

COLECCIÓN ORIENTE Y OCCIDENTE
DIRIGIDA POR EL PROFESOR JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

291
162
D191

776

CHRISTOPHER DAWSON

RELIGIÓN Y CULTURA

Traducción de
MARGARITA AMALIA VILLALONGA

SR. BORRADI
ESSESE
CER

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

RELIGIÓN Y CULTURA

CAPÍTULO I

RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA NATURAL Y LA CULTURA HUMANISTA. SU DESARROLLO COMO TEOLOGÍA CLÁSICA DEL HUMANISMO Y SU CAPACIDAD PARA RESISTIR LA SECULARIZACIÓN RADICAL DE LA TRADICIÓN HUMANISTA. NUEVA ACTITUD HACIA LA RELIGIÓN, QUE CARACTERIZA LA REACCIÓN CONTRA LA ILUSTRACIÓN. LAS FILOSOFÍAS ROMÁNTICAS DE LA RELIGIÓN Y EL ESTUDIO DEL SÍMBOLO Y EL MITO. EL CONCEPTO DE DESARROLLO EVOLUTIVO Y EL ESTUDIO COMPARADO DE LAS RELIGIONES. INFLUENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA EN LOS ESTUDIOS RELIGIOSOS. DESARROLLO DE LA CIENCIA COMPARADA DE LA RELIGIÓN DURANTE LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS. NECESIDAD DE MANTENER EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley. Copyright 1953, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.

TÍTULO DEL ORIGINAL EN INGLÉS: "RELIGION AND CULTURE"

CAPÍTULO I

LA TEOLOGÍA NATURAL Y EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA RELIGIÓN

I

(i)

Los requisitos establecidos por la Fundación Gifford presuponen que existe la Teología natural, ciencia competente para estudiar la naturaleza del Ser divino y las relaciones del hombre y el universo con Él: la más grande de todas las ciencias posibles, pero estrictamente natural y una de las más importantes para la cultura humana.

La mayor parte de los filósofos modernos y muchos teólogos no aceptarían hoy esta tremenda pretensión. El historiador, sin embargo, no puede dejar de reconocer que este reclamo se apoya en una gran tradición, estrechamente vinculada a la corriente más importante del pensamiento occidental, pues la Teología natural es la teología que el Humanismo consideró natural, y su encumbramiento y decadencia siguen los pasos de la cultura humanística. Desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, y aun más tarde, el desarrollo de la Teología natural fué parejo al del Humanismo. Y si la Teología natural se ve hoy muy hostigada por los ataques convergentes de la teología dialéctica y del materialismo dialéctico, la cultura humanística también ha

perdido su prestigio y toda la estructura del cosmos racional del hombre de Occidente se ha conmovido hasta sus cimientos.

La cultura humanística fué esencialmente la cultura de una *élite* intelectual. No fué nunca un organismo capaz de bastarse a sí mismo como lo fueron las grandes culturas religiosas de los primeros tiempos. Fué más bien una estructura artificial superpuesta al cuerpo existente de la sociedad cristiana. Sin embargo, a pesar de este carácter artificial secundario, fué un poder activo y creador que hizo sentir su influencia en todos los aspectos de la vida occidental. En efecto, durante los siglos en que la Cristiandad occidental estuvo profundamente dividida por la controversia y el sectarismo, por guerras y persecuciones religiosas, el Humanismo fué el principal elemento unificador de la cultura europea, ya que proporcionó la única base sobre la cual los miembros de las diferentes naciones e iglesias pudieron encontrarse en igualdad de condiciones. En otras palabras, una educación y una cultura literaria comunes reemplazaron la fe común y la *communio sacrorum* como principales vínculos subsistentes de la unidad europea.

Pero aunque el Humanismo estuvo estrechamente vinculado a la secularización de la cultura europea, no fué enteramente irreligioso. A este respecto creo que los apolo- gistas y admiradores modernos del Humanismo le han prestado un flaco servicio, con el resultado de que la concepción popular y corriente del Renacimiento y la cultura humanística es errónea y parcial. En Poggio, Maquiavelo o Vanini¹ no encontraremos los representantes típicos de la actitud humanista hacia la religión; pero sí en Erasmo,

¹ Poggio Bracciolini (1380-1459). Secretario papal y canciller de la República de Florencia.

en Moro y en los platónicos cristianos. La nueva apreciación de la bondad de la naturaleza, de la dignidad del hombre y del optimismo racional del *ethos* humanista requería una Teología natural para justificarlo. Los humanistas vieron el mundo como un orden racional que sólo podría explicarse como obra de la Razón divina, como obra de arte divino que expresa la mente del divino Artista.

Este punto de vista humanista fué resumido por Campanella² en el famoso soneto en que habla del mundo visible de la naturaleza como del libro en el cual Dios ha revelado su poder, su sabiduría y su bondad. El hombre es por vocación intérprete de este jeroglífico divino, ya que por la razón o por su naturaleza espiritual tiene un parentesco innato con el divino Autor.

*Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrisse i propri concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e'l proprio esempio,
di statue vive ornò l'imo e'l superno;
perch'ogni spirto qui l'arte e'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.*

Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Secretario y agente diplomático de la República de Florencia.

Lucilio Vanini (1585-1619). Sacerdote y librepensador napolitano; viajó por Europa, fué tomado prisionero en Londres y finalmente ejecutado por ateo en Tolosa.

² Tommaso Campanella, O. P. (1568-1639). Filósofo, poeta, fraile y conspirador; una de las figuras más originales de fines del Renacimiento. Pasó treinta años de su vida en prisión, la mayor parte del tiempo en San Telmo (Nápoles), donde escribió lo mejor de su poesía y la utopía comunista *La Ciudad del Sol*, que es su obra más conocida. Murió en París bajo la protección de Richelieu.

*Ma noi, strette alme a'libri e tempü morti,
copiati dal vivo con piü errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.
O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh torniamo, per Dio, all'originale!*

“El mundo es el libro donde la eterna sabiduría escribió sus propios conceptos y el templo vivo donde, representando sus hechos y su propio ejemplo, adornó de estatuas lo más profundo y lo más alto:

“Para que cada espíritu aquí no se vuelva impío, pueda aprender y contemplar el arte y la ley, y decir: Yo colmo el universo contemplando a Dios en todas las cosas.

“Pero nosotros, almas encadenadas a los libros y a los templos muertos, copiamos la verdad con muchos errores y los colocamos por encima de tal enseñanza.

“¡Oh, sufrimiento, discordia, ignorancia, trabajo, dolor, haznos conocer nuestro error! ¡Ah, por Dios, volvamos al original!”³

Considero que esta es la experiencia clásica de la Teología natural humanista, ya proclamada en el libro de Raimundo Sabunde⁴ y completamente desarrollada en los siglos siguientes por los platónicos cristianos y los teólogos y filósofos humanistas, desde Marsilio Ficino hasta Yves de París y los platónicos de Cambridge, y que aún continúa existiendo, árida y empobrecida, en la religión natu-

³ *Poesie*, edición Gentile, p. 16.

⁴ Raimundo Sabunde (Sebunde, Sebonde o Sibiuda), sucesor de Raimundo Lulio y probablemente catalán, murió en la Universidad de Tolosa, en 1436. Se lo recuerda principalmente debido a Montaigne, que a pedido de su padre tradujo el libro de Sabunde al francés, y más tarde escribió la famosa *Apología de Raymond Sebunde*, que es el más largo de sus ensayos.

ral de la Ilustración, en la Teología natural apologética de Paley y en los tratados Bridgewater.

No había nada de original en esta doctrina: estaba formada en gran parte por los lugares comunes de las enseñanzas de las Escuelas y de los Padres y filósofos de la Antigüedad. Era por definición una teología rudimentaria o, como Bacon expresa: “aquel conocimiento o rudimento de conocimiento concerniente a Dios, que puede obtenerse por la luz de la naturaleza y la contemplación de sus criaturas”. La diferencia no radica en la novedad de la doctrina sino en el nuevo valor que se le asignó y la nueva importancia que asume en una sociedad que había perdido la unidad religiosa.

En épocas de fe la Teología natural no tuvo existencia separada. Era parte de la teología cristiana común y carecía de significado independiente excepto para los teólogos profesionales. Pero en épocas de división religiosa, cuando Europa era desmembrada por sistemas teológicos rivales, la Teología natural adquirió un nuevo valor: el de cierto y universal fundamento de verdad religiosa en un mundo en que todo se discutía. Por esta razón, sin duda, el humanista Pierre Bunel recomendaba al padre de Montaigne la *Teología natural* o *Libro de las criaturas* de Raimundo Sabunde como la más provechosa y adecuada a los tiempos en que se había destruido el indiscutible reinado de una autoridad universal y los más sagrados artículos de fe se convirtieron en tema de debate popular.

Es tal vez tan difícil para la generación actual comprender el atractivo de esta sencilla teología de la razón como lo es para nosotros comprender la atracción revolucionaria de la idea de Ley natural desarrollada durante el mismo período y bajo las mismas premisas. Sin embargo, es imposible ignorar su importancia histórica y la influen-

cia que tuvo en el desarrollo del pensamiento moderno. Pero los hombres del saber moderno tampoco pudieron hacer caso omiso de la idea de Dios. Mientras más completamente realizan su ideal de universo racional, más necesitan de la idea de Dios como fuente y principio de inteligibilidad. Como decía Descartes: "la certeza y la verdad de toda ciencia dependen del conocimiento de Dios y sólo de ello" pues "de ello depende la certeza de todas las otras verdades, porque sin el conocimiento de Dios sería imposible llegar al conocimiento de ninguna otra cosa".

(ii)

Esta concepción de Dios como único principio de inteligibilidad es característica de la nueva filosofía y la encontramos por igual en los representantes cristianos ortodoxos como Malebranche y Berkeley, y en la totalitaria teología natural de un Spinoza. Pero en la medida en que interpretó a Dios no sólo como autor de la naturaleza, sino como medio inteligible de nuestro entendimiento y garantía de nuestro conocimiento empírico, cambió profundamente el carácter tradicional de la Teología natural, exponiéndola a un doble ataque: primero, por parte de todos los cristianos devotos como Pascal, que tuvieron la sensación de que este Dios de la verdad matemática era el Dios de los epicúreos y no el Dios de los cristianos "que llena el alma y el corazón de aquellos a quienes posee"; y segundo, por parte de los escépticos que se dieron cuenta de que el divorcio cartesiano de materia y espíritu era un arma de doble filo que podía usarse para minar y destruir todo el edificio intelectual tan laboriosamente construido por teólogos y filósofos cristianos durante mucho tiempo.

En esta doble ofensiva los críticos cristianos de Descar-

tes favorecieron a sus opositores, quienes no tomaron de ellos sus argumentos pero sí la técnica de su ataque. Entre los enemigos de la religión llegó a ser lugar común cubrir sus principales críticas contra la credibilidad del teísmo con un tributo insincero "a las verdades de nuestra más sagrada religión". Una persona imbuída en un justo sentido de las imperfecciones de nuestra razón natural", escribe David Hume, "se precipitará con avidez hacia la verdad revelada, mientras que el dogmático arrogante, persuadido de que puede erigir un sistema teológico completo con la mera ayuda de la filosofía, desecha cualquier otro auxilio y rechaza a este instructor adventicio. Ser filósofo escéptico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más importante para llegar a ser un buen creyente cristiano".⁵

Al principio parece anómalo y paradójico que las críticas más peligrosas a la Teología natural humanista no hayan provenido de los teólogos revolucionarios sino de hombres como Bayle, Hume y Voltaire que se llamaban a sí mismos deístas. Cuando la causa del Humanismo parecía por fin triunfante, y cuando toda la cultura de la época estuvo dominada por el espíritu de optimismo racional —con raíces metafísicas en la Teología natural cartesiana—, los fundamentos de la estructura ideológica fueron minados por los adalides de la Ilustración.

Las causas de este derrumbe fueron más bien religiosas que filosóficas. La Teología natural humanista floreció mientras estuvo en contacto con la tradición viva de la cultura cristiana. Pero tan pronto como el deísmo rompió su contacto vital e intentó hacer de la Teología natural el principio autónomo de una religión puramente racional, no tuvo ya poder para resistir las críticas desintegradoras de los escépticos. Desde el comienzo el deísmo careció de

⁵ *Diálogos sobre la Religión Natural*, XII ad fin.

vida religiosa propia. Fué creado artificialmente para servir los fines polémicos de la Ilustración y una vez alcanzados estos objetivos fué descartado por sus creadores.

Es verdad que en una etapa relativamente avanzada de su historia recibió una temporaria infusión de vida por influencia de Rousseau. Pero es dudoso el favor que Rousseau le prestara recurriendo a las fuerzas del sentimiento y la emoción, pues no sólo enseñó a filósofos como Kant a dar más valor a las intuiciones espirituales del hombre común que a los argumentos metafísicos de los teólogos naturales, sino que también enseñó al hombre común a considerar sus convicciones emocionales como verdades infalibles. Por fría y superficial que fuera la religión natural de la Ilustración, por lo menos fué sincera en su devoción a la virtud de la tolerancia. Pero en su nueva forma el deísmo posterior se convirtió en un culto intolerante y sanguinario. En nombre de la religión de la virtud natural Robespierre destruyó a sus enemigos y el Festival del Ser Supremo de Junio de 1794, en que la nueva religión quedó solemnemente inaugurada, marcó al mismo tiempo la culminación del Terror.

2

Estos años catastróficos fueron testigos de un profundo cambio en la corriente del pensamiento europeo. Presenciaron el final de la Ilustración y la muerte de la sociedad aristocrática que había producido la cultura humanística. La revolución política coincidió en el tiempo con la rebelión espiritual y emocional contra el racionalismo de la Ilustración y toda la tradición de cultura del siglo XVIII. El siglo que había empezado con el racionalismo religioso de Locke y Christian Wolff, terminó con el irracionalismo

apocalíptico de los libros proféticos de Blake. Y en estas informes efusiones del genio religioso la religión natural y su Dios son los principales objetos de las acusaciones de Blake. "El hombre debe tener y tendrá siempre alguna religión", dice; "si no es la religión de Jesús será la de Satanás y erigirá la sinagoga de Satanás llamando al príncipe de este mundo Dios y destruyendo a todos los que no adoren a Satanás bajo el nombre de Dios... El deísmo es la adoración del Dios de este mundo por medio de lo que llamáis religión natural, filosofía natural y moral natural o virtud autónoma: las virtudes egoístas del corazón en estado de naturaleza. Esta fué la religión de los fariseos que asesinaron a Jesús. El deísmo es su igual y termina en idéntico resultado".

"Pero el espectro, como blanca escarcha y añublo se levantó sobre Albión,

Diciendo: Soy Dios, ¡oh, hijos de los hombres! ¡Soy vuestro Poder racional!

¿No soy Bacon, Newton, Locke, que enseñan humildad al hombre,

Que enseñan la duda y el experimento? Y mis dos alas, ¿no son Voltaire y Rousseau?

¿Dónde está aquel amigo de los pecadores, aquel rebelde contra mis leyes

Que enseña fe a las naciones y una desconocida vida eterna? ¡Venga aquí al desierto y transforme estas piedras en pan!

¡Hombre vano y loco! ¿Crearás sin experimentar, Y construirás un mundo de la fantasía sobre mi gran abismo,

*Un mundo de formas en el deseo insaciable y el apetito devorador?"*⁶

⁶ Jerusalem, fol. 52 y 54, líneas 15-24.

Esta rebelión contra la Teología natural, que encuentra su más pura y directa expresión en las declaraciones proféticas de Blake, satura el pensamiento de la época y aparece más racionalizada y diluída en las construcciones sistemáticas de los filósofos idealistas y la apologética de los teólogos románticos.

En todas partes encontramos, por un lado, una nueva apreciación de los valores religiosos positivos revelados en la historia y en la experiencia religiosa del individuo, y por otro una actitud de crítica, y a menudo de desprecio, hacia la doctrina tradicional de la demostración racional de la existencia de Dios. La religión es sentimiento e imaginación, no raciocinio y demostración. Y cuanto más inmediata e incomunicable es el sentimiento más alta es la religión. Sin duda no faltaron razonamientos acerca de la religión, pero fueron mucho más parecidos a los de los gnósticos y teósofos que a los de los teólogos naturales. A pesar del honor que confirieron a Spinoza y Schelling sus contemporáneos, no fué Spinoza sino Boehme, el teósofo místico, quien ejerció influencia más profunda sobre el teísmo filosófico de la época.⁷

⁷ Jacob Boehme, zapatero y místico (1575-1624), tuvo poca influencia en el pensamiento alemán hasta fines del siglo xviii en que sus obras de pronto se pusieron en boga entre los románticos, especialmente el poeta Tieck y el filósofo Baader. En Inglaterra, por el contrario, tuvo mucha influencia en un período muy anterior. Sus obras fueron traducidas durante la Guerra Civil por John Sparrow y otros, y acaso influyeron en los primeros cuáqueros. Más tarde fué estudiado por Sir Isaac Newton; William Law fué su discípulo; y la secta de los boehmenistas floreció de nuevo a comienzos del siglo xviii.

Cf. especialmente sus *Harmonies de la Nature* (1814), reducción al absurdo del optimismo deísta. Como dijo Joubert cuando se publicó por primera vez: "Ses Harmonies nous font aimer les dissonances qu'il bannissait du monde, et qu'on y retrouve à chaque pas".

Esta influencia de Boehme no se debió simplemente a la atracción que cualquier clase de misticismo especulativo tenía para los románticos. Fué mucho más específica. Boehme mismo fué un teólogo natural, o por lo menos de una clase tal que bien podría haber pretendido este título. Pero está en el polo opuesto de la Teología natural de la Ilustración, y su oposición se presenta sobre todo con respecto al punto en que los idealistas románticos atacaban más severamente a sus predecesores del siglo xviii. Porque no fué sólo el racionalismo de la Ilustración lo que disgustaba a la nueva era. Fué sobre todo su optimismo: ese optimismo ingenuo e insensible que declara con Pope "todo lo que es, está bien" y justifica la manera de obrar de Dios para con el hombre, al estilo de Bernardin de St. Pierre, quien demostraba que Dios hizo a las pulgas negras para que pudiésemos atraparlas más fácilmente y dividió el melón en secciones para que fuese más fácil cortarlo en partes iguales y conservar así la armonía familiar. Contra toda esta puerilidad la nueva generación insistió sobre la realidad del problema del mal y del sentimiento trágico de la vida, que no era accidental ni evitable, sino que arraigaba en la naturaleza misma de las cosas, y encontró en Boehme un teólogo natural que, lejos de ignorar estas cosas, volvió a arraigarlas en la eternidad mostrando que la "amargura" que se encuentra en la raíz de la naturaleza tiene como base el lado oscuro de la naturaleza divina.

Es notable que el mismo pensamiento aparezca en forma más ortodoxa en la obra de un gran escritor católico de una generación anterior, que fué el enemigo más implacable de la Ilustración y el guía intelectual de la reacción religiosa. José de Maistre⁸ no era un filósofo sino un hom-

⁸ José de Maistre (1753-1821), contemporáneo de Talleyrand, fué el adversario más austero y firme de la Ilustración y de los prin-

bre de mundo; un hombre de mundo muy espiritual por cierto, a quien interesaba más el significado divino de la historia que su carrera o su futuro político. Nadie más decidido que Maistre a justificar el modo de obrar de Dios con respecto al hombre; mas para hacerlo tuvo que invertir la teología tradicional de la historia y basar su apolo-gética en el lado oscuro de la realidad que sus antecesores no quisieron ver. El abismo del sufrimiento humano y el crimen eran para él testimonios más efectivos de la existencia y majestad de Dios que todos los argumentos fáciles de los apologetas comunes. Su filosofía de la historia no era la teoría del progreso humano y de la ilustración sino la revelación de la justicia y el juicio divinos. Humillaba al hombre en el polvo de la historia para exaltar la majestad de Dios.

3

Esta reacción contra la Ilustración llevó a Maistre a mirar con más simpatía todos aquellos elementos de la religión antigua y oriental que hasta entonces habían sido considerados como irracionales y bárbaros. Sacrificio, karma, ascetismo, tabú, se tornaron comprensibles y religiosamente válidos en la filosofía de la historia de Maistre. Es significativo que en *Las veladas de San Petersburgo* la discusión gire en torno a una cita de las Leyes de Manú, que no pueden haber sido lectura corriente para el público literario de la época; y en todos los diálogos introduce la sabiduría del Oriente para contestar a los razonamientos de Occidente.

cipios de la Revolución. Pasó sus años más activos en Rusia, como ministro sin sueldo del exilado rey de Cerdeña, pero influyó en Europa como jefe espiritual del renacimiento católico de principios del siglo xix.

Esto, claro está, no era completamente nuevo. Creo que por primera vez se hacía uso del nuevo saber con fines teológicos, pero ya desde 1808, cuando Friedrich von Schlegel publicó su libro *Sobre la lengua y sabiduría de los hindúes*, el nuevo mundo de la religión oriental había sido abierto al Occidente.

Durante la primera mitad del siglo xix se transformó el estudio de la religión por obra de la gran corriente de nuevos conocimientos que inundaron a Europa procedentes de Oriente, de la India y Persia, de Egipto y Babilonia, de la China y el lejano Oriente, como así también de América Central y Polinesia. Las abstractas construcciones a priori del racionalismo del siglo xviii se desvanecieron ante las ricas y complejas realidades de la verdadera experiencia religiosa. El descubrimiento reforzó la convicción de los filósofos idealistas de que la historia en sí era la clave de la realidad espiritual de modo que para ellos la única Teología natural verdadera fué la Filosofía de la historia.

La tarea del filósofo era construir una síntesis inteligible que mostrase las grandes épocas del mundo y las religiones universales como etapas en la autorrealización progresiva del Espíritu absoluto.

De esta manera se abolió completamente la distinción entre Teología natural y revelación, ya que la naturaleza es revelación y la revelación es el principio hermenéutico de la ciencia de la religión en general. La mitología y el simbolismo religioso de los pueblos orientales y primitivos fueron interpretados como testimonio jeroglífico de esta revelación universal, y la creencia en la mitología comparada, que desarrollaron F. Creuzer y F. C. Baur, Schlegel y Schelling, gozó durante un corto tiempo de extraordinaria popularidad.

Esta escuela,⁹ aunque carecía de intrínseco valor científico, dió origen a la nueva ciencia de la religión comparada; hizo que se prestara atención a los aspectos más oscuros e irracionales de la religión, despreciados y olvidados por los teólogos de la Ilustración. Sobre todo acentuó la unidad de la evolución religiosa humana de modo que la mitología y el rito, el folklore y la leyenda, la teología y el misticismo, fueron tratados como partes de un todo vivo, como un árbol arraigado en la tierra de la historia y la geografía, que extiende sus ramas más altas hacia las nubes del misticismo y la especulación teológica. Las ambiciosas pretensiones de esta nueva ciencia o pseudociencia fueron muy pronto desechadas por las críticas de los eruditos como Lobeck (1781-1860) y Otfried Müller (1797-1840), pero el ideal de una ciencia de la religión que lo abarcara absolutamente todo permaneció en segundo plano y fué actualizado con un espíritu positivista y evolucionista por la nueva "Ciencia de la Religión comparada" que logró alcanzar jerarquía académica pasada ya la mitad del siglo XIX.

El gran popularizador de la nueva ciencia en Inglaterra, F. Max Müller; hijo de un poeta romántico y discípulo de

⁹ Las obras más importantes de esta escuela son las siguientes:
F. Creuzer: *Symbolik und Mythologie der Alten Völker, Besonders der Griechen*, 4 tomos en 8º, Leipzig, 1810-1812, 2da. ed. en 6 tomos, ib. 1819-23.

J. J. von Goerres: *Mythengeschichte der Asiat. Welt*. 2 tomos en 8º, Heidelberg, 1810.

F. C. Baur: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 2 tomos en 3, en 8º, Stuttgart, 1824-25.

P. E. von Lasaulx (1805-61).

Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Gesch., 1856.

Ueber die Theolog. Grundlage alter philos. Systeme, 1856.

Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern, 1858.

Schelling y Bopp,¹⁰ era también heredero del primer movimiento romántico. En efecto, la Ciencia de la religión comparada de Max Müller fué apenas menos especulativa que la Ciencia de la mitología comparada de Baur. Pero en el período intermedio hubo un enorme aumento de conocimientos, no sólo en el caso de los estudios arqueológicos y orientales sino también en la comprensión de la religión y la cultura de los pueblos primitivos, donde se abrían gradualmente nuevos campos de estudio a la investigación científica.

La publicación de *Primitive Culture* de J. B. Tylor en 1871, que fué la primera síntesis importante del conocimiento antropológico, señala una época en este campo. Fué traducido al ruso al año siguiente, al alemán en 1873 y al francés en 1876-8. Al mismo tiempo la secularización de las facultades teológicas hizo que se establecieran cátedras de Historia de la religión y de Religión comparada en las Universidades francesas y holandesas. Al terminar el siglo, la nueva Ciencia de la religión comparada o la Historia natural de la religión, reemplazó en todas partes a la vieja Teología natural, como el único camino que era científicamente aceptado para llegar a abordar los problemas religiosos.

Creo que las Gifford Lectures son la única institución de aquel período cuya finalidad se define todavía en términos de Teología natural. Y aun así, Campbell Fraser, que era esencialmente un hombre de la vieja tradición, dice en su autobiografía que al principio no quería tomar a su cargo las conferencias Gifford porque suponía que estaban

¹⁰ Franz Bopp (1791-1867), fundador de la Filología comparada, fué discípulo de los románticos, y F. Schlegel concibió la idea, y hasta inventó el nombre de la nueva ciencia, que Bopp desarrollaría más tarde.

más relacionadas con la ciencia histórica de las religiones que con la filosofía del teísmo.

Y en verdad desde el principio las relaciones entre la Ciencia de las religiones y la Filosofía no fueron claras. La nueva ciencia se desarrolló en una época positivista y agnóstica. Pretendía estudiar los hechos de la evolución religiosa del hombre absteniéndose de juicios filosóficos y teológicos. Esta actitud fué determinada, por un lado, por un ideal de objetividad científica copiado de las ciencias físicas, y por otro, por la necesidad práctica de establecer un campo neutral donde orientalistas, misioneros, antropólogos y psicólogos pudieran cooperar armónicamente.

Pero en la realidad este programa de neutralidad filosófica resultó impracticable. Tanto el método comparativo como el concepto de desarrollo evolutivo involucran juicios de valor con implicaciones filosóficas. Los numerosos trabajos sobre historia de la religión de fines del siglo XIX y principios del XX, dependieron en su mayor parte, consciente o inconscientemente, de las síntesis filosóficas más antiguas de Hegel y Comte; y aun hoy es necesario insistir sobre la íntima relación que existe entre las teorías naturalistas del desarrollo evolutivo, corrientes durante el siglo XIX, y la concepción estrictamente idealista de un inevitable progreso hacia lo perfecto como autorrealización del Espíritu absoluto en la historia.

En una forma u otra —desde los idealistas cristianos por la derecha hasta los materialistas cristianos por la izquierda— estos ideales dominaron el desarrollo de la nueva Ciencia de la religión; cuando faltaban, esta ciencia tendía a desintegrarse en una colección informe de especialidades inconexas.

Es verdad que la riqueza del material acumulado por estas especialidades proporcionó un amplio campo de es-

tudio, pero esta ciencia ya no tenía criterio para juzgar el valor intrínseco y la significación del fenómeno religioso. En vez de la ciencia objetiva que trata de la existencia y naturaleza de Dios que había sido el ideal de la antigua Teología natural, sólo podía emprender un vasto panorama de las formas de comportamiento humano condicionadas por creencias irracionales. Pero la nueva ciencia padeció la misma debilidad fundamental que la antigua Teología natural. Ambas fueron igualmente racionalistas y redujeron los más profundos problemas de la conciencia humana a superficialidades. La Teología natural de la Ilustración redujo el Dios vivo de la tradición cristiana a relojero celeste del mecanismo cósmico, mientras que la Ciencia de la religión comparada creó un museo de cultos muertos y curiosidades antropológicas.

Esta fué la situación que encontró William James al pronunciar sus famosas conferencias en Edimburgo hace unos cincuenta años. Buscó una solución para este dilema en un nuevo estudio existencial de los fenómenos religiosos tal como se presentan en la realidad de la experiencia. Y aunque no halló una verdadera solución, por lo menos reveló los defectos fundamentales de los métodos anteriores. Vió que “en los sentimientos recónditos, en los más oscuros y ciegos estratos de la persona, sorprende el hecho real en formación”. La religión se origina “donde los límites más lejanos de nuestro ser se sumergen en una dirección de la existencia completamente distinta del mundo sensible y meramente comprensible”, y las fuerzas espirituales que allí nacen ejercen una influencia efectiva y transformadora en la vida humana y la cultura social.

De esta manera William James llamó la atención de psicólogos y filósofos hacia una clase de experiencia más profunda que la que habían visto en la antigua Teología

natural o en las primeras fases de la Ciencia de la religión. Y desde la época de William James los psicólogos se han dedicado cada vez más al estudio del inconsciente, demostrando la enorme importancia que tienen los procesos mentales inconscientes para el pensamiento y comportamiento humanos.

Este enfoque psicológico tuvo profunda influencia en el estudio de la religión. Significa que los elementos pasados por alto o ignorados por los primeros investigadores filosóficos y estudiosos racionalistas de la religión aparecen ahora en el primer plano del estudio científico. Hoy sabemos mucho más sobre los campos desconocidos del alma, de tanta importancia para la experiencia y la acción religiosas: el mundo del símbolo y del mito, de la visión y de la profecía; y también hoy sabemos mucho más sobre las fuerzas inconscientes de sublimación y represión que condicionan los aspectos morales de la personalidad.

Sin duda la Psicología ha proporcionado armas nuevas de fácil manejo al racionalista que considera la religión como resultado de un proceso de proyección ilusoria que puede resolverse con los métodos científicos del análisis. Pero no es esta la única conclusión, ni la más normal, del enfoque psicológico. Cuanto más profundamente estudiamos la vida oculta de la psique, más dispuestos estamos a reconocer la realidad y el poder de creación de las fuerzas espirituales que se manifiestan en la experiencia religiosa de la especie humana.

Tal fué la conclusión de William James, acentuada aun más por los psicólogos contemporáneos como C. J. Jung, que considera los arquetipos del simbolismo religioso como llaves maestras para alcanzar los más profundos planos de la realidad espiritual. Porque, dice, "los mitos son las primeras y más importantes manifestaciones psicológicas que repre-

sentan la naturaleza de la psique".¹¹ Y todo lo que es verdad en este conocimiento primitivo es aun más incondicionalmente verdadero en las religiones universales predominantes. Contienen lo que era en el principio el conocimiento oculto de la revelación, y explican los secretos de la psique en estupendas imágenes... Realmente debemos decir que cuanto más hermosa, más grandiosa y más amplia es la imagen que se ha formado y transmitido, más se aleja de nuestra experiencia."¹²

Todo esto guarda sorprendente semejanza con las teorías de los simbolistas de la primera parte del siglo XIX, como Creuzer y Baur, que creyeron que los mitos y símbolos religiosos no eran fantasías imaginativas arbitrarias sino imágenes eternas de la realidad psíquica que se relacionan con la actividad consciente del pensamiento racional del mismo modo que la vida de la especie se relaciona con la del individuo.

Estas imágenes, y la experiencia religiosa de la que surgen, son, como William James solía decir, absolutamente concluyentes e invulnerables en su propio campo, pero por otro lado carecen de autoridad y son incomunicables a la razón en el plano de la ciencia racional, de la Filosofía y de la Teología natural. Por una parte tenemos un mundo lleno de riquezas y de profundidad religiosa pero incapaz de demostraciones racionales. Por otra, un orden inteligible sin profundidad espiritual ni contacto directo con la verdad religiosa. Sin duda es posible, como la historia lo ha demostrado, ofrecer pruebas en favor de la religión y de la existencia de Dios válidas aun en este orden racional. Pero la vida de estas estructuras deriva de otro orden. Son

¹¹ "Archetypes of the Collective Unconscious" en *Integration of Personality*, p. 54.

¹² *Ib.* p. 56.

en sí mismas esencialmente áridas, y, por así decir, sin entrañas, de modo que el hombre religioso ante ellas responderá siempre con Pascal: "No el dios de los filósofos y los científicos sino el Dios de Abraham y de Isaac y de Jacob — *Deum meum et Deum vestrum*".

El problema de los pensadores religiosos de todas las épocas ha sido construir un puente entre estos dos mundos. Tradicionalmente el puente fué constituido por la autoridad —la garantía social colectiva de una revelación sobrenatural— y esta solución todavía conserva y habrá de conservar su validez mientras haya en la historia religiones universales. Pero esto no ocurre en las soluciones ideadas desde el punto de vista racional más bien que del religioso, como en la Teología natural de la Ilustración o en las más ambiciosas filosofías de la religión creadas por los románticos y los idealistas.

Hoy los dos mundos están más separados que nunca. El mundo de la razón se ha vuelto más árido y espiritualmente vacío, y el mundo del alma ha perdido los modos consagrados para expresarse en el mundo de la cultura, y ha quedado a merced de las fuerzas de las tinieblas que constituyen los aspectos negativos y destructivos del Inconsciente.

Esta desintegración de la civilización moderna entre una ciencia sin significado y el espíritu que sólo puede manifestarse en su autodestrucción, se ha acercado tanto a nosotros en estos últimos años que ningún hombre reflexivo puede considerarla con ecuanimidad. Ya no está en juego el destino de una cultura en particular sino el de la especie humana.

Sin embargo, si tuviésemos tiempo de pensar —si se nos garantiza el ser liberados temporariamente de los enormes riesgos en que hemos incurrido impensadamente— no

hay razón que impida vencer eventualmente el dualismo de que he hablado.

El mismo hecho de que la psicología moderna haya concentrado la atención en lo inconsciente y se haya dado cuenta de su importancia científica, muestra que los dos mundos no son completamente impenetrables. Y de igual manera el alma busca comprensión y se rebela contra las pretensiones de la razón sólo cuando ésta se niega a comprender y rechaza la realidad de la experiencia más profunda del alma y de las fuentes de su vida espiritual.

Las religiones superiores siempre han implicado la existencia de la Teología, es decir, de un sistema racional del conocimiento religioso. Todas las religiones superiores afirman, en efecto, la existencia de una ciencia de la verdad divina y basan sus enseñanzas en ella. Y es obvio que si no hay verdadero conocimiento de la experiencia religiosa, la religión pierde validez y aun coherencia social, y se convierte en un impulso irracional como cualquier otra forma ilusoria de psicosis.

Pero en realidad el divorcio entre la psique y la razón que esta alternativa supone es anormal, antinatural y morboso, ya que el mundo de la cultura en que vivimos y en que el hombre ha vivido siempre llegó a existir sólo por la conciliación y cooperación de ambas. Y esta tarea de conciliación —esta construcción de un puente entre ambos mundos— ha sido la función histórica de la religión. Para decirlo con una metáfora diferente: las religiones mundiales han sido las claves de bóveda de las culturas del mundo, de suerte que, si se las quita, los arcos caen y el edificio se derrumba.

Es tema de la ciencia histórica de la religión demostrar cómo la religión ha cumplido su tarea; cómo se ha mantenido la relación vital entre las profundidades del incons-

RELIGIÓN Y CULTURA

ciente y la superficie del orden social; cómo la religión afirma su autonomía espiritual e interna y cómo es moldeada y condicionada por influencia del medio y la función social.

Sólo cuando se ha llegado a comprender esto es posible tratar los problemas fundamentales de la Teología natural: el elemento trascendente de la experiencia religiosa y la eterna validez absoluta de la verdad religiosa. No obstante, como trataré de demostrarlo en la conferencia siguiente, es necesario aceptar en modo provisional estos principios para poder comprender la religión, porque su estudio comienza y termina en el plano teológico y no en los de la Sociología y la Historia, a pesar de ser éstos indispensables para comprender la religión en la cultura y la vida humanas.

CAPÍTULO II

LA ENSEÑANZA TRADICIONAL DE LA TEOLOGÍA NATURAL SOBRE EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS POR PARTE DEL HOMBRE. LA RELIGIÓN FUNDADA EN LA ADORACIÓN DE LOS PODERES SOBRESOBREHUMANOS Y EN LA CONCIENCIA DEL SER TRASCENDENTE. (1) PRUEBA HELÉNICA Y HUMANISTA DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR EL ORDEN DEL UNIVERSO. EL MUNDO EXTERNO COMO MANIFESTACIÓN DEL PODER DIVINO. EL SENTIDO DE TRASCENDENCIA CÓSMICA. (2) PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL. EL SENTIDO DE TRASCENDENCIA ESPIRITUAL COMO CARACTERÍSTICA DE LAS FORMAS MÁS PROFUNDAS DE CONCIENCIA RELIGIOSA. LA IDENTIFICACIÓN DEL OBJETO DE ESTA INTUICIÓN ESPIRITUAL TRASCENDENTE CON EL PODER CÓSMICO TRASCENDENTE COMO CARACTERÍSTICA DE LAS RELIGIONES SUPERIORES. TENDENCIA MONOTEÍSTA DE ESTE SENTIDO DE TRASCENDENCIA ESPIRITUAL. EL SENTIDO DE LA TRASCENDENCIA EN LA RELIGIÓN PRIMITIVA. LA MAGIA Y LA RELIGIÓN. EL CONCEPTO DE LO SAGRADO Y LO NUMINOSO. EL SAMANISMO Y LA IMPORTANCIA DE LA EXPERIENCIA VISIONARIA. CONTINUIDAD PSICOLÓGICA ENTRE LA RELIGIÓN PRIMITIVA Y LA RELIGIÓN SUPERIOR. EL CONCEPTO DE LA REVELACIÓN.

CAPÍTULO II

LOS ELEMENTOS DE LA RELIGIÓN: DIOS Y LO SOBRENATURAL

I

He sugerido que es esencial un nuevo enfoque histórico en el estudio de la religión, tanto para el investigador de la Teología natural como para el investigador de la cultura humana. Pero si adoptamos este enfoque debemos guardarnos de ciertos peligros que siempre han afectado al estudio comparado de la religión desde sus comienzos en el siglo XVIII hasta nuestros días. Los historiadores tienden siempre a pasar por alto a los teólogos, y los sociólogos tienden a reducir la religión a sus elementos sociológicos y culturales; pero ningún estudio de la religión puede ser fructuoso si no acepta la realidad de la autonomía del conocimiento religioso. Cualquier pretendida Ciencia de la religión comparada que trate sus temas con el lenguaje peculiar al determinismo económico o psicológico es estéril y pseudocientífica.

¿Cuál es entonces la naturaleza específica del fenómeno religioso? Toda religión se basa en el reconocimiento de una Realidad sobrehumana de la cual el hombre es en cierto modo consciente y hacia la cual debe en alguna forma orientar su vida. La existencia de la tremenda reali-

dad trascendente que llamamos DIOS es el fundamento de toda religión, en todas las épocas y en todos los pueblos.

Como Calvino dice al principio de la *Institución*:

Quemdam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus: siquidem nequis ad ignorantiae praetextum confuguret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans novas subinde guttas instillat: ut quum ad unum omnes intelligant Deum esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum coluerint, et ejus voluntati vitam suam consecrarint. Sane sicubi Dei ignorantia quaeretur, nusquam majus extare posse ejus exemplum verisimile est, quam inter obtusiores populos et ab humanitatis cultu remotiores. Atqui nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse. Et, qui in aliis vitae partibus minimum videntur a belluis differre, quoddam perpetuo religionis semen retinent, adeo penitus omnium animos occupavit, adeo tenaciter omnium visceribus inhæret communis illa praesumptio. Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs, nulla denique domus fuerit quae religione carere posset; in eo tacita quaedam confessio est inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum.¹

¹ *Institutio Christianae Religionis*, Lib. 1, cap. 3.

“Establecemos como posición irrefutable que la mente humana, por instinto natural, posee cierto sentido de la divinidad. Para que nadie pueda pretextar ignorancia, Dios ha dado a todos una idea de su existencia, que frecuente e insensiblemente renueva para que los hombres sepan universalmente que hay un Dios y que es su Creador, y que serán condenados por su propio testimonio, por no haberle adorado y no haber consagrado sus vidas a su servicio. Si buscamos una completa ignorancia del sentido de la divinidad, en ninguna

Cito el testimonio de Calvino más bien que el de Santo Tomás o San Agustín porque en el primero encontramos la doctrina cristiana tradicional de la Teología natural reducida al mínimo. Ningún teólogo ha tenido una opinión tan sombría del estado ruinoso o impotente de la naturaleza humana librada a sí misma; nadie ha estado menos inclinado a dar valor al conocimiento que el hombre pueda adquirir por su propia razón acerca de la naturaleza de Dios. Sin embargo ni siquiera Calvino pone en cuestión el hecho de que la mente humana posee un conocimiento natural de la existencia de Dios, que es inseparable de su misma constitución — “*doctrina quae non in scholis primum discenda sit sed cujus quisque ab utero magister est et cujus neminem oblivisci natura ipsa patitur quamvis hoc multi nervos omnes intendant*”. “Una doctrina que no ha sido aprendida en las escuelas, sino que cada hombre domina desde su nacimiento, y cuya naturaleza misma no permite que ningún hombre olvide, a pesar de que muchos hacen todo lo posible por conseguirlo”.

En realidad, dondequiera se reconoce alguna verdad religiosa, hay también un lugar, por humilde que sea, para la Teología natural. Su negación radical sólo es posible cuando se considera la religión como una forma de en-

parte sería más probable encontrarla que entre las tribus más estúpidas y alejadas de la civilización que podamos encontrar. Pero, como observa el célebre Cicerón, no hay nación tan bárbara, ni raza tan salvaje, que no esté firmemente persuadida de la existencia de un Dios. Aun aquellos que en otros respectos parecen diferir sólo muy poco de las bestias, siempre tienen un sentido de la religión, tan poseídas están las mentes de los hombres de este principio común, estrechamente entrelazado con su estructura original. Como desde el comienzo del mundo no ha habido nunca un país o una familia totalmente faltos de religión, esto es una confesión tácita de que en todo corazón está inscripto cierto sentido de la Divinidad.”

gaño colectivo, que puede haber sido de gran importancia en la cultura humana pero que no puede tener verdad o validez objetivas.

Esta opinión, tan difundida en los tiempos modernos, se asocia históricamente al racionalismo humanista y a la creciente confianza del hombre moderno en su propio poder y saber. Durante el último siglo —o acaso los dos últimos— el mundo de la cultura creció hasta tal punto que ha llegado a someter al mundo de la naturaleza y ha llevado las fronteras del mundo espiritual sobrehumano más allá de los límites de la conciencia. Y puesto que el hombre llegó a serlo todo fué natural creer que la religión también era un fenómeno puramente humano, perteneciente al mundo del hombre y sin relación con ninguna realidad externa. Cuando era ignorante el hombre creó la religión como instrumento para defenderse de los peligros y satisfacer las necesidades de su vida, de la misma manera que siendo culto creó la ciencia. Los dioses fueron imagen de sus esperanzas y temores, criaturas de su imaginación, siervos de su voluntad de poder.

Hay algo plausible y racionalmente atractivo en esta teoría, pues la religión que nosotros encontramos como realidad histórica en las culturas primitivas no es la religión natural de los filósofos —una “religión dentro de los límites de la razón pura”— sino la religión dentro de los límites de la naturaleza humana —la religión hecha por el hombre—. Y cuando el hombre hace su religión no la hace sólo con la razón, sino mucho más con sus esperanzas y temores. Cuanto más débil es el hombre y más bajo el nivel de su cultura, mayor es su dependencia de los poderes misteriosos que rigen el mundo. La oscuridad rodea completamente el pequeño espacio iluminado por la vacilante luz de la razón humana y controlado por un poder in-

cierto de voluntad y designios humanos; las esperanzas y temores del hombre pueblan las tinieblas circundantes con toda clase de poderes divinos y sobrenaturales de cuya hostilidad debe cuidarse y cuyo favor y ayuda debe ganar para poder sobrevivir.

No obstante, el hombre primitivo en su debilidad e ignorancia está más cerca de las realidades básicas de la existencia humana que el racionalista satisfecho de sí mismo que cree haber dominado los secretos del universo. Habiendo concentrado toda su atención y toda su actividad en la región que la razón humana puede explorar y controlar, la ha convertido en una zona más amplia y habitable, pero no ha cambiado el hecho de su limitación fundamental. Mientras esté satisfecho en vivir dentro del mundo de su propia creación —la Ciudad del Hombre artificialmente iluminada e higiénicamente condicionada— vive en forma precaria en un nivel relativamente superficial de existencia y conciencia, y cuanto más alto construye su torre de civilización ésta se vuelve tanto más desequilibrada. Su naturaleza sigue siendo esencialmente igual a la del hombre primitivo: la naturaleza de un animal racional, limitado internamente por las condiciones de su conciencia y externamente por su dependencia de las fuerzas no humanas que trascienden su existencia animal.

2

Es sin duda un milagro sorprendente que el hombre haya sido capaz de superar las condiciones animales de la existencia hasta llegar a construir el elevado edificio de la civilización y erigir el orden racional del conocimiento científico. Pero aunque su construcción sea muy alta y su visión e invención científica lleguen muy lejos, siempre

quedarán regiones más distantes —tal vez regiones infinitas— más allá de su alcance y de su vista.

De este modo la esfera de la actividad racional del hombre está limitada, por un lado, por la profundidad de su inconsciente y, por otro, por el elemento trascendente en la realidad externa. Y este elemento de trascendencia es un aspecto primordial de la experiencia humana. El hombre nace en un mundo que no ha hecho, que no puede comprender y del cual depende su existencia. En realidad, la autoridad social y el mundo de la cultura se apoderaron de él desde la cuna y alejaron las fronteras de la trascendencia tras la autoridad y omnisciencia de los padres y maestros. Sólo en la imaginación poética, semejante a la de los niños y los místicos, podemos percibir aún el sentido puro de misterio y trascendencia que es elemento natural del hombre.

Cuando este elemento sobrevive intacto no tenemos necesidad de buscar mucho para encontrar una base natural de la religión. Hay un famoso pasaje conservado por Cicerón, del diálogo perdido de Aristóteles, *Sobre la Filosofía*, en el que se explica esto en forma viva y pintoresca. “Imaginemos —dice— una raza de hombres subterráneos que vive una existencia civilizada, provistos de todas las comodidades y lujos, pero privados de la luz del sol. Si un día se abrieran las fauces de la tierra y pudieran contemplar por primera vez la tierra y los mares, y el brillante sol y la cambiante luna, y el orden inalterable de los cielos, estos hombres seguramente confesarían que los dioses existen y que estas cosas son obras de dios.”

Esta parábola aristotélica es igualmente apropiada para el caso de una persona que emerge de un mundo de cultura artificialmente condicionado y hecho por el hombre, y se enfrenta con la realidad de un mundo externo u orden de

seres que trasciende los límites de su poder y saber. Y en efecto, el argumento tradicional de la Teología natural ha sido siempre el de que el hombre no tiene más que mirar a su alrededor y hacia arriba para ver las pruebas manifiestas del poder y la sabiduría divinos.

Esta es la más antigua y la más universal de las pruebas formales de la existencia divina, ya que atrae igualmente al poeta hebreo, al filósofo griego, al teólogo cristiano y al científico del Renacimiento. Pero en los tiempos modernos su atractivo se ha debilitado, si no destruido, por la mecanización de la naturaleza a manos de físicos cartesianos y newtonianos. Como William James dijo, “han pasado los días en que podía decirse que para la ciencia misma los cielos declaran la gloria de Dios y el firmamento muestra la obra de sus manos. Nuestro sistema solar con sus armonías se considera hoy como un caso transitorio de equilibrio inestable de los cielos, producto de un accidente local en un espantoso desierto universal donde no puede existir la vida. En un espacio de tiempo que como intervalo cósmico será sólo una hora, habrá dejado de existir”.²

Sin embargo, al reducirse la escala del mundo humano debiera aumentar —no disminuir— el sentido de lo trascendente y de la fragilidad del mundo racional que el hombre ha construido. Si el ideal helénico de un orden visible e inteligible ha desaparecido, el argumento de Job que apela a la abrumadora realidad del misterio de la trascendencia ha adquirido nueva fuerza. No es éste un argumento que satisfaga el deseo de confianza y seguridad natural del hombre, a menudo considerado fuente de creencia religiosa; no es un ejemplo categórico de aquella “ilusoria transformación de la realidad” que Freud considera esencia de la religión. Pero no se discutirá su poder religioso o el

² W. James, *Varieties of Religious Experience*, p. 491.

hecho de que atrae con igual intensidad a las mentes más primitivas y a las más sofisticadas. Sin embargo, no tiene el mismo atractivo para el hombre corriente que vive contento en el mundo que él mismo se ha hecho. Y es precisamente aquí donde el debilitamiento o la desaparición del viejo argumento teleológico implica una pérdida del fundamento intelectual de la creencia religiosa anteriormente aceptada como verdad irrefutable, necesaria y universal.

3

Si el mundo moderno ha perdido la antigua, ingenua y extravertida creencia en un universo racional que manifieste claramente el poder y la inteligencia de su divino Autor, el otro camino de la experiencia espiritual está aún abierto. La Teología natural nos dice que no sólo hay que mirar alrededor y hacia arriba, sino también hacia abajo y hacia adentro, para encontrar pruebas de la realidad de Dios en las profundidades de nuestra propia naturaleza. El filósofo y el científico pueden objetar la fuerza probatoria de esta experiencia. Pueden decir que cualquier sentimiento que podamos tener más allá de los procesos corporales no es sino la experiencia de nuestros propios procesos conscientes; o si, como es más frecuente, admiten la realidad y la importancia de una región psicológica bajo la superficie de la conciencia, pueden decir que esto no es sino el sustrato irracional de la naturaleza animal del hombre. Pero los hombres de experiencia religiosa —los santos y los sabios— siempre han enseñado que cuanto más lejos el hombre penetra en las profundidades de la conciencia o de lo que está por debajo de la conciencia, más se acerca a la realidad espiritual.

Y no hay duda de que tenemos aquí —en la experiencia

de trascendencia asociada al movimiento de introversión— una de las fuentes esenciales y absolutas de la religión histórica en todas las épocas y culturas. No creo que se haya dado suficiente importancia a esta experiencia en las pruebas tradicionales del teísmo, sin duda porque los teólogos naturales tuvieron la sensación de que una experiencia de esta clase trasciende los límites del conocimiento y de la demostración racionales, a los que ellos mismos se limitaron.

Sin embargo, como observa William James, el mero hecho de que exista esta experiencia anula la pretendida exclusividad de la conciencia racional de representar la totalidad de los posibles modos de conocimiento. James fué mucho más lejos puesto que dijo que aun excluyendo lo que él llama "supracreencias" y limitándonos a los elementos residuales, nos queda "el hecho de que la persona consciente está en relación de continuidad con un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias salvadoras, un contenido positivo de experiencia religiosa que me parece literal y objetivamente verdadero en todo su alcance."³

Pero si admitimos la existencia de tales intuiciones como hechos de la experiencia religiosa, me parece que estamos obligados a seguir adelante y a tener en cuenta su significado para el hombre religioso, quien en cierto sentido los ha asimilado y los relaciona a su forma de vivir y a su concepción de la realidad.

Y aquí tenemos una inmensa cantidad de testimonios de Oriente y Occidente: de todas las grandes tradiciones religiosas del mundo que se unen para afirmar la presencia de Dios en las profundidades del alma como su "base" trascendente y eterna.

Tenemos por ejemplo un pasaje típico de uno de nuestros

³ W. James, *op. cit.*, p. 515.

místicos medievales de Occidente, el Bienaventurado John Ruysbroeck (1293-1381): "En la parte más noble del alma, dominio de nuestras facultades espirituales, estamos constituidos como vivo y eterno espejo de Dios; allí llevamos impresa su eterna imagen y ninguna otra puede entrar". "Esta imagen se encuentra esencial y personalmente en todos los hombres; todo hombre la posee íntegra y completa y todos los hombres juntos no poseen más de ella que cada uno por separado. En esta forma todos somos uno, unidos en nuestra imagen eterna que es la imagen de Dios y la fuente de nuestra vida y de nuestro existir. Nuestra esencia creada y nuestra vida se unen en ella inmediatamente como a su causa eterna. Sin embargo, nuestro ser creado no llega a ser Dios, ni la imagen de Dios llega a ser criatura."⁴

Esta es una interpretación religiosa clásica de la base de la experiencia religiosa, y es obvio que no podemos excluirla a priori ya que es parte esencial del fenómeno que estamos discutiendo.

La religión no surge de la experiencia de hombres como el archidiácono Paley, sino de hombres como Ruysbroeck, y el pensamiento de Ruysbroeck es más auténtica Teología natural que el pensamiento de Paley, aunque pueda ser menos comunicable y menos adaptado a la discusión lógica.

La religión tiene su origen en las profundidades del alma y sólo puede ser comprendida por quienes están preparados a sumergirse en ella. Puede ser, como dijo Jacobi, un *salto mortale*, pero no, como él suponía, un salto del conocimiento a la fe.⁵ Este fué el error básico de la Teología na-

⁴ Ruysbroeck. *El Espejo de la Salvación Eterna*, cap. VIII.

⁵ F. H. Jacobi (1743-1819), como Al Ghazali, criticaba a los filósofos por sostener que la demostración lógica es superior en valor

tural de la Ilustración. La diferencia entre la razón discursiva y la intuición de lo contemplativo no es la misma que hay entre lo natural y lo sobrenatural (en el sentido técnico, teológico de las palabras), entre la razón y la fe; es simplemente una cuestión de diferentes niveles de conciencia que son igualmente partes de la naturaleza humana. Y la identificación de la naturaleza humana con sus aspectos racional y extravertido confunde y perjudica todo el enfoque del estudio de la religión.

4

La posibilidad de la Teología natural, y por cierto de cualquier teología genuina, depende de nuestra visión de la naturaleza de estos niveles más profundos de la conciencia. Si son meramente formas de experiencia subracional, entonces los fenómenos esenciales de la religión pueden ser estudiados sólo psicológica o pragmáticamente y no puede extraerse de ellos ninguna conclusión filosófica. Pero si representan una forma real de conocimiento, entonces son susceptibles de ser tratados científicamente y cabe una ciencia de la verdad religiosa como es la Teología.

Sin embargo, es un hecho bien conocido que muchos filósofos de todas las épocas han afirmado no sólo que es posible un conocimiento real en este nivel más profundo de la conciencia, sino que ésta es la suprema y más auténtica forma de conocimiento accesible al hombre. Hay un

y certeza a la percepción intuitiva. Enseñaba que la Filosofía es una especie de crítica lógica que puede definirse y explicarse, pero que no puede ir más allá de sí misma. Todo nuestro conocimiento de la realidad material o espiritual deriva de la percepción inmediata, y esto es una especie de milagro que debemos aceptar por un acto de fe: un ineludible salto en la oscuridad.

notable consenso sobre este punto en todos los filósofos tradicionales del mundo oriental, tanto en la India y la China como en el Asia central y occidental. Especialmente en la India toda la tradición filosófica, que representa una contribución muy considerable al pensamiento humano, centraliza su atención en el problema de la existencia de una intuición trascendente y la relación de este conocimiento más profundo con las formas de experiencia.

Sin duda la moderna filosofía occidental explicará esto como un ejemplo típico de snobismo de la clase ociosa que exalta el arte de saber a expensas de las útiles y laboriosas actividades del trabajador descritas por el profesor Dewey en la primera de sus conferencias Gifford. Y debe admitirse que es fácil construir una racionalización sociológica del Vedanta en función del sistema de castas.

Pero esta interpretación es demasiado superficial para explicar una tendencia tan general y tan profunda del pensamiento humano. El movimiento de introversión por el cual el hombre alcanza una conciencia más profunda pero no menos real que la razón discursiva, parece ser una experiencia humana universal, común a casi todas las formas y grados de cultura humana. Como dicen los vedantistas al hablar de *Vidya*, no descansa en la filosofía, pues es una intuición directa, independiente, no afectada por las limitaciones de la filosofía, y no tiene que responder a dificultades filosóficas.⁶

Sin duda los vedantistas no se quedan en esto sino que llegan a afirmar que lo conocido es el Ser autoexistente

⁶ Cf. G. Dandoy, *An Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita*, p. 53 (Calcutta, 1919). Este notable ensayo se publicó de nuevo en 1932, en traducción francesa de L. M. Gauthier, editado por Jacques Maritain (*Questions Disputées*, vol. V), bajo el título de *L'ontologie du Vedanta*.

absoluto: Brahman único; pero esto pertenece a una interpretación filosófica secundaria. Lo dado en la experiencia misma es la existencia del Ser espiritual trascendente, en las profundidades del alma misma y más allá de ella. Esta simple intuición del Ser espiritual trascendente late en muchas formas de experiencia religiosa que no la reconocen abiertamente. Es en efecto, una base natural y esencial de la idea de Dios y la condición del supremo desarrollo religioso del hombre.

Hay, por supuesto, otro camino de la experiencia religiosa, del que ya hemos hablado: el sentido de la trascendencia cósmica que encuentra expresión literaria y religiosa en el libro de Job. Y es difícil sobreestimar su importancia, especialmente en las religiones primitivas. Pero sólo cuando se unen las dos formas de experiencia religiosa y el poder trascendente se pone en relación con el espíritu del cosmos la primera adquiere plena significación religiosa. Cuando el *mysterium tremendum* que se manifiesta en el universo es adorado por sí mismo tenemos la evolución religiosa típica del paganismo y el culto de los poderes de la naturaleza. Pero cuando el Dios de la Naturaleza, el poder trascendente que crea y gobierna el mundo, se identifica con el Dios del alma, el Ser espiritual trascendente, cuya presencia es oscuramente percibida en los estados más profundos de la conciencia humana, entonces existe la base para un tipo de evolución más elevado, como el que hallamos en las religiones históricas.

El ejemplo clásico de esto lo encontramos en la religión y filosofía hindúes, donde la identificación de Atman —el Ser trascendente— con Brahman —el poder cósmico trascendente— se formula con excepcional claridad y llega a ser fundamento de toda la evolución religiosa y filosófica del hinduismo ortodoxo. Lo mismo en la India que en la tradi-

ción del pensamiento griego, como lo representa la síntesis neoplatónica, la intuición del ser espiritual fué la fuente del elemento monoteísta que se impuso, incongruente pero irresistiblemente, al politeísmo heterogéneo de las tradiciones religiosas heredadas.

La experiencia de la trascendencia cósmica tiende a ser multiforme y conduce naturalmente a una teología pluralista o politeísta, mientras que la intuición del Ser espiritual trascendente siempre tiende a la unidad, y hasta tal punto que a menudo ha originado una negación de la posibilidad de cualquier cosa excepto la existencia de lo Uno.

La filosofía occidental empezó con la concepción helénica de la Naturaleza. Su propósito era explicar y racionalizar la naturaleza, y a Dios se lo introducía finalmente como la clave de bóveda del edificio filosófico, como la Primera causa o el Primer motor. La filosofía oriental, por otra parte, comenzó con el principio del Ser trascendente, y después intentó explicar al mundo, o la existencia de entes relativos y en función de lo absoluto. Como lo expresa el Padre Dandoy: "decimos: perezca el resto, pero la realidad del mundo debe mantenerse". El vedantista dice: "perezca el resto; pero lo Supremo —*Parabrahma*— debe seguir siendo lo que es, la absoluta, autosuficiente, eterna plenitud de ser".⁷

Pero por cualquier camino que se siga, la Teología natural implica la afirmación del Ser trascendente, se alcance ya por un estudio cosmológico que lleve a la Causa Eterna y al Primer Principio de la Naturaleza, ya por la intuición directa de lo absoluto que está presente en nosotros y trasciende el más profundo límite de nuestra conciencia.

⁷ Dandoy, *op. cit.*, p. 3.

5

Es obvio que toda esta noción de Trascendencia, a la que siempre nos estamos refiriendo, no es una mera idea descolorida y negativa como lo Incognoscible de Herbert Spencer. Es algo negativo pero muy cargado de energía espiritual, y representa el elemento básico e irreductible en la experiencia religiosa. Es verdad que en una cultura completamente secularizada y racionalizada los hombres pueden reconocer los límites de su conocimiento externo y su conciencia interna sin que esto represente ninguna afirmación de naturaleza religiosa, pues no ven en todo el universo de la naturaleza y del espíritu nada cualitativamente diferente de esta fracción creada y cultivada por la cultura humana. En todas las infinitas extensiones del tiempo y el espacio no hay otro principio espiritual que el intelecto humano, ni otro orden trascendente que el orden de la cultura. Pero esta concepción del universo infinito que, sin embargo, no permite la intromisión de ningún orden de realidad superior, es un fenómeno extremadamente raro en el pensamiento humano. Sus expresiones más notables, tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos, son reacciones contra una tradición religiosa establecida y privilegiada, y a menudo las animaba una cierta convicción religiosa, como en el caso de Lucrecio, que escribe sobre su universo atómico con el vehemente entusiasmo de un poeta hebreo cuando censura la idolatría.

La actitud religiosa hacia la trascendencia, por otro lado, parece estar muy profundamente arraigada en la naturaleza humana y mucho más presente en la cultura. Se vincula estrechamente al sentido de lo sagrado o de lo numinoso, acerca del cual ha escrito Rudolf Otto, quien lo

considera como una categoría puramente a priori "que surge de las profundas bases de estimación cognoscitiva que posee el alma" y tiene "sus raíces independientes en las recónditas profundidades del espíritu".

El estudio de la religión primitiva tendió en el siglo pasado a subrayar cada vez más la importancia de las ideas primitivas acerca del poder sobrenatural que no derivan necesariamente de una creencia en dioses o espíritus singulares o de la técnica de un prestidigitador profesional. Palabras como la polinesia *Mana*, las norteamericanas *Orenda*, *Wakan*, *Manito* y *Yok* se encuentran en pueblos muy primitivos y denotan un poder impersonal —"un océano de energía sobrenatural" como lo llama J. R. Swanton— que se manifiesta en la naturaleza en visiones y en todos los hechos de portentosa o milagrosa apariencia. Los antropólogos pueden describir este elemento como "mágico", los estudiosos de la religión comparada como "numinoso" o "dinámico" y los teólogos como "divino", pero cualquiera sea el término que se use, lo distintivo en todos ellos será su carácter trascendente. Siempre es percibido como algo fuera de la experiencia común del hombre; como *otro* mundo, *otro* poder, *otro* ser que forzosa o misteriosamente se impone en este mundo de seres y poderes humanos, como algo más grande, o más poderoso, o más sagrado. Sin duda en muchos casos esta cualidad trascendente se atribuye a personas y a cosas, como en el caso de *Mana* asociado a la persona del jefe sagrado de la Polinesia o el fetiche del África oriental y el ensalmo de los indios norteamericanos. Pero esto no desmerece su carácter trascendente, como el poder realizar milagros o la veneración de las sagradas reliquias no está en pugna con la doctrina de la divina trascendencia en las religiones superiores. En realidad la manera más fácil de comprender lo que significa

Mana es considerarlo como símil pagano de la concepción cristiana de la gracia.

Es difícil poner en cuestión la universalidad e importancia de este sentido de la trascendencia en las formas más primitivas de religión, puesto que han dejado huellas en la historia del lenguaje humano. Es verdad, como ya he observado, que en la religión primitiva lo que predomina es el sentido de la trascendencia cósmica externa. Sin embargo no es posible separarlo completamente de la intuición interna de la trascendencia, a pesar de que esta última es oscura, confusa y rudimentaria.

Por esta razón en las culturas primitivas a que me he referido se concede la mayor importancia a las experiencias físicas supranormales del ensueño y la visión, el trance y el éxtasis, y los hombres poseedores de tales experiencias son los jefes religiosos y los maestros intelectuales de la comunidad. Sin duda parece absurdo comparar al hechicero primitivo o al médico brujo con el místico o el filósofo vedanta que pretenden haber alcanzado la intuición pura del Ser trascendente absoluto. No obstante, por burda que sea la expresión de la experiencia religiosa primitiva y por muy contaminada que esté con la práctica de la magia y de los hechizos, no podemos excluir la existencia de un elemento residual de genuina experiencia religiosa. En la mayoría de los casos el adivino y el hechicero aspiran a trascender los límites del conocimiento ordinario para alcanzar los más profundos niveles de la conciencia, que ya hemos caracterizado como base natural de la experiencia religiosa. Sin duda es mucho más difícil distinguir la calidad y valor de tales experiencias en la religión primitiva, pero también en las religiones superiores tenemos que enfrentarnos con el mismo problema. Entre los yoguis y saniasis de la India o los derviches del Islam, por ejemplo,

encontramos casos de cada tipo y nivel de experiencia religiosa, desde la intuición trascendente más elevada hasta las formas más rudimentarias de taumaturgia.

En ninguno de estos casos es posible explicar los elementos superiores por los inferiores o los inferiores por los superiores. Si William James está acertado en su conclusión de que "hay en la conciencia humana un sentido de la realidad, una sensación de presencia objetiva, una percepción de lo que podríamos llamar 'algo que está allí', más profunda y más general que cualquiera de los sentidos especiales particulares, por medio de los cuales la psicología habitual supone que se revelan originalmente las realidades existentes,"⁸ entonces hay que esperar que esta intuición se encuentre en las más diversas condiciones del pensamiento y de la cultura humanos sin ninguna relación necesaria con la capacidad de expresión racional.

En las culturas primitivas el adivino o vidente carece del arsenal constituido por el pensamiento filosófico y la tradición teológica que poseen las religiones y culturas más avanzadas. Por consiguiente es lógico encontrar una combinación en apariencia arbitraria, de profunda experiencia individual con simbolismos irracionales y burdas formas materiales. El hombre primitivo tiene en el nivel más profundo de la conciencia la misma experiencia fundamental de la realidad que el hombre civilizado, pero no posee el criterio para separar lo que es espiritualmente trascendente de lo que es naturalmente extraordinario. No puede relacionar su intuición del poder trascendente con ningún sistema metafísico racional; pero puede sobreponer a éste una imagen o intuición de la realidad externa que tenga para él un poderoso atractivo psicológico, ya que el pensamiento primitivo se forma más por asociación de imáge-

⁸ James, *op. cit.*, p. 38.

nes que por argumentos e ideas. De aquí que su visión del mundo externo se relacione con la religión y con el mundo de los dioses en una forma completamente diferente a la del hombre civilizado. Para el cazador primitivo, por ejemplo, las bestias no son sólo fuente de provisión de comida y peligro ocasional; son también seres misteriosos, en cierto sentido superiores al hombre, y están más cerca que éste del mundo divino. La fuerza del toro, la rapidez del ciervo, el vuelo del águila, la astucia de la serpiente, son revelaciones de lo sobrehumano y por lo tanto poder y gloria divinos. Y lo mismo ocurre en la actitud del agricultor primitivo hacia la tierra y sus frutos. Por bajo que sea el nivel de su cultura, el hombre no puede menos que reconocer la existencia de leyes, ritmos y ciclos de cambio en la vida de la naturaleza, en la que está implicada su propia vida. Hay día y noche, verano e invierno, nacimiento y muerte; la lluvia cae, el pasto crece, la semilla madura; pero estas cosas no son cambios mecánicos o hechos materiales "naturales"; son misterios divinos que deben adorararse temblando. Tras estas apariencias hay poderes divinos —dioses, espíritus o fuerzas mágicas indiferenciadas— a los que hay que propiciar o servir para que el hombre pueda realizar su vida.

Pero la oscuridad y la aparente falta de lógica del pensamiento primitivo no destruye su importancia religiosa. Por el contrario, es inevitable que, como la religión primitiva es rica y profunda, sus formas de expresión sean proporcionalmente más oscuras y simbólicas. Con toda razón puede creerse que la religión tuvo en la cultura y en la vida primitivas un lugar tan importante como en cualquier civilización histórica. La diferencia entre lo religioso y lo irreligioso no es diferencia entre niveles de cultura sino diferencia de niveles de conciencia. Y podemos ver a través

de la experiencia y la historia que esta diferencia de niveles psicológicos no tiene necesariamente relación con la condición social de la persona o la cultura intelectual del individuo. Por lejos que nos remontemos en la historia de la especie, nunca encontraremos una época o un lugar en el que el hombre no fuese consciente del alma y de un poder divino del cual su vida dependía.

6

Por supuesto que este conocimiento primordial de Dios y el alma está muy lejos de lo que pudiera llamarse Teología natural. El hombre primitivo no se interesa por la verdad abstracta sino por la realidad y poder de las fuerzas que regulan su vida, y su religión se expresa en mitos y ritos o técnicas sagradas. Sólo en una etapa posterior de la cultura, cuando la organización social está lo suficientemente avanzada para permitir el desarrollo del conocimiento y del estudio, podemos encontrar alguna tradición sistemática del pensamiento racional. Sin embargo, como veremos en el curso de estas conferencias, es precisamente en la esfera de la religión donde primero se alcanzó este progreso y surgió la idea de conocimiento científico sistemático. En la literatura religiosa de la India podemos señalar todo el proceso por el cual primero se desarrolló una clase altamente especializada y dedicada al estudio de las fórmulas sagradas o las técnicas del ritual, y, luego, un movimiento teológico y especulativo acerca de las verdades religiosas fundamentales, que finalmente se concentró en la intuición primaria del Ser absoluto que sustenta y trasciende el Yo y el proceso cósmico.

Cuando se alcanza este punto podemos realmente hablar de Teología natural, mas a pesar de su carácter genuina-

mente filosófico y de su confianza en la intuición espiritual directa, el Vedanta mismo sostiene la autoridad de la revelación en el estricto sentido de la palabra. "La autoridad de los Veda con referencia a lo que afirma —escribe Sankara⁹— es independiente y directa, como la luz del sol es el medio directo de nuestro conocimiento de las formas y colores; la autoridad de las sentencias humanas, por otro lado, es completamente distinta, pues depende de una base extraña en la que intervienen una serie de maestros y la tradición".¹⁰ Mas la verdad de la suprema intuición se impone por la autoridad de la Escritura y no a la inversa.¹¹

Esto puede aplicarse a todas las religiones históricas: en todas partes la revelación se considera fuente primaria de la verdad religiosa, y la intuición y la razón son secundarias. Y esto es verdad en el sentido de que la religión histórica positiva es siempre primaria y la religión filosófica o teológica es el resultado de una actividad reflexiva secundaria. El concepto de revelación es tan antiguo como la religión misma, ya que los tipos primitivos de religión siempre confiaron en la autoridad de una tradición inmemorial o en algún medio de comunicación sobrenatural con los poderes más altos, tales como los presagios, las adivinaciones, las visiones y las inspiradas declaraciones de

⁹ *Vedanta Sutrás*. Traducción [al inglés] de G. Thibaut. *Sacred Books of the East*, vol. XXXIV, p. 295.

¹⁰ Sankara (c. 788-850) enseñó la interpretación estrictamente monista (*advaita*) del Vedanta, y se lo considera generalmente como el filósofo más grande del hinduismo. Su influencia ha sido mantenida por su orden —los *dasnamis*—, y el superior de su monasterio de Sringeri en Mysore es la autoridad religiosa del brahmanismo ortodoxo. Los miembros de su orden tienen que dejar de lado el hábito sagrado y abandonar los sacrificios, pues Sankara enseñaba que el Camino del Conocimiento es el único camino de liberación.

¹¹ *Ib.*, p. 101.

hechiceros o profetas. La continuidad de la tradición primitiva de la adivinación, la hechicería y las formas más evolucionadas del pensamiento filosófico se advierte en la filosofía griega con Empédocles y los pitagóricos —sin contar el demonio de Sócrates—, y en las religiones de Oriente la revelación es aun más precisa e inequívoca.

Por supuesto no quiero decir que el concepto de revelación se limite a las formas más bajas de cultura y a los tipos de religión más primitivos. Por el contrario, es universal y se encuentra en diferentes formas y en todas las etapas de la evolución religiosa, mientras que la idea de Teología natural se encuentra únicamente en pocas culturas y sólo en un grado de evolución relativamente avanzado. Cada escuela de Teología natural es precedida por una teología revelada y en muchos casos procede de ésta. Así la teología natural helénica fué precedida por la revelación órfica, la teología vedanta se desarrolla directamente de las enseñanzas reveladas de las Upanishadas, como lo indica su nombre —*Uttara Mimamsa*, la última investigación—, y la teología natural humanista es una superestructura erigida sobre los cimientos de la teología cristiana revelada. Cualquier estudio científico de las manifestaciones históricas de la religión y de sus relaciones con la cultura humana debe por tanto tener en cuenta las diferentes revelaciones y tradiciones religiosas que surgen de ellas. Pero en tanto que no pretende sólo registrar la historia sino comprender la naturaleza de la religión, tiene que referirse y remitirse a la Teología natural, ya que ésta es, ni más ni menos, el estudio filosófico o científico de la verdad religiosa.

Si la verdad religiosa está completamente fuera del alcance de la investigación racional, entonces no hay lugar para la Teología natural; pero al mismo tiempo la ciencia

histórica de la religión también pierde valor y se convierte en la nueva exploración de una serie de callejones sin salida, en el estudio de ciertas formas de pensamiento y conducta irracionales. Por tanto, aunque no podamos considerar a la Teología natural como un sistema completo y autosuficiente de verdad religiosa, como lo fué para los filósofos de la Ilustración, siempre será importante como vínculo indispensable entre la Teología y la Filosofía, y entre el mundo de la religión histórica y el dominio del pensamiento racional. Porque, como lo señalé en el capítulo anterior, el problema más formidable que debe afrontar el mundo moderno es el de la quiebra de la comunidad integrada por el orden espiritual y el orden racional, y si bien la Teología natural no puede resolver este problema, una de las condiciones necesarias para solucionarlo es el reconocimiento de la función de la Teología natural, pues su exclusión significa que Dios y el alma —las realidades primarias del mundo espiritual— son rechazadas como palabras muertas, sin sentido ni valor para el espíritu humano.

CAPÍTULO III

LA CULTURA COMO SISTEMA DE VIDA ORGANIZADO QUE SE BASA EN UNA TRADICIÓN COMÚN, CONDICIONADO POR UN AMBIENTE COMÚN. LA ESPECIALIZACIÓN DE LAS TRADICIONES CULTURALES. CADA CULTURA REPRESENTA UNA COMUNIDAD ESPIRITUAL E IMPLICA CREENCIAS Y MODOS DE PENSAR COMUNES. CONSIGUIENTE INTERPRETACIÓN RECÍPROCA DE LA CULTURA Y LA RELIGIÓN. LA FUNCIÓN CULTURAL DE LA RELIGIÓN ES TANTO CONSERVADORA COMO DINÁMICA: CONSIGRA LA TRADICIÓN DE LA CULTURA Y PROPORCIONA LA FINALIDAD QUE UNIFICA SUS DIFERENTES ELEMENTOS SOCIALES. LAS CULTURAS DEL PASADO NUNCA FUERON CONCEBIDAS COMO ÓRDENES PURAMENTE ESTABLECIDOS POR EL HOMBRE. SE FUNDAN EN UNA LEY RELIGIOSA DE LA VIDA QUE COORDINA LA VIDA DE LA SOCIEDAD CON LA DE LA NATURALEZA Y CON LOS PODERES DIVINOS QUE RIGEN LA VIDA DE LA NATURALEZA Y LA DEL HOMBRE. ASÍ LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA TIENE SIEMPRE DOS CARAS: EL SISTEMA DE VIDA INFLUYE EN EL MODO DE CONSIDERAR LA RELIGIÓN, Y LA ACTITUD RELIGIOSA INFLUYE EN EL SISTEMA DE VIDA. PODEMOS EXPLICAR CUALQUIER RELIGIÓN COMO PRODUCTO DE UN PROCESO DE ACONDICIONAMIENTO SOCIAL, PERO NO PODEMOS EXCLUIR LA ALTERNATIVA OPUESTA: LA CONFORMACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA SOCIAL DE VIDA POR LAS FUERZAS RELIGIOSAS. INFLUENCIA REVOLUCIONARIA DE LA RELIGIÓN EN LA CULTURA Y LA HISTORIA, COMO APARECE EN EL CASO DEL ISLAM, ETC.

CAPÍTULO III

RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA CULTURA

Los historiadores y hombres de letras ingleses experimentan todavía cierta desconfianza ante el concepto sociológico de cultura, pues tienen la sensación de que es una palabra extranjera introducida en la lengua inglesa. Sin embargo, desde que Tylor escribió sobre la cultura primitiva esta expresión ha sido adoptada en forma tan amplia por los antropólogos y etnólogos que parece pedante objetar el uso de una palabra que ha adquirido jerarquía científica como término específico para el cual no hay otro igualmente satisfactorio.

Una cultura social es una forma de vida organizada que se basa en una tradición común y está condicionada por un ambiente común. Por tanto no es idéntica al concepto de civilización, que implica un alto grado de racionalización consciente, ni al de sociedad, ya que la cultura normalmente incluye un número de unidades sociales independientes.

El hecho de que la cultura sea un sistema de vida adaptado a un ambiente particular implica un cierto grado de especialización social y de canalización de las energías sociales en ciertas direcciones. Vemos esto más claramente en el caso de culturas marginales aisladas como

la de los esquimales en el Ártico o la de los bosquimanos en el África del Sur. En estos casos la interrelación entre el organismo social, la función económica y el medio geográfico es tan completa que la cultura se vuelve inseparable de la raza.

Pero esto no significa, como creen los racistas, que la cultura sea resultado de la herencia racial predeterminada. Por el contrario, estaríamos más en lo cierto si dijéramos que la raza es el producto de la cultura, y que la diferenciación de tipos raciales representa la culminación de un largo período de separación cultural y especialización en un nivel muy primitivo, así como en los tiempos modernos la nacionalidad y la diferenciación de tipos nacionales es más bien resultado del desarrollo de una tradición cultural especial y no a la inversa.

Es realmente notable con qué rapidez el tipo humano se modifica o se transforma por obra de un nuevo sistema de vida o de un nuevo ambiente. Si se toma unos cuantos miles de ingleses e irlandeses del siglo XIX y se los trasplanta a Australia dejándolos que adapten sus hábitos y organización social a este nuevo ambiente, al cabo de un siglo se encuentra un nuevo tipo humano que es tanto física como psicológicamente diferente al de la sociedad de sus padres.

No obstante, a pesar de estos cambios trascendentales, sigue predominando el factor de la tradición cultural. El nuevo tipo australiano no es una variedad del tipo australiano nativo, sino del tipo británico, de modo que para un aborigen australiano los dos parecerán probablemente demasiado similares para poderlos distinguir. El sistema de vida de cualquier sociedad ejerce una influencia tan poderosa sobre cada uno de sus miembros que las diferencias de carácter y las predisposiciones hereditarias se

incorporan a los sistemas culturales como los hilos multicolores al dibujo de una tela. La cultura es, pues, la forma de la sociedad. La sociedad sin cultura es una sociedad informe —una multitud o conjunto de individuos reunidos por las necesidades del momento— y mientras más fuerte es la cultura más completamente forma y transforma el diverso material humano de que está compuesta.

¿Cuál es entonces la relación de la cultura con la religión? Es claro que un sistema de vida común implica una común concepción de la vida, comunes normas de comportamiento y tipos comunes de valores, y en consecuencia una cultura es una comunidad espiritual que debe su unidad a creencias y modos de pensar comunes más que a cualquier uniformidad de tipo físico. El hombre moderno que vive en una sociedad muy secularizada tiende a imaginar esta concepción común de la vida como algo puramente secular, sin conexión necesaria con las creencias religiosas. Pero en el pasado no fué así. Desde el comienzo el hombre ha considerado siempre a su vida y a la vida de la sociedad en íntima dependencia con respecto a fuerzas que están más allá de su propio control: poderes sobrehumanos que rigen tanto el mundo como la vida del hombre. “Ningún hombre —decía un cazador indio— puede tener éxito en la vida solo, y la ayuda que necesita no se la pueden prestar los hombres”.

Esta convicción de que “el hombre solo no encuentra el camino”, de que el hombre no puede dirigir sus propios pasos, es tan vieja como la humanidad misma. Hallamos muy claras y conmovedoras expresiones de esta creencia en los pueblos primitivos: las más claras y conmovedoras acaso en los pueblos cazadores como los indios norteamericanos, cuya concepción de dependencia de los poderes espirituales ha sido descrita con excepcional amplitud por

una serie de excelentes investigadores y observadores como I. O. Dorsey, F. Boas y Ruth Benedict.

Pero se la encuentra también en razas mucho más primitivas y, desde luego, en todas las religiones superiores.

Por tanto, desde el principio la forma de vida social que constituye la cultura ha sido deliberadamente ordenada y dirigida de acuerdo con las leyes superiores de la vida que constituyen la religión. Como los poderes del cielo rigen las estaciones, así también los poderes divinos rigen la vida del hombre y de la sociedad; y a la comunidad le parece tan irracional realizar sus actos prescindiendo de estos poderes como cultivar la tierra sin prestar atención al curso de las estaciones. La completa secularización de la vida social es un fenómeno relativamente moderno y anómalo. En la mayor parte de la historia de la humanidad, en todas las edades y condiciones de la sociedad, la religión ha sido siempre la gran fuerza central unificadora de la cultura. Ha sido la guardiana de la tradición, la conservadora de la ley moral y la educadora y maestra de sabiduría.

Y además de esta función conservadora, la religión tiene también una función dinámica y creadora que da vida y energías. La religión mantiene la sociedad en su forma cultural permanente, como en *Las leyes* de Platón, o en el orden jerárquico de las culturas sumeria y egipcia; pero también conduce al pueblo a través del desierto, libera del cautiverio e inspira la esperanza de una liberación futura.

La religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos de que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan. En todas las épocas las primeras obras

creadoras de una cultura se debieron a la inspiración religiosa y tuvieron una finalidad religiosa. Los templos de los dioses son las obras más perdurables del hombre. La religión está en el comienzo de todas las grandes literaturas del mundo. La Filosofía es su criatura y como hijo pródigo constantemente vuelve a su padre.

Lo mismo sucede con las instituciones sociales. La realeza y la ley son instituciones religiosas, y aun hoy no se han despojado completamente de su carácter numinoso, como podemos verlo en el rito de la coronación inglesa y en las fórmulas de nuestros tribunales.

Las instituciones de la familia, el matrimonio y la realeza tienen un fondo religioso que ha sido y sigue siendo sostenido por formidables sanciones religiosas. La primera diferenciación social, la que ha tenido más poderosa influencia sobre la cultura, se produjo por el desarrollo de las clases e instituciones sociales especializadas cuya función es la de mantener relaciones con los poderes divinos. El hecho de que esta clase haya sido casi siempre total o parcialmente responsable de la educación de la comunidad y de la conservación del conocimiento y tradición sagrados tiene excepcional importancia en la historia de la cultura, y para comprenderla debemos estudiar la forma específica que adquiere en cualquier religión o cultura particular. El sacerdocio de los templos egipcios y sumerios, la casta de los brahmanes en la antigua India, el clero y las órdenes monásticas de la Cristiandad medieval no son meras instituciones religiosas; son también organismos sociales de importancia vital en sus respectivas culturas. Y lo mismo ocurre con los hechiceros, los hombres que se dedicaban a la medicina y los médicos, brujos de los pueblos primitivos, a pesar de que nuestro lenguaje corriente a menudo entorpece la distinción entre el mago

—cuya función es asocial o antisocial— y el sacerdote —que es el órgano religioso reconocido por la comunidad—, confusión que se ha aumentado al intentar una separación rígida y excluyente entre religión y magia.

Por supuesto que cuanto más primitiva es la cultura menos cabe una diferenciación explícita de las funciones sociales; y, a su vez, la religión se relaciona más directamente con las necesidades fundamentales de la vida, de modo que el aspecto económico social está más compenetrado y fundido con la religión que en el caso de culturas superiores.

Así los australianos no tuvieron verdadero sacerdocio, y la dirección de la religión, como la de otros asuntos, recayó en los ancianos que eran jefes naturales de la tribu y guardianes de la tradición. Sin embargo, poseyeron un sistema muy elaborado y muy bien organizado de ritos religiosos para asegurar la continuidad de la vida de la tribu y el mantenimiento de su provisión de alimentos; liturgia regular que, en algunos casos —como lo describen Spencer y Gillen—, ocupaba a la comunidad durante tres o cuatro meses seguidos. En este caso la forma de vida de la comunidad se concibe como dependiente de otra y de un mundo sagrado —el mundo de los divinos antepasados totémicos— de los cuales procede el espíritu y a los cuales vuelve; y las ceremonias totémicas proporcionan el camino de acceso y de contacto entre la vida de la tribu y el otro mundo de la sagrada época *alcheringa*.

Al hombre civilizado le cuesta comprender el significado religioso o la importancia cultural de tales ceremonias. Pero para el primitivo la danza o pantomima es el tipo más elevado de actividad social y también la forma de acción religiosa con mayor poder. Por ella la comunidad participa en un misterio que confiere a su acción una efi-

cia sobrenatural. El surgimiento de la religión de la Danza del Fantasma, entre los indios de las llanuras hacia fines del siglo XIX, muestra cómo estas cosas pueden afectar la vida social y cambiar el curso de los hechos históricos. Aquí tenemos un caso bien probado de cómo la danza puede convertirse en el medio por el cual la experiencia religiosa de un individuo puede socializarse y transmitirse de una persona a otra con efectos políticos revolucionarios. Wovoka, indio de una tribu casi desconocida y sin importancia de Nevada, tuvo la visión de una danza cuya ejecución haría volver los espíritus de sus antepasados muertos, las extintas manadas de búfalos y los buenos tiempos del pasado. El culto de la danza se difundió muy rápidamente hacia el este, a través de las montañas, pasando a los indios de las grandes llanuras, y finalmente estimuló a los sioux en su último y desesperado levantamiento contra el gobierno de Estados Unidos.

Lo más notable de este levantamiento fué la rapidez con que se comunicó de un pueblo a otro, a través de medio continente, de modo que, de no haber sido derrotado por la irremediable desigualdad de poderío material, la Danza del Fantasma hubiese cambiado no sólo la religión sino también la existencia social de los indios del medio oeste en el curso de pocos años. Tales cambios revolucionarios no son, en realidad, nada raros en la historia. Tenemos un ejemplo de ello en un nivel religioso superior y en una vasta escala histórica en el levantamiento de Islam. Aquí vemos con toda claridad y detalle cómo una nueva religión puede crear una nueva cultura; un solo individuo que vive en una contracorriente cultural origina un movimiento que en un período de tiempo relativamente corto barre el mundo destruyendo imperios y civilizaciones históricas y crea un nuevo sistema de vida

que todavía hoy moldea el pensamiento y la conducta de millones de hombres desde el Senegal hasta Borneo. Y en este caso no hay un medio geográfico común o una herencia racial común que forme la base de la comunidad espiritual. Una fe común impuso su sello en el más diverso material humano, de modo que el producto resultante es aún físicamente reconocible. El árabe del desierto, el negro del África occidental, el pirata malayo, el filósofo persa, el soldado turco y el mercader hindú hablan la misma lengua religiosa, profesan los mismos dogmas teológicos y poseen los mismos valores morales y las mismas convenciones sociales. Así como la arquitectura musulmana es diferente en cada país, pero en todas partes evidentemente musulmana, lo mismo ocurre con su literatura, lenguaje y conducta.

Sin duda el nacionalismo y secularismo modernos han alterado todo esto, pero lo han hecho recientemente y en forma superficial e incompleta. El Islam todavía existe como cultura viva y como religión mundial.

El Islam proporciona así un ejemplo clásico de cómo la cultura —el sistema social de vida— puede ser transformada por una nueva concepción de la vida y una nueva doctrina religiosa, y cómo de aquí resultan formas e instituciones sociales que trascienden los límites geográficos y raciales que permanecen fijos durante siglos. Y por otro lado tenemos ejemplos incontables —especialmente en pueblos primitivos— de religiones tan estrechamente vinculadas a la cultura de la comunidad que parecen ser meros reflejos psicológicos de la forma de vida de cierto pueblo en cierto ambiente, como si carecieran de significación religiosa independientemente de su fondo social. Aunque estas religiones parezcan muy terrenas y socialmente condicionadas, siempre apuntan más allá de la sociedad, hacia

una realidad sobrehumana y suprasocial, a la que dirigen su culto.

Y recíprocamente, por muy universal y espiritual que sea una religión, nunca podrá escapar a la necesidad de encarnarse en la cultura y adoptar las instituciones sociales y la tradición para ejercer una influencia permanente sobre la vida y la conducta del hombre.

Todas las religiones históricas, desde la ínfima hasta la suprema, concuerdan en dos puntos fundamentales: primero, en la creencia de que existen poderes sobrenaturales o divinos de naturaleza misteriosa, pero que rigen el mundo y la vida del hombre; y segundo, en la asociación de estos poderes con determinado hombre, o con cosas, o lugares, o ceremonias, que actúan como medios de comunicación o caminos de acceso entre el mundo humano y el divino. En los niveles más bajos de cultura encontramos el hechicero, el fetiche, el lugar y la danza sagrados; y en los más elevados tenemos el profeta y el sacerdote, la imagen o símbolo sagrado, el templo y la liturgia sacramental. Así toda gran cultura histórica, vista desde dentro con los ojos de sus miembros, representa una teogamia, un acercamiento de lo divino y de lo humano dentro de los límites de una tradición sagrada.

Por lo general se asigna el papel creador en la formación de la cultura a figuras míticas, divinas o semidivinas —héroes de la cultura o antepasados divinos—, que han entregado a sus descendientes o a sus sucesores no sólo los sagrados mitos y ritos de la religión sino también las artes de la vida y los principios de la organización social.

A veces estas figuras son también las creadoras del hombre, como los antepasados totémicos que, según creían las tribus de Australia central, al principio habían viajado por el país realizando ceremonias y dejando tras sí cria-

turas espirituales. Algunas veces son heroicas figuras humanas convertidas en centro de un ciclo de mitos; por otra parte las grandes culturas históricas en su mayoría buscaron en el pasado la personalidad de algún profeta histórico o legislador como fuente de tradición sagrada o intermediario de la revelación divina. Parece que no hay razón de excluir a priori la posibilidad del surgimiento de tales figuras en las culturas muy primitivas, como Wovoka surgió entre los paviotsos en el siglo XIX. No debemos olvidar que la cultura primitiva que existe ahora, o de la que quedan rastros, es, como cualquier civilización superior, el resultado de un largo proceso de cambio y evolución en cuyo curso puede haber habido períodos de avance y retroceso tanto en el pensamiento como en la acción. Y aunque la cultura primitiva es más comunal y anónima que las culturas superiores, nunca lo es tanto que excluya la acción creadora y la influencia de personalidades individuales. De aquí que la figura mítica del primer hombre, el héroe de la cultura, el portador del fuego, el maestro de las artes de vida y los ritos de la religión, es el arquetipo de las figuras olvidadas o apenas recordadas que han desempeñado un papel decisivo en la formación o transformación de la cultura. En la arqueología clásica y oriental el progreso de la investigación moderna ha descubierto repetidamente una sólida verdad histórica bajo los mitos y leyendas que la tradición ha conservado; del mismo modo, tras las culturas primitivas hay un mundo histórico perdido que yace aun más profundamente bajo la superficie de la conciencia.

En esos momentos iniciales la historia y la religión están inextricablemente enlazadas y confundidas, como podemos ver en las leyendas de la historia inglesa, en la que dioses perdidos como Bran y Pwyll aparecen junto a

figuras históricas semiolvidadas, como Arturo y Máximo Wledig, y a criaturas de la leyenda poética. En efecto, la cultura es como un palimpsesto en el cual los nuevos caracteres nunca borran completamente los viejos, o como un conjunto de retazos en el que los restos y materiales de diferentes épocas se agrupan según el diseño de un solo molde social.

Para quien observa desde fuera, el rasgo más notable de la cultura primitiva es su extremo conservatismo. La sociedad sigue el mismo sendero de la costumbre y la convención con igual persistencia irracional que los animales.

Pero en realidad toda cultura viva es intensamente dinámica. Está dominada por la necesidad de mantener la vida común, y sólo por un continuo esfuerzo de disciplina individual y social es posible preservarse de las fuerzas del mal y de la muerte y conservar la vida con buena fortuna y prosperidad. De aquí que el elemento ascético predomine en la cultura primitiva, tanto en las religiones primitivas como en las superiores. La ley de la vida es la ley del sacrificio y la disciplina. Para que el cazador capture su presa, el guerrero venza a sus enemigos, el labrador recoja los frutos de la tierra, es necesario que den tanto como reciben. El primitivo no piensa que lo que tiene que dar de su parte es abono a la tierra, ejercicio gimnástico o adiestramiento atlético, sino actos religiosos como sacrificios, penitencias y ritos que se ofrecen a los poderes superiores. Este es el significado de los ritos de la fertilidad en la cultura de los campesinos, de las prácticas ascéticas de los indios de las llanuras y del culto de los animales guardianes entre los cazadores primitivos, todos ellos claves para la comprensión de sus respectivas culturas.

Así también los ritos de iniciación, que ocupan un lugar tan importante en toda forma de cultura, representan

un intenso esfuerzo de disciplina social dirigido a incorporar el individuo a la comunidad bajo la sanción de los poderes religiosos. Estas no son meras ordalías de aptitud social que preparen al candidato para la vida como miembro adulto de la comunidad; más aun, son una iniciación en los sagrados misterios que le confieren nuevos poderes. En algunos casos estas iniciaciones implican experiencias psicológicas supranormales, de modo que la futura carrera social de un joven puede depender de la naturaleza de su experiencia como visionario. "Vuestros jóvenes verán visiones y vuestros viejos tendrán ensueños." Esto no es más que la experiencia común de muchos pueblos no civilizados, y muestra cómo aun en las formas inferiores de cultura la religión tiende a trascender la forma social de vida y trata de abrir un camino de acceso directo al mundo superior.

En consecuencia, si bien una cultura es esencialmente una forma de vida organizada, nunca se la concibe como un orden enteramente hecho por el hombre. La forma de vida social se funda en una ley religiosa de la vida, y esta ley a su vez depende de poderes no humanos ante los cuales el hombre guarda una actitud de esperanza y de temor; poderes que pueden conocerse en cierto modo, pero que siguen siendo esencialmente misteriosos, puesto que son sobrehumanos y sobrenaturales.

De aquí que la relación entre la religión y la cultura sea siempre ambigua. La forma de vida influye sobre la manera de considerar la religión y a su vez sufre la influencia de la actitud religiosa. Todo lo que parece tener importancia esencial para la vida de la gente se relaciona muy de cerca con la religión y se rodea de sanciones religiosas, de modo que cada forma de vida económica y social tiene su correspondiente forma de religión. En la medida

en que esto es cierto puede construirse una clasificación de religiones basada en los principales tipos sociológicos y económicos de cultura. Así podemos distinguir la religión del cazador, la religión del campesino, y la religión del guerrero. O, por otra parte, la religión de la tribu, la religión de la ciudad, y la religión del imperio. Estos tipos son, por supuesto, abstracciones, y no pueden aplicarse de un modo exclusivo o general a la realidad histórica de una cultura en particular. Sin embargo son válidas y útiles dentro de sus justos límites y es casi imposible comprender una religión sin referencia a ellas. Por ejemplo, la religión del cazador se caracteriza por la existencia de hechiceros o profetas, por la visión en el sueño, y por el culto de los espíritus animales, y mucho de lo que a primera vista parece inexplicable en la cultura y religión de un pueblo de cazadores puede comprenderse cuando lo vemos en el contexto de estas prácticas e ideas. De la misma manera la religión del campesino se caracteriza por la adoración de la Madre Tierra y el culto de la fertilidad que se repite con notables similitudes por todo el mundo doquiera se encuentre una cultura campesina. Y puesto que la forma de vida campesina es la base de las civilizaciones superiores, aun cuando estén gobernadas por un pueblo conquistador guerrero y conscientemente identificadas con su vida, no podemos comprender el desarrollo de las religiones superiores sin tomar en cuenta el estrato subyacente de la religión campesina que sobrevive como elemento sumergido y semiolvidado en la tradición espiritual de la cultura.

Todo esto parece sugerir que la religión está tan condicionada por la cultura y la economía que, a la postre, resulta ser un producto de la cultura. Pero por lejos que lleguemos en este proceso de condicionamiento cultural

—y por cierto que se puede llegar muy lejos— nunca podemos excluir la relación inversa, según la cual la cultura es moldeada y alterada por la religión. Es obvio que la forma de vida de un hombre es el medio por el cual comprende la realidad, y, en consecuencia, su vía de acceso a la religión. Sin embargo el objeto de la religión trasciende esencialmente la vida humana y las formas humanas de vida. Frente al mundo de la experiencia humana y de la conducta social está el mundo del poder y el misterio divinos, que tanto el hombre primitivo como el pensador teísta conciben como esencialmente creador y fuente última de todo poder.

Por tanto, si en la práctica la religión de un pueblo está limitada y condicionada por su cultura, en teoría —y aun en la teoría del hombre primitivo— la cultura es un deliberado esfuerzo por relacionar la vida humana con la realidad divina y subordinarla a su poder.

Así el proceso de la cultura puede cambiar en cualquiera de las dos direcciones. Todo cambio material que transforme las condiciones externas de vida cambiará también la forma de vida cultural y producirá así una nueva actitud religiosa. E igualmente todo cambio espiritual que transforme la concepción que el hombre tiene acerca de la realidad, tenderá a cambiar su forma de vida y a producir así un nuevo tipo de cultura.

Los grandes cambios culturales son procesos extremadamente complejos en los que a menudo es difícil estimar la relativa importancia de los factores espirituales y materiales. Pero así como no puede negarse la influencia creadora de las nuevas ideas políticas o inventos científicos, tampoco puede negarse la influencia de las nuevas creencias y doctrinas religiosas. Y cuando la nueva influencia religiosa toma cuerpo en la personalidad de un gran

profeta o legislador, se manifiesta de inmediato en los cambios culturales que produce.

Sin duda alrededor del siglo VII de la era cristiana de todos modos se hubieran producido grandes cambios culturales en el Cercano Oriente, pero el hecho de que hayan tomado la forma que tomaron sólo puede explicarse por la personalidad de Mahoma y la doctrina que enseñó.

La religión, aunque normalmente ejerce una influencia conservadora en la cultura, también proporciona los medios más dinámicos de cambio social. En realidad casi hasta podría decirse que sólo la religión puede cambiar una cultura religiosa. El hecho de que una forma de vida haya sido consagrada por la tradición y el mito, la vuelve singularmente resistente ante los cambios externos aun cuando el cambio parezca ser evidentemente ventajoso desde el punto de vista práctico. Pero si la voluntad de cambio viene de arriba, de los órganos de la sagrada tradición o de otra fuente que pretende tener autoridad sobrehumana, los elementos de la sociedad más sensibles a los impulsos religiosos y más resistentes a las influencias seculares se convertirán en agentes espontáneos del cambio.

Y el papel creador asumido por la religión en la cultura se advierte también en el caso de religiones que a primera vista parecen completamente indiferentes a la cultura. Para el espíritu occidental, por ejemplo, el budismo no guarda relación evidente con la cultura. Parece representar una huida del espíritu ante la vida, en una victoria del instinto de la muerte y una negación de todos los valores de la cultura humana. Sin embargo el budismo fué sin duda alguna una forma de vida que creó comunidades e instituciones y tuvo mayor influencia en la cultura del Asia oriental y septentrional que ningún otro movimiento. Aun hoy la teocracia budista del Tibet es el ejemplo más completo e imponente

que existe en el mundo moderno de una cultura puramente religiosa. Y este es un caso notablemente interesante pues muestra cómo una forma de vida muy especializada que se ha adaptado a un ambiente excepcional puede fundirse con una cultura religiosa muy evolucionada, surgida en un medio completamente diferente e importada, como algo ya hecho, al mundo tibetano medieval que era completamente distinto, tanto social como geográficamente. La muy sutil y complicada estructura de la metafísica budista fué transferida intacta no sólo del sánscrito al tibetano; más tarde fué nuevamente traducida en conjunto del tibetano al mogólico, de modo que toda el Asia centro-oriental, desde los Himalayas hasta el lago Baikal y la Manchuria, está dominada por este subproducto de la cultura budista que tiene su sede en los grandes monasterios de Lhasa, Tashi Llum-po y Urga. Así, por extraña ironía de la historia, el pueblo guerrero más agresivo de Asia —el mogol— llegó a adoptar una religión de no agresión y de compasión universal; y si, como parece probable, este hecho cambió gradualmente su carácter y sus hábitos —contribuyendo a concluir una larga era de penetración de los pueblos de las estepas en Oriente y en Occidente—, hay que contarle como un jalón en la historia universal.

Por otra parte es igualmente claro —o más claro aunque las tradiciones culturales nativas del Tibet y de la Mongolia tuvieron una influencia poderosa sobre la religión superior, convirtiendo a los dioses de las estepas en miembros del panteón budista; y el lama tibetano o mogólico es, por lo menos, medio hechicero.

Hemos visto aquí en una enorme escala de tiempo y de espacio los procesos de interacción entre la religión y la cultura que se encuentran por doquier. Una nueva religión se pone en contacto con la vieja cultura: la cambia y a su vez

es cambiada por ella; o bien una religión que ya se expresa culturalmente en una antigua civilización superior se pone en contacto con una cultura primitiva, a la que asimila al comunicarle su propia tradición de cultura superior. Estos paradigmas se repiten en una serie infinita de variaciones, formando un inmenso laberinto de cambios culturales que afectan a toda cultura histórica. Ha sido tarea de la moderna Ciencia de la religión desenredar esta intrincada madeja y revelar los modelos sencillos en que se basan sus formas más complejas. Pero esta simplificación racional no es suficiente; también necesitamos ayuda de una verdadera Teología natural para interpretar los elementos superculturales y puramente religiosos contenidos en los jeroglíficos del rito y del mito. Tal fué la antigua tradición de la Ciencia de la religión —la tradición de los filósofos y de los Padres—, y aunque ha sido desacreditada por carecer de un verdadero método de investigación histórica y por falta de técnicas psicológicas y filológicas, en principio es más verdadera que la religión comparada del racionalismo del siglo XIX, pues intentó explicar los fenómenos religiosos en función de la religión: teológicamente, no antropológicamente.

Desde el punto de vista del teólogo que estudia la naturaleza de lo divino como tal, la diferenciación cultural de la religión y la evolución de tipos de religión correspondientes a la naturaleza de los tipos culturales primitivos no ofrece dificultades insuperables, porque en la medida en que una cultura representa una forma natural de vida refleja un aspecto distinto de la realidad y tiene su propia verdad y su propia escala de valores, que proporcionan un medio de aproximarse a las verdades y valores trascendentes, y abren, por así decirlo, una nueva ventana tanto hacia el cielo como hacia la tierra. Toda forma de vida es, por

tanto, un potencial camino hacia Dios, pues busca una vida que no se limita a la satisfacción material y a las actividades animales, sino que se extiende más allá de sí hacia la vida eterna.

Los teólogos enseñan que cada ser posee en su naturaleza una innata tendencia hacia Dios: la inclinación natural a lo que es universal y absolutamente bueno.

Por tanto los bienes de una determinada cultura no son vías muertas; son los medios por los cuales se comprende el bien universal y por los que estas culturas se orientan hacia el bien que trasciende el poder y el conocimiento de esas mismas culturas.

Y así toda cultura, hasta la más primitiva, busca establecer —como la antigua religión cívica romana— un *ius divinum* que mantenga la *pax deorum*: un orden religioso que relacione la vida de la comunidad con los poderes trascendentes que gobiernan el universo. La forma de vida debe ser una forma de servir a Dios. De lo contrario se vuelve una forma de muerte. Esta es la lección que nos dan por igual las culturas más primitivas y las religiones superiores, y en este acuerdo encontramos, me parece, un punto de contacto y mutua comprensión entre la antigua Teología natural y los nuevos estudios científicos de la religión comparada. Si no el estudio de la religión comparada se extravía en la maraña de la relatividad sociológica y la Teología natural pierde contacto con la religión como hecho histórico.

CAPÍTULO IV

LA FORMA RELIGIOSA DE UNA CULTURA SE VE EN SUS TIPOS ESPIRITUALES PREDOMINANTES. CADA CULTURA SUPERIOR POSEE UNA CLASE RELIGIOSA ESPECIALIZADA, UNA «ÉLITE» ESPIRITUAL QUE DOMINA LA TRADICIÓN RELIGIOSA DE LA SOCIEDAD. EL MÁS PRIMITIVO DE ESTOS TIPOS ESPECIALIZADOS ES EL PROFETA O ADIVINO: EL HOMBRE QUE CREE TENER CONTACTO CON EL MUNDO SOBRENATURAL EN SUEÑOS Y VISIONES. EL SAMANISMO COMO RELIÇÃO DE LOS PUEBLOS CAZADORES PRIMITIVOS. IMPORTANCIA SOCIAL DE LA EXPERIENCIA VISIONARIA EN NORTEAMÉRICA. EL PROFETA EN LAS CULTURAS SUPERIORES. INFLUENCIA EN LA LITERATURA. IMPORTANCIA DEL TIPO PROFÉTICO EN TIEMPOS DE CRISIS SOCIAL. EL ISLAM COMO EJEMPLO DE TIPO SUPERIOR DE RELIÇÃO PROFÉTICA. RELACIÓN ENTRE PROFECÍA Y MISTICISMO; LAS DOS TENDENCIAS EN EL ISLAM. PROFECÍA Y LIDERAZGO CARISMÁTICO. RELACIÓN ENTRE LOS MOVIMIENTOS PROFÉTICOS MESIÁNICOS Y LOS CAMBIOS REVOLUCIONARIOS DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO IV

LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO Y LOS ÓRGANOS RELIGIOSOS DE LA SOCIEDAD

(1) LOS PROFETAS Y LA ADIVINACIÓN

Una cultura completamente desarrollada implica organización espiritual, que permite reconocer más claramente la forma esencial de la cultura.

Por ejemplo, las tres grandes culturas de la India, China y el Islam se caracterizan por su respectivo tipo de *élite* espiritual. Así, la cultura hindú estuvo dominada por la tradición de la casta sacerdotal de los brahmanes; la cultura china por la de los eruditos confucianos, y la cultura musulmana por los profetas y por los jeques o adalides religiosos que mantienen la tradición del Islam.

Cada una de estas clases es portadora de la tradición sagrada de su cultura que se objetiva en una literatura, una filosofía y un código sagrados de ritos y ceremonias. Por encima de todo, en cada cultura esta clase define y canoniza los tipos humanos que la cultura considera como normas espirituales o ideales de excelencia moral.

Por estos medios y muchos más la clase espiritual forma la tradición sagrada que une toda la cultura y le imprime su carácter, y al mismo tiempo esta tradición forma aquella clase. Este proceso, que encontraremos completamente

desarrollado en las grandes culturas, se halla con ligeras diferencias en toda sociedad y cultura.

Cada sistema de vida social, en la medida en que posee una tradición espiritual y una religión social organizada, tiende a desarrollar esta clase religiosa especializada, es decir, un orden de hombres a quienes se los separa de los demás y se les encomienda la función de actuar como mediadores entre la comunidad y el mundo divino. Tales clases difieren, como he dicho, de una cultura a otra, pero en todas partes encontramos que los mismos tipos sociales se repiten, al punto de que es posible reducir su multiplicidad a unos pocos arquetipos primarios.

En primer lugar está el *sacerdote*, representante por excelencia de la función religiosa especializada en la sociedad, hombre separado de los demás y preparado para ejecutar los ritos y ceremonias —sobre todo los sacrificios— que constituyen el vínculo esencial entre la sociedad y sus dioses, el medio necesario para obtener el favor divino.

En segundo lugar está el *rey* o *legislador*, considerado como representante personal o personificación del poder divino. Y finalmente el *profeta* o *vidente*, intérprete de la voluntad divina, de sueños y oráculos, y revelador de los misterios sagrados.

Estos tres tipos no son, por supuesto, exclusivos. El rey puede ser un sacerdote, o el sacerdote puede ser profeta, o el profeta puede ser legislador. Pero representan tres funciones distintas y proporcionan así una base para la clasificación tipológica de las culturas, valiosa para el estudio científico de cualquier religión histórica.

Consideraré primero el tipo profético, ya que es el más importante desde el punto de vista puramente religioso y nos permite sumergirnos bajo la superficie de la tradición

cultural y la costumbre social hasta los más profundos estratos de la conciencia religiosa.

Además, el tipo profético es característico tanto de las formas de religión más primitiva como de las avanzadas.

Aun entre los salvajes de ínfima categoría encontramos hombres que pretenden tener contacto directo con el mundo sobrenatural en sueños y visiones y cuyas declaraciones se consideran inspiradas en estado de trance o éxtasis. Por otra parte, todo el saber y la filosofía de las religiones superiores depende de la autoridad esencial de la revelación profética y se subestima a ella.

Sin duda la Teología natural del siglo XVIII concibió la idea de una religión racional que habría de prescindir de toda inspiración profética. Pero esta no fué la posición tradicional de la Teología natural ni siquiera en la época humanista, ya que la exaltación humanista o idealización de la naturaleza humana se justifica a sí misma señalando la existencia de héroes y poetas que trascienden los límites de la experiencia común en los momentos de inspiración e imaginación creadora. Así la actitud típica del humanista religioso no era la de rechazar al profeta sino más bien la de divinizar análogamente al poeta y al filósofo.

En realidad la teoría de la inspiración poética formulada por los platónicos del Renacimiento representa un deliberado y sofisticado retorno a la concepción arcaica del poeta como vate inspirado que habla, o, más bien, canta, influido por la inspiración divina. Hasta la convencional invocación a la Musa y las referencias al frenesí poético y al genio divino que se repiten *ad nauseam* en la literatura europea moderna, son vestigios de una tradición mucho más antigua y amplia que la concebida por los hombres del Renacimiento.

Como el profesor Chadwick y su esposa han demostrado

recientemente en forma tan erudita, la poesía en sus orígenes es inseparable de la profecía, y en los umbrales de la tradición literaria de todos los pueblos encontramos la figura del poeta vidente. "En todas partes —escribe la señora de Chadwick— el don de la poesía es inseparable de la inspiración divina. En todas partes esta inspiración lleva consigo conocimiento — ya sea del pasado, como historia o genealogía, o del presente, oculto en la forma corriente de información científica, o del futuro, como declaraciones proféticas en sentido estricto. Siempre este conocimiento se revela en la poesía que se acompaña con música cantada o instrumental. La música es en todas partes medio de comunicación con los espíritus. Invariablemente observamos que el poeta y el vidente atribuyen su inspiración al contacto con los poderes sobrenaturales, y su estado de ánimo durante las revelaciones proféticas se exalta y se aleja de su existencia normal. Generalmente encontramos que se practica un procedimiento mediante el cual el estado de ánimo profético puede producirse a voluntad. Se admite universalmente las exaltadas declaraciones del poeta y del vidente, que ocupan un puesto distinguido en todas partes. Además, encontramos un vocabulario común de términos técnicos que se remonta a las primeras épocas."¹

¹ N. Kershaw Chadwick. *Poetry and Prophecy* (Cassells, 1942), p. 14. También el Dr. Guillaume escribe en *Prophecy and Divination*, p. 243: "Como hemos visto, desde los primeros tiempos el hombre ha sido profundamente sensible a la magia de las palabras. La primera vez que el hombre pronunció rimas y midió las líneas se creyó imbuido de poderes mágicos. La noción de que la poesía es producto de la inspiración se difundió extraordinariamente en los pueblos de la Antigüedad. El significado de la palabra *carmen* entre los latinos, y la creencia de los aborígenes australianos de que los antepasados muertos enseñan los cantos a sus poetas, son prueba suficiente de la preponderancia de este concepto. (Cf. la palabra árabe para designar al poeta, *Shā'ir*: el conocedor.)

Y si esto es cierto en la literatura primitiva, no lo es menos en la religión primitiva. En todas partes y en todos los tiempos el hombre busca guía y ayuda en el mundo divino, y el profeta es ante los demás hombres intermediario e intérprete de este mundo divino. El profeta es el hombre que se atreve a afrontar los peligros de lo desconocido, que contempla en sueños y visiones los misterios velados a los ojos comunes, que escucha las voces de los espíritus y que en éxtasis y en trances revela oráculos y anuncios inspirados que guían a los jefes y a los pueblos en horas decisivas.

Hay un gran caudal de datos procedentes de todas las edades y culturas, desde las más bajas hasta las más altas, que atestiguan la creencia universal en la profecía. La visión y la inspiración son naturales al hombre, no en el sentido de que todo hombre las tenga, sino porque toda persona cree que hay hombres que las tienen y que son los vehículos elegidos de la verdad suprema.

Por regla general, cuanto más elevado es el tipo de cultura más raro y apreciado es este don; y así, desde el momento en que una religión superior queda firmemente establecida, termina la sucesión de profetas y se cierra el canon sagrado.

Por otra parte, en las culturas primitivas el don profético está más difundido. Entre las poblaciones indígenas norteamericanas, sobre todo, hubo tribus en que casi todo hombre normal aspiraba a la experiencia visionaria y a la adquisición de poderes sobrenaturales, y por lo común sólo después de la oración y el ayuno u otros actos de mortificación podía lograr su propósito. Una buena exposición de las implicaciones sociales y religiosas de la experiencia ascética se encuentra en el relato que hace A. B. Skinner de las palabras con que el hechicero de los Iowa se dirige a

un joven antes que éste se retire a prepararse para la experiencia visionaria. "Ha llegado el momento de usar el carbón (con el cual el joven se tizna la cara). Deja caer tus lágrimas sobre nuestra madre, la Tierra, para que se apiade de ti y te ayude en tu necesidad. Busca tu camino; el Creador te ayudará. Acaso te envíe una voz y profecía de si ganarás renombre en tu tribu o no. Tal vez sueñes con el trueno o con algún otro ser de lo alto, su ayudante o sirviente. ¡Que ellos te concedan larga vida! Suplica la protección del Sol. El Sol es un gran poder. Pero si algún poder surge del agua o de la tierra no lo tomes; déjalo estar; no le prestes atención. No lo escuches; de otro modo morirás rápidamente. Por esto debes cuidarte. Sé prudente. Hay poderes celestiales y poderes del mal, y éstos buscan engañarte. Debes estar listo para ayunar, porque si Wakonda te ayuda, llegarás a ser un gran hombre, un protector de tu pueblo que te honrará." ²

Aquí vemos la unión del prestigio y progreso social con la experiencia sobrenatural, característica del samanismo en todas partes del mundo y sobre todo en América. Pero también se da mucha importancia a valores espirituales que no tienen origen social: al conocimiento de los peligros sobrenaturales que obstruyen el viaje espiritual y a la necesidad de discernir los espíritus. Y cuando llegamos a las figuras más grandes que esta cultura ha producido —al profeta de los Delawares que inspiró a Pontiac; al hermano de Tecumseh, el profeta shoní que adoptó el nombre de Tenkwatawa, "La puerta abierta", a Kanakuk el profeta kickapú de comienzos del siglo xvii, o a Wovoka, el profeta paviotso— vemos cómo los esfuerzos impuestos por el desastre nacional permitieron que este tipo de religión pro-

² *Anthrop. Papers of the American Museum of Natural History*, XI, p. 739.

fética de ruda magnificencia produjera una serie de adalides mesiánicos que intentaban salvar a sus pueblos por medio de la forma religiosa y moral de su cultura.

Este tipo de evolución no se limita sólo a Norteamérica sino que en realidad constituye la reacción normal de la religión profética cuando la cultura es amenazada por influencias extrañas, como lo vemos en Sudáfrica, en el Sudán y en Nueva Zelandia durante el siglo xix. Sin embargo, en condiciones más favorables la religión profética puede tomar caracteres apolíticos y entonces el profeta se interesa más por la enseñanza religiosa que por la acción social. Sin embargo, las funciones más bajas y más utilitarias de la adivinación e interpretación de presagios oscurecen con frecuencia los aspectos más elevados de la actividad del profeta, de modo que se convierte en "hechicero", en "médico brujo", o en mago.

Pero aun así es posible que un poder superior se inmiscuya en la técnica socializada y semisecularizada del adivino, como lo vemos en la gran historia de Balaam, en la que el adivino profesional, pagado por el rey para maldecir a los enemigos de su tribu, se transforma, contra su voluntad, en el profeta inspirado que revela los oráculos divinos:

*El Hombre de los ojos cerrados habló;
habló el que escucha la palabra de Dios,
el que tiene la visión del Todopoderoso
cayendo con los ojos abiertos.*

El profeta primitivo o vidente ocupa un lugar intermedio entre el místico y el medium. Por un lado cualquier clase de éxtasis o trance o estado de disociación se considera sobrenatural y a los delirios de un psicótico se los trata con reverencia religiosa. Pero por otra parte, como la cultura primitiva estima que la visión y la inspiración cons-

tituyen las especies más elevadas de conocimiento y otorga honor supremo al hombre que posee estos dones, la clase profética es una verdadera *élite* espiritual que incluye los mejores elementos sociales, los más religiosos y también los tipos más extraordinarios o anormales.

Y esta combinación de elementos que nos parece anómala o contradictoria se encuentra en un nivel de cultura mucho más alto, en las órdenes o confraternidades religiosas del Islam, cuyos directores incluyen místicos como Jalaluddin Rumi³ o Abd al Qadir al Jilani⁴, descendiendo por el otro lado a las prácticas más burdas de autohipnosis o excitación orgiástica.

En realidad el tipo profético abarca toda la escala de la experiencia religiosa y de la realización espiritual, desde el santo y el místico, pasando por el visionario y el soñador hasta llegar al medium y al adivino; desde aquellas grandes almas que la humanidad ha adorado como espejos de la divina perfección hasta Mr. Sludge, el medium, y el médico brujo del salvaje.

Esta confusión de elementos superiores e inferiores se percibe con bastante claridad en la historia de la religión griega, en la que el elemento profético fué siempre muy pronunciado y se manifestó tanto en el oráculo de Delfos —que se había convertido en un sistema institucional de gran importancia— como en la orgiástica religión dionisiaca y en el culto místico de los órficos. Pero sobre todo, encuentra su más alta expresión en la filosofía griega misma,

³ Maulana Jalaluddin Rumi, el gran poeta persa y santo musulmán, nació en Balkh en 1207 y murió en 1273 en Konieh, Asia Menor, donde fundó la famosa orden de los derviches de Meuleví, cuyos descendientes han sido desde entonces jefes.

⁴ Abd al Qadir al Jilani (que murió en 1166), fué fundador de la orden Qadirita y uno de los más grandes y populares santos musulmanes. Su tumba, en Bagdad, es todavía lugar de peregrinaje.

que en sus orígenes fué una especie de profecía y seguía los modelos tradicionales de la poesía mántica y de la revelación.

El representante más notable de esta filosofía profética es Heráclito, quien no sólo eligió deliberadamente la forma de expresión oracular sino que estaba compenetrado de un profundo sentido de la misión y de la inspiración proféticas.⁵

No diré nada más por el momento de este aspecto de la tradición religiosa griega, ya que a pesar de su importancia en la historia del pensamiento no es posible considerarla como una típica religión profética. En el mundo semítico más bien que en el occidental encontramos el tipo clásico de religión profética y también el ejemplo más completo de relación entre la institución religiosa de la profecía y el orden social de la cultura.

Este profetismo semítico se ha incorporado hasta cierto punto a nuestra propia tradición religiosa a través del Antiguo Testamento que vincula la religión de Israel y el Cristianismo. Pero la continuidad de la religión profética se conserva también en su medio semítico original, en la tra-

⁵ En su reciente *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, la señorita K. Freeman escribe lo siguiente (p. 121):

“Hubo sin embargo una manifestación sobrenatural que Heráclito aprobaba: las respuestas oraculares. Habla en términos muy conceptuosos tanto del Oráculo de Delfos como del de la Sibila. Creía, por tanto, en la profecía y que los poderes divinos podían hacer uso de instrumentos convenientes para hacer conocer el futuro. Es probable que él se creyese uno de estos maestros y considerase la expresión oracular como la más apropiada para lo que quería expresar. El respeto por el Oráculo de Delfos se convirtió en una tradición en el pensamiento filosófico; y persistió cuando la creencia en Delfos decaía y se la atacaba despiadadamente. Sócrates profesaba absoluta confianza en los dioses a pesar de que el *Ión* de Eurípides nos muestra cuán lejos había llegado el escepticismo de fines del siglo v; y Platón todavía concede a Delfos un puesto de honor en *La República*.”

dición del Islam, que es la tradición del profeta por excelencia.

De aquí que en la historia del Islam pueda estudiarse en conjunto este campo de fenómenos religiosos mejor que en las culturas primitivas o en la nuestra, porque la cultura islámica se ha preocupado siempre, mucho más que la cultura de Occidente, por la naturaleza específica del don profético, y al mismo tiempo se ha sentido mucho más cómoda en el mundo primitivo de la magia y la adivinación de cuya existencia casi se habían olvidado los filósofos y los teólogos.

En contraste con los griegos y los pueblos que crearon la cultura arcaica, los pueblos semíticos de los tiempos históricos no se interesaron profundamente en el problema del orden de la naturaleza. Concibieron el mundo de un modo mucho más primitivo, como un campo de batalla de fuerzas en lucha y de poderes sobrehumanos que debían ser aplacados y obedecidos más bien que controlados y comprendidos. El mundo semítico tradicional no era el mundo del Mediterráneo donde los dioses son amigos de los hombres y coronan sus trabajos con la vid y el olivo, sino el mundo del desierto donde el hombre sólo existe sufriendo y está siempre a merced de poderes extraños. En un mundo así hay poco campo para el cálculo racional; la vida es gobernada por el destino y el azar, la suerte y el coraje personales. Y el hombre sensato no confía mucho en su propio valor sino que busca ayuda en los consejos y avisos sobrenaturales, en la adivinación y en una obediencia implícita—e incomprensible— a la voluntad divina. Sin duda los semitas ocuparon los viejos centros de la cultura arcaica; construyeron ciudades y fundaron reinos e imperios. Pero no es aquí donde ha de encontrarse la fuerza dinámica de su cultura: las raíces de su vida espiritual están en otra

parte. Una y otra vez se levanta el viento del desierto y un nuevo movimiento de inspiración profética viene a derribar imperios y a dar nueva vida a las culturas establecidas.

Este papel histórico de la profecía y de los movimientos proféticos como factor periódico en la cultura semítica ha sido explícitamente reconocido por el pensamiento islámico. En particular Ibn Jaldún, el famoso historiador árabe que escribió en el norte de África a fines del siglo xiv (1332-1406), basa toda su teoría de la historia en la influencia dinámica de sucesivos movimientos proféticos, de modo que su teoría de la profecía se vincula estrechamente a su teoría del cambio cósmico y sociológico.⁶

El mundo, dice Ibn Jaldún, es un proceso de cambio sin fin en el cual los sucesivos estratos de la realidad están unidos entre sí y se convierten en los que le siguen hacia arriba y hacia abajo, en forma tal que siempre el que ocupa el último grado de cada región de la realidad puede convertirse en el comienzo de la región que le sigue.

En esta jerarquía del ser el hombre representa el último grado de la región de la realidad animal y el comienzo de un mundo superior de realidad espiritual. "Este es el comienzo de una región que se extiende del hombre hacia adelante, y aquí termina lo que podemos observar directamente."

El alma humana por lo tanto tiene contacto con las regiones que están más allá de ella, como las otras existencias ordenadas. Y estos contactos ocurren en dos direcciones:

⁶ La filosofía de la historia de Ibn Jaldún se halla en su *Mugaddama*, compuesta en 1377, traducida por W. McGuckin de Slane bajo el título de *Prolegomènes*, 3 tomos, 1863-8, cf. especialmente vol. 1, pág. 184-220. [Cf. José Ortega y Gasset: *Abenjaldún nos revela el secreto* (Pensamientos sobre África menor) en *El Espectador* VIII, p. 11-53, Revista de Occidente, Madrid, 1934. N. DEL ED.]

hacia abajo, a través del cuerpo, con el mundo de los sentidos, y hacia arriba, a través de la mente, con el mundo de los espíritus. Hay almas cuya debilidad las confina al conocimiento del mundo sensible y a los campos del conocimiento accesibles a la imaginación y a la razón discursiva. Y hay otras que son capaces de una comprensión puramente espiritual, de trascender lo sensible y el conocimiento imaginativo de las cosas particulares. Y finalmente están las almas que poseen el poder de pasar del mundo humano al espiritual: se convierten temporariamente en espíritus puros, oyen voces espirituales y reciben inspiración divina. Son las almas de los profetas a quienes Dios ha creado como caminos de acceso entre Él y sus criaturas para instruir a los hombres y guiarlos en el camino de la salvación.

Estas son, en consecuencia, las fuentes últimas de los movimientos creadores en la historia y en el mundo del hombre, así como el alma mueve al cuerpo y el mundo espiritual cambia el mundo de la materia inanimada. Tales profetas son raros; no sin trabajo y dificultad alcanzan el momento de la visión y el relámpago de la inspiración.

Sin embargo, la capacidad de visión, el poder de pasar del mundo material al espiritual, existe potencialmente en la naturaleza humana considerada en conjunto.

Por tanto podemos suponer que encontraremos una serie de grados intermedios entre el profeta, el hombre puramente espiritual, y el tipo más bajo, completamente sumergido en el mundo de los sentidos. En esta región intermedia Ibn Jaldún coloca todos aquellos fenómenos de adivinación, clarividencia y autohipnosis que son tan característicos del hechicero primitivo y que conservaron mucha importancia y prestigio en la sociedad islámica medieval. Sostiene Ibn Jaldún que también esos fenómenos son signos

de la naturaleza espiritual del hombre, formas imperfectas de inspiración que, a diferencia de lo que ocurre con los profetas, no se liberan del poder de los sentidos y la imaginación.

La más alta de estas formas de inspiración que estos hombres pueden alcanzar se consigue con ayuda del lenguaje rimado o rítmico por el cual el adivino puede apartarse de los sentidos y obtener alguna fuerza para su limitada participación en lo espiritual. Y todavía por debajo de ellos están los adivinos o mediums comunes que necesitan de algún objeto o imagen sensible para estimular su inspiración o facultad intuitiva.

Finalmente, la expresión más simple y rudimentaria de la facultad de visión, común a todos los hombres, es la que ocurre en los ensueños cuando al dormir se suspende temporariamente la actividad de los sentidos, sin ninguna intención ni control deliberados por parte del que sueña.

En este estado, dice Ibn Jaldún, el espíritu se retira de sus sentidos externos y retorna a sus poderes internos y a las formas guardadas en la memoria, y de allí provienen, por combinación y selección, esas formas imaginarias que el que sueña percibe. Pero a veces, no obstante la resistencia de sus poderes internos, el alma puede volverse por un momento hacia su esencia espiritual, y percibir formas por intuición espiritual, porque así ha sido creada. Entonces la imaginación toma estas formas y las presenta como son esencialmente o las reviste de formas simbólicas imaginarias. Y así hay tres tipos de ensueño que corresponden a los tres tipos de naturaleza espiritual.

Está el ensueño sin sentido y confuso que se debe a la actividad incontrolada de la mente que trabaja con las formas guardadas en su memoria sin ningún fondo más profundo de aprehensión espiritual; en segundo lugar, el

ensueño simbólico, en el cual la imagen sensible guarda una relación análoga o simbólica con alguna idea espiritual superior que el análisis y la interpretación pueden descubrir; y finalmente, el ensueño verdadero, que ilumina de inmediato con un relámpago de conocimiento espiritual y por tanto es más afín a la genuina inspiración profética que cualquier otra experiencia normal del hombre.

Esto es un resumen muy breve e inadecuado de la posición de Ibn Jaldún, pero basta para mostrar la forma notable en que integra los diversos fenómenos de la profecía, inspiración y adivinación con su sistema de pensamiento, que es esencialmente el de un teólogo natural. Ibn Jaldún ocupa una posición central, casi única, no sólo entre Oriente y Occidente sino también entre el punto de vista científico moderno y la actitud receptiva e ingenua de la cultura primitiva. Desde el punto de vista puramente religioso, sin embargo, ha sido superado por otro gran filósofo musulmán, Al Ghazali (1058-1111), pensador que trató los mismos problemas con no menos sutileza y aun con mayor profundidad e intuición, pues el mismo Al Ghazali fué un genio religioso de primer orden, como San Agustín, que no estudió los fenómenos religiosos desde fuera sino que escribió sobre cosas que había conocido bajo el influjo de una experiencia que transformó su vida.⁷

Ningún filósofo ha tenido, en efecto, una concepción más clara de los límites de la razón y la imposibilidad de comunicar con argumentos lógicos la naturaleza esencial de

⁷ En *Al Ghazali the Mystic*, de Margaret Smith (Londres, 1944), hay una buena descripción de la vida y personalidad de Al Ghazali. La mayoría de mis citas proceden de la historia de su desarrollo espiritual e intelectual —*Al Mungid min al Dalal*— escrita por él mismo; libro que, escribe D. B. Macdonald, “es único en árabe por la agudeza y la plenitud de su autorrevelación”. En la medida de lo posible he citado la traducción del Dr. Macdonald.

las realidades espirituales que conciernen directa y necesariamente a la religión. Pero al mismo tiempo nada podría ser más decisivo que su rechazo de la actitud puramente tradicionalista tan común en el Islam. “No debe esperarse —escribe— el retorno a una fe tradicional una vez que se la ha abandonado, ya que la condición esencial del que profesa una fe tradicional es no saber que es tradicionalista. Si sabe que el vaso de su fe tradicional se ha roto, la rotura no puede componerse, y la abertura no tiene arreglo o unión posibles a menos que el fuego lo funda y se le dé nueva forma”.⁸

La verdad religiosa, por tanto, no puede ser descubierta por la filosofía ni enseñada por la tradición. Puede encontrarse sólo por esa visión directa de la realidad espiritual que es la experiencia profética. “Quien no tenga esta experiencia no la conoce, y es difícil que pueda concebir su posibilidad, de la misma manera que el hombre que ha nacido ciego no puede comprender lo que significa el color.

“Es imposible creer en la profecía sin admitir la existencia de esta intuición espiritual. Porque creer en el profeta es admitir que hay, por encima de la razón, una esfera donde se revelan las verdades de la visión interna, más allá de la comprensión de la razón, de la misma manera que las cosas que se ven no son percibidas por el sentido del oído, ni las cosas que se comprenden por el del tacto”. Cualquier otro punto de vista reduce al profeta al nivel de un sabio instructor de hombres, convirtiendo la religión en filosofía.

Así el verdadero conocimiento espiritual que es la ciencia de los santos deriva de la luz que arroja la lámpara de

⁸ Trad. D. B. Macdonald, *The Religious Life and Attitude in Islam*, p. 180 (Chicago, 1909).

la profecía. "Y no hay sobre la faz de la tierra otra luz que la de la profecía en donde pueda buscarse iluminación". En todos los tiempos y bajo cualquier régimen han existido hombres así iluminados. "Dios no priva de ellos a este mundo porque, según la tradición, ellos sostienen el mundo y atraen a él las bendiciones del cielo. Por ellos se obtiene la lluvia y por ellos se recibe el sustento"⁹.

Todo lo que haya de verdad espiritual en la filosofía o en las religiones deriva de esta fuente, aunque esté mezclado y corrompido por la vanidad de la tradición y de los razonamientos humanos. Pero el hombre que abandona el razonamiento humano y sigue el camino de los santos limpiando su mente de todo lo que no es Dios, progresando en la oración y la perfección espiritual, llega al fin a la intuición suprema de la realidad divina que no puede definirse en términos lógicos o describirse con palabras, sino que sólo podemos decir con el poeta:

*"Y ocurrió lo que ocurrió y yo no menciono;
Por tanto pensad en algo bueno y no preguntéis por el Bien."*

"A quien no le ha sido concedida la experiencia real de nada de esto sólo puede conocer de nombre la esencia de la profecía. Porque los milagros de los santos son en realidad los comienzos de los profetas"¹⁰.

De aquí que "los profetas sean los médicos de las enfermedades del alma, y que la única utilidad y autoridad de la razón consista en enseñarnoslo y en dar testimonio de la verdad de la profecía y de su propia incapacidad de ver lo que la mirada de la profecía puede alcanzar. Debería tomarnos de la mano y confiarnos a la profecía como el ciego es confiado a sus guías y el enfermo a sus médicos. Esta es

⁹ *Op. cit.*, p. 186.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 187.

la tarea y el límite de la razón, que no puede ir más allá salvo para hacer saber lo que el médico le ha enseñado"¹¹.

De este modo Al Ghazali basa su apologética en el hecho de la profecía y el carácter irracional de la experiencia religiosa, más directa y drásticamente que ningún otro filósofo de la religión.

A primera vista, por tanto, su posición parece diametralmente opuesta a todo lo que entendemos por Teología natural. No sólo al racionalismo teológico de su gran adversario Averroes, sino también a la teología de Santo Tomás, a quien Don Miguel Asín Palacios considera su discípulo.¹²

Sin embargo, como Al Ghazali identifica prácticamente la profecía con la intuición mística y considera a ésta como una facultad innata del alma humana, llega en última instancia a una Teología natural de tipo muy místico.

Su teoría no es, en el fondo, más irracional que la de los físicos. No menos que el hombre de ciencia apela a la experiencia y a las pruebas experimentales. En efecto, el mismo Al Ghazali llama la atención sobre la similitud de los dos casos y señala que tanto la astronomía como la medicina no dependen del razonamiento abstracto sino de la observación de hechos y estados que pueden estar bastante más allá del alcance de nuestra experiencia ordinaria, como por ejemplo en el caso de los fenómenos astronómicos que ocurren solamente en intervalos muy espaciados.

De la misma manera, el hecho de que la profecía, la inspiración y las formas superiores de la intuición espiri-

¹¹ *Trad. op. cit.*, p. 192.

¹² Cf. M. Asín Palacios: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (1904).

tual sean fenómenos raros, fuera de nuestra experiencia común, no significa que sean increíbles o irreales. El conocimiento supremo puede ser el conocimiento más raro y, sin embargo, al mismo tiempo el tipo supremo de realidad y de verdad. ¿Y cuál es entonces el valor de una teoría religiosa que desecha el testimonio de los santos o el de un sistema metafísico que cierra los ojos a las fuentes de verdad espiritual? ¿No es tan fundamentalmente irracional como una ciencia física que deseché el estudio de los hechos de la naturaleza y se contente con libros de texto, argumentos abstractos y definiciones lógicas?

He discutido el punto de vista de Al Ghazali con cierta amplitud no sólo porque es un exponente clásico de la religión de tipo profético que ha ejercido enorme influencia en el desarrollo religioso de una de las grandes culturas del mundo, sino también porque poseyó una inteligencia crítica muy cultivada y fué completamente consciente de las implicaciones de su teoría religiosa y de las objeciones a que estaba expuesta.

“Porque —dice— una sed de comprender las esencias verdaderas de las cosas me caracterizó desde mis primeros días; un don natural de Dios y una disposición que Él implantó en mi naturaleza, sin elección ni proyecto de mi parte, hasta que pude librarme de la traba de la conformidad y mis creencias heredadas se derrumbaron cuando era todavía casi un muchacho”.

A pesar de todo su escepticismo y curiosidad intelectual, Al Ghazali dió mucho mayor importancia a los hechos de la experiencia religiosa y a la inspiración profética que la que le dieron los tradicionalistas ortodoxos y los escolásticos, que representan la otra y más antigua tendencia del pensamiento islámico. Porque Al Ghazali consideraba la experiencia profética no como un hecho aislado y remoto,

sino como el ejemplo más sobresaliente de visión espiritual directa común a los místicos y a los santos, y accesible a todos los hombres llamados al camino de la perfección y a la vida contemplativa.

No obstante, a pesar de la bien marcada oposición de estas dos tendencias —representada por el misticismo de las confraternidades derviches y por el tradicionalismo de las sectas puritanas—, ambas coinciden en aceptar la experiencia profética como hecho religioso esencial y básico.

Esto no es peculiar del Islam. Casi todas las controversias entre teólogos acerca de la experiencia religiosa pueden reducirse en última instancia a la diferencia entre los tradicionalistas que apelan a la autoridad única de una inspiración profética particular y los místicos que pretenden un acercamiento directo a la visión espiritual por medio del ascetismo y la vida contemplativa. Sólo una filosofía no religiosa niega *in toto* la validez de la experiencia religiosa.

En la medida en que la experiencia religiosa es esencial a la religión, el tipo profético, ya sea en el sentido más amplio o en el más estricto, es el órgano religioso fundamental, necesario y universal. En toda religión la finalidad religiosa de una cultura está determinada por la misión y la inspiración de sus profetas y por la visión y experiencia espiritual de sus místicos. Cuando estos órganos vitales fallan, la religión se vuelve secular, es absorbida en la tradición cultural hasta tal punto que se identifica con ella, y finalmente llega a ser sólo una forma de actividad social y acaso hasta sierva o cómplice de los poderes de este mundo.

Sin duda este rebajamiento de la religión puede ocurrir en el órgano profético mismo, como en el caso de los falsos profetas, contra los cuales Jeremías escribió: “Una cosa

asombrosa y horrible ha ocurrido en la tierra; los profetas profetizan falsamente y los sacerdotes gobiernan por medio de ellos; y a mi pueblo le gusta que así sea; ¿qué haréis al final de todo esto?"

El peligro característico de la profecía como institución social religiosa no es, sin embargo, la tendencia a una conformidad social excesiva, sino un exceso de individualismo, y su posibilidad de convertirse en vehículo de toda clase de fuerzas antisociales revolucionarias y destructoras.

Vemos esto con bastante frecuencia en la historia del Islam desde los tiempos de al-Muqanna, el profeta velado de Jurasán, y Babak el Juramita, en los siglos VIII y IX, hasta el sudanés Mahdi de fines del siglo XIX. Y en cualquier otro período de la historia es posible señalar una relación continua entre los movimientos proféticos y revolucionarios. Por ejemplo: los taboritas de Bohemia, los anabaptistas de Münster en 1534, los hombres de la quinta monarquía en la Inglaterra del siglo XVII y muchos otros olvidados adalides de causas perdidas que han pretendido tener una misión divina para vengar la injusticia social y establecer el reino milenario de Cristo y sus santos. Este elemento profético tampoco falta del todo en el movimiento revolucionario moderno, a pesar de su carácter profundamente secular. Rousseau mismo es un ejemplo notable del tipo profético secularizado, y los adalides de la Revolución Francesa, sobre todo Robespierre y Saint Just, fueron los califas de este Mahdi humanitario.

Aun en el siglo XIX, a pesar de que Lamennais, Victor Hugo y muchos hombres de menor importancia fueron profetas fracasados que no consiguieron despertar un verdadero entusiasmo religioso, indudablemente el movimiento de la revolución social en conjunto debe mucho de su poder a fuerzas que no son ni políticas ni económicas y que se ori-

ginaron en los estratos más profundos de la conciencia. Y así hemos visto la extraña paradoja del movimiento marxista, que tiene muchas características de una nueva religión profética a pesar de su ideología materialista y de su ética secularista.

En los movimientos revolucionarios la disociación del principio mesiánico o carismático con respecto a su fondo religioso no es peculiar al marxismo. Hemos visto que también ha ocurrido en el nacionalsocialismo alemán que utilizó deliberadamente el principio carismático del liderazgo para movilizar las fuerzas inconscientes latentes en el hombre civilizado y transformarlas en instrumentos de poder. En verdad no hay nada nuevo en este intento de explotar las pasiones religiosas por amor al poder, y si hemos de creer a los historiadores ortodoxos, los *du'at* de los "ismailianos" y los "asesinos"¹³ de la Edad media eran tan faltos de escrúpulos y compasión en su propaganda revolucionaria como lo son los agentes de cualquier partido totalitario moderno. Lo nuevo es el descubrimiento de que esta explotación de las fuerzas subterráneas del inconsciente colectivo es todavía tan posible en una cultura secular científica y racionalizada como lo fué en una sociedad religiosa. Cuando los profetas callan y la sociedad no posee ningún canal de comunicación con el mundo divino, todavía queda abierto el camino hacia las mayores honduras, y los frustrados poderes espirituales del hombre encontra-

¹³ La rama ismailiana de los shiitas inició la oposición al Califato de los fatimitas en el norte de África y Egipto y lo continuó con un inmenso movimiento subterráneo contra el Islam ortodoxo, por todo el Oriente, desde el siglo IX al XIII. Este movimiento dió origen a la "nueva propaganda" de terrorismo organizada por Hasan-i-Sabbah y a la orden o partido de los "asesinos" que tuvo su centro en Alamut, Persia, y en Baniyas, Siria, desde fines del siglo XI hasta 1256, cuando Alamut fué destruido por los mogoles.

100

RELIGIÓN Y CULTURA

rán escape en la ilimitada voluntad de poder y destrucción.

En el pasado el hombre ha sido muy consciente de ese peligro y ha intentado protegerse fortificando el depósito original de revelación profética con toda la autoridad de la tradición social y las formas institucionales. Así el Islam, la típica religión profética, es también un ejemplo clásico de tradicionalismo, de modo que cualquier dicho del Profeta y de los compañeros del Profeta, cualquier acción, costumbre o decisión, ha sido registrada, comentada e interpretada dentro del vasto edificio de la teología ortodoxa y del derecho canónico. Aquí la fuerza revolucionaria del movimiento profético ha ejercido una influencia estabilizadora en el desarrollo posterior del Islam, como la lava derretida que surge del volcán se torna más fuerte y más durable que cualquier roca común.

Sin embargo el profeta, por lo general, no está solo como único órgano espiritual de una cultura evolucionada. Su oficio es equilibrado por el del sacerdote que normalmente actúa como principio regulador autorizado en la religión y como vínculo institucional entre la religión y la cultura. El Islam es casi único en su subordinación del sacerdocio a la profecía, y también aquí los Ulema —la clase de teólogos y peritos en derecho canónico— ocupan un lugar muy importante en la cultura musulmana.

En las otras religiones universales, y aun más en las religiones politeístas de las culturas arcaicas —como las de Mesopotamia, Asia Menor y América Central—, el sacerdocio se convirtió en órgano religioso primario de la sociedad, absorbiendo o subordinando la función profética. Sin embargo, cuando esta tendencia alcanza su máxima evolución, como en la religión de la antigua Roma, el sacerdocio pierde su vitalidad y se convierte en una institución pura-

mente social: una especie de magistratura decorativa y honoraria. Cuando se alcanza este punto, los elementos espirituales vivos de la sociedad se desvían de la religión oficial; ya sea hacia una forma negativa de profecía que niega la religión, como la de Lucrecio, o hacia alguna nueva fuente de revelación que surge como un manantial en el desierto.



CAPÍTULO V

EL SACERDOCIO COMO ÓRGANO CULTURAL TÍPICO DE LA RELIGIÓN. SU IMPORTANCIA COMO INSTITUCIÓN FORMADORA DE CULTURA. EL SACERDOCIO COMO PRIMERA CLASE PROFESIONAL CULTA. SU ESTRECHA RELACIÓN CON EL SURGIMIENTO DE LA CULTURA ARCAICA EN LA MESOPOTAMIA Y EN OTRAS PARTES. EL TEMPLO COMO CENTRO DE VIDA CÍVICA. EL SACERDOTE COMO ESPECIALISTA DEL RITO Y DIRECTOR DEL SACRIFICIO. CONCEPCIONES PRIMITIVAS DE LAS FUNCIONES CÓSMICAS Y SOCIALES DEL SACRIFICIO. EL DESARROLLO CLÁSICO DE ESTOS CONCEPTOS EN LA RELIGIÓN HINDÚ. TRANSICIÓN DE LA TECNOLOGÍA RITUAL A LA METAFÍSICA RELIGIOSA. EL VEDANTA COMO REALIZACIÓN Y TRASCENDENCIA DEL ORDEN RITUAL. EL BUDISMO COMO REACCIÓN CONTRA LA DOCTRINA DEL SACRIFICIO Y EL PREDOMINIO DEL SACERDOCIO. SIN EMBARGO, EL ORDEN MONÁSTICO BUDISTA ES HEREDERO DE LA TRADICIÓN BRAHMÁNICA. LA TENDENCIA A LA NEGACIÓN DEL MUNDO QUE CARACTERIZA AL BUDISMO NO LE IMPIDE INFLUIR SOBRE LA CULTURA, Y EL MONASTICISMO BUDISTA ES UNA GRAN INSTITUCIÓN CULTURAL. TENDENCIA DEL BUDISMO A VOLVER A TRADICIONES MÁS ANTIGUAS. TENDENCIAS INTELECTUALES GENERALES DE LA INSTITUCIÓN DEL SACERDOCIO. RELACIONES ENTRE EL CLERO Y LAS CLASES CULTAS EN LA CULTURA OCCIDENTAL.

CAPÍTULO V

LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO Y LOS ÓRGANOS RELIGIOSOS DE LA SOCIEDAD

(II) EL SACERDOCIO Y EL SACRIFICIO

1

De todos los órganos sociales de la religión, el sacerdocio es el que tiene influencia más directa y perdurable en la cultura. El sacerdocio representa la religión corporizada en una institución estable que forma parte integral de la estructura de la sociedad y asume responsabilidad colectiva para la vida religiosa de la comunidad.

De ahí la enorme importancia del sacerdocio como institución formadora de cultura. En tiempos antiguos fué la única institución que tenía conciencia de su función cultural y que podía controlar todo el sistema de la vida social y guiarlo hacia un fin espiritual.

El sacerdote no es sólo el adalid religioso de la comunidad. Es también guardián de sus tradiciones sagradas y maestro de una técnica sagrada.

Desde el principio las relaciones entre la comunidad y los poderes divinos se consideraron como algo que requería experiencia y preparación técnica. Junto con las inspiradas manifestaciones de los profetas estaban las fór-

mulas sagradas y los ritos que incumbían al sacerdote. Tales fórmulas y ritos se encuentran en las formas más primitivas de cultura que conocemos y que al evolucionar la civilización crecen en número y complejidad hasta llegar finalmente a constituir el tema principal de un inmenso sistema de conocimientos que fué la única preocupación de una clase poderosa y culta.

La existencia de una clase de este tipo se vincula estrechamente a los orígenes de la civilización. Las primeras formas conocidas de cultura superior en la Mesopotamia y el Egipto ya poseían sacerdocios poderosos y sumamente organizados. Esto no es excepcional: lo mismo se encuentra en todo centro de cultura arcaica, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, desde el Egipto hasta Yucatán; mientras que las culturas secundarias y posiblemente derivadas de un tipo no tan bien desarrollado —como las de Polinesia, África occidental, Nuevo México y Florida— muestran un desarrollo paralelo en un plano inferior.

En conjunto, este tipo de cultura sacerdotal debe considerarse como la tradición básica de la civilización universal, de la cual dependen o derivan todas las formas existentes de cultura superior. Los primeros centros de esta cultura en el Cercano Oriente —en Mesopotamia y Siria, en Egipto y Creta— tuvieron contacto entre sí desde tiempos prehistóricos. Ya en el tercer milenio a. J. C. toda esta área se transforma en un *orbis terrarum* civilizado en el cual los diferentes centros de civilización se relacionaban entre sí, estimulándose e influyéndose recíprocamente en su desarrollo material e intelectual. Entre este foco de civilización y el centro de cultura arcaica contemporánea situado en el valle del Indo, cuya existencia se ha descubierto recientemente, hubo algún contacto y considerable paralelismo en sus desarrollos.

Y si bien el desarrollo de la civilización arcaica en el norte de China parece ser mucho más reciente, hay razón para creer que se relaciona con el mismo movimiento de cultura que debió mucho —aunque no sabemos cuánto— a la lenta penetración de la influencia occidental. Por otra parte no tenemos ninguna prueba satisfactoria de que las culturas del Nuevo Mundo tuvieran algún contacto o dependencia con las del Viejo. No obstante, la cultura maya de América Central es un ejemplo típico de cultura sacerdotal, y muestra una sorprendente similitud, en varios aspectos, con las del Viejo Mundo, de modo que al parecer esta fase sacerdotal no es mera característica de un desarrollo histórico particular, sino una condición indispensable para la aparición de una cultura superior en cualquier parte del mundo y en cualquier edad.

Así la característica esencial de esta civilización arcaica es la existencia de un sacerdocio culto cuyo predominio dió a toda la cultura un carácter marcadamente teocrático. En la mayoría de los casos la sociedad tiene su centro en la ciudad sagrada y en el templo de la ciudad cuyo dios era dueño y gobernante de la tierra. El servicio de los dioses proporcionaba el marco y la estructura ritual que ordenaba la vida de la comunidad.

En Mesopotamia había tales ciudades-templos en el cuarto milenio a. J. C. Las primeras tablillas descubiertas en Uruk bajo el gran templo de la diosa madre prueban que ya en este período el templo era también centro de organización económica y de saber. El surgimiento de estas ricas y cultas corporaciones de los templos, que poseían archivos y escuelas y todos los instrumentos de la erudición, fué de importancia decisiva para la historia de la cultura; pues abrieron el camino para la acumulación sistemática del saber y el cultivo de la ciencia y la literatura.

Pero no fué de menor importancia para la religión, ya que la aparición del sacerdocio creó un principio de organización social dentro de la esfera religiosa y tendió a sustituir las incalculables actividades individuales del profeta, el hechicero o el prestidigitador, por un sistema ordenado de relaciones jerárquicas.

Cuanto más se desarrolla este principio de organización, más se estrechan las relaciones entre la ley del rito, la mitología y la doctrina, hasta que finalmente se integran en un sistema más o menos coherente.

Esta integración implica un grado aun más alto de preparación y especialización intelectual, de modo que las grandes ciudades con templo como Heliópolis y Menfis en Egipto, o Ur, Lagash y Nippur en Mesopotamia, se convirtieron en centros de saber en los que se cultivaban sistemáticamente las ciencias astronómicas y matemáticas, lo mismo que la Teología y el rito.

2

Sin embargo, la función principal del sacerdote no es la de enseñar sino la de ofrecer sacrificios. El sacrificio es el vínculo de contacto vital entre el pueblo y sus dioses; y el sacerdote es el director del sacrificio.

Sin duda, el sacrificio puede parecer en sus orígenes uno de los actos religiosos más simples y espontáneos, y tan es así que a menudo se lo ha considerado como criterio de la religión natural. San Agustín afirma por un lado la universalidad del sacrificio: "No hay pueblo sin sacrificio", y, por otro, la relación esencial del sacrificio con la idea de Dios: "Ningún hombre ofrece sacrificio a ningún ser que él no juzgue divino".

Pero con el desarrollo del sacerdocio como institución

social organizada, el simple acto del sacrificio llegó a transformarse en un rito solemne y misterioso que reúne a su alrededor todo un complejo de prácticas e ideas, con frecuencia muy abstrusas, hasta que al final se desarrolla una teoría del sacrificio que llega a ser tanto o más importante que la Teología misma, la teoría de la naturaleza de los dioses.

Al mismo tiempo, el sacrificio puede convertirse en un centro alrededor del cual cristalizan y se organizan los conceptos mitológicos.

En la Ciencia de la religión todavía se acepta prácticamente como válida la primera de las proposiciones de San Agustín, pero la segunda se presta más a la controversia, pues lo que sabemos acerca de la cultura primitiva sugiere que hay una conexión entre el sacrificio y las ceremonias mágicas relacionadas con el aumento de la provisión de comida, ceremonias que no se dirigen necesariamente a un ser divino. El ejemplo más conocido es el de las ceremonias llamadas *intichiuma* en las tribus de Australia Central. Estas ceremonias se refieren a la multiplicación de plantas y animales totémicos. Ritos similares aunque menos desarrollados, referentes a la provisión de comida, se encuentran en muchos otros pueblos y en muy diferentes niveles de cultura, por ejemplo en la caza mágica de los indios americanos y en los ritos de fertilización de los pueblos labradores. En todos estos casos la ofrenda y la ceremonia son medios por los cuales el hombre participa en el proceso misterioso de la naturaleza y evoca y estimula sus fuerzas creadoras.

Cuando se tiene una alta idea de la naturaleza de los poderes divinos, la ofrenda se concibe como sacrificio a los dioses, pero cuando no ocurre de esta manera el rito se realiza como misterio sagrado a través del cual el hom-

bre entra en contacto con desconocidas e impersonales fuentes de vida.

La institución del sacerdocio tiene por tanto un origen doble. Por un lado el sacerdote es el sirviente del dios, el ministro del templo y el adivino que descubre la voluntad y mandato divinos. Es el constructor del puente y el guardián del umbral entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Tiene poder para abrir y cerrar los canales por donde la comunidad recibe las bendiciones divinas y comparte así en cierta medida el poder y prestigio de los dioses.

3

El ejemplo más notable de esta especialización de la técnica del sacrificio y del rito se encuentra en la cultura religiosa de la India, que posee una tradición única e intacta desde los tiempos prehistóricos. Hace miles de años esta tradición sacerdotal fué codificada en un complicado sistema que ya en su primera forma documental posee un aura de antigüedad inmemorial, de gran importancia no sólo por la antigüedad y la riqueza de la documentación que poseemos, sino sobre todo por la intensidad y persistencia con que esta tradición se ha continuado. En ninguna parte la concepción del sacerdote como director del sacrificio ha sido elaborada tan detalladamente y con tanto ingenio teórico. La poesía y la mitología, el rito y la magia, la educación y la ley, la filosofía y el misticismo, se entrelazan en un complejo diseño centrado en el sacrificio y controlado y ordenado por el sacerdocio. La concepción primitiva de que la fórmula sagrada posee potencia mágica da origen a la teoría del poder creador de la palabra divina —el Brahman—, hasta que finalmente se llega a la

identificación filosófica consciente de la mente iluminada con el Atman —el Yo—, con el Brahman, la base principal de todas las cosas y la única realidad supersubstancial trascendente.

Todo este desarrollo desde el comienzo hasta el fin está dominado por la teoría del sacrificio. Es el sacrificio el que hace salir el sol y controla el curso de las estaciones. Por el sacrificio viven los dioses y por el sacrificio los hombres existen. Por medio del sacrificio adquieren riquezas, tienen éxito en la vida, y obtienen un poder y un saber que lleva más allá de la vida y más allá de los dioses, hasta que penetran en el más recóndito misterio del ser.

Pero esta evolución no puede considerarse como un progreso en línea recta de la magia a la religión o de la mitología al misticismo. Por el contrario, el elemento religioso es más pronunciado en la poesía religiosa del *Rig Veda*¹ que en la tecnología ritual de los brahmanes. Sin embargo, la magnífica poesía religiosa de los himnos del *Rig Veda* es un elemento auxiliar de la técnica del sacrificio, y la fantástica especulación mágica de los brahmanes se relaciona inextricablemente con la sublime intuición metafísica de las *Upanishadas*.

Este desarrollo teológico de la teoría del sacrificio se vincula íntimamente con el desarrollo sociológico de la

¹ El *Rig Veda*, el más antiguo documento de la literatura religiosa de la India, es una gran colección de himnos que forma parte de la liturgia del sacrificio. Las *Brahmanas* son tratados en prosa sobre los ritos como se los enseña en las escuelas védicas, y las *Upanishadas* consisten en discusiones místicas o filosóficas, originalmente añadidas a las *Brahmanas* y referentes a su significado esotérico. Además del *Rig Veda* está también el *Sama Veda*, que contiene los versos que se cantaban en el sacrificio del soma, el *Yajur Veda* que contiene las fórmulas del sacrificio, y el *Atharva Veda*, colección posterior de encantamientos y hechizos de carácter menos litúrgico y más popular que los tres vedas más antiguos.

institución del sacerdocio que en la India, como en ninguna otra parte, pudo concentrar toda la energía intelectual y social de la comunidad en el intenso cultivo y estudio de sus funciones especializadas. Es en realidad uno de los ejemplos más notables de lo que puede suceder cuando se permite que una *élite* intelectual se desarrolle libremente como en el vacío, sin crítica ni control social.

Y es tanto más notable cuanto que la clase sacerdotal hindú no se basaba, como la de Egipto y Mesopotamia, en la organización colectiva de un sacerdocio del templo. El brahman fué esencialmente un sacerdote de familia y adquirió prestigio social y riquezas como capellán doméstico (*purohita*) de un jefe o de un rey. En consecuencia, el sacrificio védico no era un acto cívico oficial como los sacrificios del templo de la ciudad en el estado arcaico. Tenía un carácter más individualista, ya que siempre se dirigía a los intereses de alguna persona que sufragaba los gastos de la ceremonia. La relación social básica no era la del templo y el Estado, como en el Cercano Oriente, sino la del brahman y su patrón. En realidad la actitud de los sacerdotes poetas del *Rig Veda* no es distinta de la de Píndaro con respecto a los ricos y nobles caballeros que financiaban sus odas a los vencedores.

A primera vista esto no parece ser un punto de partida muy alentador para la búsqueda de la realidad eterna y absoluta. Hay una enorme distancia entre el politeísmo extrovertido del *Rig Veda* con su sincero e ingenuo deseo de riquezas, de larga vida y de triunfo, y la vía negativa expuesta por los grandes sabios y ascetas de las *Upanishadas*. Sin embargo, la transformación de la literatura védica —cuyas etapas conocemos en su totalidad— se realizó mediante la dialéctica del sacrificio.

En el primer período encontramos los elementos divinos

del sacrificio, Agni y Soma —el Fuego Sagrado y la Libación Sagrada—, adorados igual que los grandes dioses nativos del templo védico. Agni es el fuego: el fuego doméstico, el amigo y protector de la familia; es el fuego del sacrificio, padre del sacrificio, señor de la oración, dador de todos los dones buenos, padre de la inmortalidad; es el fuego cósmico que nace en el cielo, en la tierra y en el agua, generador de los dos mundos que ha llenado el cielo y la tierra y el gran sol. Pero Agni es también el sacerdote, el Purohita de los Dioses, el Hotri de los Dos Mundos que alimenta y mantiene a los dioses, al Cielo y a la Tierra por un incesante ciclo de sacrificios. En consecuencia Agni es el Sacerdocio mismo —el Brahman—, y el hombre que oficia de sacerdote lo personifica y coopera humanamente con él, como vemos en la fórmula del sacrificio: “Tú, oh Agni, eres encendido por Agni; sacerdote que eres, por un sacerdote, amigo, por un amigo”.²

Así en los Vedas encontramos juntos el utilitarismo práctico de la teoría del sacrificio “*do ut des*”, expresado en su forma más cruda: (“Aquí está la manteca, dame las vacas”); y por otro lado un sentido creciente de la significación cósmica del sacrificio como acto de comunión mística por el cual el sacerdote participa del misterio de la creación. Un vasto sistema de simbolismo dramático creció gradualmente en torno al sacrificio, culminando en el simbolismo del gran Altar del Fuego cuya construcción se describe con minucioso detalle en los libros VI al X de los *Satapatha Brahmana* —tal vez la ceremonia más complicada que se halle en un documento religioso.

Aquí el altar representa al mismo tiempo la estructura del universo, el corpus védico y el cuerpo del divino crea-

² *Satapatha Brahmana* XII iv. 3-5 (Sacred Books of the East, XLIV, p. 189).

dor y de la víctima. Cuando la ceremonia ha terminado y se ha ofrecido el sacrificio, el sacerdote restablece la unidad de la creación y devuelve la vida al desmembrado cuerpo del Señor de las Criaturas.

4

El desarrollo de este complicado sistema de símbolos rituales tiende inevitablemente a desplazar el centro de gravedad religioso corriéndolo de las figuras de los dioses antropomórficos al sagrado misterio del sacrificio como divino e impersonal acto cósmico, de modo que el poder del sacrificio llegó a remplazar al objeto del sacrificio como última realidad divina. En este sentido Brahman significa el poder mágico o místico inmanente tanto al sacerdote como al sacrificio, y encuentra su expresión más directa en la fórmula sagrada y en la inspirada palabra de los Vedas. A medida que la atención de los sacerdotes se concentró en este misterio central, llegaron a tener una conciencia de la importancia de la mente y del pensamiento en el *opus divinum*. Así como el sacerdote jefe, llamado "Brahman" por antonomasia, se sienta aparte en silencio recogimiento, vigilando la obra de los otros sacerdotes y dirigiéndoles en espíritu y conocimiento, así es Brahman en el proceso cósmico el que Todo lo sabe y Todo lo penetra, en cuya reflexiva contemplación surge el mundo de los dioses y el mundo de las criaturas, y en quien están el Ser, el Conocimiento y la Bienaventuranza eternos.

Al obtenerse este conocimiento, por primera vez en la historia del mundo la ciencia ritual de los sacerdotes dió origen a una verdadera Teología natural. Pero el desarrollo no se detuvo en este punto. Casi simultáneamente los maestros del Brahman tuvieron la intuición de la identidad del

Brahman, que es el alma del universo, con el Yo del pensador. Esta es la doctrina fundamental de las *Upanishadas*. "Cualquiera que sepa esto —*Aham Brahma asmi*: Yo soy Brahma— llega a ser el Todo. Ni los dioses pueden evitar que llegue a serlo. Porque llega a ser el Yo de ellos".³

Este fué un hecho revolucionario en la historia de la religión hindú, porque de golpe hizo superflua la inmensa estructura de la ciencia del ritual y la observancia del ceremonial acumulado en torno al sacrificio, que empezaba a sentirse como una carga demasiado pesada de llevar.

"Así son, en efecto, —dice el *Satapatha Brahmana*—; los desiertos y las hondonadas del sacrificio requieren cientos y cientos de días de viaje. Si alguien se aventura a entrar sin conocimiento, lo atormentan el hambre y la sed, los agentes del mal y los demonios, como los malos espíritus atormentan al tonto que se lanza a errar por una senda salvaje; pero los que lo saben pasan de un día a otro como de una corriente a otra y de un lugar seguro a otro y lo gran bienestar en el mundo de los cielos."⁴

Aunque se considera a las *Upanishadas* como la quintaesencia de la miel libada de las flores del sacrificio por la incesante actividad de los brahmanes y acumulada en el palmar de los Vedas, son sin embargo el Vedanta —el fin de los Vedas—, en un noble sentido, ya que el descubrimiento de la intuición metafísica y la experiencia de la identidad trascendente significan que se ha trascendido y superado todo el orden del ceremonial y la ley de las obras.

El sacrificio externo es bueno; trae al hombre riqueza, larga vida y progenie. Hasta lo lleva al mundo de los dioses. Pero "como aquí en la tierra todo lo que ha sido con-

³ *Brihadaranyaka Upanishad* 1, iv. 10 (S.B.E. XV, 88).

⁴ *Satapatha Brahmana* (traducción [inglesa] de Eggeling) 5ª parte (XII, ii. 3, 12). (S.B.E. XLIV, 160.)

seguido con esfuerzo perece, así también perece todo lo que se consiga para el mundo venidero por medio de sacrificios y buenas acciones realizadas en la tierra".⁵

"Frágiles en verdad —dice la *Mundaka Upanishad*— son esos botes, los sacrificios, los dieciocho en que se ha ordenado este ceremonial inferior. Necios quienes lo ensalzan como el bien supremo, pues están siempre sujetos a la vejez y a la muerte.

"Necios los que habitan en las tinieblas, en su propia presunción, y, henchidos de inútil conocimiento, dan vueltas y vueltas, tambaleándose de un lado para otro, como ciegos conducidos por un ciego."⁶

"El conocimiento inferior es el Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda, Atharva Veda, (la ciencia de) la fonética, la ley ritual, la gramática, la etimología, la métrica, la astronomía; pero el conocimiento superior es aquel por medio del cual se comprende lo Indestructible.

"Lo que no puede ser visto ni agarrado, lo que no tiene familia ni casta, ni ojos, ni oídos, ni manos, ni pies, lo eterno, lo que Todo Penetra, lo Infinitesimal, lo imperecedero, es lo que los sabios consideran como la fuente de todos los seres."⁷

"Considerando el sacrificio y las buenas obras como lo mejor, los necios que no conocen bien mayor y habiendo gozado (su premio) en las alturas del cielo, ganado por las buenas obras, entran otra vez a este mundo o a uno inferior.

"Pero aquellos que en los bosques practican la penitencia y tienen fe, que tranquilos y sabios viven de limosnas, parten libres de pasiones y a través del sol llegan a donde

⁵ *Chandogya Up.* VIII, i. 6. (S.B.E. 1. 127.)

⁶ *Mundaka Up.* 1, ii. 7-8. (S.B.E. XV, 31-2.)

⁷ *Ib.* 1, i. 5-6. (27-8.)

mora la Persona inmortal cuya naturaleza es imperecedera."⁸

"Que el brahman que ha examinado todos los mundos ganados por las obras, se libere de todos los deseos. Lo increado no se consigue por las obras."⁹

5

Así como se trasciende la ley del sacrificio y la ciencia del ritual, también se trasciende la función social del sacerdocio y todo el mundo de la cultura. El brahman se convierte en ermitaño, en asceta que renuncia al mundo y a la vida de sociedad para lograr iluminación y liberación. Este ideal de religión trascendente, que está por encima de la cultura y que se expresa por primera vez de modo consciente en las *Upanishadas*, es también, o aun más, característico de las nuevas disciplinas de salvación fundadas por Buda y Mahavira en el siglo VI a. J. C.

El budismo y el jainismo fueron creaciones de quienes, no siendo brahmanes, negaban a los vedas y a los dioses védicos — y en realidad a todos los dioses. Sin embargo, los monjes budistas y los ascetas de Jain descienden de los brahmanes y su pensamiento constituye una evolución lógica de la antigua tradición de la religión hindú. En realidad la gran hazaña de la India es haber creado una cultura en la cual la religión de contemplación pura, que deliberadamente trasciende y niega todos los valores culturales, puede florecer sin destruir su propia base social. Para el budista el mundo es malo, la vida es sufrimiento, nada es permanente, todo es irreal y desalmado. Sin embargo la Ley, el Orden y el Buda quedan como guías y refugios seguros

⁸ *Mundaka Up.* 1, ii. 10-11. (32.)

⁹ *Ib.* 1, ii. 12. (XV, 32.)

a quienes —lo mismo que a los dioses de otras religiones— se dirige el culto y la oración.

El budismo es una clase de brahmanismo sublimado en el cual el rito del sacrificio se reemplaza por el ascetismo moral y la casta sacerdotal por el orden monástico.

A primera vista parecería que esta extrema sublimación, que excluye todos los conocimientos y satisfacciones religiosos positivos, debe crear una atmósfera demasiado enraizada para que el hombre pueda respirarla. Sin embargo, como he dicho antes, el budismo ha sido una de las grandes religiones misioneras del mundo y ha influido en la cultura en forma aun más amplia que el mismo brahmanismo.

Es verdad que para esta expansión ha vuelto a cargarse de los numerosos elementos de la tradición sacerdotal que en principio había rechazado, llegando hasta el burdo y obscuro rito de la magia tántrica; pero ésta es sólo una faz de la evolución. Por lo demás la sublime ética de la doctrina primitiva se conservó intacta, y los monjes vestidos de amarillo, según la costumbre primitiva, aún mantienen los preceptos de la comunidad original.

El budismo a través de todas las épocas ha sido en realidad una prueba constante de que la negación total del valor de la cultura no evita que una religión tenga influencia sobre la cultura. Esto se debe, sobre todo, a la fuerza que el elemento institucional tiene en el budismo: y especialmente a la gran institución central del orden monástico, que es al mismo tiempo órgano para la difusión de la cultura religiosa y guardián de una tradición erudita. En la esfera de la cultura literaria, en particular, el monasticismo budista ejerció enorme influencia a través del Asia central y el lejano Oriente por su incansable actividad en la traducción y difusión de una larga serie de obras teológicas, metafísicas y literarias. Esta literatura constituye

el fondo de todas las literaturas vernáculas del Oriente, desde la Mogolia y el Tibet hasta Corea y Ceylán, y aun en la China ha tenido profunda influencia en el pensamiento de la segunda gran civilización del Asia oriental.

Además de estas civilizaciones sobrevivientes está la gran tradición extinguida del Turkestán oriental con sus olvidadas lenguas indoeuropeas y su gran arte indoiranio, que representan la fusión de los elementos hindúes, iraníes y chinos bajo influencia budista.

6

En la India misma, sin embargo, la tradición estaba tan profundamente conectada con la religión del sacerdocio y del sacrificio, que éste sobrevivió triunfante a las grandes disciplinas secundarias de la salvación, que fueron sus vástagos. En realidad el hinduismo moderno, debido al surgimiento del culto del templo y de la evolución teísta del vishnuismo y el sivaísmo asociados a él, en algunos aspectos está más cerca del tipo clásico de cultura sacerdotal, como se desarrolló en el Cercano Oriente, que de la religión del período védico que representa una evolución excepcional y verdaderamente única.

Por otra parte en la India oriental y meridional, en los valles del Cauvery, del Vaigai, el Kistna y el Mahanadi, encontramos todos los rastros característicos de la cultura arcaica: irrigación artificial, ciudades-templos como Madura, Srirangam, Tanjore y Puri, el culto de la diosa madre, la adoración de imágenes y toda una serie de instituciones afines de gran similitud con las que existieron cuatro o cinco mil años atrás en Mesopotamia y Siria.

Sin embargo, este complejo cultural ha llegado a fusionarse completamente con la tradición ritual de los

brahmanes y con la teología filosófica del Vedanta. En realidad desde comienzos de la Edad media, ésta tiene sus centros intelectuales más famosos y sus más grandes maestros muy al sur, especialmente en Sringeri y Srirangam, los principales monasterios de Sankara y Ramanuja.¹⁰

Es verdad que a través de los tiempos los brahmanes han perdido su carácter original de sacerdocio hereditario que vivía para y por el sacrificio y han llegado a convertirse en una mera orden sagrada con privilegios. Sin embargo, la doctrina del sacrificio no desapareció nunca y hasta fué formulada en términos científicos por una escuela filosófica independiente, la Karma Mimamsa, que es paralela a la Vedanta y en un grado aun mayor que la Vedanta misma constituye el sistema clásico de la religión ortodoxa hindú. En este caso el sacrificio conserva toda la importancia que tenía en los brahmanes. Su significación es por cierto aun mayor, ya que los dioses a quienes se ofrecía el sacrificio habían descendido a una posición muy secundaria. Constituyen sólo el objeto del sacrificio, y no tienen existencia independiente fuera del rito. El poder del sacrificio no tiene nada que ver con el dios o con los dioses; es un principio trascendente e invisible (*apurva*) producido por el sacrificio, y no necesita de poder externo que lo haga eficaz. Así el Karma Mimamsa en su forma clásica es ateo en la misma forma que fué ateo el budismo primitivo. Pero se trata de un ritualismo ateo que insiste en el valor de aquellos elementos que el budismo había descartado. El mundo es real. Es un proceso eterno de na-

¹⁰ Ramanuja (murió en 1137) fué el jefe de la secta de los vaishnava en el sur de la India y exponente clásico de la filosofía vedanta en su forma teística (*visishtadvaita*) o monismo modificado, contra el monismo puro (*advaita*) de Sankara. A diferencia de este último, enseñaba que el asceta debe realizar los deberes de su casta y mantenerse fiel a la Ley de las Obras.

cimiento y de muerte en que el alma, en su infinita serie de vidas, por el poder del sacrificio puede purificarse progresivamente, hasta alcanzar por último la completa liberación del cuerpo en un estado de conciencia pura. En este caso las instituciones del sacerdocio y del sacrificio logran un grado de sublimación apenas inferior al del budismo. En efecto, el Karma Mimamsa, no menos que las escuelas vedanta y budista, es ejemplo de intelectualismo de la tradición religiosa hindú, que desde el principio hasta el fin ha sido la tradición de una clase sacerdotal culta.

7

Este intelectualismo es, como sugerí al principio de este capítulo, la nota característica de la institución sacerdotal que distingue al Sacerdote de las otras figuras sagradas típicas: el Profeta y el Rey. El Profeta es el órgano de la inspiración divina, el Rey es el órgano del poder sagrado, pero el Sacerdote es el órgano del conocimiento, el maestro de la ciencia sagrada. Y esto se advierte no sólo en las culturas avanzadas y altamente intelectualizadas, como las de la India, sino que se manifiesta también en las formas superiores de la sociedad bárbara, en la Polinesia y partes de África y América. Tal vez el ejemplo más completo, y por cierto el más estudiado, se encontrará en la cultura pueblo de Nuevo México, que ha sobrevivido intacta a través de todos los cambios de las culturas circundantes, gracias al poder estabilizador de los ritos sagrados mantenidos por la tradición del sacerdocio.

En sus notables estudios de la cultura zuñi, Ruth Benedict ha demostrado cómo todo el sistema social de la vida del pueblo está absorbido y dominado por su rico y complejo orden ritual.

“Sus cultos de los dioses enmascarados, de la curación, del sol, de los fetiches sagrados, de la guerra, de los muertos —dice—, son conjuntos de ritos formales y establecidos con funcionarios sacerdotales y ceremonias que siguen el calendario. Su atención se dirige al rito más que a cualquier otra actividad. Probablemente la mayoría de los adultos entre los indios pueblo del Oeste dedica la mayor parte de su vida activa al rito que requiere la perfecta memorización verbal de palabras que a vuestras mentes, menos instruídas, infunden vértigo, y la realización de ceremonias cuidadosamente ajustadas entre sí, señaladas en el calendario, que entrelazan complejamente los diferentes cultos del organismo gobernante en un procedimiento formal interminable.”¹¹

En una sociedad así, el sacerdote es inevitablemente la figura rectora y debe su poder y su prestigio, no a su inspiración o carácter individuales, sino a su conocimiento y a su iniciación en la tradición heredada de la ciencia ritual. La frase *zuñi* para designar una persona que tiene poder es: “el que sabe cómo” y el sacerdote es el hombre “que sabe cómo”¹² en las técnicas sagradas que gobiernan las relaciones de la comunidad con los poderes trascendentes.

Es verdad que estas técnicas no son esencialmente diferentes de aquellas de los pueblos más primitivos: danzas enmascaradas, ceremonias para producir lluvia, ritos de la fertilidad, etc. La diferencia reside en que en la sociedad *zuñi* están mejor ensambladas, lo cual permite alcanzar el ideal de una cultura litúrgica en la que todo el sistema de vida colectiva está ordenado para el servicio de los dioses en un ciclo continuo de oración y actos sacramentales.

¹¹ R. Benedict, *Patterns of Culture*, p. 59-60. (Hay trad. castellana: *El Hombre y la Cultura*, Ed. Sudamericana, 3ª ed., 1953.)

¹² *Ib.*, p. 96.

Y otro tanto pasa con la institución del sacerdocio mismo. Desde cierto punto de vista, el sacerdote *zuñi* no se diferencia del mago salvaje ni del hechicero; pero mirado desde otro ángulo es obvio que se relaciona estrechamente con los sacerdotes de los templos de América Central, que, a su vez, son idénticos en función social y posición intelectual a los grandes sacerdocios pertenecientes a los templos de la cultura arcaica de Mesopotamia y Egipto.

8

Así como podemos señalar la relación entre el mago y el sacerdote en las culturas inferiores, también en las superiores podemos ver la relación entre el sacerdote y el intelectual. En nuestra cultura occidental sobre todo, los orígenes históricos de la clase culta —la clase profesional ilustrada o *élite* intelectual— se encuentran en el clero, en el sacerdocio medieval con sus órdenes subordinadas de escribientes y en las órdenes religiosas. Fué el clero el que creó las universidades europeas y controló todo el sistema educativo. En Europa, no menos que en la India, la lengua sagrada fué también la lengua culta, y el clero casi poseyó el monopolio de la cultura intelectual superior.

Aunque el humanismo señaló el comienzo de la secularización de esta tradición, todavía siguió estrechamente unido a la preexistente cultura clerical. Las universidades siguieron siendo corporaciones clericales hasta fines del siglo xvii y en Inglaterra hasta mucho más tarde.

Los representantes de esta tradición no han sido sólo los guías intelectuales de su propia cultura y los guardianes de sus normas; han tratado también de ser los principales intérpretes e intermediarios entre las diferentes culturas.

Por regla general, las relaciones entre las culturas están propensas a ser dominadas por ideas y actitudes agresivas. Para el hombre común, el miembro de una cultura diferente, más que miembro de otra raza es un "bárbaro" y un "infidel", un "demonio extranjero", mientras que los conquistadores, los exploradores y los comerciantes tienden inevitablemente a limitar sus relaciones a los aspectos más exteriores y superficiales de la vida social. Sólo cuando las religiones de las diferentes culturas llegan a unirse entre sí, ya sea por sincretismo o por actividades misioneras, se produce un contacto real con el espíritu de la cultura foránea.

El sacerdocio ha sido el agente tradicional de tales contactos desde el tiempo de Beroso y Manetón¹³ hasta los eruditos jesuitas que fueron a la China y los misioneros modernos como W. W. Gill, que salvaron tanto de la tradición cultural de Mangea antes que se perdiera definitivamente.¹⁴

Esto contradice la opinión corriente de que el sacerdocio es siempre foco de intolerancia cultural y que los misioneros son los principales responsables de la destrucción de las culturas primitivas. Pero aunque hay algo de cierto

¹³ Beroso, el sacerdote supremo del gran templo de Belo en Babilonia, escribió la historia griega de Babilonia y la dedicó a Antíoco I. Manetón, también sacerdote, compuso una obra similar sobre la historia egipcia para Ptolomeo II. Aunque ambas historias se perdieron, sus listas de las dinastías se han conservado y constituyeron la base de la historia antigua, hasta los descubrimientos de la arqueología moderna, y tienen todavía alguna importancia.

¹⁴ Acerca de Mangea, pequeña isla del grupo Cook, H. M. y N. K. Chadwick escriben: "Durante muchos siglos fué probablemente la comunidad más literaria del mundo, en su tamaño." *The Growth of Literature*, III, 232. Gill tomó sus datos principalmente de Tereavai, el último sacerdote del dios tiburón, Tiaio, y luego del diácono de la Sociedad Misionera de Londres.

en esta opinión, la destrucción de la cultura conquistada es más completa cuando se debe a motivos puramente seculares, mientras que aun la ortodoxia más rígida y exclusiva no es incompatible con un interés inteligente por las creencias e instituciones de los posibles conversos, como podemos ver por ejemplo en el prolijo y sistemático intento del misionero franciscano Bernardino de Sahagún por presentar una historia auténtica de las creencias de los mexicanos en los primeros días de la conquista.

Por otra parte, desde el punto de vista de los pueblos conquistados, tenemos hombres como Rammohun Roy, brahman y reformador religioso bengalí, que hizo más que ningún otro hombre de su generación por salvar el abismo entre la cultura europea y la hindú, o Iswar Chandra Vidyasagar (1820-1891), que realizó un trabajo similar en la generación siguiente.

En estos casos, como en muchísimos otros, el sacerdocio ha desempeñado una función tanto cultural como religiosa, y esta dualidad de funciones arraiga en la naturaleza de la institución, ya que desde el comienzo el sacerdote ha sido un maestro al mismo tiempo que ofrecía el sacrificio. La tradición de un sacerdocio culto está en el corazón de todas las grandes civilizaciones universales, menos la china y la helénica, y aun cuando una cultura se haya secularizado, la tradición no se ha perdido completamente, como lo vemos en el caso de hombres como Matthew Arnold y Emerson, que no sólo se consideraban sacerdotes de la cultura sino que eran en efecto productos sociales de una tradición sacerdotal hereditaria.

Sin embargo, es difícil que una cultura que ha poseído una institución de esta naturaleza —es decir, una clase u orden espiritual que haya sido custodio de la sagrada tradición cultural— pueda hacer caso omiso de ella sin empo-

brecerse y desorientarse. Esto es en realidad lo que ha ocurrido con la secularización de la moderna cultura occidental, y se ha tenido más o menos conciencia de ello desde comienzos del siglo pasado. En particular lo ha reconocido con gran agudeza Auguste Comte, que en su teoría de la sociedad subrayó la distinción entre los poderes espirituales y temporales e insistió en la necesidad de encontrar órganos apropiados para ellos en todas las etapas de la cultura. La solución que ofrece en su Religión de la Humanidad resultó completamente ineficaz, como tiene que ocurrir siempre que se ofrece una construcción intelectual artificial para satisfacer una necesidad religiosa real. Pero desde el punto de vista sociológico su análisis es perfectamente correcto, y la existencia de una cierta corporización social del principio superior de la cultura sigue siendo una de las condiciones fundamentales para un orden social perdurable.

El hecho de que la clase intelectual de la Europa moderna no posea ya este principio espiritual es una de las principales causas de la inestabilidad y desasosiego de la sociedad contemporánea y ha motivado la acusación de la *trahison des clercs* de que se ha oído hablar tanto en los últimos años. Porque los intelectuales que han sucedido a los sacerdotes como custodios de la tradición superior de la cultura occidental han sido fuertes sólo en su obra negativa de crítica y desintegración. No han conseguido proporcionar un sistema coherente de principios y valores que pudiera unificar la sociedad moderna, y en consecuencia han demostrado ser incapaces de resistir las fuerzas irracionales, inhumanas y amorales que están destruyendo tanto la tradición humanista como la tradición cristiana de la cultura occidental.

CAPÍTULO VI

IMPORTANCIA DE LAS FUNCIONES RELIGIOSAS DE LA REALEZA EN LA SOCIEDAD ANTIGUA. PERSONIFICACIÓN DEL PODER SACRADO EN UNA PERSONA REPRESENTATIVA. EL «MANA» Y EL DERECHO DIVINO DE LOS REYES. EL MITO DEL ORIGEN DIVINO. LA REALEZA Y LA DIFUSIÓN DE LA CULTURA. LA REALEZA Y LOS ORÍGENES DE LA CULTURA ARCAICA EN EL CERCAÑO ORIENTE. LA TRADICIÓN DE LA REALEZA DIVINA EN EL EGIPTO. EL REY Y EL CULTO DE LOS MUERTOS. EL REY Y LA ADORACIÓN DEL DIOS SOL. LA APOTEOSIS DEL REY MUERTO Y EL DOGMA DE LA INMORTALIDAD REAL. LA RESPONSABILIDAD MORAL DE LA REALEZA. LA DIOSA EGIPCIA DE LA JUSTICIA. ASOCIACIÓN EGIPCIA DE LA JUSTICIA, POR UN LADO, CON EL REY DIVINO; POR EL OTRO, CON EL JUICIO FINAL DEL ALMA. TENDENCIAS UNIVERSALISTAS EN LA MONARQUÍA TEOCRÁTICA EGIPCIA. LA REFORMA RELIGIOSA DE AKENATÓN EN EL SIGLO XIV A. C. PARALELOS DE LA REALEZA SACRADA EGIPCIA EN LAS CULTURAS AFRICANAS MODERNAS. LA PERSISTENCIA DE LA TRADICIÓN DE LA MONARQUÍA SACRADA EN LAS CULTURAS SUPERIORES.

CAPÍTULO VI

LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO Y LOS ÓRGANOS RELIGIOSOS DE LA SOCIEDAD

(III) LA REALEZA

1

Si el sacerdocio es el tipo clásico de órgano social creado con fines específicamente religiosos, la realeza es un tipo de institución que existe para desempeñar un papel claramente político, pero que debe su prestigio social a su carácter religioso o divino. Desde los comienzos de la historia el rey se ha distinguido del tirano, el magistrado o el funcionario, por poseer un carisma o mandato divino que lo distingue de los demás hombres, de modo que aun hoy la corona y el cetro, símbolos de este carácter sagrado, siguen siendo emblema de realeza como lo fueron hace 5.000 años. Sin duda estas cosas tienen hoy carácter de anticuadas supervivencias y no representan ya fuerzas vivas ni en la esfera política ni en la religiosa. Pero no podrían haber sobrevivido en la atmósfera extraña de los tiempos modernos si no hubiesen estado arraigadas en forma tan profunda en la tradición de la cultura. Cuando más profundamente penetramos en los orígenes de nuestra civilización y de toda civilización, más grande es el lugar que ocu-

pa la realeza, tanto en la vida y el pensamiento religioso como en la vida y el pensamiento social.

Hemos visto cuán grande es la importancia que tiene la idea de trascendencia o poder sobrenatural en la religión primitiva. Pero esta creencia no parece haberse relacionado originalmente con las primeras formas de poder político. La antigua idea de que la sociedad primitiva fué gobernada despóticamente por la ley del más fuerte —idea que aparece en la literatura medieval y todavía se prolonga en la teoría freudiana de la horda humana primitiva similar a la de los monos— no surge de los hechos etnológicos. Por el contrario, parece que los tipos de sociedad más primitivos y más simples, como los vemos en el Ártico y en Australia, y entre los pigmeos y los bosquimanos, son democráticos o gerontocráticos, mientras que el poder absoluto del jefe guerrero, que hizo tan profunda impresión en los primeros viajeros europeos de África Occidental, Uganda, Zululandia y Rhodesia, fué producto de un tipo de organización social relativamente avanzado. La consagración del poder en una institución formal no ocurre hasta que el terreno está preparado por un proceso de diferenciación social.

Por otro lado, la idea de que lo que nosotros llamamos "el don del liderazgo" tenga categoría u origen sobrenatural semejante al don de la profecía o de la adivinación, es una idea muy primitiva. La vemos en su forma más simple en la historia bíblica de Sansón, el hombre fuerte, el campeón del pueblo oprimido sobre quien desciende de repente el espíritu de Jehová para que pueda él solo destruir a los filisteos (*Jueces* XIV, 6; XV, 14-16). Este poder sobrehumano que se manifiesta en un repentino arranque de energía o en un acto decisivo incalculable, está tan lejos de nuestra propia tradición religiosa que nos es muy difí-

cil darnos cuenta de su carácter religioso. Entre los escritores modernos, Goethe es casi el único dotado de una comprensión por simpatía que le permite ver este hecho, y a pesar de que está principalmente interesado por sus manifestaciones en forma de genio poético, el análisis de su naturaleza en *Poesía y Verdad* es aun más aclaratorio cuando se lo aplica a la religión primitiva.

"Era —dice— algo que sólo se manifestaba en contradicciones y por tanto no podía comprenderse por medio de ningún concepto, menos aun por palabras. No era divino porque no parecía razonable; no era humano por su falta de comprensión; no era angelical porque a menudo mostraba alegría maliciosa. Era como el azar porque no señalaba ninguna consecuencia; se parecía a la providencia porque indicaba conexión y unidad. Todo lo que nos rodea parecía penetrable para él; parecía disponer a voluntad de los elementos inevitables de nuestro ser, contrayendo el tiempo y expandiendo el espacio. Sólo en lo imposible parecía estar en su elemento y rechazaba de sí, con desprecio, lo posible.

"Sin embargo este algo demoníaco puede manifestarse en todas las cosas corpóreas e incorpóreas y tiene en realidad su expresión más notable en los animales; pero sobre todo está en relación más estrecha y maravillosa con el hombre, constituyendo un poder moral que si no se opone al orden moral del mundo lo corta en forma tal que podría tomarse a uno por la urdimbre y al otro por la trama."

Y concluye: "Este carácter demoníaco aparece en su forma más terrible cuando se destaca predominantemente en algún *hombre*, porque no son siempre los más notables en cualidades espirituales o en talentos naturales, y rara vez cabe recomendarlos por la bondad de su corazón. Pero una fuerza increíble surge de ellos y ejercen un insospe-

chado poder sobre todas las criaturas, y acaso más aun sobre los elementos. ¿Y quién puede decir hasta dónde puede extenderse tal influencia?"¹

La mente de Goethe parece haber estado muy preocupada por esta idea en un cierto período; y lo encontramos de nuevo volviendo a ella en una de las más notables conversaciones relatadas por Eckermann en la que se refieren a Napoleón como tipo de hombre demoníaco.

Es innecesario señalar las peligrosas posibilidades implicadas por este concepto en lo que respecta a la vida política moderna. Por otra parte es de gran valor e importancia como clave para la comprensión del pensamiento primitivo. Porque en este sentido de lo demoníaco encontramos la raíz psicológica de la adoración del Rey y de la divina realeza. Aquí me permitiré señalar mi desacuerdo con la tesis del difunto profesor Hocart, que tanto contribuyó a nuestra comprensión del carácter ritual de la institución que llamamos "realeza". Hocart siempre tiende a disminuir el papel de los elementos religiosos de la institución y a explicar su origen e importancia en un plano utilitario natural. "Tenemos razón para pensar —dice, por ejemplo— que el rey, sacerdote original, no era una persona de gran majestad; prosaico, a veces grotesco, su monótona función era la de asegurar una regular provisión de comida y una proporción satisfactoria de nacimientos por los mejores medios que pudieran sugerirse, dignos o indignos."

Pero me parece que esta interpretación —característica de una gran escuela de antropólogos— está radicalmente equivocada, ya que invierte el orden real del pensamiento primitivo. El hombre moderno tiende a oponer lo útil a lo religioso y a aplicar el criterio del utilitarismo secular a

¹ *Dichtung und Wahrheit* (Werke, ed. Cotta XXV), p. 124-126.

las costumbres e instituciones de un orden totalmente diferente.

En cambio para el hombre primitivo esta oposición no existe; lo sagrado es socialmente útil y lo que es socialmente útil está relacionado generalmente con lo religiosamente valioso. En consecuencia, la importancia religiosa de la realeza no se debe a las ventajas sociales prácticas que confiere, sino a la actitud psicológica más irracional, de misterio y terror, que Goethe también describe en los pasajes que acabo de citar.

2

El hombre primitivo reconoce rápidamente esta cualidad subyacente; no sólo en la profecía y la inspiración sino también en el acto heroico y el sabio consejo, y cuando la encuentra la reconoce como divina. Es el *mana* del jefe —para usar el término polinesio— que contiene algo del sentido de la gracia, buena suerte, poderes sobrenaturales y derecho divino, y de lo que nuestros antepasados paganos llamaban "la suerte del rey".

Pero antes de que las implicaciones sociales de este concepto puedan desarrollarse completamente, los dones personales del adalid deben ser reforzados por un elemento adicional: el de la santidad hereditaria, que es el más notable en el concepto polinesio de *mana*. No es suficiente que un jefe cuente con bravura y prestigio personales: debe heredar su autoridad sagrada de sus antepasados sagrados; debe ser de sangre real y de origen divino. De ahí que a pesar de la pobreza material de una cultura que no conocía la rueda del alfarero, el martillo del herrero, ni el telar del tejedor, los polinesios fueron tan hábiles y cultos en genealogía como un heraldo medieval. Se sabe de buena fuente

que una vez un jefe maorí fundó los derechos de su clan ante la Comisión de Tierras de Ruatoki con un árbol genealógico de 34 generaciones que tardó tres días en recitar y que contenía más de 1.400 nombres.²

Esta preocupación por la sangre y el linaje y esta creencia en el origen divino de los reyes —hijos de Dios que toman por esposas a hijas de los hombres— son casi universales en los pueblos que han avanzado más allá de las etapas más primitivas de la cultura. Las encontramos en los polinesios y los melanesios, en los hindúes y los griegos, en nuestros propios antepasados celtas y teutones, y en los egipcios y los otros pueblos del Antiguo Oriente. A menudo se vincula a una leyenda de origen cultural, de modo que los reyes divinos son también héroes portadores de cultura, y proceden de algún país divino, como el Hawaiki mítico de los polinesios. Esto es bastante fácil de comprender, ya que toda migración implica un proceso de difusión de cultura, y la mezcla resultante de pueblos y razas acentúa el valor y prestigio del elemento más fuerte. En los tiempos modernos tenemos el caso auténtico de la identificación del Capitán Cook con el gran rey Rongo o Lono en Hawaii, y su arribo es también conmemorado en la literatura de otras regiones muy distantes del Pacífico, de modo que si se tratase de un episodio aislado y no del punto de partida de la ocupación europea muy bien podría haber sido incorporado a la mitología polinesia.

La mitología y la historia por igual ofrecen testimonios de la importancia religiosa y sociológica de hechos de esta clase. Tenemos por ejemplo la historia de Quetzalcoatl, en Centro América, la leyenda de la fundación de la monar-

² Elsdon Best, *The Maori School of Learning*, p. 5 (1923).

quía inca en el Perú y la fundación de las monarquías bahimas en el África Central.

En realidad, parece fundado creer que la institución de la realeza sagrada se relaciona con la difusión de la cultura y se originó en los centros de cultura arcaica donde empezó este movimiento de difusión.

Esto, sin embargo, no justifica la teoría pan-egipcia del difunto profesor Elliot Smith y del Dr. Perry, que suponen un solo y vasto movimiento de difusión de cultura por el cual todo elemento de cultura superior se deriva finalmente de la cultura arcaica del Egipto con su monarquía divina y su religión solar. Por el contrario, el proceso de difusión de la cultura es altamente complejo y multilíneo, y cada centro de cultura arcaica tuvo sus propias instituciones sagradas y religiosas y sirvió de fuente independiente de influencia y difusión cultural. Todavía sabemos muy poco del gran cambio revolucionario que se produjo en la vida humana en el Asia Occidental y el Egipto del milenio VI al IV a. J. C. y sobre el que se basan las realizaciones subsiguientes de la cultura superior. Los descubrimientos modernos en la Mesopotamia, Siria y Palestina revelan, sin embargo, una serie de culturas basadas en la irrigación y cría de ganado con un culto religioso bien desarrollado en los períodos llamados halafiano y ghassuliano, más allá de los lugares de Tell Halaf en el norte de la Mesopotamia y en Telleilat en Ghassul cerca de Jericó. Finalmente alrededor del tercer milenio el control artificial de las inundaciones de los grandes valles del río y de los deltas de Babilonia y de Egipto, la construcción de canales y drenaje de pantanos preparó el camino para el surgimiento de la civilización histórica del antiguo Sumer y el antiguo reino de Egipto.

En este movimiento creador que dió origen a la civilización arcaica domina la figura del Rey Sagrado. Fué la era de los "Semidioses Muertos", los continuadores de Horo, los que unieron las Dos Tierras, en Egipto, y de los reyes legendarios que fundaron las primeras ciudades-estados de Súmer, como Guilgamés que constituyó la gran muralla en Erech y fundó el templo de Ea Anna.

Es claro que esta concentración de poder religioso y social se relacionaba directamente con los revolucionarios cambios en el sistema de vida, representado por la aparición de una cultura arcaica. El descubrimiento de la irrigación y la agricultura intensiva no sólo hizo posible un gran adelanto en población, riqueza y organización social, sino que alteró toda la perspectiva del mundo para el hombre. Los poderes divinos, de los cuales depende la vida humana, no fueron ya fuerzas extrañas e incalculables, como los dioses de los cazadores: iniciaron al hombre en sus misterios, enseñándole el camino de la vida y cooperando con él para centuplicar los frutos de la tierra. Como esta socialización de la religión corría parejas, con la concentración del poder social, al rey —figura en la que culminaba todo el proceso— no sólo se lo consideró inevitablemente sagrado sino como un poder divino, como dios o hijo de los dioses, al mismo tiempo dios y hombre, sacerdote y rey, clave de bóveda en la que se une el arco del cielo y de la tierra, y se establece la armonía de los dos mundos.

Este es el arquetipo de la cultura arcaica en el que se basan las más antiguas civilizaciones del mundo.

Pero en Egipto lo vemos en forma más clara y completa, puesto que allí se cumplen más plenamente las condiciones para la concentración del poder. El valle del Nilo, unido e irrigado por el río y separado y defendido por el desierto, era más autárquico y mejor adaptado a una administración centralizada que las tierras de otras grandes civilizaciones ribereñas del Asia Oriental, y una vez unido por los gobernantes de la Primera Dinastía, nunca se destruyó su tradición de unidad.

Por tanto era natural que la persona del rey, que representaba esta unidad y de cuyo poder y sabiduría dependía el bienestar de todo el Egipto, fuera considerada como encarnación de los poderes divinos que gobernaban la vida de la tierra. Es posible que esta idea se remonte a tiempos anteriores a las dinastías y que en cada uno de los nomos la cabeza de la comunidad fuese considerada como representante y personificación de la divinidad local, a la que generalmente se le daba forma de animal, pájaro o planta. La unificación del Egipto, por tanto, parece haber ido acompañada de un proceso de sincretismo por el cual el rey acumulaba una serie de prerrogativas sagradas y era identificado o estrechamente relacionado con un número de figuras divinas diferentes. Así, aparte de Horo, el halcón divino de Edfu, que era dios real por excelencia, había dos guardianes de la corona del Alto y Bajo Egipto: la diosa buitre de Nekebit y la serpiente de Buto; mientras que en un plano superior y más universal el rey llegaba a asociarse con Ra, el dios-sol de Heliópolis, y con Osiris, dios de la vegetación de Abu Sir, señor del mundo subterráneo y dios de los muertos.

De estos diversos elementos surgió un complejo muy poderoso de mitología y simbolismo que rodeó la persona del rey de una aureola de santidad y divinidad más impresionante que ninguna otra en los demás centros de cultura arcaica.

Esto se debió, en primer lugar, a la precoz concentración del poder que caracterizó a la evolución egipcia. El rey no era sólo el representante de su pueblo. Él era el Egipto y el Egipto existía solamente en, por y para él. Desde los primeros tiempos, su figura es la única que aparece en el arte en presencia de los dioses. Es al rey y no al sacerdote a quien se representa ofreciendo el sacrificio. Es el rey y no el ejército el que vence al enemigo en presencia de los dioses. Es el rey y no el campesino el que proporciona comida y alimento a los hombres y dioses, y el que controla y dirige las aguas de la inundación.

“Cuán grande es el Señor para con su ciudad. El solo es millones, los otros hombres son sólo pequeños.

Él ha venido a nosotros: se ha apoderado del Alto Egipto y ha colocado la Corona Blanca sobre su cabeza.

Él ha unido los dos países y ha reunido el Junco [símbolo del Alto Egipto] con la Abeja [símbolo del Delta].

Él ha conquistado la Tierra Negra [el valle del Nilo] y ha dominado a la Roja [el desierto].

Él ha protegido a las Dos Tierras y ha dado paz a las dos márgenes.

Él ha dado vida al Egipto y ha terminado con sus sufrimientos.

Él ha dado vida a los hombres y ha hecho respirar a los muertos.

Él ha pisoteado a los extranjeros y ha destruído a los trogloditas que no le temían.

Él ha luchado por sus fronteras y ha hecho retroceder a los saqueadores.

Él nos ha permitido criar a nuestros niños y enterrar a nuestros ancianos [en paz].”³

Desde el punto de vista teológico el Faraón debía su carácter único a la fusión de las dos mitologías de Ra y Osiris, manteniendo en ambas una posición central. Se estableció una correspondencia mística entre el Osiris moribundo y el Osiris renaciente —el dios de la vegetación y las crecientes y bajantes de las aguas del Nilo, el Rey del mundo subterráneo y Juez de los Muertos—, el sol naciente y poniente que navega en el divino barco desde el horizonte oriental hasta el occidental y vuelve por las noches a las aguas subterráneas del segundo Nilo que corre a través del reino de Osiris. Y de la misma manera hay una correspondencia misteriosa entre el rey muerto que reina en su tumba y su hijo, Horo, que vive y “se levanta” sobre su trono llevando la gran corona doble del Alto y Bajo Egipto como el sol que asciende por la bóveda del cielo.

Esta doble deificación del gobernante dió origen no sólo a un minucioso rito mortuorio de las tumbas reales en las que la momia del Faraón está rodeada de todo lo necesario para su vida subterránea, como lo encontramos también en las tumbas de Ur, sino además a la concepción de un reino de los cielos, una ascensión al mundo del Dios-Sol que es la primera concepción de una vida celestial de ultratumba que conozcamos. Los textos de las Pirámides —que son los primeros documentos religiosos que

³ Erman, *Literatur der Aegypter*, p. 179-182.

poseemos— están todos dominados por una tremenda aserción del dogma de la inmortalidad real. “Levantáos, levantáos, Rey Pepi, que tú no mueres. ¿Habéis dicho que moriría? Él no muere. Este Rey Pepi vive para siempre”. “Abiertas están las dos puertas del horizonte y sus cerrojos están corridos. ¡Oh hombres y dioses, poned vuestros brazos debajo del Rey Pepi! Levantadlo, subidlo hasta los cielos, como los brazos del dios aéreo Shu están bajo los cielos y lo levantan. ¡A los cielos, a los cielos, a su importante lugar entre los dioses!”⁴

Los textos de las Pirámides están llenos de pasajes que describen la vida del Faraón glorificado en el cielo, vieniendo con los dioses como un dios, navegando con Ra en su divino barco del cielo, compartiendo las ofrendas divinas y comiendo los frutos del Árbol de la Vida.

“Este Rey Pepi se abrió camino como los cazadores de aves, cambió saludos con los señores de las almas, y fué a la gran isla en medio del Campo de las Ofrendas sobre el cual los dioses hicieron volar las golondrinas. Las golondrinas son las estrellas imperecederas. Ellas le dieron a este Rey Pepi este árbol de la vida del cual vivían para que vosotros (el Rey y la Estrella matutina) al mismo tiempo podáis vivir de él.”⁵

Esta apoteosis divina de los reyes muertos persiste a través de toda la historia egipcia, pero alcanza su punto culminante en una época relativamente temprana con los constructores de las grandes pirámides de la Cuarta Dinastía, cuando todos los recursos del primer estado centralizado de la historia se concentraron para la construcción de estos tres vastos monumentos sepulcrales.

Es fácil ver cómo el desarrollo del culto del Dios-Sol

⁴ J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, p. 72 (1933).

⁵ *Ib.*, p. 92.

y el de la divina monarquía se daban mutuo apoyo, de modo que el Dios-Sol se fué convirtiendo en un monarca celestial y el monarca en un dios. Pero es más difícil estimar la pérdida y la ganancia que ello representaba tanto para la religión como para la cultura.

Por una parte, el inmenso abismo que se creó entre la persona del gobernante y la población sometida aumentó las posibilidades de injusticia y opresión, de modo que, siempre que el estado absoluto obtenía una sanción religiosa, imponía una carga material intolerable sobre la naturaleza humana y la vida del pueblo.

Puede ser que este recuerdo sobreviviera en las leyendas posteriores acerca de la impiedad y opresión de los constructores de pirámides que relata Herodoto. Sin embargo, hay mucho que decir por otra parte, ya que, claro está, estos trabajos colosales no se debieron al capricho de un déspota arbitrario sino que fueron un acto de fe de todo un pueblo. Además, en relación con la religión solar, la monarquía solar y la vida futura en el cielo, encontramos la primera concepción clara de la ley de justicia a la vez social y divina.

Maat —la Justicia— es la primera divinidad abstracta, y es tanto hija del Dios-Sol como poder que inspira y da validez a los mandatos del rey. Y puesto que el rey mismo al entrar en el reino celestial tiene que afrontar el juicio de Ra y justificarse ante el tribunal divino, la idea de justicia adquiere carácter trascendente. Ya en la Instrucción de Ptah Hotep, la primera reliquia de la literatura egipcia, el hombre sabio dice: “Maat es grande: su régimen perdura: no ha sido derribado desde su creación.”⁶ Y en la era de desorden que siguió a la caída del Antiguo Reino

⁶ J. H. Breasted, *The Dawn of the Conscience*, p. 148.

encontramos un reconocimiento claro de la responsabilidad de los poderes terrenos ante el juicio del cielo.

Así el rey Merike repite las enseñanzas recibidas de su padre, de que el que actúa injustamente debe dar cuenta de sus actos ante un tribunal superior: "Tú sabes que los jueces divinos que juzgan lo indigno no serán indulgentes el día del juicio. Pobre de ti si el acusador es el Sabio (Thot). No confíes en la duración de los años porque ellos contemplan la vida en un momento. El hombre sobrevive después de morir y sus hechos son apilados como montañas. Porque es la eternidad lo que espera al hombre allí y es tonto el que la desprecia. Pero el que llegue allí sin haber cometido pecado, vivirá como un dios, avanzando libremente, como los señores de la eternidad."⁷

Así también en el discurso del Campesino elocuente, que es tal vez una de las obras más conocidas de la literatura primitiva: "Haced justicia por el Señor de la Justicia... Porque la justicia es para la eternidad. Desciende hasta la tumba con el que hace justicia, cuando se lo coloca en el ataúd, y cuando se lo pone en la tierra. Su nombre no se borra de la tierra, sino que se lo recuerda por la justicia. Tal es la rectitud de la palabra de Dios, que es una verdadera balanza que no pesa nada en falso."⁸

Esta asociación de la justicia con la realeza por un lado, y con la justificación del alma inmortal ante el tribunal divino, por otro, llegó a ser elemento esencial de la religión egipcia. Después que se hubo realizado la fusión de la mitología de Osiris con la mitología solar, el juicio de ultratumba no se limitó sólo al rey, su familia y la corte, sino que se consideraba destino de todo hombre dar cuenta de sus actos en la Sala de Justicia, en presencia de

⁷ *The Instruction of Merikere*, 12-13.

⁸ J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, p. 191.

Osiris. El hombre común llegó gradualmente a compartir los privilegios y las responsabilidades morales atribuidas a la inmortalidad celestial del rey divino. Así quedaba abierto el camino para una nueva forma de religión y piedad personales que a pesar de sus grotescos elementos mágicos también presentaba ideales morales notablemente superiores, como por ejemplo la llamada "Confesión negativa" del libro de los muertos.

5

Pero esta popularización de la religión de la inmortalidad y el culto de Osiris no implicaba ninguna disminución de la importancia religiosa de la monarquía. Por el contrario, durante este período del siglo XVI al XIII a. J. C. los reyes del Nuevo Reino llevaron el culto solar hasta su más completo desarrollo, como una religión imperial, casi monástica y universal. Su expresión más notable fué el intento de Akenatón de crear una nueva religión de estado que casi puede considerarse como el primer experimento consciente de Teología natural. Muestra de un modo notable cómo aun en la cultura más rígidamente jerárquica la monarquía teocrática puede convertirse en agente de un cambio religioso revolucionario.

Bajo los grandes faraones de la décimooctava dinastía, el Egipto llegó a convertirse en potencia mundial, con un imperio asiático y relaciones internacionales con los reinos más distantes del Asia Menor y Mesopotamia, y el universalismo de la nueva religión se adaptaba al cosmopolitismo de la nueva cultura imperial.

La mitología tradicional de los templos egipcios fué drásticamente puesta de lado y reemplazada por la de la divinidad solar universal (siempre representada en forma

de Disco Solar: el Atón) y por su representante terreno el Rey-Sol: Akenatón.

“¡Cuán numerosas son tus obras, las que has creado y las que están ocultas, oh tú, único dios sin igual! Tú solo has creado la tierra de acuerdo a tu corazón; hasta los hombres y las bestias, todo lo que está en la tierra y camina, todo lo que está en el aire y vuela, y todas las tierras extranjeras, Siria y Nubia y la tierra del Egipto.

“Tú solo haces millones de formas; hogares y ciudades y pueblos, caminos y ríos: todos los ojos te ven, disco del día sobre la tierra. Tú estás en mi corazón. No hay otro que te conozca excepto yo, tu hijo Akenatón. Tú le has hecho conocer tus procedimientos y tu poder.”⁹

El espíritu que inspira este gran himno halla expresión artística en el naturalismo y el humanismo del arte real de Tell el Amarna, ciudad de Atón que muestra la influencia transformadora de las nuevas ideas religiosas sobre los estilos y motivos tradicionales de la pintura y la escultura egipcias. Pero, con todo, la historia de Akenatón y el nuevo monoteísmo solar no es sólo ejemplo del poder transformador de la realeza en la religión y en la cultura, sino que también muestra sus limitaciones. Porque todo este episodio fué una fase transitoria en la historia de la religión egipcia, y pocos años después de la muerte de Akenatón reaparecieron los viejos dioses y la vieja mitología para sobrevivir sin cambios hasta los tiempos helénicos y romanos.

La tendencia al universalismo, sin embargo, no desapareció y se presenta casi con la misma intensidad en el gran himno tebano al Dios-Sol, como creador y gobernante universal, que en la religión de Atón misma.

⁹ J. H. Breasted, *The Dawn of the Conscience*, p. 281-6.

La influencia de la sagrada monarquía egipcia no se limitó al medio muy especializado en que tuvo desarrollo, sino que se hizo sentir en todas las culturas vecinas del Cercano Oriente. Puede verse más claramente en el sur, en la cultura de Nubia y Etiopía nilota, donde una bárbara imitación de la monarquía egipcia dominó el Nilo superior y el Sudán oriental durante más de mil años. Es difícil exagerar la importancia de este centro de cultura secundaria en la historia de la cultura africana, pero, por otra parte, es igualmente difícil distinguir entre las instituciones culturales e ideas religiosas que tienen origen egipcio y las que son resultado de un desarrollo paralelo y derivan de un origen común en tiempos prehistóricos.

Así la institución de la realeza está muy desarrollada en las tribus nilotas primitivas de Bhar el Chazel, pero muy al oeste de Nigeria encontramos un número de estados que conservan la tradición de la monarquía sagrada en alto grado de evolución y excepcionalmente completa.

Aquí tenemos ejemplos de reyes divinos y sacerdotes reyes cuya existencia estaba rodeada por una red de prescripciones rituales y tabús sagrados, ya que su vida era la de la tierra, y el río y la cosecha dependían de su bienestar. Así entre los jukun de la Nigeria Central —según el Dr. Meek— la muerte de un rey no era admitida abiertamente ya que esto podría destruir la cosecha: “podía ser una invitación a que las mieses se secaran”.

La identificación osírica del rey con la vida de la tierra aparece claramente en las palabras dirigidas a un nuevo rey al ser investido con las túnicas reales, el látigo y las semillas de trigo. “Hoy —dicen— os hemos dado la casa

de vuestro padre. El mundo es vuestro. Sois nuestras mieses y nuestros granos, nuestro *jô* y nuestro *aku* (es decir los espíritus y los dioses que adoramos). De aquí en adelante no tenemos padre ni madre. Sólo vos sois el padre y la madre de todo. Seguid los pasos de vuestros antepasados y no hagáis mal a nadie, que vuestro pueblo estará con vos y podremos llegar al final de vuestro reinado en paz."¹⁰

Es interesante observar que de acuerdo al Dr. Meek este rey sagrado no era un rey guerrero. No conducía su ejército en el campo de batalla. Sólo cuando la ciudad era atacada y el pueblo pasaba terribles penurias aparecía entre los guerreros, cubierto de pies a cabeza y llevando la lanza sagrada.

Los *jukun* son un pueblo en agonía, supervivencia interesante pero gastada de un pasado sin retorno. Pero cuatrocientas millas al oeste podemos ver tipos igualmente sorprendentes de realeza sagrada que todavía florecen en uno de los pueblos más vigorosos y emprendedores del África occidental.

Los *yoruba* de Oyo y las provincias vecinas del sur de Nigeria son los más urbanizados y civilizados de todos los pueblos negros. Pero no obstante la receptividad que han demostrado hacia el cristianismo y la influencia europea, han conservado casi intactas sus tradiciones e instituciones nacionales que nos recuerdan muchísimo a las de la cultura arcaica. Los estados *yoruba* —Oyo, Ifa, Abeokuta, Ibadán, etc.— son ciudades-estados regidas por reyes sagrados, cada uno con su corte y una complicada jerarquía oficial. Ibadán es la ciudad negra más grande del África, con una población de 387,000 almas, inferior en santidad y prestigio

¹⁰ Meek, *Jukun — A Sudanese Kingdom* (1931), p. 137. Ver también *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, C. G. Seligman, p. 40.

Ifa, la ciudad sagrada del dios de la adivinación, Ifa, que es la metrópoli religiosa de las tierras de Yoruba con sus 201 templos y capillas, cada una con su sacerdocio y fiesta anual. Aquí, aun en nuestros días, se sabe que el rey sacerdote se opone a la abolición de ciertos sacrificios, basándose en que son necesarios no sólo para Ifa sino para el mundo, y que su interrupción podría tener efecto desastroso sobre el curso universal de la naturaleza.¹¹

Sin duda este es un caso extremo de supervivencia cultural. La tendencia general de la evolución o revolución social en África y Asia, lo mismo que en Europa, ha sido desfavorable a las instituciones teocráticas. Sin embargo se trata de un cambio muy reciente: hasta el siglo XIX, y aun más tarde, la institución de la realeza conservó su carácter religioso en grado variable en la mayor parte del mundo. Todavía es demasiado pronto para decir si este cambio es permanente. No es imposible que de aquí a un siglo el pueblo de Ifa considere la bomba atómica no como una muestra del progreso científico, sino como un infortunado subproducto del abandono del orden teocrático y la negligencia del sacrificio.

7

Estos son notables ejemplos de la supervivencia de características primitivas de la monarquía sagrada, transmitidas de pueblo a pueblo y de época a época por un movimiento de difusión desde algún centro original de la cultura arcaica. En la sociedad africana moderna los ejemplos a que me he referido no son sino vías muertas y es-

¹¹ H. Ward Price: *Land Tenure in the Yoruba Province*, p. 4 (1933). Cf. M. Perham: *Native Administration in Nigeria*, p. 175 (1937).

tancadas de la tradición de la sagrada realeza; la corriente principal corre ancha y profundamente a través de todo el curso de la historia antigua y ha ejercido una influencia inestimable en la vida religiosa de la humanidad. La adoración del poder trascendente concretado en una persona humana y en instituciones sociales tiene un doble valor moral y está asociada a lo más alto y a lo más bajo de la naturaleza humana. Por un lado ha conducido a hechos monstruosos como los sacrificios colectivos de las Grandes Costumbres de Benín y la deificación de tiranos y locos como Calígula y Al Hakim.¹² Pero por otra parte ha inspirado la esperanza de un reino de la rectitud y el advenimiento de un divino Salvador.

En el Antiguo Testamento vemos estos dos acontecimientos conscientemente relacionados como dos reinos rivales; por un lado, la exaltación demoníaca del poder, considerado como autoexaltación del hombre contra Dios; y, por otro, la aserción del reino de Jehová entre los gentiles y la liberación del pueblo de Dios por un rey salvador mesiánico.

Es notable que aunque nada pueda ser más drástico que el rechazo del carácter divino de los dioses de los gentiles, no hay una negación similar del carácter sagrado de la realeza de los gentiles. En ninguna literatura encontramos un cuadro más vivo de la figura arquetípica del rey —sacerdote divino— que la descripción que hace Ezequiel del Rey de Tiro, el sacerdote superior de Melcarte: “Tú pones el sello al conjunto lleno de sabiduría, y acabado de

¹² Al Hakim, el sexto califa fatimita, gobernó Egipto y el norte de África desde 996 a 1021. Destruyó la Iglesia del Santo Sepulcro y proclamó su propia divinidad. Los drusos del Líbano todavía lo consideran divino.

hermosura. Y yo te puse; en el santo monte de Dios estuviste; en medio de piedras de fuego has andado. Perfecto eras en todos tus actos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad” ... “Enalteciose tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu resplandor.” “Por eso te he arrojado de la montaña de Dios y te he destruído, ¡oh querubín protector!, de en medio de las piedras de fuego.” (*Ezequiel XXVIII*). Aquí el principio es el mismo que el que inspiró la doctrina de la realeza sagrada en la Antigua China. El rey gobierna por mandato del cielo siempre que reconozca su relación de dependencia. Pero tan pronto como quiera afirmar su yo y viole las leyes del Cielo, se le quita el mandato y el reino pasa a otro.

La expresión más notable de la idea del mandato divino dado al rey por la gracia de Dios es la gran serie de profecías que aparecen en los textos de Isaías, del XL al LV, que tratan de la divina misión de Ciro, en la cual el monarca universal del vecino imperio persa es anunciado como siervo escogido del verdadero Dios —a quien Ciro ignora—, ungido y apartado para realizar el propósito divino de Jehová con respecto a su pueblo y el mundo.

Este es un ejemplo sorprendente de la forma que puede tomar la revelación religiosa, en sentido teológico estricto, dando nuevo sentido a los viejos arquetipos y sistemas institucionales de la cultura y de la religión natural. El proceso no se detiene en este punto porque la figura de Ciro en el Segundo Isaías se identifica a la del Profeta formando el arquetipo de una nueva figura mesiánica.

CAPÍTULO VII

¿EN QUÉ MEDIDA LA CULTURA DEPENDE DEL PROCESO DE PRODUCCIÓN ECONÓMICA? EXISTENCIA DE FUERZAS CREADORAS DE CULTURA AUN EN CONDICIONES PRIMITIVAS; EJEMPLO: EL ARTE MACDALENIENSE. TÉCNICAS MÁGICAS PARA CONTROLAR LA NATURALEZA. TEORÍA DE FRAZER ACERCA DE LA MAGIA COMO SEUDO-CIENCIA PRIMITIVA. ELEMENTOS RELIGIOSOS EN LA MAGIA. MAGIA Y MISTERIO. EL CONOCIMIENTO Y LA INICIACIÓN. LOS TRES ELEMENTOS DEL CULTO RELIGIOSO: EL RITO, EL MITO Y EL PODER MÁGICO. LA RELACIÓN ENTRE LA MAGIA PRIMITIVA DE LA FERTILIDAD, EL CULTO DE LA DIOSA MADRE Y EL DIOS DE LA VEGETACIÓN EN LA CULTURA ARCAICA DEL CERCAÑO ORIENTE. EL AÑO DEL LABRADOR Y EL CICLO RITUAL. IMPORTANCIA RELIGIOSA DE LA CIENCIA DEL CALENDARIO Y LA COORDINACIÓN DE LOS TRES CICLOS DEL CIELO, LA TIERRA Y LA VIDA HUMANA. DESARROLLO DEL CONCEPTO FILOSÓFICO Y RELIGIOSO DE UN PRINCIPIO UNIVERSAL DE ORDEN CÓSMICO: *Rita, Tao*, ETC. INFLUENCIA DE LA TEOLOGÍA ASTRAL SOBRE LA COSMOLOGÍA RACIONAL. LOS COMIENZOS DE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA COMO INTENTO DE EXPLICAR LA NATURALEZA DE LA UNIDAD DEL PROCESO CÓSMICO, YA IMPLÍCITA EN LA DOCTRINA RELIGIOSA DEL ORDEN SACRADO. FILÓSOFOS Y PROFETAS.

CAPÍTULO VII

EL ORDEN DIVINO Y EL ORDEN DE LA NATURALEZA. LA CIENCIA SAGRADA

1

Toda cultura humana es una adaptación consciente de la vida social al medio exterior del hombre y al orden de la naturaleza. Lo que el animal hace instintivamente el hombre lo hace con intención consciente, calculando con su razón en mayor o menor grado. Así la cultura arraiga en la naturaleza, como las realizaciones superiores de la mente humana individual arraigan en la cultura.

Esta es la base de la teoría marxista de la sociedad y de la interpretación materialista de la historia. Marx sostenía que el hombre debe ser capaz de subsistir para crear la historia y que la condición primera e indispensable de la vida es la producción económica. Por lo tanto "el grado de producción en la vida material determina el proceso de la vida intelectual, política y social". Reducida a sus elementos primarios, la cultura es, por tanto, nada más que la elaboración social del proceso de producción económica. El hombre construye una colmena simple o compleja que es a la vez una unidad de producción y un organismo social. Cuanto más elaborado es el proceso de producción, más complejo es el organismo y más adelantada la cultura.

Ahora bien, hay un elemento de verdad obvio en esta teoría, a saber: la base material, natural, de toda vida y acción humanas. Su prejuicio materialista se debe a su excesiva simplificación del motivo económico. El hombre primitivo no es necesariamente un productor en el sentido marxista. El bosquimano o el aborígen tasmanio es como productor de alimentos apenas superior a los animales que apresa. Se diferencia de los animales no porque produce comida, sino porque piensa y planea.

La religión y el arte son más antiguos que la agricultura y la industria. La palabra existió en el principio y el hombre fué vidente y artista antes que productor. Esto se vió de la manera más notable a fines del siglo XIX cuando un descubrimiento casual, hecho por una niña en una caverna española, reveló la existencia de un arte europeo que databa de los remotos tiempos prehistóricos. Viviendo en condiciones árticas y con una cultura material de lo más sencilla y rudimentaria, el hombre sin embargo había dominado el arte de la escultura y de la pintura, de modo que podemos ver hoy, como si fuera con sus ojos, las imágenes vivas de criaturas como el mamut, el rinoceronte lanudo y el león de las cavernas que habían dejado de existir antes de que alborease la civilización.

Así, mientras es verdad que la producción económica constituye la condición necesaria de la civilización material y que el tipo de producción afecta al tipo de civilización por su influencia en la sociedad, esto sólo representa un aspecto del proceso cultural, puesto que la característica esencial de la cultura humana ya existía antes que el hombre hubiese legado a producir económicamente. En esta fase pre-productiva el hombre ya había obtenido un alto grado de especialización cultural, llegando a dominar el medio aun en las condiciones peculiarmente desfavorables de la edad gla-

cial. La prueba de este dominio se advierte en el arte de los períodos aurifiaciense y magdalenense. Esto nos muestra que el hombre fué espiritualmente creador antes que económicamente productor, y no hay una relación necesaria entre el desarrollo económico de una cultura y su calidad espiritual. Y si esto sucede con el arte primitivo, parece ser aun más cierto en lo que se refiere a la religión. Porque la religión no es un artificioso subproducto del proceso económico o —como dice Engels de la idea de Dios— “el producto de un tedioso proceso de abstracción”,¹ es más bien una de las fuerzas psicológicas primarias que respaldan todo el proceso de la cultura desde sus comienzos. Como lo he dicho ya, la cultura primitiva no es un simple sistema económico de vida, sino que también implica un deliberado esfuerzo para relacionar la vida humana con la realidad divina y subordinada a los poderes divinos. La adaptación de la vida del hombre a su medio físico, aun en el nivel más primitivo, va siempre acompañada de interés religioso por la protección y el culto de los poderes que rigen ese medio: los poderes que se manifiestan en la naturaleza.

Debemos recordar que la idea de naturaleza aceptada ahora como fondo obvio y base de toda la experiencia sensible es en realidad más abstracta y artificiosa que la idea de Dios. El pensamiento primitivo comienza con dioses, cosas y hechos, no con la Naturaleza y la Mente o la Naturaleza y el Espíritu.

Sin duda toda la teoría de la magia primitiva, como la presentan Frazer y su escuela, presupone por parte del mago una actitud altamente racionalizada y casi científica hacia la naturaleza. Pero este racionalismo es proyectado por

¹ Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach* (traducción inglesa de Martin Lawrence), p. 30-1.

el observador moderno y no pertenece a la concepción primitiva. Los testimonios existentes sugieren que el mago, aunque se interese por un propósito utilitario como el de producir la lluvia, está tan lejos del positivismo científico como el profeta, con quien guarda estrecha relación sociológica. Cuanto más primitiva es una cultura más difícil resulta distinguir el hechizo de la oración, o la técnica mágica del rito religioso. En realidad hay motivos para creer que las pinturas de las cavernas magdalenenses fueron de origen mágico y tenían por objeto el éxito de la caza y dar al cazador poder sobre las bestias. Pero no podemos afirmar que estos ritos fueran mágicos en sentido exclusivamente irreligioso.

Sabemos por testimonios modernos, especialmente de Norteamérica que la magia del cazador puede estar asociada con fuertes creencias religiosas y con un intenso sentimiento religioso. A través de toda Norteamérica, no obstante las diferencias de razas y lenguas, la cultura de los cazadores se ha distinguido en todas partes por dos características predominantes: la importancia de la visión o ensueño y la idea del espíritu guardián que generalmente se concibe en forma de animal.

Las finalidades fundamentales que el cazador deseaba asegurar eran sin duda predominantemente prácticas —éxito en la caza y éxito en la guerra—, pero los medios empleados eran de carácter exclusivamente religioso: oración y meditación, ascetismo y retiro, humildad y fe. “Era necesario —escribe Ruth Benedict— mantener la mente fija en la gracia esperada. La concentración era la técnica en que más confiaban. ‘Piensa en ello siempre’, decía continuamente el viejo hechicero. Algunas veces era necesario mantener la cara húmeda de lágrimas de modo que los espíritus pudieran compadecerse de la víctima y conceder

su petición. ‘Soy un pobre hombre. Compadecedme’, es una oración constante. ‘No poseas nada’, decía el hechicero, ‘y los espíritus vendrán a ti.’”²

La descripción que hace Frazer del maestro de técnica mágica confiado en sí mismo, está muy lejos de la actitud religiosa que recuerda las palabras del Evangelio: “Bienaventurados los pobres de espíritu”. Sin embargo, es más simple y primitiva que aquélla, que debe considerarse como una abstracción de la teoría moderna o como un tipo especial desarrollado a partir de un complejo de ideas mágicas y religiosas. La magia religiosa del cazador primitivo no es una técnica para dominar la naturaleza infrahumana, sino un medio de comunicación con los poderes divinos.

2

Por este camino —el de la iniciación en los misterios divinos— más que por la observación racional y el pensamiento lógico, el hombre alcanzó su primera concepción del orden de la naturaleza.

El conocimiento fué el don más grande y más peligroso de los dioses, y en el mito y la leyenda primitiva lo más común es la figura del héroe o del sabio que atraviesa el peligroso sendero entre los dos mundos y que por algún trabajo o sacrificio heroico arranca de los dioses el secreto del que depende el bienestar de la humanidad.

En nuestra propia cultura occidental, la tradición, el misterio y la iniciación son tan primitivos, que están cubiertos por estratos de cultura más reciente, como en la supervivencia campesina de la magia de la vegetación y los ritos de la fertilidad; o aparecen en una forma secundaria, aso-

² Ruth Benedict, *op. cit.* p. 82 (1935).

ciados a un grado relativamente avanzado de evolución religiosa como en las religiones de misterio del Imperio Romano.

En culturas más primitivas, sin embargo, es patente que el misterio y la iniciación —los consideremos mágicos o religiosos— pertenecen al nivel más profundo y universal de la cultura.

Los encontramos en Australia y en Melanesia en forma de ritos de la pubertad y ceremonias totémicas; en Norte América y Siberia, en el adiestramiento y disciplina del hechicero para adquirir poder por la experiencia visionaria; y en África oriental en el llamado “fetichismo” y en las sociedades secretas. En todas partes el conocimiento que se considera indispensable para tratar los asuntos fundamentales de la vida —para la salvación, en sentido pragmático— se comunica por ritos mágicos o religiosos acompañados de representaciones mitológicas y simbólicas.

Sin duda este conocimiento puede tener poco valor objetivo: puede ser falso, supersticioso y absurdo. Sin embargo, subjetiva y psicológicamente es la forma suprema de conocimiento que el hombre primitivo posee, y se lo considera como una tradición de sabiduría sagrada que rige la vida humana. Por tanto, su significado cultural es de la mayor importancia, ya que es fuente y arquetipo de la tradición del conocimiento superior de donde se han desarrollado la Teología, la Filosofía y la Ciencia, en el curso de la cultura arcaica.

En toda cultura y religión, desde la ínfima hasta la suprema, encontramos tres elementos simultánea y orgánicamente relacionados entre sí.

En primer lugar está el rito religioso mismo, que es común pero no necesariamente un acto social colectivo; en

segundo lugar, el mito que da validez a la ceremonia relacionándola a alguna creencia y tradición religiosa, y, finalmente, el poder sobrenatural o gracia, que es el fin de la acción sagrada y el fruto de todo el trabajo.

En la institución del sacerdocio y el sacrificio vemos la clara y lógica realización del triple proceso, pero se lo puede señalar con nitidez en culturas extremadamente primitivas, como en las ceremonias totémicas de los nativos de Australia o en las danzas de enmascarados, que desempeñan un papel tan importante en la cultura de los pueblos primitivos de todo el mundo.

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre el tipo de ceremonia esotérica y exotérica.

Por ejemplo, el Profesor Kroeber en su estudio de las culturas nativas de California distingue entre tribus como la de los yuma y mohave, que han mantenido un culto introvertido y altamente individualista de la visión del ensueño como fuente de poder sobrenatural, y las culturas más extendidas de California central, que practicaban la iniciación de los jóvenes con una enseñanza formal y complicados sistemas de ceremonial religioso y danzas rituales. Finalmente, en el noroeste no hay instrucción e iniciación secretas; las danzas sagradas son ceremonias exotéricas que forman el acompañamiento público del acto esotérico por el cual el sacerdote oficia una ceremonia de renovación del mundo y “hace el mundo” por un nuevo año.³ Aquí, en una región de cultura estática y excepcionalmente atrasada, vemos cómo hay amplias diferencias de práctica y organización religiosas, y a cada una de ellas corresponde una evolución especializada de mito y doctrina —si así puede decirse— que culmina en el norte de California en

³ A. L. Kroeber, *Anthropology*, p. 293-325 (1923).

los ritos de renovación del mundo y, en el sur, en el culto organizado del creador divino, que ha ordenado el mundo y establecido los ritos en que eran instruídos los iniciados.

Toda cultura, en efecto, desarrolla sus propias técnicas religiosas para coordinar la vida de la sociedad con el orden de la naturaleza. Por bajo que sea su grado de desarrollo económico, el hombre es siempre consciente del carácter cíclico de la vida de la naturaleza. Aun cuando no siembre ni recoja las cosechas, tiene conciencia del invierno y del verano, del día y de la noche, de las épocas de cría de los animales de caza y de las de madurez de las plantas y frutos que se recojen. De la misma manera, por rudimentaria que sea su organización social, conoce el nacimiento, la muerte y la sucesión de las generaciones. Por tanto, en su vida religiosa trata de coordinar el ciclo de la naturaleza con el ciclo de la vida humana. Y la ceremonia de iniciación por medio de la cual se agregan o se incorporan nuevos miembros a la comunidad, y las ceremonias de cada estación, dedicadas a asegurar la provisión de comida y renovar la vida de la naturaleza, son los puntos centrales de los dos ciclos, que de algún modo deben reunirse en una unidad psicológica orgánica.

Podemos ver esto muy claramente en nuestra propia tradición cristiana, donde la fiesta de la Resurrección se asociaba por un lado al rito del fuego nuevo y por otro a la gran ceremonia anual del bautizo de los neófitos. Pero puede señalarse similar tendencia a la identificación de los elementos cósmicos y sociales en el año litúrgico hasta en las formas más primitivas de cultura. La ceremonia de iniciación como acto social y los ritos de cada estación referentes a la provisión de alimentos, a la fertilidad, o la formación de la lluvia o la renovación del año, son dis-

tintos en naturaleza y origen, pero existe una tendencia casi universal a reunirlos, como lo vemos en muchas formas de totemismo y en las sociedades secretas de África occidental, Melanesia y Norteamérica. Cuando esta fusión es completa, obtenemos el tipo evolucionado de un misterio religioso con sus varios elementos de iniciación, instrucción, ritual sagrado y poder mágico o comunidad mística.

El ejemplo clásico de tal misterio es el mito de la Diosa Madre y de la muerte y resurrección de su divino hijo o amante, el Dios de la Vegetación, que nos es familiar en sus formas sumeria, anatoliana y siria. A pesar de ser expresión sazónada de una cultura en pleno desarrollo, representa un tipo de mito y culto que se remonta a los comienzos de la historia y que tiene paralelas analogías en casi toda etapa conocida de cultura. Sir William Ramsay, E. Hahn y otros, han sostenido que los orígenes de la agricultura y la domesticación de los animales, especialmente del buey, surge de esta religión de la vegetación, de modo que, en efecto, el arte de la agricultura fué el fruto del culto de la Diosa Madre y de la imitación del ritual del proceso de la naturaleza y no a la inversa.

Por cierto que hay razón para suponer que la veneración de la Diosa Madre como principio de fertilidad data de tiempos paleolíticos y que, por tanto, es muy anterior a los orígenes de la agricultura: y por otra parte las figurillas de barro descubiertas por Gargstang en 1935 y 1936 en Jericó sugieren que en la cultura neolítica de Palestina el desarrollo de la agricultura y la cría de ganado se asociaban a una forma bastante evolucionada de la religión de la fertilidad y a una tríada de figuras divinas, una de las cuales parece representar la Diosa Madre.

3

Cualquiera haya sido el orden evolutivo, parece claro que los orígenes de la agricultura y la cría de ganado como base económica de la cultura han ido acompañados de un aumento del interés por el ciclo anual de la vida de la naturaleza, y por una atención creciente a la medición del tiempo, ya que el usual cálculo primitivo que reconocía meses lunares no es guía suficiente para los trabajos anuales de los campesinos. Y con la observación de los solsticios y el desarrollo de un calendario solar hubo una creciente conciencia del orden divino de la naturaleza y de la dependencia de la vida de la tierra respecto del orden de los cielos. La ciencia del año y del calendario es tal vez la ciencia más vieja y venerable que ha conocido la especie humana. En todas partes se relaciona con el surgimiento de las formas más elevadas de civilización, del mismo modo en el Lejano que en el Cercano Oriente, en América Central que en los egipcios, los sumerios, los chinos y los mayas.

En todas partes se la consideró como una ciencia sagrada que incumbía particularmente a los sabios sacerdotes de los templos. El ejemplo más notable de este culto del calendario se advierte en la misteriosa cultura maya, que muestra una extraordinaria maestría en la solución del problema del calendario por un ingenioso sistema de ciclos engranados entre sí y basados en los años solares y planetarios. Pero las formas sumerias y egipcias tuvieron mayor influencia sobre la civilización universal: fueron estas culturas las que establecieron los cimientos de la ciencia astronómica y la pseudociencia astrológica, en su origen tan unidas por su base religiosa común. Porque cuanto más

estudian los hombres las estrellas, más se impresionan con el significado del orden externo que gobierna los movimientos de los cuerpos celestes. Y como sabían que la vida de la tierra y la sucesión de las estaciones se regía por el sol y la luna, inferían que los movimientos más remotos y misteriosos de las estrellas tenían una influencia similar, pero más oculta, sobre el mundo, la vida humana y la historia. Estos poderes eran evidentemente divinos. Eran dioses visibles, y contemplándolos era posible descubrir los mandatos de los cielos y el destino de los reinos de los individuos.

Esta teología astral adquirió inmenso prestigio en la Antigüedad e influyó no sólo en los comienzos de la Ciencia, sino también en la tradición clásica de la Filosofía. Y tiene una relación particularmente estrecha con la teología natural de Platón y Aristóteles, basada en el principio de que la naturaleza de las estrellas es eterna y sus movimientos derivan de divinidades eternas e inmutables. Como decía Aristóteles: "nuestros antepasados de las épocas más remotas nos han transmitido a nosotros, que somos su posteridad, una tradición en forma de mito, según la cual estas substancias son dioses y lo divino encierra toda la naturaleza. El resto de la tradición ha sido añadido más tarde, en forma mítica, con vistas a la persuasión de la multitud y a su conveniencia legal y utilitaria; dicen que estos dioses tienen formas de hombres y algunos otros de animales, y dicen otras cosas consecuentes y similares a las que ya he mencionado. Pero si separamos de las adiciones el primer punto y lo consideramos por separado —que creían que las primeras substancias son dioses—, debemos considerarlo como una declaración inspirada e indica que mientras cada ciencia y arte se ha desarrollado tanto como fué posible y ha perecido otra vez, estas opiniones se han con-

servado hasta el presente como reliquias del antiguo tesoro.”⁴

En el mundo helénico la teología astral copiada de Babilonia y enriquecida por el genio de la filosofía griega produjo, finalmente, el elevado pero vago monoteísmo ético de Arato,⁵ Cleanto y los estoicos posteriores. En las primeras líneas del poema de Arato, en particular, se muestra cómo, aun en esta etapa avanzada en que la Teología natural de los filósofos fué sancionada por primera vez por un apóstol cristiano, la tradición todavía conserva vestigios claros de su fuente en el orden del calendario, y las semanas y días del año agrícola.

Escribe Arato:

“Empecemos desde Zeus; nunca los hombres pasamos a su lado

*En silencio. Todas las calles están llenas de Zeus,
Y todos los mercados de los hombres; lleno está el mar,
Y llenos están los puertos; es cierto que a cada momento
todos necesitamos de Zeus,*

*Porque nosotros también somos sus retoños; y él por su
bondad da a los hombres*

*Presagios favorables y despierta el mundo al trabajo,
Recordando a los hombres que deben ganar su pan. El nos
dice en qué momento la gleba está mejor*

⁴ *Metafísica*. Libro XII, cap. VIII. (Traducción inglesa de W. D. Ross.)

⁵ Arato era, como San Pablo, nativo de Cilicia. Escribió su famoso poema en la corte de Macedonia alrededor del año 275 a. de J. C. La popularidad de su obra está demostrada por el comentario escrito por Hiparco, el astrónomo, y por el hecho de que hombres tan famosos como Cicerón y César Germánico se contaran entre sus traductores. Su contemporáneo Cleanto, autor de un hermoso himno a Zeus, sucedió a Zenón como jefe de la escuela estoica en 263 a. de J. C.

Para el buey y la azada; y nos dice cuándo la alegre estación es más propicia

*Para plantar los vástagos y sembrar semillas de toda clase.
El mismo estableció los signos del cielo,*

Marcó las constelaciones y señaló cuáles estrellas

Durante el año serían para el hombre heraldos

De las estaciones haciendo que todo crezca infaliblemente,

Por lo cual los hombres lo reverencian siempre, del principio al fin.”⁶

Así como esta auténtica Teología natural no era incompatible con las falacias y el absurdo de las teorías astrológicas con que estaba entrelazada, tampoco las bárbaras mitologías del politeísmo primitivo eran incompatibles con un profundo y verdadero sentido del orden divino de la naturaleza.

Es verdad que no hay relación obvia entre el punto de vista científico y el mitológico de la naturaleza, y el mito tiene más en común con la imagen onírica que con el concepto lógico. El hombre primitivo vió los poderes divinos que gobernaban el mundo como formas terribles o nobles, semejantes a los bailarines enmascarados de sus ritos ceremoniales, y cualesquiera de las formas imaginables no era sino pálido reflejo de los tremendos poderes manifiestos en la fuerza del toro, la luz del sol y el ruido del trueno.

El intento de dar expresión simbólica o litúrgica a la relación entre los diversos poderes divinos dió origen a las teogonías o teogamias de las diferentes tradiciones mitológicas. Precisamente el elemento racionalista de estas genealogías divinas, como lo vemos por ejemplo en Hesíodo, manifiesta con mayor fuerza el carácter irracional del mito.

⁶ Arato, *Phenomena*, 1-15. Traducción de J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, vol. 1, 53 (1926).

Sin embargo, a pesar de toda la extravagancia de la fantasía mitológica hubo una tendencia hacia la unidad y el orden inherentes a la religión de la cultura arcaica. Las tradiciones esotéricas de los sacerdotes de los templos tendían a exaltar el objeto central de su adoración convirtiéndolo en creador y fuente de todas las otras figuras divinas, o bien lo trataban como manifestaciones diferentes de la misma divinidad. Así el documento escrito más antiguo de la religión egipcia, el llamado "Monumento de teología menfita", trata a Ptah, el divino artífice de Menfis, como creador supremo, corazón y lengua de los dioses que hacen todas las cosas y toda palabra divina: "El formó los dioses, fundó los Nomos, colocó a los dioses en sus lugares sagrados, estableció sus sagrados ingresos, equipó sus santuarios, hizo sus cuerpos de conformidad a lo que deseaban sus corazones." "Todas las cosas han salido de él; ya los alimentos o comidas, ya los alimentos de los dioses o cualquier cosa buena." Hasta la divina Enéada, las nueve grandes divinidades de Menfis, están todavía en boca de Ptah, que pronunció los nombres de todas las cosas.⁷

Y como ejemplo del otro procedimiento tenemos la tablilla babilónica del período cosano (1500-1150 a. C.) que identifica a todos los grandes dioses de Babilonia con las diversas funciones de Marduk. Enlil es Marduk el Rey, Sin, el Dios Luna, es Marduk el Iluminador, Shamash, el Dios Sol, es Marduk el Juez, y así sucesivamente.

De esta manera, ya por jerarquía, ya por sincretismo, todas las formas más desarrolladas de politeísmo tienden hacia cierta unidad teológica.

⁷ J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, 29-42.

4

Sin embargo, esta no parece haber sido la fuente principal de donde surgió la idea de un orden cósmico. Como vimos al tratar la institución del sacerdocio, la ciencia sagrada del sacrificio y la ceremonia ritual fueron las primeras formas organizadas de conocimiento humano, y el orden de la ceremonia religiosa se consideraba en toda sociedad de la cultura arcaica como modelo y arquetipo del orden universal.

Como ya he dicho, esto se presenta con excepcional perfección y detalle en la teología ritual de los brahmanes. Pero es mucho más antiguo que ella, y la idea se encuentra ya en los himnos del *Rig Veda*, dirigidos a los grandes dioses de los arios, a los poderes divinizados de la naturaleza, al fuego sagrado y a las bebidas sagradas que constituyen el núcleo de los primeros ritos sacrificatorios. La religión del *Rig Veda* es tal vez el ejemplo más perfecto que conocemos de religión politeísta de los poderes divinos naturales y se expresa con un poder e imaginación poética inigualables salvo en la literatura griega. Aquí, como en los poemas homéricos, nos parece tener una visión directa y clara de un mundo heroico poblado de figuras divinas concebidas a imagen de los guerreros y príncipes que las adoraban. Nada podría parecer más alejado del complicado misticismo ritual de los brahmanes o de la metafísica introvertida de las *Upanishadas*.

Sin duda, se considera a los dioses como los que gobiernan e intervienen en los asuntos humanos, pero no parecen pertenecer a un orden real diferente del de la naturaleza. El Amanecer, al que están dirigidos algunos de los más hermosos himnos antiguos, es el amanecer real, visible, más que un poder sobrenatural.

Sin embargo, hay un poder más allá de los dioses o por lo menos más allá de su aspecto naturalista o antropomórfico: el orden divino o *Rita* que gobierna igualmente al mundo del hombre y al mundo de los dioses. Este orden cósmico se relaciona en particular con Varuna, rey del cielo, y Agni, rey del sacrificio. Así como el año es la rueda de *Rita* con sus doce rayos, Agni, el Fuego sagrado, es su auriga que "enjaeza los corceles y sujeta las riendas de *Rita*".

El aspecto moral del concepto, sobre todo, ha impresionado a los escritores modernos, especialmente cuando se refiere a Varuna como el Señor justo que protege las leyes de los dioses.⁸ Pero no puede haber duda de que su prototipo real es el orden de los ritos, y que el orden sacrificatorio que un himno llama "la matriz de *Rita*"⁹ fué la base de la idea del orden divino que llena el universo y conserva el orden de las estaciones, y las debidas relaciones entre los dioses y los hombres.

Por supuesto, es muy fácil reducir este desarrollo a la expresión de la voluntad de poder de una clase de sacerdotes perfectamente organizada o de técnicos de las ceremonias rituales cuyo interés era exaltar el prestigio de los ritos cuyo monopolio poseían; y, especialmente en la India, no cabe duda de que este factor social ha ejercido una influencia muy importante.

Pero tiene raíces más profundas. Representa una convicción muy sencilla y universal, básica en la cultura arcaica y presente en cierto grado en sociedades mucho más primitivas. Consiste en la convicción de que los poderes que rigen la tierra y los poderes que gobiernan el año

⁸ S.B.E. XLVI, 367, 370. *Rig Veda* 1, XXIV, 9-10: XXV, 1-2.

⁹ *Ib.* 54, 220. *Rig Veda* 1, LXV.

están dirigidos o relacionados por un principio común de orden, y el hombre que encuentra la clave de este orden entra en comunión activa con él, y participa del orden ritual del sacrificio o del misterio que se representa. Si no comprendemos este principio, no podemos comprender la unidad de la cultura antigua o franquear el abismo espiritual que nos separa del mundo pagano.

Pero hasta la fundamental idea religiosa de divinidad parece tener por de pronto una connotación completamente diferente en una cultura politeísta. En Grecia o en la India antiguas como en el África moderna o la Polinesia, nos sorprende la manera accidental y aparentemente arbitraria con que se atribuye la divinidad a poderes de carácter muy diverso. Casi cualquier cosa puede ser un dios, desde las personalidades sobrehumanas que reinan en el cielo hasta realidades físicas, como ríos y montañas; desde los poderes abstractos como la Sabiduría y el Lenguaje hasta los objetos materiales como la puerta, el fogón, el cucharón del sacrificio y las piedras de prensar. Así los dioses están al mismo tiempo más cerca del hombre y más lejos de él que el dios de las religiones universales.

Son seres de un orden más elevado y de poder superior, pero no "absolutamente diferentes" del hombre, como lo vemos en las famosas líneas de Píndaro sobre la majestad real de los dioses y los hombres en las *Odas nemeas*:

"Los dioses y los hombres tienen un mismo origen. Una sola madre dió la vida a estas dos razas. Lo que establece entre ellas una cierta diferencia es que el hombre carece de fuerza, mientras el cielo de bronce dura eterno e inmutable. Tenemos también a'gún parecido con ellos por la forma de nuestro cuerpo y por nuestra alta razón; pero ignoramos hacia

cuál meta nos arrastra el inflexible destino día y noche.”¹⁰

El hombre compartía la misma naturaleza espiritual que la raza de los dioses, aunque sólo como por destellos, en las hazañas de los héroes o la inspiración de los profetas y los sabios. Y los dioses y los hombres estaban igualmente sujetos a una ley superior, a pesar de que los primeros eran sus guardianes y los últimos sus sirvientes. Tras las divinades antropomórficas y los poderes visibles de la naturaleza estaba la concepción abstracta del orden cósmico o la ley divina —como *Rita* en la India, *Asha* en Persia, *Dike* y *Moirá* en Grecia y *Tao* en China— del que surgen los dioses por la mitología y el rito, y que fueron retomados por la Filosofía y la Teología.

5

La tradición presocrática de la filosofía griega es, sobre todo, un intento de explicar la naturaleza de la unidad del proceso cósmico del que el hombre ya tenía una conciencia religiosa. En los primeros tiempos de la literatura jónica e itálica —especialmente con los pitagóricos, Heráclito y Empédocles— vemos la concepción religiosa de un orden sagrado nuevamente interpretado como una enseñanza esotérica que incumbe a la verdadera naturaleza del proceso cósmico. “La sabiduría —dice Heráclito— es una y consiste en conocer el pensamiento (o palabra) que todo lo gobierna a través de todo.” “Este orden, que es el mismo para todos, no ha sido hecho ni por los dioses ni por los hombres, pues fué siempre, es ahora y será siempre un fuego eternamente vivo, que se enciende según medidas”¹¹

¹⁰ *Odas nemeas*, VI, i. (Trad. esp. de Tomás Meabe. *N. del T.*)

y se apaga según medidas.” “El Sol no rebasará sus medidas, pues si lo hiciese, las Erinias, ministras de la justicia, descubrirían su trasgresión.”

“Los hombres se han hecho una ley para sí mismos, sin saber sobre qué la hicieron, pero los dioses han ordenado todas las cosas. Ahora bien, los arreglos hechos por los hombres no son nunca constantes, ni cuando aciertan ni cuando yerran. Pero los arreglos hechos por los dioses son siempre correctos, tanto cuando aciertan como cuando yerran; tan grande es la diferencia.”

“La sabiduría es común a todas las cosas. Los que hablan inteligentemente deben hacerse fuertes en lo común a todos, como la ciudad en su ley y aun más. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina, que es única. Prevalece tanto como quiere y basta para todo y aun sobra.”¹¹

Estas citas muestran que a pesar de su desprecio por los “traficantes de misterios y magos, sacerdotes de Baco y sacerdotisas del tonel de vino”, el mismo Heráclito era un hombre religioso —un teólogo en el sentido griego de la palabra— que revelaba el misterio de la palabra divina en manifestaciones dogmáticas secretas de carácter profético más bien que racionalista. Y este elemento religioso es aun más evidente en Empédocles, que habitualmente cubre su pensamiento con figuras mitológicas. En Empédocles hallamos también la más clara afirmación del carácter profético y vocación divina del filósofo. Él mismo reclama honores divinos y pregunta si no es importante el hecho de que pudiera superar a los hombres mortales y pereceros. Porque él es una de las almas purificadas e iluminadas que “al final aparecen entre los mortales como profetas,

¹¹ Traducción de J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (1892), p. 133-142, Nos. 19, 20, 29, 61, 91.

poetas, médicos y príncipes; y entonces se elevan como dioses exaltados en honor, compartiendo el hogar de los otros dioses y la misma mesa, libres de las desgracias humanas, del destino y de todo mal."¹²

En todo esto hay mucho que nos recuerda la evolución del pensamiento hindú cuando el politeísmo del *Rig Veda* empezaba a transformarse en la metafísica religiosa de las *Upanishadas*. Pero en los primeros tiempos de la filosofía griega la atención del pensador se concentraba todavía en el orden de la naturaleza más que en la naturaleza del alma. La filosofía presocrática es en efecto una Teología natural, en el sentido de una doctrina del orden divino de la naturaleza.

Es una *via media* entre la mitología irracional de la religión tradicional y el racionalismo irreligioso que empezaba a atraer al pensamiento occidental.

Sin duda la Filosofía misma llegó a ser uno de los elementos de mayor influencia en la secularización de la cultura griega, del mismo modo que el racionalismo de la Ilustración francesa utilizó la teología natural de los siglos xvii y xviii como medio de secularización.

Pero esto no justifica ignorar la existencia de un elemento profundamente religioso en el pensamiento de Heráclito, Empédocles, Jenófanes y los pitagóricos, como tampoco el racionalismo de los enciclopedistas debe hacernos subestimar el elemento religioso en el pensamiento de Leibniz, Malebranche o los platónicos de Cambridge.

La concepción de una ciencia sagrada del orden de la naturaleza, que tiene raíces tan profundas en el mundo de la magia primitiva, no desaparece con el nacimiento de la ciencia griega en el siglo vi a. C. Continúa florecien-

¹² Traducción de Burnet, *op. cit.*, p. 237.

do en la edad clásica y fructifica no sólo en el misticismo científico de los pitagóricos, sino también en la filosofía de Platón y más tarde en las enseñanzas de los estoicos, a través de los cuales pasó a la tradición común de la cultura grecorromana. En su fase posterior llega a tener una relación aun más estrecha con la Metafísica y la Teología natural, como resultado del escolasticismo enciclopedista de la escuela neoplatónica de Alejandría que creó una complicada síntesis de la ciencia y la filosofía griegas en el Bajo Imperio Romano y la primera época bizantina.

De esta manera la tradición científica griega pasó al mundo medieval, tanto en Oriente como en Occidente. No se la consideró como resto fragmentario de una cultura desaparecida sino como un solo cuerpo universal de saber transmitido como intacto depositario de sabiduría antigua. Basta leer la *Divina Comedia* o el *Convivio* de Dante para ver cómo esta tradición unió la Física, la Metafísica y la Teología en una unidad orgánica donde el orden del mundo refleja la jerarquía del ser espiritual. Y aunque este misticismo cosmológico parezca alejado de la tradición científica moderna, influyó sobre el pensamiento de hombres como Copérnico, Képler y los demás adalides del renacimiento científico de los siglos xvi y xvii.

En realidad la teología natural del Humanismo conservó el espíritu de la síntesis helénico-medieval en todos los siglos formativos en que se echaron las bases de la ciencia moderna, y dió fundamento espiritual a la nueva Física y Cosmología. A pesar de la transformación revolucionaria de estas ciencias en aquella época, la mente occidental estaba dominada todavía por el ideal helénico del mundo como verdadero cosmos inteligible a la razón científica, porque es obra de la Razón Divina que alcanza de un extremo a otro con su poder y ordena bien todas las cosas.

CAPÍTULO VIII

IMPORTANCIA DE LA LEY EN LA HISTORIA DE LA CULTURA. LA LEY ANTECEDENTE DEL ESTADO. CARÁCTER SAGRADO DE LA LEY EN TODAS LAS CULTURAS CONOCIDAS. SUPERVIVENCIA DE ESTE CONCEPTO EN LOS TIEMPOS MODERNOS COMO LEGADO DIRECTO DE LA TRADICIÓN HUMANISTA Y CLÁSICA DE LA TEOLOGÍA NATURAL. DOBLE ORIGEN DEL DERECHO PRIMITIVO: EL DERECHO COMO COSTUMBRE CONSAGRADA Y EL DERECHO COMO MANDATO DIVINO. ADIVINACIÓN Y DERECHO. DERECHO Y TABÚ. COMPLETA IDENTIFICACIÓN DEL ORDEN SOCIAL Y EL ORDEN SAGRADO EN LA CULTURA ARCAICA DE TIPO TEOCRÁTICO, COMO SOBREVIVE EN FORMA FOSILIZADA EN LA CULTURA PUEBLO DEL SUDOESTE DE NORTEAMÉRICA. CONTRASTE DE ESTE TIPO CON EL DE LA CULTURA GUERRERA DINÁMICA Y AGRESIVA, QUE DA MÁS IMPORTANCIA AL LIDERAZGO Y PRESTIGIO PERSONALES QUE A LA CONFORMIDAD CON EL ORDEN SAGRADO. ACCIÓN RECÍPROCA DE ESTOS DOS TIPOS EN LA HISTORIA DE LA CULTURA. FUSIÓN DE LOS DOS TIPOS EN UNA SOCIEDAD CUYA UNIDAD SE CONSERVA POR LA INSTITUCIÓN DE LA REALEZA SAGRADA. LA CHINA COMO EJEMPLO CLÁSICO DE UNA CIVILIZACIÓN UNIVERSAL QUE HA MANTENIDO EL IDEAL DEL ORDEN SAGRADO EN UN SENTIDO ARCAICO ESTRICTO. EL CONFUCIANISMO Y LOS RITOS SAGRADOS. COORDINACIÓN DEL ORDEN MORAL Y EL ORDEN CÓSMICO. LA TRADICIÓN DE LA MONARQUÍA TEOCRÁTICA Y EL RACIONALISMO CONFUCIANO. PERMANENCIA E IMPORTANCIA DE LA INFLUENCIA DE LOS ERUDITOS CONFUCIANOS EN LA CIVILIZACIÓN CHINA, COMPARABLE A LA DE LOS BRAHMANES EN LA CULTURA HINDÚ.

CAPÍTULO VIII

EL ORDEN DIVINO Y EL ORDEN SOCIAL. LA LEY SAGRADA

1

Al orden sagrado que el hombre descubre en el orden de la naturaleza y en el orden del sacrificio, se lo considera también como la ley o norma que rige la sociedad humana. Este concepto ha ejercido una influencia extraordinariamente profunda en la cultura, que ha perdurado hasta hoy. Es tal vez aquí donde se puede señalar más fácilmente la continuidad entre el orden sagrado del pensamiento arcaico y primitivo y la Teología natural filosófica y moderna.

Los cambios revolucionarios que anunciaron el advenimiento del estado moderno se basaban consciente y abiertamente en la idea de la prioridad de la Ley natural, y cuando Dupont de Nemours habla de la *Declaración de los derechos del hombre* como de "la ley fundamental de las leyes de nuestra nación y de las otras naciones, que durará tanto como el mismo tiempo", habla la misma lengua que habían utilizado durante miles de años los teólogos y padres de la iglesia, los juristas romanos y los filósofos griegos. Todos ellos hablan de la Ley natural como de la norma eterna a la cual deben ajustarse todas las leyes huma-

nas y de la cual derivan su sanción moral fundamental. Y aunque el siglo XIX fué testigo de una fuerte reacción positivista contra la Ley natural —tanto por parte de las escuelas históricas como de las utilitarias—, esta reacción no ha resultado enteramente satisfactoria ni aun desde el punto de vista del jurisconsulto, y durante la generación actual ha habido un renacimiento y rehabilitación de la tradición de la Ley natural.

Tras la idea filosófica de Ley natural está la idea teológica, mucho más antigua, de que la ley no es una creación puramente política o social, sino que requiere una sanción y origen divinos para que pueda ser verdadera ley. Por tanto la fuente de toda ley no es el estado sino Dios, y los reyes y los jueces no son tanto autores de las leyes como vindicadores y guardianes de los derechos inmutables de la justicia a los que también ellos están sujetos. Como el profesor Kern ha demostrado en sus estudios sobre la realeza y el derecho en la Edad media,¹ a la reforma legal y la promulgación de nuevas leyes siempre se las consideró, en teoría, como vuelta a un modelo existente, restauración de las "Buenas leyes antiguas" del Rey Eduardo el Confesor o alguna figura canonizada similar, de realeza idealizada. Era como una restauración del verdadero valor de la moneda tras una momentánea depreciación.

Sin duda la Cristiandad medieval, como el Islam, fueron influidos por la tradición judía que subrayaba el hecho histórico de la ley de Dios solemnemente promulgada por un acto de divina revelación. Pero el concepto de la legislación divina no es de ninguna manera privativo del judaísmo. Se lo encuentra en una u otra forma en todas las religiones universales y en todas las civilizaciones anti-

¹ F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*. Traducción y edición de S. B. Chrimes (Oxford, 1939).

guas. Aun cuando la figura de un legislador humano, como Licurgo o Solón en la Grecia clásica, llega a ser muy prominente, no significa de ninguna manera la secularización de la idea de ley. Las leyes son "el descubrimiento y el don de los dioses", y el legislador humano es el portavoz o maestro por medio de quien se revela y se aclara el orden de la justicia. La secularización del derecho en Grecia fué como la secularización de la Filosofía. Si se racionalizaron, la razón misma se divinizó y los legisladores y los filósofos nunca perdieron completamente su carácter sagrado y profético.

A través de la historia de la cultura occidental, desde la Antigüedad clásica, siguiendo por la Edad media hasta la civilización humanista y liberal moderna, encontramos una coherente evolución del concepto de ley como algo que trasciende la aptitud política y la voluntad humana y que se apoya en la realidad externa; o, como dice la fórmula clásica del siglo XVIII: "en la Eterna Razón y Proporción de las cosas, es decir, "en el orden por el cual el universo subsiste".²

Pero esta concepción no es privativa de una sola forma histórica de pensamiento y cultura. Se la encuentra en todas las culturas y en todos los sistemas de pensamiento. En todas partes lo que es socialmente legal e ilegal se relaciona con lo moralmente correcto e incorrecto, y en todas partes la ley moral se basa esencialmente en sanciones religiosas. Dejando las culturas históricas para considerar los tipos de sociedad más elementales y primitivos que conocemos, encontramos que la relación entre la religión y el orden social es aun más estrecha y más inmediata que en una civilización avanzada. Las reglas que rigen la vida de una comunidad primitiva —las reglas de la

² Por Samuel Clarke en su refutación de Hobbes en las conferencias Boyle de 1705, *On Natural Religion*.

realiza y el matrimonio, la constitución de la autoridad y los principios de organización social, el crimen y las penalidades, y las reglas generales para el bienestar de la sociedad— son todas reglas sagradas que cuentan con el respaldo de sanciones religiosas. Estas reglas pertenecen generalmente a dos tipos diferentes. Por un lado la regla de la costumbre conservada y transmitida por los más viejos a los sacerdotes; a menudo se la considera como la tradición sagrada que se origina en los divinos antepasados de la comunidad. Y por otro lado una decisión o juicio excepcional que se obtiene directamente de los dioses por medio de la adivinación o la consulta de un oráculo.

En una u otra forma la práctica de la adivinación es universal en todos los pueblos primitivos y en las culturas arcaicas, como también en las religiones superiores hasta el advenimiento de las religiones universales.

En su extenso estudio sobre la brujería y la adivinación entre los zandi, en el límite del Congo y el Sudán anglo-egipcio, el Dr. Evans Pritchard ha demostrado, para el caso de un pueblo moderno, cómo todo detalle de vida está gobernado y dirigido por la decisión de un oráculo ponzoñoso.³ Los zandi no eran un pueblo particularmente religioso —más bien lo contrario— y su sistema de adivinación no formaba parte de un sistema mitológico o teológico. Pero si nos volvemos hacia el otro lado de África —hacia un pueblo al que ya me he referido más de una vez—, encontramos que el oráculo se ha convertido en un dios —Ifa— y que su culto es el centro sagrado de toda la cultura yoruba.

En uno u otro caso nada puede estar más lejos del

³ E. E. Evans Pritchard, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937).

concepto moderno de Ley natural que la práctica de la adivinación; mientras la primera apela al super-ego social, esta última es una técnica de exhortación directa a las fuerzas desconocidas y sobrenaturales. Y de la misma manera las sanciones o penalidades que implica la violación de la costumbre sagrada o la infracción del precepto sagrado son de carácter igualmente irracional.

El hombre que abandona el camino seguro de la costumbre ancestral, que desprecia el veredicto de los dioses o que infringe el orden sagrado, se expone a terribles peligros espirituales. Es el hombre "impío", el arquetipo del pecador y el criminal que es a la vez objeto de venganza divina y execración humana. Es difícil exagerar la tremenda fuerza de este sentido primitivo de culpa y castigo sobrenatural, tan prominente en la mitología y los ritos antiguos, y que ha penetrado tanto en la moderna terminología psicológica del inconsciente. Pero no nos es difícil comprenderlo ya que todavía sobrevive en las tradiciones literarias de la tragedia y en el fundamental concepto religioso del pecado. En un contexto completamente diferente vemos, en la institución del tabú, cómo una prohibición sagrada, respaldada por sanciones sobrenaturales, puede incorporarse al sistema social en forma de instrumento de poder y majestad reales, sin perder su carácter y atractivo irracionales. La divinidad que rodeaba a los reyes y a los nobles podía comunicarse a sus alrededores y a los objetos de su pertenencia, y manejarse a voluntad, de modo que llegó a convertirse en una técnica regular de control social. Y esto hizo tanta impresión a los primeros viajeros europeos, que la palabra *tabú* fué adoptada en inglés y en otras lenguas europeas en sentido amplio para describir cualquier prohibición irracional reforzada por sanciones sobrenaturales. Pero aun en un sentido auténtico

el tabú tiene una afinidad bastante estrecha con el latín *sacer* y *consecratio*, palabras que ocuparon un lugar muy importante en la religión y la ley romanas de los primeros tiempos. En todas partes, en efecto, lo sagrado y lo prohibido se relacionan orgánicamente como los aspectos positivo y negativo del mismo poder. El hombre que infringe una restricción sagrada o impide un rito sagrado desata fuerzas destructivas que pueden ser fatales para él y hasta para la comunidad.

De aquí que el hecho de que muchas sociedades primitivas parezcan tener una organización política deficiente y carecer de instituciones legales definidas no significa que no tengan leyes o que les falten órganos de control social. Por el contrario, la sociedad primitiva está rodeada de un complicado sistema de prohibiciones y restricciones y obtiene su seguridad de una adhesión estricta a la ley de la costumbre y los consejos del adivino. En otras palabras, el elemento de control social lo proporcionan la religión, el ritual y la magia más que la organización legal y política.

2

Y a medida que la civilización avanza, a pesar de que hay por cierto una evolución en la autoridad política y las instituciones legales, los mayores progresos parecen haber sido realizados por las sociedades especializadas en el estudio y cultivo del orden sagrado, es decir, las sociedades de la cultura arcaica. Como es obvio, por la naturaleza misma del caso no tenemos pruebas adecuadas de la vida religiosa de estas sociedades antes de la invención de la escritura, que fué una de sus mayores hazañas, pero podemos encontrar tipos sociales comparables en las sociedades existentes que están espacialmente más alejadas de los

grandes centros de difusión de la cultura arcaica en el Viejo Mundo. Así en el caso de la cultura pueblo de Nuevo México tenemos el ejemplo más notable de una sociedad basada en el orden ritual sagrado, que se ha mantenido casi intacta, mientras los pueblos y culturas nativas circundantes, que eran mucho más flúidos y aparentemente capaces de adaptarse a nuevas condiciones, se han debilitado y prácticamente han desaparecido. Este es un ejemplo casi perfecto de una sociedad o grupo de sociedades regidas por un complicado orden ceremonial, administradas por un cierto número de sacerdotes o corporaciones religiosas, cuyas observancias del ceremonial ocupan la mayor parte del tiempo y de la atención de la comunidad.

Es imposible encontrar un tipo de cultura más completamente socializado, en el que toda actividad y toda emoción tenga su lugar señalado, que no cambia de año a año y de generación en generación. Pero esta conformidad social exacta y meticulosa se obtiene sin la intervención de la autoridad política o la ley coercitiva. El elemento de poder organizado, el elemento estrictamente político de la sociedad, se reduce al mínimo. La comunidad pueblo es una teocracia pura en la que la autoridad de los sacerdotes se basa directamente en el orden sagrado, al que sirven como ministros. Hasta los intereses económicos se subordinan a las consideraciones religiosas, y el prestigio y la importancia social de un hombre no depende de su riqueza sino de su conocimiento de los ritos y de sus prerrogativas heredadas en el orden ceremonial.

Este tipo de sociedad llama la atención del moderno observador occidental sólo como una curiosidad interesante para ser estudiada de la misma manera que estudia cualquier supervivencia arcaica. Sin embargo, su importancia real reside en el hecho de que conserva con pureza

casi absoluta un elemento que existe en toda cultura pero que raras veces puede verse y estudiarse aisladamente. En todas partes el desarrollo de la civilización se ha basado en la concepción de un orden sagrado y se ha servido de formas teocráticas de organización social; pero en la mayoría de las civilizaciones este elemento ha coexistido con los principios más "seculares" de la riqueza económica y el poder político, de donde proviene gran parte de la fuerza motriz del cambio social.

La agresión, la guerra, la lucha por el poder, la afirmación del yo y la competencia, se contradicen y chocan con el ideal teocrático de sumisión a la ley sagrada y de estricta conformidad individual con el orden ritual. Sin embargo, son las fuentes dinámicas que tienden a dar forma al mundo social de nuestros días. Aquí de nuevo el ejemplo de la cultura pueblo es particularmente ilustrativo porque existe en contacto espacial y contraste espiritual inmediatos con la cultura de los apaches y de los indios de las llanuras, tan guerrera y agresiva como cualquier cultura que conozcamos.

Estas culturas no son por cierto irreligiosas, sino que su religión acentúa precisamente las cualidades opuestas a las de la cultura pueblo. Acentúa la experiencia personal del individuo, como la representa la visión onírica, que es la promesa y el premio de las hazañas personales en la guerra o en la caza. La tribu vivía para la guerra, y la posición del adalid guerrero y del campeón individual o del guerrillero constituyó el foco del prestigio, poder y riqueza sociales. La cultura de los indios pueblo, sin embargo, no fué sólo más adelantada sino más duradera que la de los indios de las llanuras. Muestra que es posible que una sociedad se mantenga a través de los tiempos sin decadencia interna, sobre una base estrictamente teocrática,

sin apelar al dinamismo de la agresión y la competencia. Por otro lado, permaneció estática sin tendencia considerable a la expansión, sino en realidad más bien lo contrario; en cambio los indios de las llanuras se extendieron muy rápidamente sobre la inmensa superficie y por un tiempo ejercieron una fuerte presión sobre la civilización superior de los indios pueblo. Y más al sur, en México, se llegó a la más alta civilización nativa del continente cuando un pueblo guerrero del norte invadió una civilización superior de tipo teocrático, desarrollada por los mayas, produciéndose así una mezcla compleja de elementos teocráticos y guerreros que caracterizó a la cultura azteca. Pero esta mezcla de dos tipos opuestos de cultura produjo un desarrollo extremado del sacrificio ritual humano, que convirtió al culto azteca en la forma de adoración acaso más sangui-naria e inhumana que haya existido.

Así en el Nuevo Mundo encontramos los tipos característicos de la cultura religiosa definidos más netamente, y desarrollados en formas más exageradas que en el Viejo Mundo. En todas partes, sin embargo, podemos señalar un patrón similar del desarrollo: (1) una cultura teocrática altamente socializada y relativamente pacífica, basada en el orden ritual; (2) una cultura guerrera agresiva que estimuló las hazañas individuales y el honor personal tanto en el orden social como religioso; y (3), finalmente, un cruce o síntesis de ambas donde el elemento teocrático está representado por el sacerdocio y el elemento guerrero por los nobles, mientras que la institución de la realeza sagrada o divina proporciona un lazo de unión entre las dos tradiciones sociales.

Esta síntesis de las sociedades sacerdotales y guerreras ha sido la forma de cultura dominante en todo el Viejo Mundo durante los tiempos históricos. Y todavía existe hoy

en la medida en que la sociedad moderna no ha sido completamente secularizada. En las formas históricas del estado, en Asia y en Europa, todavía es posible señalar el conflicto y el compromiso entre la concepción teocrática de la ley como conformidad a un orden sagrado sobrehumano y la concepción política del estado como organización secular de poder material y autoridad coercitiva.

3

(i)

Pero mientras las culturas superiores son el tercer tipo y representan una síntesis de las tradiciones teocráticas y guerreras, difieren ampliamente en la importancia relativa de los dos elementos y en la complejidad de su estructura. De las grandes civilizaciones mundiales que han sobrevivido hasta los tiempos modernos, ninguna posee tal grado de continuidad y autarquía como la civilización de la China. A través de todos los cambios y revoluciones de su historia, el pueblo chino ha seguido siendo dueño de su destino y ha demostrado un poder de absorción de los elementos extraños y de resistencia a los influjos extranjeros como ningún otro pueblo. Y este carácter resistente y constante de la cultura china se debe en gran parte a la fidelidad con que se ha mantenido el orden sagrado y seguido los ritos ancestrales.

A primera vista podría parecer que la sociedad china es lo más opuesto a lo que actualmente se entiende por sociedad teocrática. En pocas civilizaciones históricas el sacerdocio ha desempeñado papel de menor importancia que en China: en realidad se la considera generalmente como la menos religiosa y la más secular de todas las grandes culturas mundiales (dejando de lado el desarrollo de la

cultura occidental en tiempos muy recientes). A pesar de que la civilización de China nunca ha sido teocrática, en el sentido de ser una civilización gobernada por un sacerdocio, se ha basado más que ninguna otra cultura en la Ley natural.

Sólo en la China encontramos una continuidad ininterrumpida entre el concepto primitivo de orden sagrado —que se manifiesta de igual manera en el orden de la naturaleza, el orden del sacrificio y el orden social— y la concepción filosófica completamente desarrollada de una ley moral que coordina la vida del individuo con la vida de la sociedad, y ambas se subordinan igualmente a la ley que rige el universo. Esto no ha sido una evolución intelectual abstracta; fué la tradición viva de toda la sociedad, encarnada en las instituciones y las leyes, el estado y la familia, y ha inspirado algunas de las más grandes realizaciones de la cultura china.

Gracias a esta continuidad de la tradición encontramos en la China y sólo en ella todos los rasgos característicos de la religión de la cultura arcaica intactos —al menos formalmente— en una de las formas de desarrollo más altas y refinadas que el mundo ha conocido. Hasta 1912 todavía el Emperador ofrecía el gran sacrificio del solsticio de invierno en el Altar del Cielo con todo el ritual de un pasado remoto casi prehistórico, y cada primavera realizaba la ceremonia sagrada de arar que iniciaba el año agrícola. Porque la antigua religión china, como la de las otras sociedades arcaicas, se basaba en un principio de perfecta coordinación de los órdenes celestiales y terrenales por un ciclo de actos rituales: (1) el ordenamiento del año y las estaciones, (2) el aseguramiento de la fertilidad de la tierra, (3) la propiciación de los antepasados divinos; y sobre todo, (4) la obtención de consejos celestes para poder

conducir al estado con seguridad por el sendero del orden sagrado. Todos estos fines se obtenían, como en la cultura pueblo, por la ejecución exacta del ciclo anual de los ritos sagrados.

Pero es muy improbable que una religión tan identificada con el orden y la adoración de la naturaleza pudiera haber sobrevivido a la competencia de religiones universales como el budismo y a la crítica de filósofos y escépticos, si no hubiese sido por la obra de un gran maestro y reformador moral que produjo una impresión tan profunda y duradera en la cultura y el pensamiento chinos.

Confucio no fué un profeta; no pretendía tener ninguna nueva revelación. Era un tradicionalista por excelencia que se enorgulleció de ser "un transmisor y no un creador, un creyente y un amante de la antigüedad". Sin embargo, siempre se le ha reconocido como uno de los fundadores de las religiones universales, como Buda o Zaratustra; y no sin razón, puesto que transformó en la antigua China la arcaica religión de la naturaleza en una filosofía religiosa y una ley moral que han regido el alma de China desde entonces.

En el espíritu de las enseñanzas de Confucio domina la concepción de un orden sagrado que rige tanto la vida de la sociedad como la vida de la naturaleza. Este orden ha sido transmitido desde los fundadores sagrados de la civilización china por tradición ancestral; se incorporó a los ritos sagrados que Confucio estudiaba con devoción, y fué corroborado y definido por la ciencia de la adivinación, cuyos principios se hallan en el *Libro de los cambios*.

Todo poder y autoridad política provenían de este orden divino por Mandato del Cielo, concedido y retirado por soberano decreto de la providencia de acuerdo a la virtud o a la falta del gobernante y sus funcionarios; pero

toda ruptura del orden, en cualquier punto de la jerarquía social, desde lo más alto hasta lo más bajo, podía perturbar la sagrada armonía y provocar la ira celeste.

Todo esto era parte de la tradición religiosa de la cultura china arcaica que Confucio aceptó con espíritu de filial reverencia. Nos es difícil distinguir entre la doctrina confuciana y la tradición arcaica, puesto que todo nuestro conocimiento de ésta se deriva de las enseñanzas de la escuela confuciana misma.

En tiempos de Confucio esta tradición arcaica se encuentra ya en proceso de decadencia. El orden teocrático del antiguo imperio feudal se disolvía en un caos de estados guerreros progresivamente dominados por una nueva política de fuerza. Pero la obra de Confucio no se redujo a la idealización de un pasado desaparecido sino que acreció la transformación del antiguo concepto del orden ritual sagrado en un nuevo principio de orden ético que llegó a ser esencial en la civilización china. Confucio enseñaba que no basta mantener el orden externo de los ritos y la ley a menos que el hombre se someta a ellos con absoluta adhesión de su mente y voluntad. Sin las virtudes de la bondad, sinceridad y lealtad desinteresados, el venerable ciclo de los ritos sagrados carece de eficacia espiritual. Así la educación confuciana fué un intenso proceso de disciplina moral que pretendía crear no sólo eruditos en el sentido europeo de la palabra, sino "hombres superiores", es decir, miembros de una *élite* espiritual.

El sistema chino de valores espirituales es tan diferente del nuestro, que es muy difícil encontrar en lengua occidental un equivalente adecuado para cualquiera de los conceptos morales clásicos de China, sin despojarlos de sus asociaciones religiosas o su atmósfera espiritual, y es muy fácil traducir con una trivialidad moral lo que los confucianos

consideraban profunda expresión de la sabiduría espiritual. En la primera época del confucianismo, sin embargo, no hay duda de que la actitud del maestro hacia la enseñanza moral, el deber social y el conocimiento de los ritos, era más comparable a la actitud de un monje hacia los preceptos sagrados y la liturgia divina que a la actitud de un erudito occidental hacia las letras y la filosofía humanas.

Tras el meticuloso tradicionalismo y la moralidad ceremonial de la primitiva tradición confuciana hay auténtica piedad y adoración religiosa del orden sagrado, manifiesta en los mandatos del cielo, los ritos sagrados y la ley del deber.

Es verdad que en la enseñanza confuciana falta —cosa extraña— la doctrina teológica y la devoción teísta. Pero esto no es un signo de escepticismo religioso o de una actitud racionalista; es parte de una extrema reserva y desconfianza —características del pensamiento confuciano— por los desordenados sentimientos privados.

Todas las relaciones del hombre con los poderes superiores están determinadas por los ritos sagrados. Los ritos tienen su origen en el Cielo. Por ellos los gobernantes divinos de antaño cumplían las intenciones del Cielo para con los hombres y ratificaban las tendencias naturales del hombre. Quienes desconocían los ritos, perecían; quienes los observaban, prosperaban. Cualquiera que trate de ir más allá de los ritos, entrando en relaciones personales con los poderes divinos o buscando el conocimiento que el Cielo no ha revelado, es culpable de impiedad y se atrae la ira del Cielo, del mismo modo que el súbdito que no observa la etiqueta de la corte y se inmiscuye en asuntos de estado, fuera de los de su propio oficio, es digno de condena y castigo.

De ahí que el acento de la religión confuciana no caiga

sobre lo natural y esotérico, sino sobre los ritos y el comportamiento y cumplimiento del deber social. La esencia del confucianismo consiste en que cada uno cumpla con su deber dentro del estado de vida para el que el Cielo lo ha llamado. Puede parecer una base superficial para construir una religión universal, pero como sistema de ética social y norma de cultura los cimientos puestos por Confucio y los eruditos confucianos han sobrevivido al florecimiento y derrumbe de civilizaciones y religiones.

La razón de esta perdurable cualidad no es sólo el tradicionalismo de la civilización china, que es más su efecto que su causa. Se debe más bien a la fuerza de los motivos psicológicos a los que recurre el confucianismo y al modo cómo su doctrina del orden universal y su teoría del estado se vinculan con los elementos primarios de la relación social representados por la familia patriarcal. La canonización de la piedad filial como gran virtud confuciana proporcionó una base psicológica perfecta para la autoridad paternal del estado confuciano y la piedad ceremonial de la religión del estado.

Como el emperador, Hijo de los Cielos, realiza los grandes sacrificios anuales con espíritu de afecto y piedad filial, así el pueblo se acerca al emperador, y el jefe de la familia al representante de la autoridad, y el individuo al jefe de su clan y familia. Todas las relaciones sociales están limitadas por una sola actividad de piedad filial que abraza a todas y que hace de la familia un microcosmo que refleja el orden del imperio y el orden de los Cielos.

Si los tres pudieran coordinarse por la virtud del gobernante, la virtud de los súbditos y la práctica de los ritos, entonces retornaría el orden sagrado de los Sabios divinos ("los padres fundadores" para usar una expresión americana) y se alcanzaría la "Gran Unidad" o armonía cósmica.

Así el ideal confuciano de sociedad es claramente teocrático: un gobierno por medio del poder espiritual y del orden ritual. "Si gobiernas al pueblo por reglamento y mantienes el orden por el castigo, huirá de ti y perderá el sentido de la vergüenza", dice el Maestro, "pero si lo gobiernas por el poder espiritual (*Te*) y mantienes el orden por los ritos, será tímido y vendrá a ti espontáneamente." "Y, además, quien gobierna por medio del poder espiritual es como la estrella polar que permanece en su sitio mientras todas las estrellas se inclinan ante ella." ⁴

(ii)

Confucio nunca intentó negar el carácter trascendente del orden sagrado. Sólo trató de convertirlo en principio vivo de comportamiento social y conducta personal en vez de ser un conocimiento esotérico de adivinos y sacerdotes.

Sin embargo, esta doctrina esotérica del orden sagrado que encuentra expresión clásica en los escritos de los filósofos taoístas fué apenas menos importante para la historia del pensamiento chino que la tradición confuciana misma. Y aunque llegan a conclusiones diametralmente opuestas, nacen de la misma concepción fundamental de la cultura arcaica que inspiró el tradicionalismo ritual de Confucio.

Los taoístas creyeron, no menos que los confucianos, en la existencia de un orden universal al que el hombre debe conformarse para cumplir su destino. Los confucianos consideraban este orden tal como se manifiesta en el curso de la naturaleza, sobre todo en las estrellas y en la música, y ambos concuerdan en el uso de la adivinación por medio de un caparazón de tortuga y de los sagrados diagramas del *Libro de los cambios*, por los cuales creían que se revelaba a los hombres el Camino del Cielo.

⁴ *Las Analectas* de Confucio, II, i y iii.

Diferían solamente en la aplicación de su idea fundamental, porque mientras los confucianos se esforzaban por conformarse al orden cósmico por una activa disciplina moral y la observancia de los ritos del ceremonial, los taoístas buscaban el mismo fin por la contemplación mística y la práctica de la magia y la alquimia.

Es probable que el relato tradicional del origen de las dos escuelas contenga un considerable ingrediente de verdad. De acuerdo a esta opinión, los Ju —los eruditos— eran los sucesores de los funcionarios de la Cancillería Imperial de la dinastía Chou, que supervisaba la economía pública y el orden social del estado, mientras que los predecesores de los taoístas fueron los astrólogos y los adivinos que pertenecían al Tercer Ministerio, que supervisaba la adoración pública y la adivinación.

Así las dos tradiciones representarían dos técnicas especializadas, cada una con sus correspondientes prácticas rituales e ideas morales. Los ritos de los confucianos eran públicos y sociales, su moral era una ética social y su ideal era el ciudadano perfecto, "el hombre superior" o "caballero" de Confucio. Por otro lado los taoístas ponían su ideal de conducta no en la observancia de ritos y ceremonias y en la cuidadosa obediencia de los preceptos morales, sino en un quietismo místico por el cual el hombre se conforma con el orden divino de la naturaleza. De ahí su crítica al carácter artificial de la ética confuciana, su hostilidad al refinamiento del ceremonial y su ridiculización del culto confuciano a los precedentes de antigüedad.

Comparaban los esfuerzos de los discípulos de Confucio para restaurar las costumbres antiguas a un intento de vestir un mono con las ropas de una princesa antigua. El mono seguiría siendo mono y las ropas sólo acentuarían su absurdidad. Sobre todo condenaban el optimismo fútil

de los pedantes que intentaban restaurar la edad de oro por medios externos.

Chuang Tse, uno de los más grandes entre los primeros taoístas, escribe: "Los hombres sabios han arreglado el imperio con el hacha y la sierra. Han aplicado el martillo y el cincel a la moral de los hombres". ¿Y cuál es el resultado? "Hoy vemos montones de cadáveres de los condenados; los que llevan el cepo pasan en largas filas; por todas partes se ven hombres condenados a diferentes castigos. Y en medio de todas estas atrocidades, en medio de las esposas, los grillos y los implementos de tortura, los discípulos de Confucio y Mo Tse se ponían de puntillas para parecer importantes, y se arremangaban complacientemente, admirando su trabajo. ¡Cuán extrema es la obcecación de estos hombres! ¡Qué atrevimiento! ¿En el cepo se compendia la sabiduría de los sabios? ¿Las esposas, los grillos y las torturas expresan su benevolencia y equidad? ¿No son estos estadistas más maléficos que los más infames tiranos de la historia? Es verdad el proverbio que dice: 'Extermina la sabiduría, destruye la ciencia y el imperio retornará al orden espontáneamente.'"⁵

Este pasaje nos da una idea del espíritu revolucionario de los grandes escritores taoístas del siglo tercero a. C.: Chuang Tse y Lieh Tse no eran simplemente místicos religiosos: eran nihilistas metafísicos y anarquistas políticos. Enseñaban que la civilización es corrupción, que la ley crea los criminales, que la riqueza hace a los ladrones y la filosofía hombres malos. "Es el amor al conocimiento —dice Chuang Tse— lo que ha producido este desorden en la naturaleza de los hombres. Ha durado desde las Tres dinastías (de la antigüedad). Durante mil ochocientos años los

⁵ Chuang Tsé. Cap. XI. Traducción de L. Wiegner, S. J., *Les Pères du Système Taoïste*, 285-7 (Hien Hien, 1913).

hombres se han acostumbrado a despreciar la sencillez natural y a dar mucha importancia al charlatanismo del ritual. Se han acostumbrado a preferir la política difusa y engañosa a la inactividad franca y leal. Son los charlatanes los que han traído la ruina al mundo."

Pero si la propaganda de los taoístas destruyó el prestigio del idealismo confuciano, los místicos no salieron ganando. Sus ideas antitradicionales fueron tomadas y usadas con fines muy diferentes por la nueva escuela de los positivistas jurídicos —los Fa Hia—, que inspiraron a los brillantes y crueles estadistas que crearon el Imperio de Ts'in en el siglo III a. C. Enseñaron que la virtud es poder y que los estados adquieren poder no por los ritos debidos y la moralidad tradicional sino por los instrumentos políticos de la guerra y la ley. El pueblo es arcilla y el autor de las leyes es el alfarero y el vaso se endurece en el horno de la guerra.

Todo hombre busca su propia comodidad y beneficio. Por tanto el estadista debe instituir un sistema de recompensas y castigos inexorables que haga imposible que ningún hombre encuentre comodidad y beneficio salvo al servicio del estado. Hacer la ley del estado de acuerdo al modelo de la Ley del Cielo: uniforme, irresistible, inexorable, sin piedad para con los débiles ni indulgencia para con los fuertes porque la ley es el verdadero Tao, la madre de los estados.

No obstante la aparente superficialidad de las ideas taoístas, la doctrina de los positivistas chinos era tan irreligiosa como la de cualquier escuela de pensamiento en cualquier época o país. Muestra el resultado del intento de separar el principio de orden social de la moralidad personal y de todas las sanciones teológicas para basarlo exclusivamente en normas utilitarias externas. Y es significativo que esta drástica secularización de la cultura china y el abandono del

orden sagrado fueran acompañados de una forma de militarismo cruel enteramente extraña a la tradición china clásica. La aplicación de estos principios de los positivistas jurídicos a la política práctica produjo un imperialismo voraz que inundó a China de sangre.

A pesar de la admiración involuntaria que las generaciones posteriores de eruditos tuvieron por los estadistas y guerreros que crearon el imperio chino, sintieron al mismo tiempo que Ts'in era un estado caníbal que pagaba a sus soldados de acuerdo al número de cabezas que cortaban y que vivía devorando a sus vecinos.

A la grande y siniestra figura que fué el primer embajador Shih Huang Ti, los eruditos la han considerado siempre como un ejemplo de tirano afortunado, cuyo orgullo sin límites y cuyo desprecio por la moderación, la tradición y la reverencia, fué un desafío al cielo. El creador del imperio y constructor de la Gran Muralla fué también quemador de libros y perseguidor de los eruditos confucianos; la destrucción de su obra pocos años después de su muerte se debió principalmente al hecho de que no arraigaba en el orden sagrado de la tradición, sino en la voluntad triunfante de un genio presuntuoso.

Cuando se restituyó el orden bajo la dinastía Han, los eruditos confucianos una vez más empezaron su obra de educación moral, de acuerdo al modelo tradicional de los clásicos y a los ritos sagrados.

Muchas veces en la historia china, después de una fase de militarismo o de triunfo del taoísmo o budismo, encontramos a los eruditos volviendo a las enseñanzas eternas de la ética confuciana y al orden sagrado del pasado.

Y el resultado ha sido que, de todas las civilizaciones universales adelantadas, sólo en la China la ley natural no ha sido una abstracción filosófica sino una fuerza

viva con atractivo religioso en el corazón y la conciencia del pueblo.

Es verdad que el confucianismo no es una religión en todo el sentido de la palabra; pero representa un aspecto esencial de la religión que no ha sido cultivado en ninguna otra parte tan persistentemente y con tanto provecho social.

De esta manera, la civilización china parece haber resuelto ciertos problemas fundamentales de orden moral y social con más éxito que ninguna otra cultura. Sin duda estas realizaciones están compensadas por correspondientes fracasos y defectos en la tradición religiosa y el orden social. Por ejemplo, el excesivo énfasis en el tipo de autoridad patriarcal y la tradición ha expuesto siempre a la China al peligro de una crisis social destructiva toda vez que hay un cambio de dinastía o una pérdida de prestigio y eficiencia por parte del gobierno.

Y aun más seria es la falta de satisfacción de las necesidades religiosas del individuo, que deja un vacío espiritual en el corazón de la cultura china. Esto explica el papel que el budismo ha desempeñado en la China como religión secundaria, no oficial, coexistente con el culto oficial confuciano. Pero en la medida en que este sustituto ha surtido efecto, ha tendido a destruir la unidad espiritual de la cultura, ya que desde el punto de vista confuciano el budismo no es más que una superstición antisocial.

Sin embargo, a pesar de todo lo que pueda decirse por otra parte, es difícil sobreestimar las realizaciones de la tradición confuciana. Ha asegurado la continuidad ininterrumpida de la cultura china durante miles de años, de manera que nada del pasado sea extraño al presente, y todo el mundo del pensamiento y la sociedad, desde sus orígenes legendarios hasta su forma actual, está dominado por los mismos valores morales, las mismas leyes de pen-

RELIGIÓN Y CULTURA

samiento y el mismo código de modales y comportamiento.

Para la mente occidental este espectáculo de una civilización y todo un mundo gobernados por la vieja lealtad al grupo —aunque el grupo sea la escuela de Lu—⁶ puede parecer un espectáculo algo alarmante. Sin embargo los eruditos confucianos o *literati* que fueron los maestros de escuela en China, lograron conservar la vitalidad de la civilización china a través de los tiempos, mientras que las culturas más jóvenes y más agresivas se debilitaron y desaparecieron.

El orden de los eruditos confucianos ha sido el ejemplo más satisfactorio que la historia nos ofrece de un órgano espiritual perfectamente adaptado a su función social. Sin duda la tradición brahmánica en la India es aun más vieja y no menos perdurable, pero los brahmanes han sido una casta sagrada y privilegiada sin ninguna responsabilidad directa del bienestar social de la comunidad. En la tradición confuciana el privilegio social nunca se ha separado de la responsabilidad social, y el poder espiritual representado por los eruditos ha sido principio de unidad, continuidad y dirección moral de la sociedad china.

⁶ Lu era un pequeño estado feudal en Shan Tung al que pertenecía Confucio y donde estableció su escuela después de retornar del exilio.

CAPÍTULO IX

LA CULTURA ESPIRITUAL —DISCIPLINA DEL ALMA O DE LA VIDA INTERIOR— COMO INGREDIENTE DE LA VERDADERA CULTURA. IMPORTANCIA DEL ASCETISMO Y DE LA INSTRUCCIÓN ESPIRITUAL EN LAS CULTURAS PRIMITIVAS. LA INSTRUCCIÓN DEL HECHICERO. EL ASCETISMO Y LA INSTRUCCIÓN DE LA INDIA ANTIGUA. LA BÚSQUEDA DE LA SALVACIÓN Y EL DESARROLLO DE LAS DISCIPLINAS DE LA SALVACIÓN. KARMA Y LA CADENA DE LA EXISTENCIA. LA LIBERACIÓN DEL CUERPO COMO FIN DE LA VIDA. LA LIBERACIÓN POR LA INTUICIÓN INTELLECTUAL. LA LIBERACIÓN POR LA DISCIPLINA MORAL. LA DISCIPLINA BUDISTA DE LA SALVACIÓN COMO TEORÍA DE NEGACIÓN Y COMO FUERZA SOCIAL POSITIVA. ASOKA. TENDENCIAS TEÍSTAS DEL BUDISMO POSTERIOR. TENDENCIAS DE TODAS LAS GRANDES CULTURAS ANTIGUAS Y MEDIEVALES A CONSIDERAR EL CAMINO DE LA SALVACIÓN Y LA INTUICIÓN ESPIRITUAL COMO FIN ÚLTIMO DE TODA CULTURA HUMANA. DUALISMO DE LA NEGACIÓN DEL MUNDO POR PARTE DEL CONTEMPLATIVO Y LA DISCIPLINA SOCIAL Y MORAL POR PARTE DEL ORDEN DE LA CULTURA.

CAPÍTULO IX

EL ORDEN DIVINO Y LA VIDA ESPIRITUAL. EL CAMINO DE PERFECCIÓN

I

(i)

La cultura humana implica disciplina de la mente y del espíritu tanto como disciplina social. Esto es tan obvio que resulta evidente en la historia misma de la palabra. En nuestra civilización el significado primario de la palabra "cultura" ha sido siempre el de cultivo de la mente por medio de las formas superiores de la educación, de modo que el "hombre culto" era el que estaba familiarizado, en general, con la tradición clásica de la literatura y del saber. En este sentido estricto del término, la cultura parecería tener poco que ver con la religión. En realidad en Occidente la cultura y la religión se han considerado a menudo como esferas independientes y hasta hostiles o contrarias. Desde los tiempos de Tertuliano y los primeros cristianos existe un tipo de puritanismo intelectual receloso de la cultura literaria que contrapone la sabiduría de los santos a toda ciencia y cultura seculares. Esto, sin embargo, es una forma peculiar de la civilización occidental y tiene sus raíces en el dualismo histórico entre Cristianismo y Helenismo, y entre la Biblia y la literatura clásica — dualismo que se

acentuó con el Humanismo del Renacimiento y es, en parte, responsable de la nueva oposición entre la cultura y la ciencia que surgió en la educación inglesa del siglo pasado.

Sin embargo, en todas las otras grandes civilizaciones del Viejo Mundo la religión y la cultura intelectual han sido prácticamente inseparables, porque la tradición de la civilización era también la tradición de una religión particular y los libros sagrados de aquella religión fueron temas de estudio básicos y clásicos para toda la clase educada. Tal es sobre todo el caso de China, donde desde un período muy temprano los eruditos reemplazaron a los sacerdotes como guardianes de las tradiciones sagradas de la cultura china y donde la cultura ritual, intelectual y moral se fusionó en una unidad indisoluble.

Todo esto, sin embargo, es sólo el aspecto externo del problema, basado en una acepción muy restringida del término "cultura". Lo que nos interesa aquí no es la cultura literaria sino la cultura espiritual: la preparación de la mente para seguir la ley divina. Algunos de estos procesos de disciplina espiritual están implícitos en la concepción de las relaciones humanas con la realidad sobrehumana que es la esencia misma de la religión, según la definimos. En primer lugar implica la disciplina ritual para aproximarse a la realidad suprema por medio de fórmulas correctas de oración y ceremonia. Pero en segundo lugar implica una disciplina interior que permita al alma trascender el nivel ordinario de la humanidad y haga posible alcanzar una experiencia sobrehumana y visión divina.

A primera vista, esto parecería quedar fuera del dominio de la Teología natural, ya que representa precisamente el elemento que la definición tradicional excluye del concepto y que se reserva para la esfera de lo sobrenatural y de la religión revelada. Pero sea como fuere no hay duda

de que toda forma de religión histórica, desde la más baja hasta la más alta (con la posible excepción del confucianismo), asigna un lugar muy importante a esta disciplina interior. Hasta en las culturas de nivel mucho más bajo esto se advierte muy claramente en la preparación del hechicero, que, como ya hemos mostrado, es una de las figuras más antiguas y universales en la historia de la religión. En un capítulo anterior me he referido al hechicero principalmente como adivino y vidente, órgano social de las declaraciones inspiradas; pero no es menos importante como asceta y "hombre sagrado" que por instrucción ha adquirido dominio de las técnicas espirituales.

Desde las primeras etapas de la cultura nos encontramos con la convicción de que las prácticas ascéticas producen poder espiritual y deben ser normalmente dirigidas según reglas correctas, y guiadas por un maestro experto. Así el novicio o alumno que tiene vocación de hechicero debe someterse a un proceso de iniciación más riguroso y más prolongado que el hombre corriente, ya que tiene que afrontar peligros más formidables: los peligros espirituales. En Norteamérica la iniciación del hechicero y su búsqueda de la visión es ascética. Se prepara por medio del ayuno, penitencia, oración y soledad.

Pero en todas partes del mundo también se lo asocia con frecuencia a una anormalidad psíquica. El hechicero es un hombre separado, por ser diferente de los otros hombres. En Siberia especialmente existe la opinión general de que el hechicero es un tipo muy neurótico; sólo después de una crisis psíquica profunda llega a adquirir categoría profesional. A menudo sufre durante años enfermedades o afecciones nerviosas. Pierde interés por los asuntos corrientes y deja de participar en el trabajo o la conversación de sus semejantes. Va al desierto, donde se tiende en trance

y escucha las voces de los espíritus. Más grande es el hechicero mientras más doloroso es este proceso de "juntar poder", y así entre los chukchis se decía que sudaban sangre. Un gran hechicero yakut del siglo pasado ha descrito su experiencia con las siguientes palabras: "Cuando tenía veinte años me puse muy enfermo y empecé a ver con mis ojos y oír con mis oídos cosas que los demás no ven ni oyen. Nueve años luché conmigo mismo y no dije a nadie lo que me sucedía, pues temía que la gente no lo creyera y se riera de mí. Al final, llegué a ponerme tan enfermo que estuve al borde de la muerte; cuando empecé a hechizar me puse mejor; y aun ahora cuando no hechizo durante mucho tiempo, me enfermo."¹

El carácter altamente individualista de la vocación de hechicero y su poder espiritual implica indudablemente posibilidades de conflicto social. En efecto, ninguna figura es más temida por la sociedad primitiva que la del hechicero o mago malo que hace uso de sus relaciones con el mundo espiritual para propio provecho en contra de los intereses de la sociedad. Pero el conflicto se resuelve por la creencia de que el hombre que trasciende la sociedad y adquiere poderes sobrehumanos es también el hombre que está mejor capacitado para ayudar a sus semejantes en sus necesidades espirituales. Así, citando a Sieroszczewski otra vez: "los deberes a que se comprometió un hechicero no son fáciles: la lucha que debe emprender es peligrosa. Hay tradiciones de hechiceros que fueron llevados vivos de la tierra al cielo, otros fueron muertos por los espíritus o derribados en su primer encuentro con los poderes que se atrevieron a invocar. El mago que decide continuar esta lucha tiene en vista no sólo ganancias materiales sino el

¹ Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, p. 173, según Sieroszczewski: *Twelve Years among the Yakuts* (1896).

alivio de las penas de sus semejantes; el mago que tiene vocación, fe y convicción, que realiza sus deberes en éxtasis y sin importarle el peligro personal, inspirado por el alto ideal del sacrificio, un mago así ejerce siempre una enorme influencia sobre el público. Después de haber visto una o dos veces un hechicero real, comprendo la distinción que hacían los nativos entre el 'gran' hechicero, el 'medio' hechicero y el 'falso' hechicero o engañador".²

(ii)

La educación de un hechicero con sus peligros y penurias espirituales y su propósito de lograr poder y conocimiento sobrenaturales guarda estrecha analogía con la disciplina espiritual del asceta, el "hombre sagrado" de las culturas superiores. Especialmente en la India, la tradición del ascetismo tiene tanta antigüedad y está tan profundamente arraigada que casi es imposible distinguir ambos tipos. En ninguna de las civilizaciones arcaicas el saber ritual de los sacerdotes se relaciona más estrechamente con el ideal de adquisición de poderes sobrenaturales por parte de un individuo dedicado a las prácticas ascéticas. Y el vínculo entre ambos se concentra en la característica institución hindú de los *Vanaprasthas*, los ascetas que se retiran a la selva para estudiar la significación íntima de los ritos y fórmulas del sacrificio. Desde el momento en que la meditación sobre los ritos se torna más importante que el rito mismo, el asceta llega a ser más importante que el sacerdote y el camino de iluminación y perfección interior más importante que el orden ritual.

Hemos visto cómo las primeras *Upanishadas* lograron esta revolución espiritual, y desde entonces todas las gran-

² Czaplicka, *op. cit.*, 176, según Sieroszczewski, *op. cit.*, 639.

des religiones y filosofías religiosas hindúes son disciplinas de salvación que se interesan principalmente por la búsqueda de la iluminación y perfección individual. Y esta búsqueda de la salvación implica un conflicto similar entre los ideales sociales del viejo orden teocrático y el individualismo antisocial del asceta puro que ya hemos observado en el caso del hechicero; pero el conflicto se traslada ahora a un plano transcendental y metafísico. En ninguna otra parte, en efecto, encontramos una objeción y negación tan radical de toda la escala de valores sociales y culturales como en la gran edad creadora del pensamiento religioso hindú. Como ilustración citaré la historia que constituye la introducción de la *Maitrayana Upanishad* porque expresa con singular fuerza la actitud psicológica fundamental que inspira todo el movimiento de renunciación y trascendencia del mundo.

“Un rey llamado Brihadratha dejó a su hijo el gobierno y se fué a la selva porque consideraba su cuerpo como transitorio, y habíase liberado de todo deseo. Habiendo realizado la penitencia suprema se quedó allí, con los brazos en alto, mirando hacia el sol. Después de mil días el santo Sakayanya, que conocía el Ser, se le acercó resplandeciente como fuego sin humo. Y dijo al Rey: ‘¡Levántate, levántate! ¡Elige una gracia!’

“El Rey inclinándose ante él dijo: ¡Oh Santo, yo no conozco el Ser, tú conoces la esencia [del Ser]. ¡Enséñanosla!

“Sakayanya respondió: Esto se obtenía en otros tiempos; pero lo que pides es difícil lograr. ¡Oh Aikshvaka!, elige otros placeres.

“El Rey, tocando el pie del santo con su cabeza, recitó esta *Gatha*:

“¡Oh Santo! ¿Para qué queremos el goce de placeres de

este cuerpo desagradable y endeble — simple masa de huesos, piel, tendones, médula, carne, semen, sangre, moco, lágrimas, flema, excremento, agua, bilis y limo? ¿Para qué el goce de placeres de este cuerpo asediado por la lujuria, el odio, la codicia, la desilusión, el temor, la angustia, los celos, la separación de las cosas que amamos y la unión con las que no amamos, el hambre, la sed, la vejez, la muerte, la enfermedad, el dolor y otros males?

“Y vemos que todo esto es perecedero como estas moscas, jejenes y otros insectos, como las hierbas y los árboles que crecen y se marchitan. ¿Y qué es de éstos? Hay los grandes, poderosos maestros de ceremonias, gobernantes de imperios y reyes y otros que ante los ojos de toda su familia encierran la más grande felicidad y pasan de este mundo al otro. ¿Y qué es de éstos? Hay otros grandes. Hemos visto la destrucción de seres sobrenaturales, demonios y semidioses, fantasmas y duendes, víboras y vampiros. ¿Y qué es de éstos? Se secan los grandes océanos, se derrumban las montañas, se mueve la estrella polar, se cortan las cuerdas (que sostienen las estrellas), se sumerge la tierra y se alejan los dioses de sus lugares. En un mundo como éste, ¿para qué el goce de los placeres si el que se ha alimentado de ellos vuelve (a este mundo) muchas veces? ¡Dígnate por tanto sacarme de él! En este mundo soy como una rana en un pozo seco. ¡Oh Santo! ¡Tú eres mi camino, tú eres mi camino!”³

Por extraño que esto parezca a la concepción de la vida y la religión en el mundo moderno de Occidente, debemos admitir que representa en forma paradójica y extrema una experiencia fundamental en la experiencia religiosa natural

³ *Maitrayana Upanishad* 1, 2-4 (S.B.E. XV, 287-90.)

de la humanidad. Sin duda está muy lejos del conformismo social de Confucio o de la idealización helénica de la naturaleza, pero es más típicamente religiosa que cualquiera de ellas.

Y en ambos casos la ausencia de este elemento de renuncia al mundo se acentúa y se compensa por la existencia de una velada corriente de ideas y prácticas religiosas que recuerdan las disciplinas de salvación hindúes. Así en la China existe la tradición taoísta, que es mística y antisocial, y se cifra en la figura de un santo ermitaño que obra milagros; y en Grecia, la tradición órfica que es también disciplina de salvación y camino de liberación, e influyó real aunque oscuramente en los ideales de la filosofía griega, desde Pitágoras y Empédocles hasta los neoplatónicos.

2

La India, sin embargo, proporciona el ejemplo clásico de este aspecto de la evolución religiosa, y en ella podemos estudiar mejor la influencia ejercida por la disciplina interior de perfección espiritual y el ideal de renuncia al mundo de la cultura y el orden de la sociedad, ya que sólo en la India estos conceptos dominan sin discusión durante miles de años en toda la vida y el pensamiento de una gran cultura independiente.

El carácter peculiar de la evolución de la India se debe sobre todo a la doctrina de la transmigración del alma, que pasa de cuerpo en cuerpo, de existencia en existencia, y a las ideas de retribución (*Karma*) y de liberación (*Moksha*) asociadas a ellas. Esta creencia se encuentra en una u otra forma en gran número de culturas primitivas pero no aparece en la primera literatura religiosa de la India —en el *Rig Veda*— y se expresa por primera vez con claridad en las primeras *Upanishadas*. Sin embargo, desde esa época

en adelante obsedió la vida de la India. La perspectiva de un ciclo interminable de nacimientos y muertes originó un sentimiento de horror y repulsión tan grande como el temor puritano del infierno e hizo del deseo de liberación final la razón dominante de la búsqueda religiosa.

Sin duda, tiene que haber habido muchos que seguían la opinión ortodoxa interesada principalmente en el cumplimiento de la ley ritual y en asegurar la provisión suficiente para las almas de los antepasados, según la forma establecida para el sacrificio y la *Shradda* u Oblación. Pero los filósofos y los jefes religiosos se interesaban cada vez más por el problema de liberarse de la cadena de reencarnaciones que era también la ley de retribución, y por ellos esta preocupación penetró con creciente hondura en el alma de la religión hindú.

Una vez admitida la continuidad de la cadena de existencias —aceptada por los hindúes como un hecho de suyo evidente⁴—, los diversos métodos o “caminos” adoptados para trascender o terminar el proceso son estrictamente racionales. Esto se aplica también al ascetismo, ya que la conquista del cuerpo y la renuncia a toda satisfacción física es el camino más sencillo y seguro para liberar el alma de su unión con la existencia corporal. En su forma más burda este método puede presentarse como suicidio voluntario, como en el caso de los jainas, que consideraban la muerte por inanición (lo mismo que la práctica albigenesa de *endura*) como coronación de la vida religiosa.

⁴ “Que yo recuerde, rara vez hubo un intento serio, antes o después de Buda, que probara o negara la doctrina de la reencarnación. Todas las escuelas de filosofía, excepto los carvakas, creían en ella, y se sabe tan poco de los *Carvaka Sutras*, que es difícil decir qué hicieron para refutar esta doctrina. Buda también la acepta como un hecho y no la critica.” S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 1, 87.

Pero el espíritu hindú no se conformó con esta solución simplista. Desde el principio tuvo la impresión de que los métodos externos sólo pueden producir resultados externos y que la verdadera liberación debía ser espiritual y alcanzada por medios espirituales. Pero el verdadero camino espiritual es el camino del conocimiento y de la intuición metafísica, *Vydia*. Para el hombre que ha alcanzado el conocimiento —que se ha dado cuenta de la verdad suprema de la identidad de su conciencia con el Espíritu Absoluto— no hay retorno. Su visión lo libra de la cadena de la existencia. La muerte y el nacimiento no tienen ya poder sobre él. Está identificado con el Brahman-Atman.

Esta es la solución clásica de las grandes *Upanishadas* que desde entonces ha sido definitiva para el pensamiento y la filosofía ortodoxa de la India. Sin embargo, no excluye la validez, ni —en verdad— la necesidad de la disciplina moral y de las prácticas ascéticas como etapas preparatorias para el fin de la perfección. De esta manera, el ascetismo psicológico del Yoga, que consiste en técnicas especializadas para ganar dominio completo del cuerpo y de la mente y producir estados de autohipnosis y trance, es el método auxiliar, natural, de la disciplina metafísica más pura de las *Upanishadas* y el Vedanta.

Por tanto no fueron los ascetas quienes hicieron la crítica más poderosa al método de conocimiento y a la filosofía brahmánica ortodoxa de la religión. La gran oposición al brahmanismo, tanto como camino de las obras —o acción ritual— y como camino del conocimiento —o intuición metafísica—, procede del racionalismo ético del budismo, la segunda de las grandes religiones universales que la India ha producido.

El budismo es el ejemplo más perfecto de lo que se ha llamado “disciplina de salvación”, ya que estuvo aun más

preocupado por el problema de la reencarnación y concentrado más exclusiva y sistemáticamente en la búsqueda de la liberación que todas las otras escuelas y filosofías. “Como el océano tiene un solo sabor, el sabor de la sal, —dice Buda—, también mi ley y disciplina tiene un solo perfume: el perfume de la liberación.”⁵ La doctrina budista más antigua se caracteriza por su espíritu racional, severamente práctico, muy distinto del de los brahmanes y las *Upanishadas*. No demanda un ascetismo extremo ni promete revelación de misterios divinos. Todo se reduce a unas pocas verdades muy sencillas: el dolor y su causa, la extinción del dolor y el camino para extinguirlo. Estas son las cuatro Nobles Verdades sobre las que se funda el Camino. No hay conocimiento más allá de estas verdades y no hay realidad fuera de este camino. Toda la religión, toda la filosofía y toda la vida humana se reducen a un camino interior de disciplina moral y mental, por el que se comprende la nada de la existencia y se alcanza la extinción del deseo y la pasión.

¿Cómo es posible conciliar esta introversión y negación extrema con la existencia de la cultura y el orden de la vida social? El testimonio indudable de la historia, grabado para siempre en rocas y pilares, nos dice que esta concepción fué en verdad aceptada, consciente e inteligentemente, como principio político, por el gobernante más grande que la India haya conocido: Asoka, fundador del Imperio Maurya, que se convirtió al budismo en 260 a. C.

Y aun aparte de esto los testimonios del monasticismo budista prueban que la ley moral de Buda se ha justificado a través de las épocas como fuerza social positiva que ejerció una influencia directa aun mayor que la del brah-

⁵ *Chulla Vagga*, IX, 1-4.

manismo ortodoxo en las culturas del Asia central, oriental y meridional.

Tampoco es difícil ver por qué ha sido así, ya que toda disciplina espiritual inspirada por altos ideales morales debe ser inevitablemente una fuerza social poderosa. El problema es más bien el de cómo una doctrina religiosa tan falta de creencias teológicas positivas, y tan negativa y pesimista en su actitud hacia la vida humana, pueda proporcionar el poder motor necesario para una acción moral efectiva.

La respuesta parece ser que el budismo contiene un elemento mucho mayor de religión positiva que el que su filosofía sugiere. En primer lugar, aun cuando la disciplina budista de la salvación sea una vía negativa, siempre es una disciplina de salvación, un absoluto religioso; y si bien no admite adoración de dioses ni orden divino de la naturaleza, el camino de la salvación es divino en sí en la medida en que es un camino hacia la bondad absoluta que trasciende la vida y el conocimiento humanos.

Por negativos que sean los términos de la definición, el fin —la perfección espiritual— es un objeto religioso trascendente, capaz de inspirar emoción religiosa y acción moral.

Y en segundo lugar, la figura de Buda —el Iluminado que se apiada de los hombres y les abre el camino para liberarse del mal— es un objeto de devoción y de adoración religiosas. Buda puede no ser dios en el sentido teológico, pero es una figura mucho más espiritual y muy superior a la de los dioses del panteón hindú, que eran objeto de culto oficial. El budismo nunca negó los dioses: tenía dioses y semidioses, diablos y duendes, dragones y vampiros, y hubo lugar de sobra para todos ellos en las infinitas series

de mundos, cielos e infiernos que la cosmología hindú imaginaba desmesuradamente. Pero todos estos seres buenos y malos, superiores e inferiores, despreciables y terribles estaban de igual manera sujetos a la rueda de la existencia y a la ley de la retribución, de la que sólo Buda había hallado el camino de salvación y liberación.

La deliciosa historia que se encuentra en los diálogos de Buda referente al monje que gustaba de la investigación cosmológica muestra el fundamental escepticismo de los budistas frente a la mitología que ellos superaron. El monje, deseoso de conocer dónde termina el mundo, hace un viaje de investigación a los dioses y los sucesivos cielos, y los dioses le responden: "No sabemos, oh monje, dónde termina el mundo. Pero está Brahma, el gran Brahma, el creador de todas las cosas; él sabrá la respuesta". Así cuando el monje se encontró por fin en presencia de Brahma, le preguntó dónde terminaba el mundo. Y Brahma le contestó: "Soy el gran Brahma, el supremo, el poderoso, el que todo lo ve, el gobernante, el señor de todos, el creador, el jefe de todos, que señala a cada uno su lugar, el padre de todo lo que es y de lo que será". "No te pregunto amigo —dijo el monje— si eres en realidad todo lo que dices, sino dónde cesan los cuatro elementos sin dejar rastro tras de sí". Entonces el gran Brahma tomó al monje por el brazo, lo llevó aparte y le dijo: "Estos dioses son mis sirvientes y me consideran tal que creen que no hay nada que yo no pueda ver, entender, realizar. Por tanto no contesto en su presencia. Pero yo no sé realmente dónde termina el mundo. Véte ahora, vuelve al Señor, házle la pregunta y acepta la respuesta que él te dará".⁶

La contestación de Buda fué siempre la misma que la del monje cristiano medieval. Un hombre no debe ocuparse

⁶ *Diálogos de Buda*, traducción inglesa de Rhys Davids, I, 280.

de asuntos vanos que no le conciernen. Que se interese por el camino de la perfección y la salvación de su alma, porque estas son las únicas cosas que importan.

Pero si el Buda es el salvador y el camino de entrada hacia la liberación eterna, es prácticamente Dios: y con el surgimiento del sistema Mahayana en los primeros siglos de la era cristiana, el budismo aceptó formalmente esta conclusión y adoró a Buda bajo títulos divinos similares a los que el gran Brahma había reclamado para sí en la historia que acabo de citar. El Padre del mundo, el nacido de sí mismo, el curador, el protector de todas las criaturas. Así el Mahayana, que domina el desarrollo histórico del budismo en la China y el Asia central, ha llegado a ser tanto o más teísta que el brahmanismo, inspirándose en una apasionada devoción personal por dioses salvadores que eran los budas. Así la primitiva disciplina budista de la salvación se transformó en camino de devoción que apunta al culto de Buda y a la salvación del hombre y de todas las criaturas. La sobria autodisciplina del antiguo monasticismo budista dió lugar a una ética de abnegación y amor universales que encuentra expresión en la *Bodhicharyavatara* de Santideva, poema que expresa todo lo más noble y puro de la espiritualidad budista.

Esta transformación del budismo parece haber ocurrido en el imperio Kushan que se extendía desde Oxus al Jumna y que formaba el canal más importante para la entrada de la nueva religión en el Turquestán y en la China. Es por tanto posible, y hasta probable, que represente una fusión de las influencias religiosas iranianas, como era de esperar en una cultura de diverso origen. Pero también encontramos que al mismo tiempo ocurre una transformación similar en el hinduismo, si, como creen muchos eruditos, la

Bhagavad Gita data de este período. Porque en la *Gita* se observa la misma transformación del camino del conocimiento en el camino de la devoción, y la misma transición de una doctrina metafísica impersonal a una fe teísta personal. Además el Dios de la *Gita*, como el Buda del Mahayana, es el Dios salvador que se manifiesta en la tierra para la salvación del hombre.

“Porque siempre que la ley falla y surge el desorden, entonces yo renazco con mi cuerpo.”

“Para proteger al justo, destruir a los que hacen el mal, establecer la Ley, renazco edad tras edad...”

“Soy el padre del universo, la madre, el ordenador, el abuelo, la cosa que es conocida y el ser que limpia, la palabra OM, el Rik, el Sama y el Yajus.”

“El Camino, el Defensor, el Señor, el Testigo, la Morada, el Refugio, el Amigo, el Origen, la Muerte, la Base, la Casa del guardián, la Semilla inmutable.”⁷

Pero esta devoción personal por un salvador divino está unida, tanto en la *Gita* como en el Mahayana, al ideal de perfección espiritual, al ejercicio de la virtud y al cultivo de la vida interior. En el Mahayana representa la continuidad de la vieja tradición budista, mientras que en la *Gita* se expresa en términos yoga. Pero además de estos dos elementos la *Gita* añade un tercer principio, que es la razón de ser del poema y ha tenido enorme importancia para la vida religiosa de la India: la doctrina de que un hombre puede salvarse sólo dedicándose a los deberes de su estado y de su casta con espíritu de desinteresada devoción.

El guerrero no necesita convertirse en monje o en ermitaño para ser santo; el verdadero camino de la perfección consiste en ejecutar el deber social del hombre sin apegarse a los frutos de su acción. De este modo el abso-

⁷ *Bhagavad Gita*, traducción inglesa de Barnett, IV, 7-8, IX, 17-18.

lutismo metafísico de las *Upanishadas* y el ideal monástico de perfección individual se reconcilian con los valores culturales y con los reclamos del orden social.

Sin embargo, esta reconciliación no es completa ni totalmente satisfactoria desde el punto de vista moral, ya que implica la aceptación sin crítica de toda la ley ritual y social formulada por el sistema de castas. Además, no se inspira en la doctrina y el ejemplo morales de un gran maestro histórico como Buda; se convierte en un episodio mítico de la época heroica, como si Platón hubiera puesto el argumento del *Fedón* en boca de uno de los héroes homéricos incorporándolo a la *Iliada*.

De ahí que la *Gita*, a pesar de su enorme popularidad e influencia, no ha cambiado el ideal religioso de la India. Arjuna, el guerrero feliz, el héroe de la *Gita* que alcanza la salvación por el cumplimiento de su deber en la batalla, nunca ha desplazado la figura del asceta y contemplativo que renuncia al mundo, como modelo hindú de santidad.

Y lo mismo puede decirse del budismo en los casos en que el nuevo ideal Mahayana —que consiste en entregarse a la salvación del prójimo— no desplaza el antiguo camino del ascetismo moral y la autoperfección como motivo religioso dominante. En realidad, en el desarrollo del budismo del norte la escuela Dhyana (Zen) de contemplación o intuición mística, que ha tenido tanta importancia en la China medieval y en el Japón moderno, se acerca al quietismo amoral de los taoístas, lo cual representa una desviación del budismo primitivo en dirección opuesta a la del activismo moral del ideal bodhisatva.

El estudioso occidental de las religiones orientales y especialmente del budismo mahayana, por lo general se siente sofocado y confundido por la exuberancia tropical de su desarrollo. Se pierde en la selva de los sistemas

metafísicos y las literaturas sagradas que se han entrelazado inextricablemente con el correr del tiempo, de manera que a pesar de su enorme gasto de energía espiritual, vuelve, a menudo, al punto de partida, sin ningún conocimiento claro de sus logros.

Sin embargo, bajo todo este complejo desarrollo subsiste una unidad de experiencia religiosa no menos sorprendente que la unidad en la diversidad que caracteriza la concepción del orden ritual en las diferentes civilizaciones arcaicas. Esta unidad es la convicción de que el verdadero fin de la vida religiosa se encuentra dentro del alma misma y se alcanza por un proceso psicológico de introversión y concentración. Este camino de perfección interior comienza con el ascetismo y la disciplina moral, continúa con la contemplación y el iluminismo, y culmina en la experiencia de la unión o identidad divinas que trasciende a todas las distinciones, y el alma se funde con el Ser absoluto y eterno. Esta experiencia puede comenzar en términos teístas o panteístas como en las *Upanishadas* y la *Gita*, en Sankara y Ramanuja y en las diversas escuelas del budismo mahayana. Sin embargo, es siempre una vía negativa, una búsqueda de lo Absoluto por la negación o privación de todas las formas e imágenes y de todo el contenido positivo de la conciencia. Y el resultado de este proceso sólo puede expresarse en términos negativos "*Neti, Neti*" (no es eso, no es eso). Se lo llama *Moksha*: liberación; cesación (*Nirvana*), el vacío, (*Sunyata*), aislamiento (*Kaivalya*).

En realidad, ya describí la intuición negativa de la trascendencia en el segundo capítulo, desarrollada sistemáticamente como principio de un proceso de integración espiritual y como meta de la vida religiosa.

¿Puede sostenerse entonces que lo que en Occidente se llama "misticismo" es también parte de la Teología na-

tural, como la creencia en la ley moral y la ley natural? Si la plegaria es natural al hombre no hay razón de rechazar el testimonio de que el movimiento de introversión y concentración con que el alma busca en sus propias honduras el camino hacia la realidad absoluta, trascendente, no es peculiar a una sola religión o a una sola tradición cultural, sino una forma universal de experiencia religiosa. Sin duda en la India esta experiencia alcanzó su expresión clásica y ha influido más profundamente en la religión. Pero nunca se limitó a la India. Se la encuentra de Europa al Japón y desde el norte de África hasta Mogolia. Coexiste casi siempre con las culturas superiores y con las grandes religiones universales y alcanzó su más alto desarrollo en períodos de mayor producción intelectual y artística en la civilización del Viejo Mundo.

¿Cuál es, entonces, su relación con la cultura? ¿Cómo es posible reconciliar el carácter negativo de renuncia al mundo que presenta esta forma de religión, con los fines positivos y de actividad social de una civilización avanzada?

En realidad, quien profese estos ideales religiosos afirmará que la verdadera cultura es el cultivo del alma —la disciplina de la salvación— y que lo que los occidentales modernos llaman “cultura” es sólo la concha exterior —ata-vío de las obras— que el alma ha segregado como cubierta protectora: la caparazón de la ostra.

En forma menos extrema podría decirse que la cultura es la disciplina social necesaria al servicio de los fines superiores de la vida espiritual. Esta tesis nos es familiar en Occidente en sus formas platónica, aristotélica y escolástica, y ocupa un lugar importante en la teodicea de Santo Tomás, especialmente en el Libro Tercero de la *Suma contra gentiles*.

“La verdadera felicidad —dice— no consiste en bienes

sociales o físicos ni en virtudes morales. El bien último del hombre se encuentra sólo en la contemplación de Dios, y hacia este acto como último fin parecen dirigirse todas las actividades humanas.” Por esto es necesaria la salud del cuerpo, y todas las cosas artificiales necesarias de la vida son medios para la salud. Es necesario liberarse de las pasiones y esto se consigue por medio de la prudencia y las virtudes morales. Es necesario liberarse de perturbaciones externas y este es el fin de todo el orden de la vida social y el gobierno. “Y así, si se consideran las cosas rectamente, se verá que todos los estados y ocupaciones (*officia*) humanos sirven de medio para la contemplación de la verdad.”⁸

Esta concepción del orden de la cultura como preparación para el orden de la contemplación o escala de ascenso a él, es la teoría clásica común a todas las religiones universales. La desarrolla en forma particularmente intensa el hinduismo ortodoxo —como lo expresa por ejemplo la *Gita*— donde el sistema de castas proporciona lo necesario para la integración de las jerarquías sociales y espirituales. Sin embargo, en los demás aspectos del hinduismo y aun en mayor grado en el budismo, queda sin resolver cierta antinomia entre la drástica negación del mundo por parte del contemplativo y la disciplina moral y social del orden de la cultura. Este dualismo se expresa en la China y en el Japón en la coexistencia de dos religiones distintas y contradictorias dentro de una sola sociedad: la religión contemplativa del monje budista y taoísta que desprecia los vínculos y las obligaciones sociales, y la ética social de los eruditos confucianos que niegan o dejan de lado la pretensión absoluta de una pura religión trascendente.

Y en otras partes encontramos la coexistencia de dos

⁸ Santo Tomás: *Suma contra gentiles*, III, XXXVII.

RELIGIÓN Y CULTURA

actitudes contradictorias dentro de la misma religión, como en el budismo del sur y del sureste de Asia, en el que no se establece una relación vital entre el ideal monástico de perfección contemplativa y la adoración semipagana de los espíritus de la naturaleza, que es la religión fundamental de la gente común. En vez de espiritualizar la religión popular por el ideal contemplativo, las religiones superiores tienden a ser invadidas y contaminadas por las fuerzas infrarracionales del mundo terrenal pagano, como en el budismo tántrico y en algunas sectas del hinduismo.

En las religiones de contemplación pura existe el peligro de un divorcio de la realidad histórica y el orden social, que le quite eficacia espiritual y facultad creadora en el orden de la cultura. El gran verso de la *Pragnaparamita Sutra*, "El verso de la gran sabiduría, el verso inigualado, el verso que extingue el dolor", es también el epitafio del budismo como religión viviente y creadora:

"¡Oh sabiduría! te fuiste, te fuiste a la otra ribera y allí desembarcaste, Svaha."

En el primer capítulo dije que la religión era como un puente entre dos mundos por medio del cual el orden de la cultura se ponía en relación consciente con la realidad trascendente del ser espiritual. Pero en estas religiones de negación y contemplación pura el puente se abre sólo en una dirección: es un camino de escape desde la ciudad hacia el desierto, y el espíritu que sale no regresa. Así el mundo de la cultura gradualmente se debilita y por último es abandonado, como las grandes ciudades budistas del antiguo Ceilán donde la selva retorna tragándose palacios, monasterios y tanques para el riego, dejando sólo la figura del Buda que contempla la vanidad de la acción y el cesar de la existencia.

CAPÍTULO X

LAS CULTURAS RARA VEZ SE PRESENTAN EN SU PUREZA. POSIBILIDADES DE CONFLICTO INTERNO IMPLÍCITO EN LA NATURALEZA DE LAS CULTURAS MEZCLADAS. UN ALTO GRADO DE CULTURA IMPLICA POR LO GENERAL LA SÍNTESIS DE DIFERENTES TRADICIONES CULTURALES. RELATIVA INESTABILIDAD DE TALES REALIZACIONES DEBIDO A LA TENSIÓN DE LOS DIVERSOS ELEMENTOS. FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN COMO FUERZA UNIFICADORA EN ÉPOCAS DE SÍNTESIS CULTURAL Y COMO FUERZA REVOLUCIONARIA EN TIEMPOS DE DESINTEGRACIÓN CULTURAL. SI LA RELIGIÓN ESTÁ MUY COMPROMETIDA CON UNA DETERMINADA SÍNTESIS CULTURAL NO PUEDE MANTENER SU CARÁCTER TRASCENDENTE. POR OTRO LADO, SI LA RELIGIÓN INTENTA EMANCIPARSE POR COMPLETO DE ESTE VÍNCULO CON LA CULTURA FAVORECE LA SECULARIZACIÓN DE ÉSTA. NINGUNA DE LAS DOS ALTERNATIVAS ES SATISFACTORIA DESDE EL PUNTO DE VISTA RELIGIOSO, PERO A MENUDO LA AUTORIDAD SOCIAL IMPONE LA PRIMERA. NECESIDAD DE COLABORACIÓN VITAL ENTRE LA RELIGIÓN Y LA CULTURA. CONDICIONES DE TAL COLABORACIÓN. IDEAL DE INTEGRACIÓN ESPIRITUAL EN LA CULTURA.

CAPÍTULO X

LA RELIGIÓN Y LOS CAMBIOS CULTURALES

1

Hemos visto que toda cultura social es al mismo tiempo un sistema de vida material y un orden espiritual. La cultura como sistema común de vida es inseparable de la cultura como tradición común de lengua y pensamiento, y como herencia de saber común. Esto a su vez implica el ensayo orgánico de coordinar la acción humana con el poder divino y trascendente que gobierna el mundo y del cual depende la vida del hombre.

En las culturas típicas a que me he referido tan a menudo —la cultura del antiguo Egipto y de la antigua China, la cultura pueblo de Nuevo México, etc.— los factores materiales y espirituales se compenetraron al punto de formar una unidad inseparable, de modo que la religión y la vida se han identificado. Todo momento de la vida, toda ocasión social, cada gesto o forma de expresión, está consagrado por la tradición religiosa e investido de significado religioso. Desde el labrador en el campo y el artesano en su taller hasta el sacerdote en su templo y el Faraón en su trono, toda la sociedad obedece a las mismas leyes, se mueve con el mismo ritmo y respira el mismo espíritu. Los dioses son la vida de la tierra; la vida humana sigue el

modelo del ritual divino. En un caso extremo, como el de la cultura maya, hasta es posible que la vida del estado obedezca a exigencias del orden sagrado, al extremo de que el abandono —de otro modo inexplicable— de las ciudades-templos, puede haber sido dictado por la determinación de un ciclo ritual.

Pero las culturas típicamente puras de esta clase son relativamente raras. En la mayoría de los casos una cultura representa la fusión de un número de elementos distintos y la historia universal de la civilización es un complejo proceso de difusión, fecundación e hibridación, como la mezcla de diferentes elementos raciales en el crecimiento de una nación. En efecto, los dos procesos son a menudo difíciles de distinguir, ya que la forma más común de cambio cultural es la que resulta de la conquista de un pueblo por otro, de modo que también implica cambios biológicos y raciales.

Un ejemplo notable de este doble proceso se advierte en los estados bantú septentrionales del África central: Unyoro, Ankole, Ruanda y Uganda, en los que un pueblo conquistador, de raza camítica y de cultura pastoril, se ha superpuesto a la población dominada compuesta de agricultores negros.

En el este, en Uganda propiamente dicha, hace tiempo que ha desaparecido toda distinción racial, a pesar de que la forma del estado y la institución de la realeza es la misma en los dos territorios. Pero en las partes occidentales de esta región todavía se conserva una tajante distinción racial entre los altos nobles guerreros —los bahimas— que viven de los productos de sus rebaños, y los siervos labradores de poca talla —los bairos— que viven de los frutos de la tierra. Por consiguiente se ha desarro-

llado un sistema de casta rudimentario, pero claramente definido que se basa tanto en restricciones matrimoniales y alimentos tabús como en privilegios sociales y políticos.

Evidentemente esta situación implica infinitas posibilidades de conflicto cultural; pero en realidad están limitadas por la gran simplicidad de sus elementos. La institución de la realeza proporciona el lazo de unión necesario entre las diferentes clases y como las mujeres del harén real provienen de las diferentes partes de la población, la dinastía —salvo en Ruanda— tiende a ser una representación menos pura de la clase gobernante que la aristocracia. Y por lo menos en Ankole el culto de estado de Bagyendwana —los tambores reales que son los fetiches o protectores nacionales— supera la distinción de clases y castas. Los siervos, lo mismo que los nobles, pueden traer sus ofrendas a Bagyendwana y apelar a su justicia. Porque todos los pueblos de Ankole son “los hijos de Bagyendwana”, “que es como el rey, sólo que más grande. Porque el rey es el sirviente de Bagyendwana”.¹

Así la exaltación del ministerio de la realeza y el culto religioso que lo acompaña parecen suficientes para mantener la estabilidad y coherencia de estos elementos heterogéneos.

Pero a medida que los elementos culturales son más profundos y más concentrados, la empresa resulta más difícil, como lo vemos en la India, donde la intrincada complejidad del sistema de castas constituye un complicado mecanismo defensivo para salvaguardar la pureza de la tradición cultural.

Pero aun así no se defiende una cultura sin mezcla, si,

¹ K. Oberg, “The Kingdom of Ankole in Uganda”, en *African Political Systems*, compilados por M. Fortes y E. E. Evans Pritchard, p. 150-7 (1940).

como parece probable, la corriente principal de la cultura hindú nace de una síntesis del sincretismo de una cultura autóctona, muy adelantada, con la tradición y la lengua de los guerreros del Asia central que conducían carros y cuidaban ganado. Siendo así debiéramos interpretar el surgimiento de los sistemas clásicos de pensamiento y organización social de la India como debidos a la reafirmación de los elementos subyacentes de la cultura hindú arcaica contra la cultura guerrera de los invasores arios. Desgraciadamente carecemos de testimonios históricos de este proceso de sincretismo y sólo podemos aventurar una conjetura: que la clásica actitud espiritual hindú de renuncia al mundo y búsqueda del Nirvana tenía su fondo social en la profunda divergencia de dos sistemas de vida extraños e incomunicables que, por así decir, se cancelaban mutuamente.

Pero como quiera que sea hay muchos testimonios que prueban que ningún tipo de cambio social es más común —o su efecto en la cultura más profundo— que la reacción de una cultura urbana o campesina de tipo arcaico contra la cultura guerrera que la ha sometido. Muchas veces vemos en la historia cómo el poder de los “dioses de la tierra” se reafirma aunque la población nativa haya sido sometida y perdiera su identidad como pueblo.

Lo vemos en la antigua Grecia donde los viejos cultos y deidades ctónicas del mundo prehelénico mediterráneo sobreviven junto con los dioses del Olimpo.

Lo vemos aun más notablemente en las largas luchas religiosas de los hebreos del desierto adoradores de Jehová contra la influencia sutil y penetrante de la nativa religión cananea.

En muchos casos, sin embargo, no hay conflicto abierto sino adaptación o simbiosis de los diferentes sistemas de

vida. El noble guerrero y el siervo campesino viven su propia vida y siguen su propia tradición sin conflicto religioso, y resulta un paulatino proceso de compenetración espiritual y social del que después de siglos surge una nueva integración de cultura. Las grandes épocas de realizaciones culturales representan, por lo general, la culminación de algunos de estos procesos de fusión espiritual, y en la esfera de la religión la nueva síntesis alcanza su expresión característica. Ello no implica que aparezca una nueva religión, sino más bien que una tradición religiosa existente sea interpretada por las culturas nuevas que adquieren así un carácter clásico tan perdurable como la cultura correspondiente.

2

Podemos estudiar detalladamente este proceso en nuestra propia civilización, en la síntesis en que nuestra cultura medieval alcanza su forma clásica.

Los elementos principales de esta síntesis estuvieron en contacto recíproco durante 700 años, pero sólo en los siglos XII o XIII, el proceso de compenetración o fusión llegó a producir el maravilloso florecimiento de cultura e instituciones que ha merecido el nombre de Renacimiento medieval.

A esta época pertenece la creación de la arquitectura gótica, la síntesis espiritual del aristotelismo cristiano; el surgimiento de las universidades, las comunas y las ciudades libres; el desarrollo de las instituciones representativas y el sistema de los estamentos; la aparición de una nueva literatura vernácula y un nuevo tipo de poesía lírica; la institución de la caballería; la creación de nuevos tipos de órdenes religiosos y el movimiento franciscano con su culto a la pobreza voluntaria. La religión participa en todas estas

diversas manifestaciones de cultura, ya directamente como fuerza creadora o inspiradora, ya consagrando y ennobleciendo instituciones como la caballería, que tiene su origen en necesidades seculares.

Sin embargo, a pesar de que la síntesis medieval pareció alcanzar completa unidad cultural y abarcar todos los aspectos de la vida social e intelectual, fué en realidad muy inestable y empezó a mostrar signos de tensión y conflicto interno desde el momento en que se completó, como podemos ver en el poema del Dante, que es, a la vez, la suprema expresión literaria de la síntesis medieval y una acusación profética de la apostasía de la Cristiandad.

Apenas pasados tres siglos desde el florecimiento de la cultura "gótico medieval", la cultura de Occidente experimentó los cambios revolucionarios del período de la Reforma que destruyeron la unidad religiosa y, hasta cierto punto, cultural, del mundo medieval.

Sin embargo, ni siquiera en este caso se trata de una rebelión antirreligiosa, sino más bien de explosión de fuerzas religiosas dinámicas contra la síntesis que unía la vieja tradición de la Cristiandad a cierto complejo de instituciones sociales y formas ideológicas.

Todo este proceso ofrece un ejemplo de excepcional claridad del doble papel que desempeña la religión con respecto a la cultura, es decir: (a) como fuerza unificadora en la creación de una síntesis cultural, y (b) como fuerza revolucionaria destructora en épocas de cambio social.

Y como estos dos papeles son más o menos simultáneos, una cultura compleja es siempre un campo de tensión entre fuerzas religiosas opuestas que luchan continuamente entre sí.

Tomemos un ejemplo muy conocido y moderno. Ningún historiador puede ignorar la inmensa influencia de las iglesias y sectas disidentes en Inglaterra desde el siglo xvii al xix como canales de nuevas fuerzas sociales que no habían sido adecuadamente reconocidas en la sociedad agraria aristocrática tan identificada con la iglesia nacional. Estos movimientos religiosos disidentes estuvieron más activos y fueron más vitales cuando el anglicanismo estuvo más cerca de lograr una síntesis cultural.

Sin duda a menudo es difícil señalar las relaciones intangibles entre los dogmas de una determinada secta y los intereses o la constitución social de una determinada clase. Ningún historiador, por ejemplo, ha intentado demostrar por qué los hacendados —los *yeoman farmers*— del noroeste de Inglaterra de fines del siglo xvii, fueron inducidos hacia las doctrinas de obediencia pasiva y de la Luz Interior, mientras que la creencia en la Quinta Monarquía y el poder temporal de los Santos Militantes encontró apoyo entre tipos sociales muy similares en otras partes de Inglaterra una generación antes.

Hay, sin duda, un elemento político y social accidental en estas divisiones, como el que determinó que los sirios orientales fueran nestorianos, mientras que sus vecinos del oeste, de la misma raza y lengua, adoptaron los dogmas diametralmente opuestos del monofisismo.

Sin embargo, en muchas circunstancias la relación entre el factor religioso y el social es bastante clara, como en el caso del atractivo que ejerció el movimiento metodista —con sus intensas emociones y la esperanza de otro mundo— entre los proletarios desheredados de la Inglaterra del siglo xviii y principios del siglo xix, el congregacionismo de los primeros tiempos de la Nueva Inglaterra con su fe en la elección divina y su aristocratismo de la gracia.

Es fácil ver por qué el impulso religioso revolucionario que anima a todos los grandes movimientos sectarios y de minoría debe caracterizarse por un espíritu de extrema preocupación ultraterrenal y alejamiento de los valores culturales comunes. Lo más sorprendente es que este otro mundo se relaciona casi siempre con un desusado espíritu de empresa económica y gran poder de adaptabilidad social. Esto se ha advertido a menudo en relación al desarrollo de las sectas protestantes en Europa occidental y en América, pero es igualmente característico de tipos de sectarismo que existieron en la Rusia zarista, donde no sólo los "viejos creyentes", sino también los partidarios de las formas más extremas de ascetismo antisocial —los *skoptsy*²— eran a menudo ricos y afortunados mercaderes o cambistas de dinero. Además, encontramos lo mismo en Oriente: en los armenios de Turquía, y en la India en el caso de la más antigua e invariable de todas las minorías religiosas: los jainas.

Así la separación social que sobreviene cuando los hombres dejan de interesarse por la cultura dominante y por la religión que la acompaña, no produce necesariamente la impotencia o el fracaso sociales. Los elementos separados adquieren mayor grado de fluidez social que les permite responder con más facilidad a las nuevas necesidades y situaciones. Por otra parte minan inevitablemente la síntesis de religión y cultura y tienden, a menudo inconscientemente, a la secularización de la cultura.

Es cierto que con frecuencia la minoría religiosa tiene

² Secta milenaria que surgió en Rusia en tiempos de Catalina la Grande y que se caracterizó por la práctica de la castración, basada en una interpretación literal de *Mateo* XIX, 12. Una rama de esta secta existe en Rumanía, a la que solían pertenecer muchos de los cocheros de Bucarest.

su propio ideal cultural, ya espere en el futuro una Utopía revolucionaria, como en el Quinto Imperio o la Era del Espíritu, o vea en el pretérito un tradicional orden sacro idealizado, como la Santa Rusia de los "antiguos creyentes".

Es más raro encontrar disidentes de visión clara como Roger Williams en el siglo xvii, que tiene una concepción radicalmente secular del estado, y sólo reclama para la comunidad religiosa los mismos derechos e independencia que posee cualquier asociación privada de mercaderes o artesanos.

Pero en cualquiera de los dos casos el efecto práctico es el mismo: la síntesis de religión y cultura queda desacreditada; las fuerzas dinámicas de la religión se llevan hacia nuevos canales, y lo que ayer era inmemorable orden sagrado se considera como peso muerto de formas y supersticiones vacías que aplastan el espíritu humano.

Por lo general la crítica revolucionaria de un movimiento sectario no se dirige contra la cultura dominante misma sino contra la religión ortodoxa establecida, a la que se hace responsable de la injusticia social y de los males morales del orden existente. La condenación profética de todas las formas existentes de religión organizada caracteriza esta tendencia sectaria. Como ejemplo cito el notable pasaje del *Diario* de George Fox, que describe su experiencia espiritual cuando pasó todo el invierno en Enfield "luchando en espíritu con los malos espíritus del mundo". "Padebí mucho entonces, mucho más de lo que mis palabras puedan expresar. Fuí llevado al abismo y vi todas las religiones del mundo y a la gente que vivía en ellas y a los sacerdotes que las sostenían, que parecían antropófagos comiéndose a la gente como pan y sacándole a mordiscos la carne de los huesos. Pero en cuanto a verdadera religión y culto y a ministros de Dios, ¡ay!, vi que ninguno de los que preten-

dían serlo lo era. Los que pretendían ser la iglesia no eran más que una sarta de antropófagos, hombres de mirada cruel y largos dientes; y aunque gritaban contra los antropófagos de América, vi que eran de la misma naturaleza.”³

Es obvio que críticas tan drásticas y revolucionarias tienen que despertar movimientos de represión igualmente violentos, que son más fuertes cuando el lazo que une la religión y la sociedad es más vital, como vemos en la cruel persecución de los cuáqueros bajo la política teocrática de Nueva Inglaterra de 1658 a 1661. En estos conflictos los elementos más religiosos de ambos lados son los que más sufren y experimentan mayores bajas, de modo que los períodos de guerras y persecuciones religiosas preparan el camino para el indiferentismo y la secularización de la cultura, como sucedió en la Inglaterra del siglo XVII, o en Rusia, donde el martirio de Avvakum y la caída de su seguidor ortodoxo, Nikon, fueron preludeo del surgimiento de Pedro el Grande y la introducción de la civilización secular en la Rusia ortodoxa.⁴

3

Todo movimiento que adopte una actitud negativa y puramente crítica hacia la cultura es por ello una fuerza destructiva y desintegrante que despierta la reacción de los elementos más sanos y constructivos de la sociedad,

³ *Journal* (8ª edición) II, 132-3.

⁴ La resistencia de los tradicionalistas a la reforma —propugnada por el patriarca Nikon (1652-66)— de los libros rituales de la Iglesia Rusa, fué dirigida por el Archipreste Avvakum (1620-81), cuya autobiografía es uno de los libros más originales en la literatura rusa. Después de más de veinte años de exilio y sufrimiento fué quemado vivo en 1681, y en el mismo año murió también su antiguo persecutor, Nikon, que había sido destituido y puesto prisionero.

elementos que de ningún modo pueden descartarse como inútiles desde el punto de vista religioso. Por otro lado, la identificación de la religión con la particular síntesis cultural alcanzada en un momento y lugar determinados por acción de las fuerzas históricas es fatal para la universalidad de la verdad religiosa. Es verdaderamente una especie de idolatría: la sustitución de una imagen hecha por el hombre en lugar de la eterna realidad trascendente. Si se lleva esta identificación a sus últimas conclusiones, la unión de la religión y la cultura es igualmente fatal para ambas ya que la religión está tan atada al orden social que pierde su carácter espiritual, y el libre desarrollo de la cultura queda limitado por las cadenas de la tradición religiosa hasta que el organismo social se convierte en una momia rígida y sin vida.

En realidad, las grandes culturas religiosas arcaicas —como las de Egipto y Mesopotamia— no se libraron de este destino, no obstante los inestimables servicios que prestaron a la causa de la civilización.

Todas ellas fueron órdenes idólatras que finalmente se convirtieron en reliquias fósiles de un pasado muerto, como el Egipto tolomeico, donde una dinastía extraña de aventureros macedónicos era adorada con antiguos títulos faraónicos y representada en los muros de los templos llevando la antigua insignia de la monarquía divina. Hasta los escritores clásicos de la época, como Diodoro y Cicerón, que no eran, por lo general, muy sensibles a los contactos y contrastes de cultura, no podían menos que sentirse impresionados por la supervivencia de esta cultura misteriosa e inmutable. “*Ut occulte latet* —dice Cicerón—, *ut tota recondita est*”. No ha habido nunca ejemplo más curioso de síntesis cultural artificiosa que ésta, en la que el gobernante vive una doble vida como príncipe helénico ilu-

minado, protector de los filósofos y de los hombres de ciencia y al mismo tiempo como jefe divino del antiguo orden sagrado, adorado por los sacerdotes como imagen viva de Amón, y alabado por su amor a los animales divinos y por la riqueza que prodigaba en sus tumbas y en sus momias.

El inmenso mausoleo de bueyes Apis muertos en Sakara, con sus 3000 tumbas, es monumento y símbolo adecuado de una religión que se limita al cadáver de una cultura muerta; y no es de extrañar la violencia con que las religiones universales rechazaron y condenaron la idolatría de las religiones de la cultura arcaica, inclinadas hacia lo terrenal.

Sin embargo esta reacción se caracterizó a menudo por excesos igualmente dañosos para la religión como fuerza social. La condenación de la materia y el cuerpo como malignos, la huida de la naturaleza y el mundo de los sentidos, la negación de la realidad del mundo y el valor del orden social, todo parece hacer imposible una síntesis real entre religión y cultura.

Es verdad, como vimos en el caso del budismo, que las religiones universales han ejercido una influencia mucho más positiva sobre la cultura que la que podía esperarse. No obstante, es difícil creer que el nihilismo y el odio a la existencia que se expresa reiteradamente en la literatura budista más antigua, a la larga no redujo la actividad cultural ni disminuyó la vitalidad social de sus adictos.

Hasta una religión universal que tiene una conciencia histórica y social tan fuerte como la del Islam resulta en desventaja, si se la compara con las religiones del cercano Oriente, en su influencia sobre la cultura material. Porque —como Sir William M. Ramsay solía subrayar enfáticamente en sus estudios sobre las religiones y culturas del

Asia Menor— la despoblación de estas tierras de cultura antigua, la decadencia de la fertilidad del suelo, el abandono de la irrigación, y la victoria del desierto sobre la tierra sembrada, se relacionan estrechamente con cambios religiosos y sobre todo con la pérdida del arcaico sentido de religiosidad hacia la tierra y los poderes de la naturaleza que otrora mantuvieron a la naturaleza y a la sociedad en armonía recíproca, por lealtad a la ley divina común.

4

¿Cómo se puede separar esta profunda intuición primitiva de que la vida humana depende de la ley divina, de la identificación idólatra de la ley de Dios con las condiciones temporales de una determinada época y sociedad, sin separarla también de su conexión vital con la existencia terrena y corporal del hombre y transferirla a un inhumano mundo abstracto? Este es el problema vital de cuya solución depende la posibilidad de una síntesis orgánica de religión y cultura.

La historia muestra que la colaboración vital de la religión y la cultura ha sido desde el comienzo la condición normal de la sociedad humana, y hasta las religiones que buscan escapar de la vida entregándose a la eterna inactividad del Nirvana se ven obligadas a adoptar formas culturales. En realidad, una religión que comienza afirmando la absoluta trascendencia del orden espiritual a menudo termina fusionándose completamente con el antiguo e idólatra culto de la naturaleza que sigue siendo la base real de la cultura, de modo que la disciplina metafísica de la salvación se convierte en un callejón sin salida donde se pierde el poder dinámico de la religión:

¿Cuáles son entonces las condiciones que hacen posible

una cooperación provechosa entre la religión y la cultura? Por una parte, la afirmación de un derecho espiritual trascendente, absoluto, de la religión, no debe interpretarse como negación de los valores temporales de la cultura limitados e históricamente condicionados. Y por otra parte, las formas de una determinada cultura, aunque se inspiren o estén consagradas por un ideal religioso, no deben considerarse dotadas de validez religiosa universal.

En los hechos es muy difícil encontrar un ejemplo de cultura religiosa que no fracase en este punto. Porque además de las culturas idólatras en el sentido de identificar sus formas con la imagen divina, hay otras, más numerosas, que atribuyen a su sistema de vida y a su tradición social, validez espiritual o moral universales de modo que en la práctica se identifican con el orden divino y la ley mora¹.

Como resultado, todo conflicto de culturas se considera como un conflicto de diferentes principios espirituales, en otras palabras, como un conflicto de religiones; y generalmente llega, en efecto, a convertirse en tal, ya que las diferencias de cultura y tradición social tienden a unirse con diferencias de doctrina religiosa. Esto se advierte de modo particularmente claro en la historia de las grandes controversias teológicas que acompañaron la quiebra del Imperio Romano. Aquí las diferencias de tradición social entre la cultura helenístico-romana dominante y las culturas soterradas de los pueblos orientales se expresó en el plano religioso por medio de abstrusas disputas teológicas acerca de la unión de lo divino y lo humano, en la persona del Verbo, cuestiones que parecen no tener ninguna relación con las divisiones nacionales y culturales que separaron a los griegos bizantinos de los sirios, los armenios y los egipcios.

En el pretérito muchas veces gobernantes e imperios

han tratado de superar esta fuente de conflictos mediante un proceso de sincretismo religioso por el cual los dioses de los pueblos sometidos eran adoptados en el panteón de los conquistadores, conservando sus propios templos y sacerdotes.

El advenimiento de las religiones universales destruyó la posibilidad de esta solución en su forma simple. Sin embargo, en el Oriente, donde las religiones universales se encontraron con un fondo de cultos más antiguos y primitivos, se intentó alcanzar un sincretismo similar en los más altos planos del pensamiento religioso.

Esta tendencia alcanza tal vez su más hermosa expresión en la inscripción grabada por Abu'l Fazl, el amigo del gran Akbar,⁵ en un templo de Cachemira:

¡Oh Dios, en todo templo veo a gente que te ve, y en toda lengua oigo hablar a gente que te alaba!

El Politeísmo y el Islam te buscan.

Cada religión dice: "¡Tú eres uno sin igual!"

Si es una mezquita, la gente murmura la santa oración; y si es una iglesia cristiana, la gente toca la campana en tu honor.

A veces frecuento el claustro cristiano y a veces la mezquita Pero es a ti a quien busco de templo en templo.

Tus elegidos no tienen sentimientos de herejía u ortodoxia; porque ninguno de ellos se oculta con el velo de tu verdad.

⁵ El más grande de los emperadores mogoles que gobernaron la India desde 1556 hasta 1605. Fundó una religión ecléctica que pretendía unir a musulmanes e hindúes en una religión real común. Sus ideales y propósitos fueron descritos por su amigo y ministro Abu'l Fazl (1551-1602) en su *Ain i Akbari* (las Instituciones de Akbar).

Los versos arriba citados se atribuyen al hermano de Abu'l Fazl, el poeta persa Faizi.

La herejía para los herejes, la religión para los ortodoxos, Pero el polvo del pétalo de rosa está en el corazón del que vende perfumes.

Sin embargo, estos hermosos versos no deben impedirnos ver el hecho de que la religión de Akbar, el *Din Ilahi*, fué una creación puramente artificial, destinada a servir a los intereses de la política imperial de Akbar y glorificar su nombre, y no llegó nunca a ser una religión viva.

5

Tales intentos de crear un sincretismo con las diferentes tradiciones religiosas para obtener una unidad política y cultural no son nada infrecuentes. Mucho menos frecuentes son los intentos deliberados de coordinar un cierto número de tradiciones culturales diferentes en una unidad religiosa común. En la medida en que esto se ha logrado se debe a las fuerzas inconscientes de contacto cultural y evolución histórica.

Sin embargo, la verdadera solución se halla más bien por este lado que por el camino del sincretismo religioso. Porque aunque el orden de la religión sobrepasa el orden de la cultura, cada cultura se torna religiosa en cuanto reconoce que depende de otro orden superior y trata de ajustar el orden social a la ley divina.

Así todo sistema de vida social puede ser un camino hacia Dios siempre que reconozca sus limitaciones humanas y no intente reemplazar las universales verdades divinas por sus particulares valores históricos.

La Teología natural enseña tradicionalmente que los elementos de la verdad religiosa son comunes a la especie

humana y accesibles a toda criatura racional, que el Ser divino es el fin trascendente hacia el que convergen los distintos sistemas de vida, y la ley divina la norma universal que puede coordinar las diferentes formas de comportamiento humano. Esto también lo enseñan las religiones universales como el budismo, el cristianismo y el islamismo, porque si bien todas afirman la necesidad de una revelación sobrenatural, consideran que va más allá de la cultura humana y vale universalmente para todos los hombres y pueblos. De esta manera las grandes religiones universales del pasado crearon efectivamente unidades espirituales que superaron los límites de la cultura y unieron a pueblos de origen diverso y sistemas de vida distintos —hindúes y tibetanos; griegos y abisinios; latinos y escandinavos; árabes, malayos y negros— en común fidelidad a la ley del espíritu y a la verdad eterna.

Pero este ideal de unidad espiritual y universal nunca se logró completamente. Porque, en primer lugar, los conflictos subyacentes de la cultura y la tradición social tienden siempre a reaparecer en forma de cisma o secta religiosa. Y en segundo término, todas las religiones universales se excluían entre sí: cada una negaba los derechos de las otras a la universalidad espiritual y al acceso a la realidad trascendente. Así cada religión universal llega a convertirse en el principio espiritual de una cultura o supercultura distinta, de modo que casi hasta hoy la humanidad civilizada estuvo dividida en cinco o seis culturas-religiones (si se me permite usar la expresión), cada una de las cuales era un mundo hermético, mucho más alejado de los demás que las culturas-religiones cuando la cultura arcaica se difundió de un extremo del Viejo Mundo al otro.

6

Pero en nuestra época y durante los dos últimos siglos ha tenido lugar una revolución que cambia completamente la situación. Han caído las barreras de las culturas-religiones y por primera vez en la historia todo el mundo físico llega a ser uno solo.

Este movimiento revolucionario tuvo su origen en la cultura occidental y hasta cierto punto se lo puede considerar como la expansión progresiva de esta cultura. Tiene su base ideológica en la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII que, como hemos visto, representa la fase final de la Teología natural humanista.

Pero la tendencia a identificar la moderna cultura occidental con la civilización en el sentido absoluto no se limitó a los hombres de la Ilustración.

Su verdadera expresión clásica se encuentra en los escritos del Cardenal Newman, que fué toda la vida adversario del liberalismo y del racionalismo. En su "Idea de una Universidad" escribe lo siguiente: "Teniendo en cuenta entonces las características de esta gran Sociedad civilizada... creo que tiene derecho a que se la considere como la Sociedad y la Civilización representativa de la especie humana, como límite y resultado perfecto. En realidad los grupos de la especie que no se unen a ella quedan abandonados a sí mismos como anomalías, en verdad inexplicables, pero que por esta misma razón no estorban a las que por el contrario han sido aprovechadas e incluídas en el conjunto. Llamo entonces a este estado preeminente y enfáticamente Sociedad humana; y a su intelecto, el Espíritu Humano; y a sus decisiones, el sentido de la humanidad; y a su estado disciplinado y cultivado,

Civilización en abstracto; y al territorio que ocupa, *orbis terrarum* o el Mundo."⁶

Con este espíritu de sublime e incuestionable certeza la civilización occidental moderna se puso a conquistar el mundo en los siglos XVIII y XIX. Y aunque esta certeza ha desaparecido y la ideología que la fundaba ha perdido atractivo (excepto tal vez en los Estados Unidos), el proceso de unificación económica y social a que dió origen todavía continúa sin mengua de intensidad. Hoy, sin embargo, ya no se da tanta importancia a las ideas de Occidente sino más bien a las técnicas científicas occidentales que proporcionan la estructura común de la existencia humana y la base sobre la cual se está formando una nueva civilización científica universal.

¿Cuál es la situación de la religión y, en particular, de las cinco grandes religiones universales en este nuevo mundo unificado, organizado y controlado por el conocimiento y las técnicas científicos? Todas ellas sobreviven y continúan influyendo en la vida humana, pero todas ellas han perdido relación orgánica con la sociedad que se expresaba en la síntesis tradicional de la religión y de la cultura tanto en Oriente como en Occidente.

Estos órdenes tradicionales fijos eran obstáculos que había que remover antes de que pudiera realizarse la revolución científica. A veces eran disueltos desde dentro por fuerzas ideológicas, a veces desde afuera por los cañones de los buques de guerra occidentales y las conquistas de los ejércitos europeos; y acaso con mayor frecuencia aun por una combinación de ambos factores, tomando la forma de una guerra civil o una revolución política.

⁶ *Idea of a University*, p. 253-4.

De este modo, la revolución científica ha sido casi inseparable de los movimientos de la revolución política y social y de una secularización de la vida social que tiene gran alcance y que presenta un nuevo tipo de conflicto entre la religión y la cultura. Vemos un ejemplo típico de esto en la Revolución rusa y en los veinte años de agudo conflicto antirreligioso que le siguieron, pero este ejemplo está muy lejos de ser único, ya que vemos el mismo proceso en la Revolución Francesa y en muchas otras de las revoluciones europeas del siglo xix, como en las revoluciones del siglo xx en Turquía y en China. Estas tendencias han producido como resultado una secularización de la cultura más completa, más intensa y más amplia que la que el mundo haya conocido jamás.

En efecto, la nueva cultura científica carece de todo contenido espiritual y positivo. Es un inmenso complejo de técnicas y especialidades sin espíritu conductor, sin base de valores morales comunes, sin una finalidad espiritual unificadora. Esto no fué manifiesto mientras la ciencia moderna se limitó a los pueblos de Occidente y mantuvo su conexión con la ideología del Humanismo y el liberalismo, pero ahora que realmente se ha extendido por todo el mundo, su neutralidad o vacuidad espiritual se ha tornado evidente, ya que cualquier estado que pueda formar especialistas y comprar maquinarias y equipos —como lo ha hecho el Japón durante los últimos sesenta años— se puede apoderar de ella en conjunto.

Una cultura de esta clase no es de ningún modo una cultura en el sentido tradicional, es decir, no es un orden que reúna todos los aspectos de la vida humana en una comunidad espiritual viva.

En verdad puede llegar a ser enemiga de la vida humana y la victoria de la tecnocracia puede significar la

destrucción de la humanidad, pues no es posible ignorar cómo los últimos triunfos de la ciencia aplicada han sido empleados con fines destructivos.

7

Los acontecimientos de los últimos años pronostican o el fin de la historia humana o un vuelco de ella. Nos han advertido con letras de fuego que a nuestra civilización, puesta en la balanza, le falta peso: que el progreso humano alcanzable por el perfeccionamiento de las técnicas científicas, separadas de miras espirituales y valores morales, tiene un límite.

Hay muchos, como por ejemplo el H. G. Wells de sus últimos días, que han llegado a la conclusión —y a la creencia— de que el proceso de desintegración que amenaza la existencia de la civilización no puede ser detenido o desviado.

Si no hubiera otra alternativa que la total secularización de la cultura, este pesimismo podría justificarse.

Pero si, por otra parte, el movimiento de secularización representa sólo un aspecto de la vida humana —si la humanidad tiene otros recursos que han sido temporariamente descuidados, pero que todavía están disponibles—, es posible considerar la situación presente como una crisis momentánea debida a un exceso de secularización en una dirección determinada que podría corregirse por un movimiento pendular en dirección contraria. Este movimiento alternado ha existido siempre en la evolución normal de la cultura, y el reciente movimiento de secularización es único sólo por sus alcances y por la inmensidad de las fuerzas que lo originan. Y no hay razón para creer que finalmente no le siga un movimiento en otra direc-

ción, hacia la fe religiosa y la integración espiritual, como ha sucedido en el pasado con todos los movimientos que, aunque más limitados, tendían también a la secularización y la desintegración de la síntesis entre cultura y religión.

La religión es todavía una fuerza viva en el mundo de hoy. Sin duda es difícil estimar el poder de la religión sobre el espíritu y la vida de los hombres, porque no es una fuerza que pueda medirse fácilmente por métodos estadísticos.

Hay autoridades como el profesor Latourette que aseguran que, por lo que se refiere al Cristianismo, los últimos ciento cincuenta años han sido testigos de su más amplia expansión y su mayor influencia sobre el género humano.

Hay otros que sostienen que este progreso ha sido superficial y externo, y que la religión ha perdido más por la secularización de la cultura que lo que ha ganado por la organización interna y la actividad misionera. Sea como fuere, es indiscutible que por un lado sobrevive, y, en ciertos aspectos, florece; y, por otro lado, ha perdido las relaciones orgánicas con la cultura que poseía en las grandes culturas-religiones de la Antigüedad y de la Edad media.

De este modo tenemos una cultura científica universal secularizada que es un cuerpo sin alma; mientras que por otro lado la religión mantiene su existencia separada como un espíritu sin cuerpo.

Esta situación fué tolerable mientras la cultura secular estuvo dominada por la vieja ideología liberal y humanista, que guardaba una relación inteligible con la tradición cristiana occidental; pero tan pronto como se perdió esta relación el hecho fué insoportable y se ha visto claramente

las implicaciones destructivas de un orden completamente secularizado.

Estamos ante un conflicto espiritual de lo más sutil, una forma de esquizofrenia social que divide el alma de la sociedad entre un deseo amoral de poder, servido por técnicas inhumanas, y una fe religiosa y un idealismo moral que no tienen poder para influir en la vida humana. Debe volverse a la unidad —y a la integración espiritual de la cultura—, si la humanidad ha de sobrevivir.

Toda la historia de la cultura muestra que el hombre tiene una tendencia natural a buscarle fundamento religioso a su sistema de vida social, y que cuando la cultura pierde su base espiritual se torna inestable. Nada ha ocurrido que altere estos hechos. En verdad, durante los últimos ciento cincuenta años ha encontrado, a menudo, una expresión poderosa en el pensamiento de la época, aunque no en su vida social. Hasta pensadores que han perdido su fe religiosa, como Comte, Renan y Matthew Arnold, han seguido reconociendo la necesidad sociológica de tal relación.

Tampoco hay ninguna razón necesaria que impida la posibilidad de una síntesis entre una civilización científica mundial y una religión trascendente y universal. Por el contrario, hay una afinidad natural entre el ideal científico de la organización y racionalización del mundo material por la inteligencia humana, y el ideal religioso de ordenación de la vida humana según fines espirituales y mediante una ley superior que tiene su fuente en la Razón Divina.

Es casi un accidente histórico el hecho de que el hombre haya logrado dominar su ambiente material por medio de la ciencia al mismo tiempo que abandona el principio de orden espiritual, de modo que los nuevos poderes del

hombre se han convertido en siervos de sus tendencias a la adquisición económica y de su pasión política.

La recuperación del control moral y el retorno al orden espiritual han llegado a ser condiciones indispensables para la supervivencia humana. Pero ellas sólo pueden alcanzarse por un cambio profundo en el espíritu de la civilización moderna. Esto no significa una nueva religión ni una nueva cultura; pero sí un movimiento de reintegración espiritual que puede restaurar la relación vital entre religión y cultura que ha existido en todo tiempo y nivel del desarrollo humano.

ÍNDICE

	PÁGINA
I. La Teología natural y el estudio científico de la religión	9
✓ II. Los elementos de la religión: Dios y lo sobrenatural	33 ✓
✓ III. Relación entre la religión y la cultura	59
IV. Las fuentes del conocimiento religioso y los órganos religiosos de la sociedad. (I) Los profetas y la adivinación	79
V. Las fuentes del conocimiento religioso y los órganos religiosos de la sociedad. (II) El sacerdocio y el sacrificio	105
VI. Las fuentes del conocimiento religioso y los órganos religiosos de la sociedad. (III) La realeza	129
✓ VII. El orden divino y el orden de la naturaleza. La ciencia sagrada	153
VIII. El orden divino y el orden social. La ley sagrada	177
IX. El orden divino y la vida espiritual. El camino de perfección	201
✓ X. La religión y los cambios culturales	223

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
BUENOS AIRES EL DÍA TREINTA
DE JULIO DE MIL NOVECIE-
TOS CINCUENTA Y TRES EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE J.
HAYS BELL, CAMPICHUELO 553.