Sánchez Barbudo, creen que en la metafísica de Machado “no hay verdadero Dios” (28). Porque no ha aceptado el concepto de Dios ofrecido por la religión ortodoxa, no quiere decir que

(28) Antonio Sánchez Barbudo, *El pensamiento de Machado* (Madrid: Guadarrama, 1974), p. 13.

Machado sea ateo o agnóstico. Los que sostienen esto olvidan, o no entienden, su metafísica panteísta. Porque sostener que Machado no cree en Dios es sostener que no cree en el ser absoluto, lo cual es imposible; pensar esto sería destruir la base de su pensamiento metafísico.

También se ha dicho que el Dios de Machado es “la pura nada” (29). Dios no es el creador del mundo, sino de la Nada; así, Dios tiene que ser, a la vez, *nada*. Pero los que han pensado esto han malentendido dos aspectos importantes de la metafísica machadiana. Primero, como todo panteísta Machado es de los que afirman “por razones teológicas y metafísicas” la imposibilidad de una creación *ex nihilo*. “Dios no podía ser el creador del mundo—dice Juan de Mairena—puesto que el mundo es un aspecto de la misma divinidad” (OPP, p. 558); y otra vez: “Siendo el mundo real, y la realidad única y divina, hablar de una creación del mundo equivaldría a suponer que Dios se creaba a sí mismo” (OPP, p. 350). Por otra parte, la creación de la Nada de ninguna manera implica la no-existencia de Dios (30). Dios creó la nada al dar a los hombres el pensamiento lógico—“¡*Fiat umbra!* Brotó el pensar humano”—cuyos conceptos finitos nunca pueden comprender el ser absoluto. En la obra de Machado la “nada” no es un concepto negativo, porque al darles la idea del no-ser (lo finito), les permite tener al menos una idea aproximada o parcial del ser verdadero (lo infinito) (31). Abel Martín lo explica de la manera siguiente: “Dios regala al hombre el gran cero, la nada, o cero integral, es decir, el cero integrado por todas las negaciones de cuanto es. Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirva lógicamente de límite y frontera a la totalidad de cuanto es” (OPP, p. 336). O como lo expresa con más gracia Juan de Mairena: “Dios sacó la Nada del mundo para que nosotros pudiéramos sacar el mundo de la nada” (32).

EL RECHAZO DEL PANTEÍSMO PURO

Hasta aquí hemos hablado de los conceptos que los panteístas y los panenteístas tienen en común, pero ahora conviene destacar algunos puntos donde la metafísica de Machado difiere del panteísmo puro. Al afirmar la divinidad del mundo—“Siendo el mundo real, y la realidad única y divina”—es evidente que Machado afirma también el

(29) Constantino Lascaris, “El Machado que se era nada,” *La Torre*, XII, 45-46 (1964), p. 205.

(30) Sobre este punto ha escrito Aurora de Albornoz: “La frecuente asociación entre Dios y la Nada ha hecho pensar a algunos críticos en la identificación Dios-Nada o Dios-Muerte. Sin embargo, Dios y Nada no son términos intercambiables, como no lo son Dios y Muerte”; citado de “Notas preliminares” en *Antonio Machado: Antología de su prosa*, Tomo III (Madrid: Edicusa, 1971), p. 30.

(31) Jorge Enjuto está de acuerdo con este punto, al escribir: “Pero este ser infinito está vedado al hombre que sólo conoce la finitud. Por ello, Dios o el ser, crea la nada para permitir al ser humano cobrar conciencia de su magnífica divinidad”; “Apuntes sobre la metafísica de Antonio Machado” *La torre*, XII, 45-46 (1964), p. 217.

(32) De “Mairena, póstumo”, citado por Aurora de Albornoz, en *Antonio Machado: Antología de su prosa*, Tomo III. Op. cit., p. 123.

el concepto de la inmanencia de Dios. Pero no es de los que predicán la identidad de Dios y el mundo; prueba de ello son las palabras de Abel Martín al decir que “el mundo es sólo un aspecto de la divinidad” (OPP, p. 350). Como Krause y los panenteístas, Machado cree que Dios es más que el mundo, porque el mundo no agota la totalidad de su ser absoluto. Machado cree en un Dios inmanente y trascendente, tal como lo indica al hablar de la presencia de Dios en el corazón del hombre: “Dios revelado, desvelado, en el corazón del hombre—Dice Abel Martín—es una otredad muy otra, una otredad inmanente” (OPP, pp. 502-503). Dios en el corazón de los hombres es un Dios inmanente, pero su “otredad” trasciende al mundo de los hombres: “Desde este punto de vista, Dios puede ser la *alteridad trascendente* a que todos miramos” (OPP, p. 502).

Como veremos más adelante, Machado a veces duda de la permanencia de la identidad individual, y en esto vacila entre una creencia panteísta y una creencia panenteísta. Pero otro concepto que Machado comparte con los krausistas es el de la libertad del ser. Al contrario del “predeterminismo divino” de los panteístas puros, Machado concibe el ser como una “autoconciencia” libre e independiente, que existe en cualquiera de los infinitos puntos del universo: “El ser es pensado por Martín como conciencia activa, quieta y mudable, esencialmente heterogénea, siempre sujeto, nunca objeto pasivo de energías extrañas” (OPP, p. 330).

Con esto también se introduce otro concepto fundamental de la metafísica panenteísta de Machado, que es el de la “esencial heterogeneidad del ser”. Para el que identifica a Dios con el mundo, hay un solo ser homogéneo, el que constituye la falta de libertad individual de los seres finitos. En la filosofía de Machado, es el ser “esencialmente vario” la causa de la libertad y, además, le permite introducir en su metafísica el concepto de la multiplicidad dentro de la unidad, o como lo define Machado: “la pura unidad heterogénea” (OPP, p. 332).

También es evidente que el concepto de la heterogeneidad del ser se relaciona estrechamente con el de la “*otredad inmanente*”. El tema del amor se estudia más completamente en otra parte, pero aquí debe indicarse que el amor hace un papel importante en la metafísica panteísta, o panenteísta. El que ama quisiera hacerse uno con la amada; pero siempre fracasa, porque “es precisamente el amor la autorrevelación de la esencial heterogeneidad de la sustancia única” (OPP, p. 320). El alma a veces recuerda un estado de unidad primordial, cuando la intuición evoca el “primer amor” de su origen divino. Es entonces cuando el deseo de recuperar la unidad perdida le trae la sensación de ser dividido: “Descubre el amor como su propia impureza, digámoslo así, como su *otro inmanente*, y se le revela la esencial heterogeneidad de la sustancia” (OPP, p. 329). Por eso, en la prosa y en la poesía de Machado, todo pensamiento de la amada trae consigo la memoria de una “*otredad divina*”. Y en esto se revela uno de los descubrimientos más importantes de la metafísica machadiana: en el esfuerzo de unirse con la amada, el hombre también manifiesta su anhelo de reunirse con la Divinidad.

EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS

Como todo filósofo que sigue a Kant, Machado sabe muy bien que el pensamiento humano nunca puede captar la realidad de “la cosa en sí misma”. Lo que los hindúes llaman “el velo de maya” y lo que Krause llama “el mundo de fantasía”, Machado describe como “las formas de la objetividad, o apariencias de lo objetivo” que resultan del inútil esfuerzo del hombre de poseer, como un objeto real, la pura substancia heterogénea. Por eso Abel Martín “considera toda objetividad propiamente dicha como una apariencia, un vario espejismo, una varia proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo” (OPP, p. 329).

Todo esto no quiere decir que Machado niegue el concepto de una realidad fundamental; al referirse al mundo sensible, ha comentado: “Aunque pertenezca al sujeto, no por ello deja de ser una realidad firme e indestructible; sólo su objetividad es, a fin de cuentas, aparential” (OPP, p. 321). El mundo sensible aparece como una ilusión, eso sí, pero para que exista la ilusión, ha de tener una causa real. Que Machado acepta la existencia de una realidad trascendente lo prueba la afirmación siguiente: “En el fondo soy un creyente en una realidad espiritual opuesto al mundo sensible” (33). La realidad espiritual existe; de eso no duda. Donde hay un problema es con el pensamiento humano cuyos conceptos finitos no tienen la capacidad de penetrar en el “corazón de lo absoluto”.

DOS MODOS DE CONCIENCIA

De modo que se ha establecido la existencia de una esfera trascendente, pero ¿qué importa si la realidad fundamental siempre está vedada al hombre? ¿Cómo establecer un vínculo entre lo finito y lo infinito si, como declara Abel Martín, “del *no ser* al *ser* no hay tránsito posible”? Para encontrar la respuesta a estas preguntas, tenemos que volver a examinar la conciencia humana, porque es allí donde Machado ve la causa del problema y, a la vez, la única solución posible. La causa de la apariencia ilusoria del mundo es el *pensar lógico*, que es la forma del pensamiento que corresponde a lo típicamente humano; la solución es el *pensar poético* “que ya es pensamiento divino” (OPP, p. 3336). De este modo Machado divide la conciencia en dos niveles esenciales; uno que corresponde a los seres finitos, y otro que corresponde a la Divinidad infinita. Porque el hombre es a la vez humano y divino, puede utilizar el pensamiento que corresponde a ambas partes de su conciencia. Veamos primero lo que Machado ha dicho del pensamiento lógico.

El ser subsiste eternamente en un estado de perpetuo cambio, y en el estado de su rica heterogeneidad, pero el pensar lógico convierte el ser en algo estático, homogéneo,

(33) Estas palabras están citadas del documento autobiográfico publicado por Francisco Vega Díaz: “A propósito de unos documentos autobiográficos inéditos de Antonio Machado”, *Papeles de Son Armadáns*, LIV (1969), p. 70.

irreal. De esta clase de pensamiento Machado declara: “Pensar es ahora descualificar, homogeneizar. La materia pensada se resuelve en átomos; el cambio sustancial, en movimiento de partículas inmutables en el espacio. El ser ha quedado atrás...” En esto tenemos la explicación de la relación entre el pensamiento y la nada, porque “quien piensa el ser puro, el ser como no es, piensa en efecto la pura nada... El pensamiento lógico sólo se da, en efecto, en el vacío sensible” (OPP, p. 333).

Por otra parte, el pensar poético es equivalente al empleo de la intuición y es una forma de conciencia más abierta y más vital que permite al hombre percibir la relación de los seres finitos con el ser absoluto. La forma lógica del pensamiento produce el concepto de la vida como no es, pero “el arte, y especialmente la poesía—declara Abel Martín—no puede ser sino una actividad de sentido inverso al del pensamiento lógico... Este pensar [el pensar poético] se da entre realidades, no entre sombras; entre intuiciones, no entre conceptos” (OPP, p. 334) (34). La actividad de reintegrar las cosas a la realidad del ser absoluto consiste en un proceso consciente que Machado divide en tres etapas fundamentales, de acuerdo con el esquema siguiente:

La conciencia, en el hombre, comienza por ser vida, espontaneidad; en este primer grado, no puede darse ningún fruto de la cultura, es actividad ciega, aunque no mecánica, sino animada, animalidad si se quiere. En un segundo grado, comienza a verse a sí misma como un turbio río y pretende purificarse. Cree haber perdido la inocencia; mira como extraña su propia riqueza. Es el momento erótico, de honda inquietud, en que lo *otro* inmanente comienza a ser pensado como trascendente, como objeto de conocimiento y de amor... Sólo después que el anhelo erótico ha creado las formas de objetividad... puede el hombre llegar a la visión real de la conciencia, reintegrando a la pura unidad heterogénea las citadas formas o *reversos del ser*, a verse a vivirse, a *serse* en plena y fecunda intimidad (OPP, p. 332) (35).

(34) Machado ya había poetizado el problema de la diferencia entre los dos modos de pensar en el siguiente poema de *Campos de Castilla* (CXXXVI, xxxv):

<p>Hay dos modos de conciencia: una es luz, y otra paciencia. Una estriba en alumbrar un poquito el hondo mar; otro, en hacer penitencia con caña o red, y esperar el pez, como pescador. Dime tú: ¿cuál es mejor?</p>	<p>¿Conciencia de visionario que mira en el hondo acuario peces vivos, fugitivos, que no se pueden pescar, o esa maldita faena de ir arrojando a la arena, muertos, los peces del mar? (OPP, pp. 219-220).</p>
--	--

En este poema, tal como se expresa en el *Cancionero apócrifo*, el pensar lógico destruye a los seres vivientes al sacarlos del fluir vital; la razón produce conceptos puros que el hombre puede comprender, pero como Machado había aprendido en sus lecturas de Bergson, estos conceptos no contienen vida. El pensar poético, o “conciencia de visionario” no trae ningún concepto para el análisis, pero es el único modo de pensar que puede sentir las cosas en su vitalidad esencial.

(35) Tal vez no sea una coincidencia que las tres etapas de la conciencia mencionadas por Machado sean casi idénticas a las tres Edades de la humanidad vistas por Krause. Según Krause, en la primera edad—Edad de Niñez—vive el hombre en Dios, indiferenciado e inconsciente; en la segunda—Edad de Juventud—el hombre pierde a Dios y trata de encontrarlo de nuevo; en la tercera—Edad Divina—el hombre descubre la unidad de su propia conciencia con la conciencia divina; véase *Ideal de la humanidad*, Op. cit., pp. 242-243.

Como ha visto Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*, todo comienza con la espontánea actividad de la conciencia pura, la conciencia no-reflexiva que no es todavía autoconciencia. Esta primera etapa es equivalente a un estado paradisiaco cuando la conciencia no se conoce a sí misma y, por eso, no se da cuenta de la división de su ser, ni de la posibilidad de escoger entre el bien y el mal. En la segunda etapa, el hombre ha llegado a un estado de autoconciencia y ya ha reconocido la pérdida de la unidad primordial. Es entonces que el amor le trae el inquietante descubrimiento de que allí, en la intimidad de su propio ser, existe una *otredad trascendente* que su conciencia finita nunca puede recobrar plenamente. Luego, en la tercera etapa, el pensar poético—la intuición—produce un estado de conciencia integral, o conciencia infinita, en el que el hombre experimenta la reunión del ser inmanente con el ser trascendente. Cada una de estas etapas es necesaria, porque el hombre no puede ver el ser, si antes no ha reconocido el no ser: “Mas *nadie*—dice Martín—*logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es*” (OPP, p 332). De este modo Machado resuelve el problema del individuo y su intento de recobrar la conciencia de su relación con el ser absoluto que es Dios.

EL COMUNISMO CRISTIANO

Machado nunca habla, como Krause y como San Pablo, de lo que puede ocurrir al fin de la vida histórica. Pero sí menciona su fe en el mañana cuando va aparecer un nuevo espíritu de unidad entre los hombres. En su proyectado discurso de ingreso en la Academia, declara: “El mañana, señores, bien puede ser un retorno—nada eternamente nuevo bajo el sol—a la objetividad, por un lado, y a la fraternidad, por el otro. Una nueva fe... se ha iniciado ya” (OPP, p. 949).

Esta nueva fe en la fraternidad del mañana “será necesariamente una fe comunista”, declara Machado en otra parte (OPP, p. 954). No es que el poeta abogue por el marxismo—“Yo no soy marxista, no lo he sido nunca, es muy posible que no lo sea jamás” (OPP, p. 761)—, pero sí cree en el “comunismo cristiano” que se refleja en el alma del pueblo ruso. Machado cree que, un día, España será un país “hondamente cristiano”, pero entre los pueblos contemporáneos, solamente en Rusia hay un espíritu de amor fraternal que abarca la humanidad entera: “Sólo en labios rusos esta palabra: *hermano*, tiene un tono sentimental de compasión y amor y una fuerza de humana simpatía que traspasa los límites de la familia, de la tribu, de la nación, una vibración cordial de radio infinito” (OPP, 735). Lo que ve Machado en el pueblo ruso puede resumirse en dos notas esenciales: 1) el pensamiento ruso muestra “una falta de coherencia lógica... Es pensamiento ascético, místico, solitario; no es lógica, sino intuición”; y 2) también revela una tendencia “hacia los universales del sentimiento: ansia de inmortalidad, piedad hacia los humildes, amor fraterno, deseo de perfección moral, anhelo de suprema justicia, cristianismo, en suma” (OPP, 903).

Para Machado, el verdadero comunismo, el comunismo cristiano, es el equivalente sociológico del panenteísmo. Lo que Krause ve como el ideal de una

“federación de la humanidad”, Machado reconoce como “el problema de una lírica comunista” que ha de producir “una comunión cordial entre hombres”. Para ayudar en la creación de esta nueva conciencia comunista, que no tendrá nada que ver con el marxismo, Machado ofrece como base—lo reconocemos fácilmente—su propia metafísica panenteísta: “Para resolverlo es preciso buscar un fundamento metafísico en que esta lírica se asiente, una creencia filosófica, ya que una fe religiosa parece cosa difícil en nuestro tiempo. Sería necesario creer: primero, que existe un prójimo, una pluralidad de espíritus, otras puras intimidades semejantes a la nuestra; segundo, que estos espíritus no son mónadas cerradas, incomunicables y autosuficientes, múltiples soledades, que se cantan y escuchan a sí mismas; tercero, que existe una realidad espiritual, trascendente a las almas individuales, en la cual éstas puedan comulgar” (OPP, p. 952). La existencia de esta realidad espiritual trascendente como objeto de comunión cordial entre los hombres hace posible el comunismo, es decir, la fraternidad universal (36). Esta es la promesa que nos da el Cristo: “Donde haya un hombre, nos dice el Cristo, allí está la humanidad entera” (OPP, p. 902).

Al escribir sobre estas ideas, José Luis Abellán ha entendido muy bien el espíritu de Machado cuando dice que “el verdadero comunismo es de origen y esencia cristiana; o quizás mejor, el comunismo es la auténtica y recta interpretación del cristianismo” (37). Al hablar del futuro de la aspiración cristiana en la Rusia actual, no obstante, Abellán concluye: “Hoy, nosotros, no podemos compartir las esperanzas de Machado que parecen definitivamente defraudadas...” (38). Pero Machado ya había anticipado esta actitud pesimista con respecto al pueblo ruso. Veía muy bien las desventajas del “determinismo económico”; pero también veía en el marxismo “un valor instrumental inapreciable” (OPP, p. 736), porque representaba un paso hacia la meta apetecida: la unión de todos los hombres en la tierra. Y a los que han perdido su fe en el pueblo ruso a causa de lo que ha hecho el gobierno marxista, Machado dice que quizás no sea demasiado tarde: “Hay razones más hondas para no creer demasiado en el marxismo y para esperar ese arte y esa poesía de la Rusia de mañana, que será la de ayer y acaso la de siempre. No vayamos

(36) Machado ya había expresado estas ideas en una carta a Unamuno, escrita en Baeza en 1918. Vale mencionar lo que se dice en esta carta, porque demuestra que el poeta había pensado lo mismo durante muchos años. Al observar que la fuerza del “cainismo” se extiende por todas partes, afirma: “Sólo los rusos—¡bendito pueblo!—me parecen capaces de superarlo por un sentimiento más noble y universal. El tolstoísmo salvará a Europa, si es que ésta tiene salvación”. Entonces habla del Cristo y la fraternidad, y de Dios como un Padre común, en el que todos pueden reunirse: “Vengamos al Cristo... Me parece, más bien, la fraternidad, el amor al prójimo por amor al padre común. Mi hermano no es una creación más ni trozo alguno de mí mismo;..., él es igual a mí, pero es otro que yo, la semejanza no proviene de nosotros sino del padre que nos engendró... Con el inmenso amor que sientes por ti mismo—creo leer en Jesús—ama a tu hermano, que es igual a ti, pero que no eres tú; reconocerás en él a un hermano; pero lo que hay de común entre vosotros es la sangre de Dios mismo, vuestro padre... El amor fraternal nos saca de nuestra soledad y nos lleva a Dios” (OPP, p. 1025).

(37) José Luis Abellán, “Antonio Machado, filósofo cristiano”, *La torre*, XII, 45-46 (1964), p. 234.

(38) Abellán, *Op. cit.*, p. 239.

demasiado de prisa. Es posible que el marxismo no sea un elemento tan heterogéneo con el espíritu ruso como algunos pensamos... Y lo probable, lo casi seguro, es que Rusia no sea tan infiel a sí misma que renuncie a su misión histórica, esencialmente cristianizadora” (OPP, p. 953) (39).

* * * * *

Recapitulando, pues, del panteísmo hemos pasado al panenteísmo; del panenteísmo, al comunismo; y del comunismo, al cristianismo. Estas cuatro notas esenciales—panteísmo, panenteísmo, comunismo, cristianismo—constituyen las bases del pensamiento religioso y filosófico de Antonio Machado. De este modo Machado cumple con el deber de exponer su propia metafísica: “Todo poeta—dice Juan de Mairena—supone una metafísica..., y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros” (OPP, p. 349). Queda ver, ahora, hasta qué punto esta metafísica ha estado presente en su obra poética.

4. EL PANENTEÍSMO EN LA OBRA DE MACHADO: POESÍA

Pablo de A. Cobos ha dicho que “no hay poema, ni en Machado, ni en Mairena, ni en Martín que no se pueda inscribir en esquema panteísta, o panenteísta” (40). Debiéndose seguramente a la temprana influencia del Krausismo, la concepción panteísta es evidente en sus poemas desde el principio. La elaboración más o menos sistemática de esta concepción no se lleva a cabo hasta los años en que el poeta termina sus estudios formales de filosofía después de la muerte de su esposa, pero entre los primeros poemas ya pueden identificarse los elementos de una metafísica panteísta. Veamos unos ejemplos tomados de las diferentes partes de su obra poética.

SOLEDADES, Y SOLEDADES, GALERÍAS Y OTROS POEMAS

Para Abel Martín el mundo es un aspecto de la divinidad, pero muchos años antes de la creación de los apócrifos, en el poema “Crepúsculo” de la primera edición de *Soledades*, Machado describió un estado de conciencia intuitiva cuando el alma recuerda el momento en que el universo emana de la conciencia divina:

-
- (39) Cabe anotar aquí el curioso hecho de que la importancia de Rusia, para el cristianismo, también ha sido profetizada por el conocido psíquico norteamericano Edgar Cayce. Cuando alguien le preguntó sobre la religión del futuro, Cayce respondió: “Vienen cambios, de esto se puede estar seguro—una evolución, o una revolución en las ideas del pensamiento religioso. La base [de este cambio] para el mundo vendrá, algún día, de Rusia; no del comunismo. ¡No! Más bien lo que es la base del mismo, como enseñó el Cristo —¡Su tipo de comunismo!...”; citado del libro de Lytle Robinson, *Edgar Cayce's story of the Origin and Destiny of Man* (New York: Berkley, 1973), p. 163.
- (40) Pablo de A. Cobos, *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena* (Madrid: Ínsula, 1971) p. 236.

Roja nostalgia el corazón sentía,
sueños bermejos, que en el alma brotan
de lo inmenso inconsciente,
cual de región caótica y sombría
donde ígneos astros, como nubes, flotan,
informes, en un cielo lactescente... (OPP, p. 38).

Cuando el poeta se refiere a “lo inmenso inconsciente”, es evidente que piensa en el ser no-manifestado o el “Dios invisible”, del que brotan los “ígneos astros” en el momento de la primera manifestación del universo. Aquí no se refiere a la creación *ex nihilo*, porque todo lo que se manifiesta ya se contenía en la mente divina.

Como indica la descripción de una cosmogénesis panteísta en el poema “Crepúsculo”, Machado ya ha reconocido que el individuo es parte de la totalidad divina. Tal concepto se poetiza con el símbolo de una gota de agua en el mar; esto se ve en el poema XVIII donde el poeta habla de perderse en el todo, como “gota de mar, en la mar inmensa” (OPP, p. 77). De acuerdo con la concepción panteísta, cada individuo es un microcosmos que contiene en sí la esencia del macrocosmos—el ser absoluto—. En “Al gran pleno o conciencia integral”, Machado expresa esta idea al escribir las palabras: “Todo el mar en cada gota” (OPP, p. 337); pero en el poema XIII, años antes de publicar el poema que acaba de citarse, ya habían aparecido los versos que dicen: “¿Qué es esta gota en el viento/ que grita al mar: soy el mar” (OPP, p. 74).

De igual manera Machado utiliza la imagen de la nota de una música cósmica para describir la relación del individuo con el todo. En el mismo poema XIII, la “tarde”, que es la vida del poeta, corresponde a una “nota de la lira inmensa” (OPP, p. 73). Y en el poema LXXXVIII de *Soledades, galerías y otros poemas*, el poeta escucha la “música olvidada” que hace sonar la mano Dios—el “sembrador de estrellas”—y de nuevo contempla su vida “como una nota de la lira inmensa” (OPP, p. 129). Al escribir esto Machado piensa, seguramente, en la “música de las esferas” de la tradición pitagórica, según la cual el universo se concibe como una melodía que produce la armonía divina.

En otros poemas de este período se emplea el símbolo de las *dos hermanas* para expresar una concepción metafísica que es esencialmente panteísta. En el poema XXXVIII “Abril florecía/ frente a mi ventana...” (OPP, pp. 89-91), el poeta mira por el hueco de un balcón florido, y la atmósfera primaveral estimula la visión de un jardín paradisíaco. Es allí donde ve a las hermanas cuyo laborar misterioso es otro símbolo de la primera manifestación del universo. La hermana mayor, que hila el “blanco lino” que se enrosca en el huso circular—símbolo de la totalidad—es el gran todo que se manifiesta por vez primera en una dimensión espiritual. En cambio, la hermana menor, la que mira al poeta como si se identificara con él, mientras su aguja se mueve entre los pliegues de un vestido blanco y negro, representa la vida de los seres físicos en la tierra. Se ha dicho que el vestido que resulta del trabajo de las dos hermanas parece representar el alma del poeta (41); y en efecto la negra túnica parece representar la parte inferior que es más

(41) Javier Herrero ha declarado que las dos hermanas “tejen el vestido del alma del artista (en este caso, es blanco y negro: negra túnica, velo blanco);... aunque inevitablemente el poeta está inmerso en el

cruda y más oscura, mientras que el velo blanco corresponde a la parte superior, más sutil y más luminosa (42). Cuando el poeta mira por su ventana en otro mes de abril, no obstante, la hermana mayor llora por la ausencia de su hermana más pequeña, cuya muerte representa la corta duración de la vida individual. Luego, cuando el poeta mira en una tercera ocasión, también ha desaparecido la hermana mayor; sólo queda el hilo blanco que una “mano invisible”—la voluntad de la Deidad no-manifestada—hace girar en el huso solitario. Con esto Machado expresa la misma idea que ha puesto en un poema de *Campos de Castilla* (CXXXVI, xxxix): “Yo amo a Jesús, quien nos dijo:/ Cielo y Tierra pasarán./ Cuando Cielo y Tierra pasen/ mi palabra quedará...” (OPP, p. 219). Lo que queda después de las dos hermanas es el Verbo del que, según el Evangelio de San Juan, se hacen todas las cosas del Cielo y de la Tierra. En los últimos versos del poema, el poeta se mira en “la clara/ luna del espejo/ que lejos soñaba”; reconoce que su propia alma también es una imagen, o un reflejo del Verbo, esa latente energía divina del que se crea el sueño de la existencia humana.

En el poema anterior y en toda la poesía de Machado, un tema constante es el carácter efímero del mundo que conocemos con los sentidos. Esta es la idea central de otro poema de la primera edición de *Soledades*, que se intitula “El mar triste”:

Palpita un mar de acero de olas grises
dentro los toscos murallones roídos
del puerto viejo. Sopla el viento norte
y riza el mar. El triste mar arulla
una ilusión amarga con sus olas grises.
.....
El rojo bergantín es un fantasma
sangriento, sobre el mar, que el mar sacude...
.....
El rojo bergantín es un fantasma
que el viento agita y mece el mar rizado,
el fosco mar rizado de olas grises (OPP, p. 39).

tiempo, vive aún entre los perfumes y flores del paraíso”; “El sistema poético de la obra temprana de Antonio Machado”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 304-307 (octubre-diciembre 1975; enero 1976), p. 582. Otro estudio de este poema se encuentra en el libro de Carlos Bousoño, *Teoría de la expresión poética* (Madrid: Gredos, 1966), pp. 155-160.

(42) En “Inventario galante” (XL, OPP, pp. 92-92), Machado vuelve a utilizar el símbolo de las dos hermanas para representar los dos aspectos del alma. En esta ocasión, sin embargo, no es un vestido blanco y negro, sino las misma hermanas—una es rubia y otra es morena—las que representan la división del ser. La hermana morena representa la parte inferior: la atracción de la carne, la mortalidad del cuerpo, la falta de verdad y substancia de todo lo que se encuentra en la zona de este “cielo negro y bajo”. Por otra parte, la hermana rubia que “es un lucero/ en el azul lejano” representa la pureza divina a la que el alma aspira cuando se libra de la tentación de los placeres inferiores. Platón expresa el mismo concepto con un símbolo diferente, al hablar del alma que es tirada hacia arriba por un caballo blanco, mientras que otro negro la tira hacia abajo. En este caso son los dos caballos que representan las dos partes del alma.

Aunque el color rojo dé una apariencia de realidad, el bergantín—el “barco” en el que navegamos por la vida—es solamente una ilusión que se agita sobre el mar—el ser absoluto—cuya superficie “de acero” no puede ser penetrada por los sentidos del hombre.

Y no es solamente en la superficie de las cosas donde aparece el espejismo del que somos siempre las víctimas; cuando el poeta busca la realidad en su propia alma, allí también se ven en “un borroso/ laberinto de espejos” (XXXVII, OPP, p. 85). Luego, en el poema “Renacimiento” de *Soledades, galerías y otros poemas*, Machado reítera:

En nuestras almas todo
por misteriosa mano se gobierna.
Incomprensibles, mudas,
nada sabemos de las almas nuestras (OPP, p. 129).

Esto es lo que el poeta quiere decir en el poema XVIII, cuando exclama con el Eclesiastés: “Vanidad de vanidad,/ todo es negra vanidad...” La finita luz de la conciencia humana “nada ilumina”. Solamente es real lo que es iluminado por la luz del alma—el espíritu divino—que brilla en las profundidades del corazón:

y oyó otra voz que clamaba, alma de sus soledades;
sólo eres tú, luz que fulges en el corazón, verdad (OPP, p. 77).

CAMPOS DE CASTILLA

En el poema “Galerías” del año 1904 que nunca se recogió en volumen, Machado describe otra visión intuitiva donde recuerda el origen de su alma en la substancia divina:

Yo he visto mi alma en sueños,
como un estrecho y largo
corredor tenebroso,
de fondo iluminado...
Acaso mi alma tenga
risueña luz de campo,
y sus aromas lleguen
de allá, del fondo claro... (OPP, pp. 32-33).

Para mostrar que esta temprana manifestación del panteísmo continúa en el pensamiento de nuestro poeta aun antes de aparecer en la obra de los apócrifos, puede citarse el siguiente poema que expresa la misma idea que acabamos de ver en el poema “Galerías”:

Luz del alma, luz divina,
faro, antorcha, estrella, sol...
Un hombre a tientas camina;
lleva a la espalda un faról (CXXXVI, li, OPP, p. 223).

Estos versos demuestran claramente que Machado cree en la divinidad del alma—“Todos llevamos un poco de Dios en el corazón,” ha dicho en otra parte (43)—, porque la luz del

alma es parte de la “luz divina” que brilla en el corazón de todo ser humano. El hombre camina por el “corredor tenebroso” de una vida ilusoria, pero siempre lleva en su conciencia un recuerdo del “fondo claro” de su origen divino.

Al pensar en la existencia del alma después de la muerte, Machado a veces vacila entre el panteísmo puro, y el panenteísmo:

Morir... ¿Caer como gota
de mar en el mar inmenso?
¿O ser lo que nunca he sido:
uno, sin sombra y sin sueño,
un solitario que avanza
sin camino y sin espejo? (CXXXVI, xlv, OPP, p. 222).

¿Qué es la muerte: volver a sumergirse en la totalidad divina y dejar de existir como individuo? ¿O hacer lo que nunca he hecho en esta vida: despertar del sueño de la vida, deshacerse de las imperfecciones humanas, y seguir evolucionando con la libertad de un individualismo sin límites? Aquí Machado no ofrece respuesta a estas preguntas, pero como se verá al estudiar el tema de la otra vida, en otras ocasiones parece expresar su fe en una identidad permanente.

En un tercer poema de *Campos de Castilla*, se expresa la concepción panteísta en el contexto de la sabiduría popular. Dos mozos están en desacuerdo sobre el camino que deben tomar para ir a una fiesta. Cuando empiezan a pelear, un carretero que pasa canta los versos que siguen:

Romero, para ir a Roma,
lo que importa es caminar;
a Roma por todas partes,
por todas partes se va (CXXXVI, lii, OPP, p. 234).

“Todos los caminos van a Roma”, decía el saber del pueblo, y Machado emplea este concepto para expresar la idea de que *todo es uno*. El camino no importa; lo que importa es avanzar. Porque el mundo está en Dios, Dios está en todas partes, y todos los caminos nos conducen al Centro de la conciencia divina.

En esta parte de su obra Machado sigue pensando en el concepto de la irrealidad del mundo sensible. Dios existe como el ser absoluto, pero la realidad divina siempre está velada por los límites de una conciencia finita. Ahora Machado utiliza el antiguo concepto calderoniano de que la vida es sueño, para demostrar la imposibilidad de comprender a Dios en esta vida:

Ayer soñé que veía
a Dios y que a Dios hablaba;

(43) Citado por P. Pla y Beltrán, “Mi entrevista con Antonio Machado” *Cuadernos americanos*, LXXIII, 1, (1954), p. 237. Idéntico concepto se encuentra en el panteísmo oriental; lo demuestra el siguiente pasaje de las *Upanishadas*: “La luz que brilla por encima de este mundo, es en verdad la misma que resplandece en el interior del hombre” (*Chandogya Upanisad*, III, 13, 7); citado por Eduardo A. Azcué, *Arquetipos y símbolos celestes* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976, p. 133.

y soñe que Dios me oía...
Después soñé que soñaba (CXXXVI, xxi, OPP, p. 216).

Tal como dice Krause, el hombre nunca puede “poseer” a Dios porque la esencia divina siempre trasciende los estrechos límites de los conceptos formados por una mente finita. A pesar de esto, Machado nunca pierde la conciencia de esa “luz divina” que brilla en el fondo de su propia alma y que, a veces, se le revela por una vía intuitiva:

Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!
que era Dios lo que tenía
dentro de mi corazón (LIX, OPP, p. 111).

NUEVAS CANCIONES Y CANCIONERO APÓCRIFO

En las composiciones de los años posteriores, la concepción panteísta aparece con cada vez más frecuencia. Poco antes de exponer su metafísica en el *Cancionero apócrifo*, Machado anticipa el concepto del “*gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo*” en “Iris de noche”, poema que dedica a Valle Inclán, donde escribe los versos que siguen:

Y tú, Señor, por quien todos
vemos y que ves las almas... (OPP, p. 264).

Y como Krause, cuando éste concibe el eterno presente del ser absoluto—“Que la eternidad es una (un presente real); que abraza en un presente igual todos los tiempos, sin necesitar comenzar en un primer momento”—Machado también ha escrito:

Hoy es siempre todavía (CLIX, viii, OPP, p. 271).

En la tercera parte de “Canciones a Guiomar” (CLXXXIII, iii), se describe una visión de armonía universal en la que todos los tiempos constituyen un solo momento eterno:

Todo a esta luz de abril se transparenta;
todo en el hoy de ayer, el Todavía
que en sus maduras horas
el tiempo canta y cuenta,
se funde en una sola melodía,
que es un coro de tardes y de auroras... (OPP, p. 371).

En este último período de su obra poética, Machado emplea el concepto de la *nada* para representar el carácter efímero del mundo conocido por los sentidos. La expresión poética de este concepto se encuentra en el soneto “Al gran cero”:

Cuando el *Ser que se es* hizo la nada
y reposó, que bien lo merecía,
ya tuvo el día noche, y compañía
tuvo el hombre en la ausencia de la amada.

Fiat umbra! Brotó el pensar humano.
Y el huevo universal alzó, vacío,
ya sin color, desustanciado y frío,
lleno de niebla ingrávida, en su mano.
Toma el cero integral, la hueca esfera,
que has de mirar, si lo has de ver erguido.
Hoy que es espalda el lomo de tu fiera,
y es el milagro del no ser cumplido,
brinda, poeta, un canto de frontera
a la muerte, al silencio y al olvido (OPP, pp. 335-336).

Fiel a la doctrina panteísta, Dios no creó el mundo; pero al darles a los hombres la capacidad de pensar, hizo el milagro de la “nada”, que es el mundo “desustanciado y frío” que se concibe dentro de los límites de una mente finita. Mientras emplea los conceptos del pensar lógico, el hombre se queda al margen, o a la “frontera” del Ser, en aquella zona de la existencia donde sólo existen la muerte, el silencio y el olvido.

Contra el parecer de algunos estudiosos de Machado, este poema no es la culminación de su metafísica poética; representa solamente una fase—la fase humana—de su pensamiento metafísico. Y como vimos al estudiar la prosa del *Cancionero apócrifo*, aun los límites del pensamiento humano tienen un aspecto positivo, como se muestra de nuevo en el poema “Siesta”:

Mientras traza su curva el pez de fuego,
junto al ciprés, bajo el supremo añil,
y vuela en blanca piedra el niño ciego,
y en el olmo la copla de marfil
de la verde cigarra late y suena,
honremos al Señor
—la negra estampa de su mano buen—
que ha dictado el silencio en el clamor.
Al Dios de la distancia y de la ausencia,
la áncora en la mar, la plena mar...
Él nos libra del mundo—omnipresencia—,
nos abre senda para caminar.
Con la copa de sombra bien colmada,
con este nunca lleno corazón,
honremos al Señor que hizo la Nada
y ha esculpado en la fe nuestra razón (OPP, p. 358).

Como en “Al gran cero”, la nada se manifiesta como el resultado de los límites del pensar humano. Pero al declarar que debemos honrar al “Dios de la distancia y de la ausencia”, Machado destaca el carácter positivo de la única creación divina, y lo hace de una manera que concuerda perfectamente con el pensamiento Krausista. Para el panteísta que identifica a Dios con el mundo, es imposible evitar la pérdida de libertad que ocurre cuando la identidad del individuo se pierde en el todo. Pero el concepto de un Dios que es a la vez inmanente y trascendente nos salva de la “omnipresencia” divina, y nos ofrece la posibilidad de caminar libremente por la vida—“nos abre senda para caminar”.

Si el corazón del hombre—“este nunca lleno corazón”—se colmara de la presencia divina, la vida tendría un carácter estático, y el hombre no podría avanzar en la tarea de purificar su alma. La distancia que separa a Dios de sus criaturas finitas les da la posibilidad de ir en contra de la voluntad divina; pero la capacidad de pecar es necesaria, si ellas han de hacer su libre contribución a impulso creador que mueve al universo. El no poder alcanzar a Dios en esta vida, en fin, es el precio que el hombre tiene que pagar para que exista su libertad y su integridad como individuo.

Lo cual nos trae al poema que representa la verdadera culminación de la metafísica panteísta, el que se intitula “Al gran pleno o conciencia integral”:

Que en su estatua el alto Cero
—mármol frío,
ceño austero
y una mano en la mejilla—
del gran remanso del río,
medite, eterno, en la orilla,
y haya gloria eternamente.
Y la lógica divina,
que imagina,
pero nunca imagen miente
—no hay espejo; todo es fuente—,
diga: sea
cuanto es, y que se vea
cuanto ve. Quieto y activo
—mar y pez y anzuelo vivo,
todo el mar en cada gota,
todo el pez en cada huevo,
todo nuevo—,
lance unánime su nota.
Todo cambia y todo queda,
piensa todo,
y es a modo,
cuando corre, de moneda,
un sueño de mano en mano.
Tiene amor, rosa y ortiga,
y la amapola y la espiga
le brotan del mismo grano.
Armonía:
todo canta en pleno día.
Borra las formas del cero,
torna a ver,
brotando de su venero,
las vivas aguas del ser (OPP, pp. 336-337).

Con esta composición importante, se concluye la primera parte del *Cancionero apócrifo*, donde Machado establece la base de su entero pensamiento metafísico. Pablo da A. Cobos tiene razón cuando dice que este poema “es *El ideal de la humanidad* alcanzado...”

Síntesis conclusiva de la metafísica poética de Martín, Mairena y Machado, inspirados los tres en la filosofía postkantiana de Krause y de Julián Sanz del Río” (44). En esta versión poética de su pensamiento religioso y filosófico, Machado no se preocupa, como Krause, por el fin del mundo en una Edad divina. Pero las ideas trazan el mismo círculo que se observa en la obra de los otros escritores panteístas: un círculo que empieza y termina en el ser absoluto que es Dios.

El poema comienza con la descripción del “alto Cero”, representado muy apropiadamente por la famosa estatua de Rodín “El pensador”, el que medita en la “orilla”, es decir al margen de la vida real; lo hace en “el gran remanso del río”, al que no llega la corriente de la vitalidad primordial. De la lógica humana se pasa a la “lógica divina” que resulta del pensar poético, o el empleo de la intuición. Para este modo de pensar, no hay formas que limiten el ser—“nunca imagen miente”—, ni cosas que tengan la apariencia ilusoria e inerte de los objetos finitos—“no hay espejo; todo es fuente”—. Cuando se ve desde la perspectiva de la conciencia integral, todo es uno, porque la esencia del todo se repite en cada una de las partes—“todo el mar en cada gota,/ todo el pez en cada huevo”—. El mundo cambia perpetuamente, pero nada se pierde—“Todo cambia y todo queda”—porque la esencia de todo individuo subsiste eternamente en el ser absoluto. Todas las cosas tienen su origen en la misma fuente de la vida, y el Amor se siente en cada punto del universo. Mientras la energía consciente compone la gran sinfonía de la armonía universal, la conciencia integral penetra el velo de las apariencias. Entonces, todo vuelve a unirse en el eterno flujo de la vitalidad primordial—“las vivas aguas del ser”—.

* * * * *

Con esto terminamos nuestro estudio del panteísmo y su importancia para la obra de Antonio Machado. Muchas de estas ideas volverán a aparecer en los capítulos que siguen, porque como se dijo al principio, todo lo que escribe el poeta se construye sobre la base de una metafísica panteísta, o panenteísta.

Ahora bien, el que lee este estudio esencialmente intelectual puede pensar que Machado solamente conoce a Dios en el contexto de sus áridas teorías metafísicas. En el capítulo que sigue, intento demostrar que, para Machado, el Dios panteísta es también un Dios personal y que, a pesar del obstáculo creado por el pensamiento racional, su presencia puede sentirse de la manera más íntima. Veremos que la metafísica de Machado se funde en la viva experiencia de la Realidad divina.

(44) Pablo de A. Cobos, *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, (Madrid: Ínsula 1972), p. 59.