

EL PANTEÍSMO Y SUS FORMAS

Juan Arana

Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla

RE El panteísmo no es un asunto que atraiga la atención de las masas y tampoco goza del favor de los eruditos o de los que buscan tema para escribir una tesis doctoral en filosofía o en teología. Esto es un dato¹ que sin embargo está en disonancia con su presencia real en la historia de lo que los hombres han pensado y creído a lo largo de todas las épocas, a juzgar por la opinión de los propios adversarios de la filosofía y fe panteístas. Basta un examen superficial de lo que las grandes enciclopedias y obras sistemáticas dicen al respecto para comprobar que el panteísmo siempre ha estado ahí, más o menos solapado, y que como opción ha tentado a todas las culturas y a una proporción sorprendentemente alta de filósofos y teólogos. Más recientemente, se han visto en él muchas posibilidades inéditas: desde la fundamentación de una ética respetuosa con el medio ambiente², hasta la configuración de una religión acorde con el feminismo³. ¿Por qué entonces ha sido desatendido por los estudiosos? Tal vez por la misma magnitud de su presencia: de la misma manera que no hay muchos libros que traten de las técnicas para caminar, ni congresos consagrados a enfatizar la importancia de la salud, tampoco abundan los que se interesan por una doctrina de la que se pueden encontrar tantas formas y variantes. Si éste es o no el caso, lo decidiremos luego. Por ahora, y a riesgo de no decir más que cosas sabidas y triviales, me conformaré con resumir la información que cualquiera puede recoger al respecto.

La palabra es relativamente reciente. Es uno de los pocos vocablos a cuyo autor se le puede poner nombre y apellido: John Toland (1670-1722), teólogo y aventurero irlandés, menciona en 1705 al grupo de los “panteístas”, del cual pretende

¹ En el prefacio de una de las pocas monografías dedicadas al asunto, Michael Levine se asombra de que, tras la *Ética* de Spinoza, no se hayan escrito obras específicamente consagradas a desarrollar esta concepción, ni tampoco estudios que pudieran considerarse precedentes del suyo. Véase M. Levine, *Pantheism. A non-theistic concept of deity*. London, Routledge, 1994, p. ix.

² Véase H. W. Wood, jr., “Modern Pantheism as an approach to environmental ethics”, *Environmental Ethics*, 1985 (7), pp. 151-164.

³ Véase G. M. Jantzen, “Feminism and Pantheism”, *Monist*, 1997 (80,2), pp. 266-285.

formar parte⁴. La prioridad en el uso del término “panteísmo” corresponde al antagonista de Toland, J. de la Faye, pero en definitiva lo que interesa de esta anécdota es determinar el sentido del neologismo. Según el propio Toland, para el panteísmo, “no hay ningún ser divino distinto de la materia y de este mundo, y la naturaleza misma, es decir, la totalidad de las cosas, es el único y más alto Dios”⁵.

En suma, la clave está en la identificación de Dios y mundo. La noción parece simple y no veo qué pueda objetarse a la práctica de atribuírsela a todos aquellos que han divinizado la naturaleza o naturalizado la divinidad. Sin embargo, la doble formulación que acabo de exponer indica que hay diversos panteísmos, como diversas son las formas de consumir la identidad de los referentes de la física y la teología. Por otra parte, el panteísmo así definido en los albores del siglo XVIII asume que declarar que Dios y el mundo son uno no es ninguna obviedad, puesto que para el común de los mortales se trata de dos cosas muy diferentes. Así pensaban, en efecto, la mayoría de los europeos de la época, pero se ha señalado igualmente que en otros tiempos y latitudes solía partirse más bien de la prístina e indivisa unidad de todo lo existente. Por consiguiente, en tales contextos no debería hablarse de panteísmo, ya que esta doctrina implica la sutura de una escisión que allí nunca se habría llegado a dar⁶. Se trata sin duda de una acotación bastante sutil, que cabría orillar aceptando que el sentido del “panteísmo” se resume en la tesis de la unidad Dios-mundo, prescindiendo de si ha sido menester acreditarla o se trata de una creencia originaria. En todo caso, bueno será recordar las culturas y autores que natural o artificialmente desembocaron en el panteísmo.

Si nos remontamos demasiado hacia atrás en la historia, tropezamos con la dificultad de que no siempre tuvieron a su disposición nuestros antepasados conceptos equiparables a los de “Dios”, “mundo”, “universo” o “naturaleza”. Pero siempre dispusieron de alguna otra noción omniabarcante, lo que les capacitó bien pronto –sobre todo, si poseían una sola– para situarse en los aledaños de lo que nosotros llamamos panteísmo. Así, muchas formas de religiosidad primitiva invocan el mana, que tiene un carácter impersonal y no requiere almas o espíritus, sino poderes de todo

⁴ Toland, J., *Socinianism truly stated*. London, 1705, p. 7. Cit. por: Schröder, W. “Pantheismus”, en Ritter, J. (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1989, vol. 7, p. 59. Sobre este autor, véase D. Stephen, *John Toland: his methods, manners and mind*. Buffalo, McGill-Queen’s, 1984.

⁵ Toland, J., *Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus*. La Haya, 1709, p. 117, cit. por Schröder, W. “Pantheismus”.

⁶ Algunos orientalistas han rechazado bastante decididamente que sea justo adscribir al panteísmo el hinduismo o la religión de Buda. Véanse, p. ej., I. Kesarcodi-Watson, “Is hinduism pantheistic?”, *Sophia* 1976 (15), pp. 26-36; K. Inada, “Some basic misconceptions of buddhism”, *International Philosophical Quarterly*. 1969 (9), pp. 101-119. Ignoro si su opinión domina en el colectivo que representan. Quiero dejar constancia de que no afirmo ni prejuizo que ninguno de los autores o corrientes mencionadas a continuación sean o dejen de ser panteístas. Me basta con que tengan puntos de contacto con tesis de sabor panteísta y que haya sido reconocido así por una parte significativa de las historiografía.

tipo aptos para convertirse en el presupuesto de una fuerza universal⁷. Otro tanto cabe decir del Brahman-Atman presente en la cultura India desde los Upanisadas. De todos modos, voy a procurar zafarme de los innumerables datos y matices que la etnografía y la historia comparada de las religiones aportan a este respecto y formularé una hipótesis con la esperanza de que no resulte temeraria a juicio de los que detentan la erudición antropológica que a mi me falta. Tal vez solo la tradición europea ha contado con nociones por una parte cosmológicas y por otra teológicas para totalizar su experiencia y la realidad que subyace a ella. Tal vez, en este sentido, solo dentro de esta cultura el panteísmo ha surgido como resultado de una larga evolución intelectual, mientras que otras civilizaciones (la india, la china, etc.) han llegado a algo que nos parece próximo con mayor naturalidad, del mismo modo que alguna (p. ej., la islámica⁸) ha podido ser más refractaria que la nuestra a esta tendencia, por haber insistido con mucha rotundidad en la separación entre Dios y el mundo. No obstante, me arriesgo a conjeturar que no ha existido en toda la historia de nuestra especie una forma de panteísmo que haya podido afirmarse sosegadamente, sin la urgencia de tener que justificar el omnímodo principio de su veneración frente a algún tipo de ruptura o escisión. La multiplicidad y el cambio son datos demasiado presentes para que nadie pueda ahorrarse la necesidad al menos de confinarlos en un mundo de mentiras y engaño. Solo entonces queda expedito el camino para afirmar sin apuro la genuina esfera de plenitud donde reinan sin oposición los principios de unidad que se quiera propiciar. Pero el mundo de los fenómenos es rebelde a esa disciplina: si contiene alguna unidad, procura ocultarlo, de manera que no hay más alternativas que negar sin más toda la órbita de lo aparente (como hacen los Upanisadas, el budismo, el vedanta o la escuela eleática) o bien someterla a la dinámica sintetizadora de las teorías explicativas. En realidad, y aceptado que reconducir todo hacia la unidad es un logro posible y deseable, el panteísmo equivale a la resolución monolítica y drástica de dicha tarea. Cuando la misma ha sido acometida por medio de aproximaciones parciales, se plantea luego la coordinación y síntesis superior de los principios explicativos intermedios (alma, vida, naturaleza, mundo, etc.) Solo entonces puede aparecer un panteísmo como el que se planteó en Europa a partir del Renacimiento.

Por consiguiente, desde la perspectiva del problema de la unificación de la realidad, el panteísmo equivale a una solución extrema y radical. El panteísta se niega a parcelar y repartir el territorio del ser en provincias ontológicamente relevantes. En la oposición monismo-pluralismo opta sin paliativos por el primer término. La identidad entre Dios y las demás cosas reduce a cero la distancia que media entre ellas,

⁷ Véase Holsten, W. "Pantheismus", en K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Mohr, Tübingen, 1961, vol. 5, pp. 37-38.

⁸ Bien es verdad que entre los teólogos y místicos musulmanes proliferaron con amplitud las tendencias panteístas, fenómeno favorecido por el contacto con las culturas orientales y la ausencia de una ortodoxia doctrinal claramente establecida entre los seguidores del Profeta. Véase Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard, Paris, 1964, pp. 262-283.

frente a otras alternativas, como el teísmo, que plantea la hipótesis de una distancia insalvable por parte de las criaturas, pero transitable para Dios, quien de ese modo se hace providente, o como el deísmo que, en el otro extremo del espectro, alarga tanto la distancia entre uno y otras que acaba convirtiéndolos en mutuamente extraños. Así se entiende que algunas fórmulas panteístas hayan nacido como reacción en unos casos frente planteamientos dualistas y, en otros, deístas.

En realidad, antes de que la humanidad dispusiese de la filosofía o la ciencia para unificar en una primera aproximación el mundo, ya lo hizo con las armas del mito y de la propia religión. Animismo y politeísmo son las manifestaciones más evidentes de este proceso aún no consumado de síntesis. Como todo el mundo sabe, suele darse en la evolución de las culturas un momento en que los pueblos ya no se sienten conformes con sus abigarrados panteones y emprenden, como el faraón egipcio Akenatón, la tarea de simplificarlos y en último término unificarlos. En esta coyuntura que apunta hacia el monoteísmo, se presentan dos opciones. Las deidades de las religiones politeístas están por lo general bastante próximas a las realidades mundanas que patrocinan. Si su fusión se produce sin merma de esta relación de vecindad, se abre la puerta del panteísmo, mientras que, cuando el Dios único no se limita a hermanar los viejos númenes, sino que los suplanta afirmando celosamente su irreductible personalidad, estamos en la vía que conduce al teísmo. Teísmo y panteísmo son, pues, respuestas alternativas al politeísmo y optan por la personalidad y la trascendencia en un caso, y por la impersonalidad y la inmanencia en el otro⁹. Más adelante trataremos de averiguar si existe o no un vínculo necesario entre la personalidad y la trascendencia divina. Lo dicho hasta ahora nos permite establecer una tipología del panteísmo de acuerdo con un criterio genético (sin pretender otorgarle ningún significado evolucionista): tendríamos por una parte, el panteísmo preteológico, propio de las culturas en las que no se ha personalizado la vivencia de lo sagrado y de la unidad del mundo; por otra, el panteísmo teológico, que ha resultado del amalgamamiento de cultos politeístas y, finalmente, el panteísmo posteológico, en que las instancias religiosas han entrado en interacción con otras –fundamentalmente las racionales–, resultando de ello la síntesis que como hemos visto caracteriza al panteísmo moderno.

No es la única clasificación posible, ni mucho menos. También se distingue¹⁰ entre un panteísmo acosmista, en el que Dios aparece como la unidad omnicomprendiva de todo lo que hay (indios, eleatas, Spinoza), el panteísmo realista-naturalista, que concibe más bien el principio último de unidad con un carácter dinámico, energético, natural (hilozoísmo, estoicos, Bruno, Goethe, Strauss, Haeckel¹¹ y, también, el

⁹ No siempre se ha considerado que se trate de opciones excluyentes: recordemos la frase de Goethe cuando declaró que “como científicos somos panteístas; como poetas, politeístas; como moralistas, monoteístas”.

¹⁰ Véase Eisler, R., *Wörterbuch de philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet*. Mittler, Berlin, 1929, vol. 2, 374.

¹¹ Téngase en cuenta lo dicho en la nota número 4.

panteísmo idealista, que considera el Uno-todo como espíritu: el absoluto como Idea que se despliega en una pluralidad de momentos (Plotino, Lessing, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, E. von Hartmann, Fechner). Esta ordenación recuerda a las tres sustancias de Descartes (divina, extensa, pensante); es como si la índole del panteísmo resultante dependiese de la concepción previa que se tenga de los posibles tipos fundamentales de ser, de manera que bajo la negación –pues el panteísmo niega precisamente que haya tales clases de realidades o sustancias–, se transparenta cierta mal disimulada preferencia hacia uno de ellos.

Hasta ahora se ha insistido en considerar el panteísmo como resultado de un proceso radical de unificación de todo lo que hay. Aparte de que postular tal proceso lleva consigo una fuerte carga interpretativa, quedarnos en él no permite diferenciar el panteísmo del simple monismo. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Como es obvio, la diferencia reside en reconocer como Dios al principio último de unidad. Es verdad que se ha hablado de un panteísmo ateo (identificado precisamente con el realista-naturalista, quizá porque resulta más difícil divinizar a la materia que al espíritu o a lo que ya se ha reconocido como Theos), pero en mi opinión se trata de una designación equívoca. Sea cual sea su punto de partida, ninguna concepción panteísta puede prescindir de la veneración religiosa del todo que reconoce como lo único existente. El propio Toland, que propuso un panteísmo de sesgo claramente naturalista, no omitió proponer toda una liturgia con tintes esotéricos para los adeptos al nuevo credo¹². El Dios panteísta merece y requiere, por tanto, ser reconocido como tal, y genera sentimientos de devoción que lo identifican así. Algunos piensan incluso que es aquí donde reside la fuerza de las concepciones panteístas: hay autores, en efecto, que aunque encuentran en ellas obstáculos teóricos insalvables les reconocen una notable capacidad de supervivencia por su aptitud para expresar ciertas emociones que surgen espontáneamente ante los fenómenos naturales y la totalidad de las cosas¹³. Este es un punto que merece ser discutido. ¿No requiere la religiosidad el establecimiento de una cierta comunidad entre Dios y el creyente, incluso la posibilidad de un diálogo, de un reconocimiento mutuo, de manera que Aquél no resulte completamente extraño para éste? Sin embargo, todo ello exige una cierta semejanza entre Dios y el hombre, y precisamente el rechazo frontal del antropomorfismo es una constante de todo panteísmo. La negación del carácter personal de Dios es uno de los criterios más seguros para distinguir el teísmo tanto del deísmo como del panteísmo. Pero mientras el credo deísta siempre ha resultado frío y descarnado¹⁴, muchos panteístas han sido ejemplos vivos de piedad de acuerdo con el patrón spinoziano, y el budismo constituye un ejemplo destacado de vivencia místico-ascética de un culto

¹² Véanse Toland, J., *Pantheisticon, sive Formula celebrandae sodalitatis socraticae*. Londres, 1720; Daniel, S.H., *Panteísmo e ideología reppublicana: John Toland*. Bologna, 1979.

¹³ Véase MacIntyre, A., "Pantheism", en Edwards P. (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan, New York, 1967, vol. 6, p. 35.

¹⁴ Véase Arana, J., "La religión natural en la época de la Ilustración", *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 64, 1994, pp. 37-57.

no personalista. Para explicar esta circunstancia debemos recordar que el deísmo establece una distancia insalvable entre Dios y todas las potencias del hombre que no sean la pura razón; por eso propone un culto racional sin apenas resonancias emocionales. En cambio, el Dios del panteísta, por su inmanencia, no está lejos más que de todo aquello que nos particulariza, y se puede buscar la comunión con él a través de todas las facultades anónimas que laten dentro del hombre y muy especialmente de la afectividad. Además, del panteísmo se deduce todo un programa de vida y salvación: acrecentar la unión con Dios negando todo lo que nos separa de él. La piedad panteísta es pues un proceso de identificación; no necesita ni admite el establecimiento de un diálogo con el objeto de su devoción, porque todo diálogo parte de una dualidad de hablantes que en este caso debe ser rechazada tanto teórica como prácticamente. Los temperamentos intuitivos, imaginativos, poéticos y místicos se encuentran más cómodos que los otros en este contexto, sin que ello nos haga olvidar las dificultades inmensas que desde un punto de vista vivencial tiene el ideal despersonalizador.

Las últimas consideraciones quizás induzcan a pensar que el deísmo es propio de fríos racionalistas, el teísmo de avisados circunspectos y el panteísmo de románticos pasionales. Como casi todos, este esquematismo es falso; pero en el caso del panteísmo se da además la paradoja de que cuenta entre sus adeptos a alguno de los más notorios campeones de la razón de todos los tiempos. Al fin y al cabo, el logro de una explicación unitaria omnicomprendensiva es la meta que persiguen filósofos y científicos desde siempre: el panteísmo les promete en este sentido la realización de su sueño máspreciado. También se ha apuntado¹⁵ una cierta conexión entre los autores que se han inclinado por una solución realista extrema en el problema de los universales y el panteísmo. Según esta exégesis, quienes creen en la existencia real y separada de conceptos abstractos (como el bien, el triángulo, la materia...) conciben a Dios como el ser sin más, la idea de algo existente por encima o más allá de cualquier otra determinación, que resulta entonces ociosa o engañosa. Evidentemente, se trata de una interpretación hostil, pero ilustra el hecho de que los panteístas pueden moverse con gran comodidad en las más altas cumbres de la especulación abstracta.

Otra circunstancia notable es que, mientras el panteísmo cuenta con rancias tradiciones entre los místicos y las religiones, dentro del pensamiento occidental no cristaliza en una escuela de pensamiento hasta el siglo XVIII¹⁶. Con anterioridad a Spinoza, ha sido algo así como un punto de encuentro entre autores independientes que llegaron a conclusiones parecidas desde premisas y por caminos muy diversos, y que no supieron o pudieron dejar una estela viva de discípulos tras de sí. El pensador holandés quebró esta trayectoria, aunque la época en que vivió es probablemente tan responsable como él mismo. En efecto: el panteísta no espera ningún signo ni revelación de lo alto, sino que saca de lo más hondo de sí el mensaje que anuncia. Por eso su

¹⁵ Véase Schalck, F.-A., "Panthéisme", en *Dictionnaire de théologie catholique*. Letouzey, Paris, 1932, vol. 11,2, pp. 1855-1856.

¹⁶ Véase McIntyre, *Pantheism*, p. 34.

fe ha florecido en épocas de crisis, cuando la humanidad se ha sentido abandonada de Dios. En los umbrales de la modernidad, el escándalo de la ruptura de la unidad religiosa sacudió las conciencias más sensibles, que trataron de recuperar un credo universalista al abrigo de los vaivenes de la historia. Spinoza, expulsado de la religión mosaica y sin acomodo entre las iglesias cristianas, es el ejemplo más acabado del desarraigo espiritual de los tiempos en que la nueva ciencia, con su afán racionalista de unidad, empezaba a manifestar su pujante presencia entre los espíritus cultivados. Reconciliar la religión con la razón ejercida con toda su fuerza y radicalidad es el propósito de Spinoza y de los que sin ser sus discípulos se proclamaron o fueron identificados como spinozianos. Aquí vuelve a surgir la debatida relación con el ateísmo. Son innegables las conexiones históricas del panteísmo moderno con el librepensamiento que empieza a proliferar en toda Europa a partir del siglo XVII. La asimilación se debe en parte a que ambas corrientes se enfrentan a la ortodoxia dominante, y a que en parte emplean las mismas armas y argumentos. Pero si muchos ateos inciden en la crítica para quedarse en la conclusión negativa que extraen de sus refutaciones teológicas, los panteístas piensan por lo general que las armas que esgrimen contra los teístas no pueden ser vueltas contra ellos, y que están en condiciones de rescatar el fondo de verdad que existe en la religión que rechazan. Así, Lessing cree encontrar en Spinoza el núcleo genuino de todas las religiones históricas y lo simboliza con la historia del padre que hizo copias indistinguibles de su anillo para poder regalar uno –supuestamente el original– a cada uno de sus tres hijos. Schleiermacher se propone a su vez catequizar a los incrédulos ilustrados y quiere rescatar la legitimidad de la religión en el sentimiento radical de dependencia, que puede expresarse de múltiples maneras, pero que solo culmina en lo divino cuando se abarca en su totalidad. Fichte se afana en distinguir dentro del cristianismo los elementos genuinamente metafísicos de los “meramente” históricos –el desprecio por la historia (hecha, al fin, de multiplicidad y cambio) es una constante de todo panteísmo–, y así reinterpreta en clave panteísta el Evangelio de Juan.

En resumidas cuentas, el panteísmo moderno ha querido remediar lo que vio como debilidad y crisis de la religión tradicional. ¿Acaso carece él mismo de puntos flacos? A pesar de sus figuras y argumentos, no ha llegado a prosperar entre las masas. Según muchos –entre ellos, Feuerbach– eso se debe a que es una “creencia provisional” una especie de estado intermedio entre el teísmo y el ateísmo, que puede llenar una vida, pero no ser transmitido de generación en generación, ni enseñado de padres a hijos. Algo de verdad debe haber en ello, porque ni siquiera como secta (al modo de la ideada por Toland) ha llegado a hacer fortuna y los panteístas europeos una y otra vez buscan apoyo en el budismo u otras formas panteístas de la espiritualidad oriental. Pero no deja de ser una objeción extrínseca que debería articularse más. Para ello deberemos limitarnos a considerar lo que llamábamos panteísmo posteológico y dejar a un lado los que son previos a la división Dios/mundo, puesto que cualquier discusión racional de estos últimos es impugnable por principio.

Se trata por tanto, de decidir si la identificación de Dios y la naturaleza está o no libre de fisuras graves. Como la identificación ha sido realizada de varias formas, cada una de ellas está expuesta a reparos diferentes, y muchas veces las críticas más

ásperas a esta o aquella forma de panteísmo proceden de los que propician otra diferente: así, por ejemplo, la oposición de Schelling y Hegel a una relación de identidad estática o abstracta entre Dios y las cosas, que llevan al último a rechazar el término —no su significado profundo. Pero, en general, no hay panteísmo que pueda descuidar justificarse ante el problema del mal, la evidencia de la contingencia y la finitud, las antinomias de la libertad y la irreductibilidad del yo. En atención a tales dificultades algunos han rechazado adscribirse a él. Así Schopenhauer, que por una parte considera que llamar “Dios” al mundo es un pleonasma y por otra se opone a sacralizar el “torturado mundo”. En su opinión, el cosmos rezuma maldad por todos los poros y quien tenga un mínimo de sentimientos piadosos tendrá que optar por el ateísmo por respeto a la idea misma de divinidad.

Frente al pesimismo schopenhaueriano, el panteísmo es un fiel compañero del optimismo metafísico: alejado de todo dualismo, no puede dar sustento ontológico a la negatividad, ni siquiera como déficit o privación. Su actitud frente al mal tiene que ser la misma que frente a la multiplicidad o el cambio: juzgarlo ilusorio y engañoso. Hay también otros expedientes, aunque menos radicales: por una parte es posible diluir el mal, agrandando las dimensiones del cosmos y de la historia. Extraviado en la inmensidad de la infinitud cosmoteológica perdería toda su importancia, como las ocasionales bajadas en la cotización al alza de un valor bursátil particularmente sólido. Claro es que tales episodios, insignificantes para el Todo, son cruciales para los individuos que los padecen, pero la devaluación de lo particular forma parte de la lógica de la cosmovisión panteísta. Lo que podría interpretarse como una refutación empírica de la doctrina se convierte entonces en parte de su atractivo, porque otorga sentido y consuelo al adepto frente a las adversidades de la existencia (no en vano el estoicismo es una de las formas consagradas de vivenciar una fe panteísta).

Así pues, el punto más delicado en el proceso de consolidación teórica de una filosofía panteísta consiste en sustraer al mundo su imperfección, contingencia y particularismo como paso previo o simultáneo a su identificación con la divinidad. De la dificultad de esta tarea da fe el hecho de que ciertos panteístas igualaron la divinidad con los conceptos más problemáticos de las ontologías al uso: para David de Dinant, Dios es la materia prima; para Amalrico de Bène, el principio formal de todo lo existente; para Schleiermacher, nada menos que el noumeno de Kant... Otros dudan en este punto, y igualan a Dios no exactamente al mundo en su integridad con todas y cada una de las cosas que lo forman, sino más bien a los principios que lo animan, ordenan y unifican. Se diría que acentúan la inmanencia de Dios hasta hacerlo descender a los sótanos del cosmos, por debajo del nivel fenoménico en que la multiplicidad y las máculas son demasiado notorias. Los vitalistas hacen entonces de Dios el alma del mundo; los racionalistas, su principio intrínseco de inteligibilidad; los cientificistas, la última ley que engloba todas las demás. Caso aparte son los estoicos, para los que Dios sería cierta materia finísima que impregna el cosmos y lo impulsa como a un gran organismo.

Por supuesto, en otros autores y corrientes la equiparación entre Dios y la naturaleza es perfecta, distinguiéndose a lo sumo entre una *natura naturans* y una *natura naturata*. También es posible invertir los términos de inclusión y declarar que

el universo está en Dios como la parte en el todo, o como una dimensión, aspecto o manifestación. Por último, no ha faltado quien, como Krause y su panteísmo, niega tanto la identidad como la trascendencia, y se queda en la afirmación de la íntima comunidad de Dios y el universo. En resumidas cuentas, el problema de la relación Dios-mundo es tan crucial y espinoso que ha sido explorada y agotada toda la combinatoria de posibles soluciones. Podría hablarse a este respecto de un panteísmo infracósmico (Dios es inmanente al mundo sin identificarse con él), un panteísmo cósmico (estricta identidad entre Dios y el mundo) y un panteísmo supracósmico (el mundo está sumergido en Dios sin agotarlo).

Está claro, por otro lado, que independientemente de que se afirme una relación de identidad, de inclusión o de mutua interdependencia, la aproximación del principio teológico y el cosmológico se suele hacer partiendo de un paradigma de uno u otro signo: en el primer caso, la búsqueda de Dios termina encontrándolo tras o en el mundo; en el segundo, el estudio de la naturaleza desemboca en el descubrimiento de que ésta es o esconde el rostro de Dios. Escoto Eriúgena y Giordano Bruno, por ejemplo, argumentaron que para ser inteligible, el mundo tiene que ser un sistema simple omnicomprendido. Reducido a estos términos, estaríamos ante un panteísmo epistemológico, puesto que aquí la tesis de la divinidad del mundo se convierte en presupuesto de cognoscibilidad, en garantía de un ideal explicativo. A otro nivel puede calificarse también de epistemológico el panteísmo que se plantea en el ámbito del averroísmo a propósito de las relaciones entre la inteligencia divina y humana, puesto que apunta más a las condiciones psicológicas y formales del conocimiento que a su contenido material. Cuando se propone la acción de un fenómeno, facultad, principio o dinámica de conocimiento que trasciende al individuo e incluso a la especie, llámese iluminación, entendimiento agente, subjetividad trascendental, yo puro o de cualquier otro modo, se tiene una incitación hacia el panteísmo particularmente poderosa, no solo porque complementa desde el punto de vista del sujeto los argumentos objetivos que hasta ahora hemos barajado, sino porque se abre la posibilidad de eliminar uno de los obstáculos mayores para la admisión del mismo, esto es, el carácter personal e intrasferible del yo individual.

Dedicaré ulteriores consideraciones a este importante extremo. Pero antes observaré que el panteísmo epistemológico implica cierta revalorización del conocimiento fenoménico que no se encuentra, en cambio, en las formas más directamente teologizantes, como la del panteísmo Vedanta, para el que, puesto que Dios es uno y todo, lo múltiple por fuerza ha de ser irreal e ilusorio (a propósito de esto se cuenta la historia del sabio que quiso convencer a un príncipe del carácter ficticio de sus palacios y riquezas. Éste ordenó que le arrojaran los perros y se burló de él cuando emprendió veloz carrera, a lo que el sabio respondió, sin dejar de correr, que incluso su fuga era mera apariencia). En cambio, la componente panteísta de Nicolás de Cusa y otros autores medievales prefiere ampararse en la idea de que, dado que Dios es la única verdad, todo tiene que ser en algún sentido su manifestación. Esto muestra que la índole del panteísmo resultante (en el caso de que llegue a consumarse) no solo depende de que tome o no a Dios como punto de apoyo de la especulación, sino también del atributo o atributos divinos que elija como premisa. La unidad, bondad,

veracidad, eternidad, omnipotencia divinas darán lugar a otras tantas formas de panteísmo. Sin embargo, la más potente e invasiva de ellas es la que descansa en la infinitud. El infinito ha sido siempre el escándalo y la fascinación de la razón. Los matemáticos han pasado milenios tratando de atraparlo con sus algoritmos, aun cuando siempre saltaran carbonizados por su cegadora inconmensurabilidad. El cálculo infinitesimal, la teoría de los números transfinitos, son otras tantas añagazas para numerar lo innumerable y preservar la racionalidad finita de lo que la trasciende. El filósofo que quiera imitar a los geómetras tiene que aprender, como ellos, a hablar del innombrable sin nombrarlo. En las teorías más avanzadas de la física contemporánea los científicos están acostumbrados a descubrir una presencia incontrolada del infinito, que priva de sentido a sus ecuaciones. Lo imperativo entonces es “renormalizarlas”, es decir, someterlas a las manipulaciones necesarias para eliminar la perturbadora presencia del infinito. La especulación filosófica y teológica no ha titubeado, en cambio, en incluir el infinito en las premisas de sus razonamientos: si Dios es infinito, ¿cómo ponerle límites?, ¿qué otra cosa o ser puede oponérsele?

Esta decisiva pregunta parece conducir de inmediato al panteísmo, pero un panteísmo trivial y gratuito que fue denostado, entre otros, por Schelling y Hegel. Lo es porque, por decirlo así, deja a Dios solo en su infinitud, sin margen para absolutamente nada más, de la misma manera que añadir al infinito una cantidad finita carece de sentido o es absurdo. En ese caso la multiplicidad cambiante de este mundo no podría tener lugar ni siquiera como apariencia o ilusión. Descartes advirtió, cuando trató de erosionar la evidencia del cogito por medio de la hipótesis de un “genio maligno”, que para poder engañarme es indispensable que yo exista, de manera que sobre mi propia existencia no cabe ninguna duda. El engaño requiere un sujeto pasivo, y no existe tal sujeto pasivo cuando se identifica directamente el Dios infinito con el mundo; es una identidad que cristaliza en pura infinitud y nada más. Dios entonces se encuentra en la imposibilidad no ya de crear (operación prohibida en todo caso desde la óptica panteísta), sino siquiera de emanar nada. Por eso, la noción de emanación, cara a antiguas cosmogonías panteístas e introducida en el pensamiento occidental por el neoplatonismo, parte de la consideración de la divinidad como bondad y belleza supremas, pero no es conjugable con la infinitud, porque ésta no es difusiva, sino desbordante.

En realidad, la única forma productiva que tiene la razón de enfrentarse con éxito a la especulación en torno al infinito guarda cierta semejanza con la estrategia que sigue el matemático para desarrollar el cálculo infinitesimal: en lugar de afrontar directamente operaciones imposibles, lo que hace éste es enfrentar recíprocamente con perfecta simetría magnitudes infinitamente grandes o infinitamente pequeñas, de modo que la enormidad que representa cada una de ellas no devore la proporción finita que media entre ellas. Así puede, por ejemplo, compensar la cantidad infinita de sumandos que intervienen en la operación

$$1/2 + 1/3 + 1/8 + 1/30 + 1/144 + \dots^{17}$$

¹⁷ Esto es, la serie que tiene como término general $(n-1)/n!$

con la pequeñez progresiva de sus términos, y determina que el valor de esa suma de infinitos elementos decrecientes es precisamente 1.

El filósofo no dispone de algoritmos para hacer con sus conceptos lo que el algebrista hace con los números, pero, enfrentado como está en el caso de Dios al infinito puro y duro, puede adivinar que el hombre y la naturaleza solo pueden sobrevivir frente a Él contraponiéndole de alguna forma otro infinito. Nicolás de Cusa argüía que solo una creación infinita puede expresar adecuadamente la omnipotencia divina, e incluso los panteísmos menos sofisticados han insistido en la infinitud y eternidad del universo. Pero sabemos que a nivel profundo tales soluciones esconden una falacia, porque aquí el segundo infinito (la creación, la naturaleza, el cosmos) deriva o se identifica con el primero y por tanto no es legítimo contraponerlo a él. La solución teísta sostiene que precisamente es el Infinito, Dios, quien decide libremente que haya algo más que él, finito o con infinitud derivada. En otras palabras, podría decirse que en el gesto creador el Infinito se contrapone a sí mismo, es decir, toma conciencia de su infinitud y de la posibilidad de abandonar su soledad autosuficiente a través de un acto amoroso. Pero para eso es indispensable que pueda tomar conciencia de sí, es decir, que sea persona. Sin embargo, esta posibilidad no es aceptada por el panteísmo, que tiene que negarle a Dios en cuanto tal la autoconciencia, porque la misma establecería una distancia entre Él y el mundo que atenta contra la idea fundamental de esta concepción. La paradoja se convierte entonces en aporía: ¿cómo evitar que el mundo colapse en la identidad de un infinito sin posible contrapunto, y que la multiplicidad y el cambio carezcan de sentido, incluso como mera apariencia y engaño?¹⁸

Existe, no obstante, una salida, o al menos así ha sido sostenido por los filósofos para los que ocurre simplemente que el infinito se contrapone a sí mismo porque la contradicción forma parte de su propio ser. El panteísmo dialéctico sería pues la respuesta al enigma: la identidad entre Dios y el mundo no está dada desde el comienzo, es de carácter dinámico, se produce como resultado de un proceso, y la evolución de universo, como la historia humana, forman parte de él. Es indudable que estamos ante la fórmula de mayor envergadura teórica que ha encontrado el panteísmo en su historia, a la que oscuramente se acercaron muchos de sus místicos, como Eckhardt y Jacob Boehme. Pero el desarrollo especulativo en gran estilo corresponde a los idealistas alemanes. Schelling, en el curso de su accidentada evolución espiritual, creyó poder justificar por esta vía tanto el mal como la libertad del hombre. Hegel fue sin embargo quien agotó la vía por la que lo “accidental” –vale decir, lo contingente, lo particular, lo episódico– queda negado en absoluto, pero es afirmado como momento necesario en el despliegue del absoluto, o sea, afirmado funcionalmente en

¹⁸ Solo los sujetos dotados de conciencia pueden sufrir ilusiones y engañarse o ser engañados. Pero en eso estriba precisamente la noción de persona; por tanto, el recurso a la ilusión como explicación de la diversidad fenoménica supone cierto personalismo difícilmente justificable en un contexto panteísta.

cuanto accidental. Guzzo y Mathieu apuntan a este respecto¹⁹ que, si de lo que se trata es de dar un carácter divino a las cosas, sería preferible que, en lugar de reducirlas a momento necesario en el despliegue del absoluto, tuviesen a pesar de todas sus dependencias un carácter intrínsecamente productor y creativo. Pero no sería justo permanecer insensibles a las ventajas teóricas del panteísmo dialéctico. Que yo sepa es el único capaz de esbozar respuestas no evasivas a las dificultades que he mencionado antes: la escisión entre Dios y el mundo, entre el hombre y el absoluto, el surgimiento del tiempo y el devenir, la antítesis entre libertad y necesidad, entre determinismo y ética, entre la positividad divina y el mal del mundo, la coexistencia de finitud e infinitud, etc., quedan de alguna manera incorporados y recogidos en la arquitectura lógica y conceptual del sistema. Todavía me parece más admirable que hasta cierto punto consiga neutralizar el rasgo menos verosímil del panteísmo, esto es, el carácter impersonal del absoluto, puesto que presenta la historia precisamente como un proceso de personalización de Dios, que toma conciencia y posesión gradual de sí mismo a través de la avatares sucedidos en el tiempo y el espacio, y más concretamente en las vivencias de los seres humanos que consiguen hacerse cargo del proceso en su conjunto y de su lugar dentro de él.

No obstante lo cual, el panteísmo dialéctico obtiene solamente una victoria pírrica, de acuerdo con los criterios fundamentales del propio panteísmo. La enorme trascendencia teológica que otorga a la historia humana y a la culminación especulativa de la filosofía es difícilmente creíble para una especie como la nuestra, que lleva siglos relativizando su propia importancia²⁰. Pero lo decisivo no es eso, sino que, para superar todas las escisiones que nos preocupan y atormentan, el panteísmo dialéctico ha tenido que llevar la discordia a la misma esencia de lo divino, convertido en un abismo de contradicciones que le obligan de alguna manera a salir de sí. No es un dios roto el principio supremo de unidad confesado y exaltado por los panteístas de todos los tiempos. Con su fe negaban este mundo desmembrado para retornar a la afirmación indivisa del ser en toda su plenitud; ahora en cambio se presenta un mundo contradictoriamente enlazado por un dios que trata de remediar su íntima quiebra. Lo menos que puede decir el panteísta genuino ante semejante propuesta es que describe maravillosamente algo que nada tiene que ver con el *Deus sive natura* que él venera.

¹⁹ Véase Guzzo A. Mathieu, v., "Panteísmo", en *Enciclopedia filosofica Gallarate*. Edipem, Roma, 1979, vol. 6, p. 247.

²⁰ En la *Introducción al psicoanálisis*, Freud sostiene que ha habido tres revoluciones copernicanas en la historia moderna: la de Copérnico, que arrebató al hombre la posición central dentro del universo; la de Darwin, que lo convirtió en un recién llegado en la historia de la vida; la suya propia, que le quita el gobierno la mente, decisivamente condicionado por dinamisismos anónimos del inconsciente. Véase Freud, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*. Fischer, Frankfurt, 1961, vol. 11, pp. 294-295. No es indispensable compartir este diagnóstico para considerar desproporcionado el optimismo hegeliano y de otros intérpretes globales de la historia: véase, por ejemplo, Popper, K., *La miseria del historicismo*. Alianza/Taurus, Madrid, 1973.

Schelling supo darse cuenta de la imposibilidad de culminar un panteísmo dialéctico –en el fondo, la misma expresión es chocante, tanto como “panteísmo dialógico” o “panteísmo dualista”–; por eso fue llamado para suceder a Hegel, reconocido como tal por las autoridades berlinesas. En este caso fueron los propios hegelianos los que evolucionaron hacia concepciones que poco tenían que ver con el panteísmo, elemento que tuvo que ser sacrificado para salvar la veta “dialéctica” del pensamiento del maestro. Por eso el panteísmo contemporáneo es decididamente no-dialéctico: ha recuperado sus raíces y bebe en las fuentes espirituales y éticas del panteísmo oriental y en la inspiración intelectual de los clásicos del panteísmo occidental arriba mencionados. Pocos se han preocupado de renovar la justificación teórica que aquéllos propusieron: el suyo es un panteísmo vivido, más que un panteísmo pensado. En la introducción de su ensayo sobre *El malestar en la cultura*, Freud recoge la comunicación de un corresponsal según la cual, a pesar de todo lo que se pueda decir contra la religión –la religión como mera ilusión–, hay una fuente natural del sentimiento religioso:

Un sentimiento, que se podría llamar la sensación de la “eternidad”, un sentimiento como de algo ilimitado, desmesurado, por así decir “oceánico”. Este sentimiento es un hecho puramente subjetivo, no un dogma, no está unido a ninguna seguridad de una supervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa, que es tomada por las diversas iglesias y sistemas religiosos, conducida por determinados canales y, con seguridad, también absorbida. Sobre la base de este sentimiento oceánico solamente, se puede ser religioso, aun cuando se rechace toda creencia y toda ilusión²¹.

Freud no comparte en absoluto tal sentimiento, pero eso no viene al caso. Lo importante es que se trata de una descripción muy exacta no del sentimiento religioso en general, sino del sentimiento religioso panteísta. En los textos védicos ya aparece la imagen del mar, como totalidad englobante cuyas formas episódicas –olas, corrientes, reflejos– dan un símil de lo que puede ser el individuo en el mundo. A veces se ha acusado al panteísmo de constituir una religión fácil. No lo creo así, si la referimos a los ejemplos históricos de personas que la han vivido hasta sus últimas consecuencias, ya dentro de una religión establecida, como el budismo, ya a modo de religión personal como con cierta frecuencia ha ocurrido en Occidente. Pero sí resulta fácil sentir y expresar vagas convicciones panteístas que a nada comprometen y que en un momento dado tienen cierta virtud lenitiva frente a las duras condiciones de la existencia humana. El texto citado puede muy bien corresponder a un caso así. Recurrir a una vivencia de tipo religioso para relajarse, consolarse de los fracasos, superar la angustia ante la soledad, la enfermedad o la muerte es una actitud comprensible, pero muy poco coherente si se abandona en cuanto se ha obtenido el alivio psicológico buscado. La religión nunca debe ser un medio, sino un fin, ni un punto de llegada, de encuentro, sino de partida, de búsqueda.

²¹ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke*. Imago, London, 1955, vol. 14, pp. 421-422.

Cabe también hablar de religión “fácil” en un segundo sentido. El comunicante de Freud se ha mostrado antes convencido por las razones esgrimidas por éste contra la religión en *El porvenir de una ilusión*. Se trata pues de uno de tantos europeos cultos o semicultos a quienes la crítica radical histórica, teológica, filosófica o científica ha erosionado sus creencias religiosas a partir del siglo XVII. Dejando a un lado lo fundado o no de tal crítica y lo madurado o no de su aceptación, el caso es que la mente de quien ha perdido o no ha conseguido entroncar con las creencias de sus mayores puede iniciar espontáneamente la búsqueda de una religión nueva, no demasiado concreta para que no vaya a naufragar enseguida ante la crítica, ni demasiado intelectual (el descreído suele vengarse de la facultad que le ha robado la fe haciéndose desconfiado respecto a ella). Aquí aparece entonces “el sentimiento oceánico” y las convicciones panteístas que naturalmente surgen de él. Pero no se trata del final de la historia. El hombre es inquisitivo por naturaleza, de manera que algunas de las más despiertas y penetrantes mentes del siglo que acaba de cerrarse han seguido explorando mental y vivencialmente la posible verdad del panteísmo. Sería interesante calibrar sus hallazgos, pero, como se dice en estos casos, “ésta es otra historia”.

Resumen / Abstract

Una de las manifestaciones religiosas más extendidas en el tiempo y en el espacio es el panteísmo, opción que ha rebrotado numerosas veces a partir de planteamientos muy diversos. En Oriente ha llegado a inspirar tradiciones muy bien asentadas y dentro de su órbita aparecen religiones que se mantienen tan pujantes como antaño. En Occidente, por el contrario, ha permanecido como una fenómeno minoritario e incluso marginal, a pesar de contar con elaboraciones teóricas extremadamente interesantes. Esta comunicación aborda el tema desde una perspectiva global, trata de establecer una tipología básica y propiciar unas bases elementales para su comprensión.

Pantheism, as an expression of religious sentiment, is very widely spread in space and time. It has been repeatedly reborn from the most diverse assumptions. In the East it has succeeded in inspiring well entrenched traditions and it holds under its sway several religions, of undiminished strength and vitality. In the West, on the other hand, it has remained a marginal minority view, despite some extremely interesting theoretical developments. In this paper I approach the subject from a global perspective; I put forward a basic typology of pantheism and propose some elementary basic ideas for understanding it.