

EL CRISTIANISMO Y LAS GRANDES RELIGIONES DE ORIENTE

R.C.Zahner

INTRODUCCIÓN	2
INDIA	10
LOS UPANISHADAS.....	11
LA APARICIÓN DEL BUDISMO.....	13
LA APARICIÓN DEL TEÍSMO.....	15
EL BHAGAVAD-GITA.....	17
BHAKTI	18
VISHNU Y SUS ENCARNACIONES.....	20
SHIVA, EL GRAN SEÑOR	22
ORTODOXIA Y CASTAS	24
EL ENCUENTRO CON OCCIDENTE	24
NEO-VEDANTA: RAMAKRISHNA Y VIVEKANANDA.....	26
MAHATMA GANDHI Y LA NO-VIOLENCIA	28
CHINA Y JAPÓN	32
CONFUCIANISMO	32
EL TAO DEL CONFUCIANISMO	33
LA PIEDAD FILIAL Y LA BONDAD	33
LAS VIRTUDES CARDINALES.....	34
LA VOLUNTAD DEL CIELO.....	35
LA NATURALEZA HUMANA.....	37
EL TAOÍSMO	38
EL PARAISO PERDIDO.....	39
EL ADVENIMIENTO DEL BUDISMO	41
EL NEOCONFUCIANISMO	43
CH'AN O EL BUDISMO ZEN.....	46
LA ILUMINACIÓN	48
EL BUDA TRINO Y UNO.....	50
LA DOCTRINA DEL BODHISATTVA.....	51
EL LOTO DE LA VERDADERA LEY	52
LA SECTA DE LA «TIERRA PURA».....	55
EL ISLAM.....	56
LAS PRETENSIONES DEL ISLAM	57
JESUCRISTO EN EL CORÁN	59
LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y EL CORÁN	61
DIOS, EL JUICIO, EL CIELO Y EL INFIERNO.....	62
LAS FUENTES DE LA REVELACIÓN.....	64
SUNNI Y SHI`A	64
LA CRISTALIZACIÓN DEL DOGMA	65
LAS CINCO COLUMNAS DEL ISLAM	67
LA PASIÓN DE AL-HALLAJ.....	72
LA IGLESIA CATOLICA.....	73

INTRODUCCIÓN

Después del pontificado de Juan XXIII, las cosas ya no volverán a ser lo que fueron antes; porque, como dijo Louis Fischer refiriéndose a otro santo del siglo xx, Mahatma Gandhi, quien, aunque no era cristiano, nos dio un ejemplo en grado heroico de virtudes que muchos cristianos creen equivocadamente que son peculiares de su religión, «no nos predicó sobre Dios ni sobre la religión; fue un sermón viviente. Fue un hombre bueno en un mundo en el que pocos son los que resisten la corrosiva influencia del poder, de la riqueza y de la vanidad».

Así fue el papa Juan. Sus dos encíclicas introdujeron una nueva nota de tolerancia y buena voluntad no sólo con respecto a los alejados de la Iglesia sino incluso con los mismos enemigos de ésta, una nota que raras veces se había oído desde que la Iglesia salió del campo de prueba de la persecución para ascender a las peligrosas alturas del poder político.

Pero no fueron tanto las encíclicas las que cautivaron la imaginación del mundo, como la plena personalidad de ese hombre a primera vista tan corriente pero tan totalmente fuera de lo común, que en cuatro años y medio cambió no solamente todas las perspectivas de la Iglesia sino la, misma imagen de la Iglesia ante los ojos del mundo no católico. Donde sólo había sospechas y desconfianza, encontramos dejó un rastro simpatía y respeto.

La Iglesia ha tenido una historia muy azarosa, y a veces les ha sido muy difícil a los de fuera reconocer en ella la única verdadera Iglesia de Cristo. El papa Juan, el único entre todos los papas posteriores a la reforma, restituyó a su imagen algo de su primer esplendor, y, gracias a él, pocos son los que hoy se atreverían a llamar «anticristo» al Papa.

Lo mismo cabe decir en materia de «error»: el papa Juan fue un hombre de paz que estaba dispuesto a reconocer la sinceridad y la buena voluntad en donde la pudiese encontrar, aun entre los más hostiles a la Iglesia o ideológicamente más apartados de ella.

Más que pensar en lo, que nos separa de nuestros hermanos cristianos, y, en un contexto más amplio, de todos los que participan de nuestra falible naturaleza humana, más bien atendía siempre a lo que tenemos en común: nuestra humanidad y la dignidad que, por extraño que parezca, todos tenemos ante la mirada de Dios. Nos enseñó lo que muchos de nosotros, desde los días de odio y suspicacias que siguieron a la catástrofe de la reforma, habíamos olvidado: que no es posible ganar almas para Cristo si no tenemos, y además demostramos tener, una caridad dispuesta a descubrir verdad hasta en los más inverosímiles parajes e injertarla en la verdad que creemos poseer en Cristo.

Así, en nuestra actitud ante las religiones no cristianas hemos perdido el tiempo destacando las diferencias que de ellas nos separan, pues éstas saltan a la vista: más bien tenemos que intentar comprenderlas desde dentro y captar cómo también ellas se afanan en penetrar en el misterio de nuestro ser y de nuestro destino eterno; porque esas religiones también tienen una magnífica herencia de profunda espiritualidad de la que los cristianos podemos aprender y aprovecharnos. Y de las grandes religiones de Asia se puede afirmar con mucha mayor verdad que de los paganos atenienses, que Dios «no las dejó sin testimonio de sí» (Act 14, 17).

En sus primeros siglos la Iglesia católica se alegraba de poder incorporarse todo lo que encontraba en el paganismo que fuera compatible y adaptable a la revelación de la que se sabía depositaria. Sin menoscabar en nada el mensaje que había recibido de su divino fundador, acopiaba en su acervo todas las riquezas y toda la sabiduría que hallaba dispersa en el mundo grecorromano. Puesto que su mensaje había sido incomprensiblemente rechazado, por el pueblo elegido al que en un principio iba dirigido, la Iglesia tuvo que presentárselo a los gentiles envuelto en formas conceptuales que ellos pudieran comprender; y de ese modo el evangelio se fue adaptando cada vez más a la concepción de la vida que tenían los griegos, y en el transcurso del tiempo tanto Platón como Aristóteles fueron, por así decirlo, «bautizados» en la Iglesia católica. La

absorción del pensamiento griego en el cristianismo se completó en el siglo XIII en la gigantesca síntesis de santo Tomás de Aquino: trece siglos de un esfuerzo constante encaminado a encajar el mensaje cristiano en la trama de la tradición filosófica grecolatina y a santificar esa misma tradición bajo el signo de la cruz de Cristo.

Por razones puramente históricas el cristianismo durante sus primeros siglos progresó principalmente en el imperio romano del que Europa es la heredera. Todos los progresos conseguidos en Asia y en África quedaron en gran parte frustrados por la aparición del Islam en el siglo VII, y así hasta el siglo XVII no se volvió a predicar ya el Evangelio en Asia. Por primera vez se predicó entonces en India, China y Japón (exceptuando el caso de los cristianos de santo Tomás del sur de India, que han llegado hasta nuestros días). Por lo tanto, de una manera efectiva, tenemos solo tres siglos de vida cristiana en Asia contra veinte en Europa. Nada tiene, pues, de extraño, que se haya progresado tan poco; podemos más bien sentir una humilde satisfacción de que se haya podido hacer algún progreso; porque los obstáculos han sido inmensos, y los mayores los hemos creado nosotros mismos.

Ciertamente, no le faltaron obstáculos al cristianismo para su difusión durante los primeros tiempos, pero la Iglesia pudo superarlos porque poseía una fe ardiente y sin temor, suficientemente fuerte como para convertir en bendición las mismas persecuciones. «Si esto es consejo u obra de hombres -había dicho el sabio Gamaliel - se disolverá; pero si viene de Dios, no podréis disolverlo, y quizá algún día os halléis con que habéis, hecho la guerra a Dios» (Act 5, 38-39).

La historia de la primitiva Iglesia demostró que era de Dios, y aun el mismo poderío de Roma a la larga no pudo nada contra ella. Puede afirmarse, sin embargo, que la conquista del imperio romano por el cristianismo fue el mayor desastre de su historia, un desastre cuyos, efectos solamente ahora comenzamos a superar. Porque la conversión de un imperio, llevó inevitablemente a la asimilación de un espíritu secular por un organismo que hasta entonces solamente había buscado su vida en el Espíritu Santo recibido de Cristo. Es la misma tentación que el Señor había sufrido y rechazado. El evangelio nos dice: «De nuevo lo llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos-, le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorares. Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está "Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo darás culto"» (Mt 4; 8-10). El tentador volvió a ofrecer más tarde el mismo resplandeciente don a la Esposa de Cristo, la Iglesia, y ésta no pudo decidirse a rechazarlo de pleno. Y así la Iglesia estuvo durante siglos inextricablemente envuelta en la política secular y, a partir de la reforma, identificada con los estados nacionales. Solamente ahora parece por fin haber comenzado a desenredarse de este abrazo funesto.

La primera aparición de la Iglesia en Asia fue, por lo tanto, muy diferente de sus humildes comienzos en Europa. Los misioneros cristianos seguían a los grandes viajes de descubrimiento y a las empresas imperialistas subsiguientes. Desde sus mismos comienzos se consideró a los misioneros como agentes de los poderes imperialistas. En muchísimos casos esta opinión no respondía a la realidad, sobre todo en el caso de los jesuitas cuyo servicio desinteresado en una tierra completamente extraña para ellos no merece sino nuestra admiración y alabanza. Sin embargo, a los ojos de los pueblos asiáticos el imperialismo y la religión cristiana iban de la mano, y la conversión con frecuencia significaba no solamente la adopción de una fe nueva y extraña sino también la adopción de un modo de vida nuevo y extraño. Los convertidos debían, por tanto, abandonar las antiguas culturas que los habían criado y transformarse, según los casos en portugueses, españoles, alemanes, ingleses o franceses; y lo peor fue que los cismas que se produjeron en la reforma se reflejaron también en los convertidos en Asia, cuya nueva religión dependía siempre de la que profesara el estado que a la sazón ejercía su dominio en aquellas tierras. La primera imagen que Asia recibió de la Iglesia fue muy diferente de la que pudo impresionar al imperio romano durante los primeros siglos, cuando el cristianismo ni conocía ni deseaba conocer el vértigo del poder.

Es verdad que la Iglesia católica estaba en mejor posición que sus rivales protestantes, porque aunque la mayor parte del norte de Europa se apartó de la obediencia de Roma, permaneció intacta la idea de catolicidad; no se dejaba identificar tan fácilmente con los intereses particulares de una nación determinada, como por ejemplo los anglicanos que se identificaban con los intereses de Inglaterra, los calvinistas con los de Holanda y los luteranos con los de Alemania. Además, la Santa Sede tuvo a menudo el acierto de enviar sacerdotes de nacionalidad distinta a la del poder directamente interesado en los territorios recién descubiertos.

La conversión de las Américas y, posteriormente, del centro y sur de África siguió rápidamente a la conquista europea, y la rama del cristianismo adoptada fue la de la raza conquistadora, el catolicismo en Sudamérica, por ejemplo, y el protestantismo en Norteamérica. Asia, sin embargo, presentaba un problema completamente distinto: porque en Asia los navegantes europeos encontraron unas civilizaciones antiquísimas con unas culturas profundamente desarrolladas e incomparablemente más antiguas que las de sus mismas naciones, culturas cuya inmemorial antigüedad les hacía despreciar a esos bárbaros insolentes con sus maneras toscas y brutales. De la misma manera que la Iglesia católica era el alma espiritual y a la vez cultural de la Europa de la edad media, las grandes religiones orientales formaban el alma espiritual de las grandes civilizaciones asiáticas. Y, por lo tanto, hasta hace muy poco, la conversión significaba no solamente el cambio de religión, sino también la transferencia de la lealtad que el convertido debía a la civilización en que había nacido y se había criado, a una cultura y unas costumbres de un pueblo aparentemente bárbaro y hasta hace poco desconocido.

El signo exterior y visible de esa transformación sería la adopción no sólo, de un nombre de pila que significase el cambio de la fe, sino también de un apellido europeo que demostrase el cambio de la pertenencia cultural.

En el imperio romano la Iglesia cristiana se desarrolló y creció a pesar del poder imperial y en contra de él. En Asia durante el siglo XVII la Iglesia se presentó como la hechura del nuevo y orgulloso imperialismo, y con frecuencia lo fue: no llegó a Asia como la esclava paciente, sino más bien como la esposa del conquistador. Sin embargo, al declinar el poder español y portugués y al aumentar el imperialismo holandés y británico en oriente, los misioneros católicos fueron vistos a una luz más favorable, mientras que los protestantes que les siguieron muy pronto en el campo de misión no pudieron quitarse de encima el odio impalpable pero omnipresente que les perseguía como representantes espirituales de las potencias opresoras. Pues a los ojos de esos pueblos ultrajados, el cristianismo no era presentado como una nueva religión merecedora de ser juzgada en sí misma, y menos aún como la «buena nueva» que había que aceptar con alegría; el cristianismo se les presentó personificado, como agudamente describió E. M. Forster, en la figura de un funcionario colonial, con toda su arrogante confianza y sus expeditivas maneras.

A la expansión imperialista de los poderes europeos durante los siglos XVII y XVIII siguieron, en el plano ideológico, el ataque de la Ilustración francesa contra todas las formas de cristianismo y, en el plano puramente material, la revolución industrial. Había comenzado la era secular. A partir de entonces, a los ojos asiáticos, Europa ya no era solamente la tradicional portadora de un cristianismo dividido que sólo unos pocos intentaban abrazar, sino también, y mucho más significativo, el adelantado de una sociedad nueva y libre que podría prescindir de sacerdotes y reyes, y la poseedora de unas técnicas nuevas y casi mágicas que llevaban consigo la prosperidad y el poder.

Las dos facetas eran dignas de aprecio, y las dos luchaban contra el cristianismo; porque ya en la misma Europa el antiguo alumno de los jesuitas, Voltaire, en su ataque contra el cristianismo establecido, había proclamado la superioridad de la religión china sobre lo que él consideraba las supersticiones imposibles e irracionales que todavía se mantenían en esa Iglesia que Voltaire había puesto tanto empeño en desacreditar. Y la ironía de la situación fue que fueron los mismos jesuitas quienes, en su paciente trabajo por comprender la mentalidad china desde dentro, ofrecieron a Europa las primeras traducciones de los clásicos chinos.

Había comenzado la edad del «progreso» y del humanismo, y la Iglesia, que por fin llegó a una especie de *modus vivendi* con los protestantes, fue considerada meramente como un antiguo aunque todavía poderoso sobreviviente de un pasado supersticioso. Comenzó el conflicto entre la ciencia y la religión, y la reacción cristiana frente a los avances de la ciencia fue con demasiada frecuencia tímida y confusa. Esta reacción nunca debiera haber sido así, porque la Iglesia, como todas las religiones, tiene que atender primariamente a los valores eternos y, en la esfera de nuestra vida temporal sobre la tierra a los valores morales sobre los cuales la ciencia, ocupada de la materia y las leyes que la rigen, nada en absoluto tiene que decirnos.

Sin embargo, durante el siglo XIX, la ciencia y el racionalismo caminaron mano a mano, y ambos a dos se enemistaron y despreciaron a las iglesias cristianas y en especial a la Iglesia católica. Esta ideología humanista a su debido tiempo penetró en Asia, y este fue el aspecto de la cultura europea que más sedujo a la juventud de Asia, que despertaba de una somnolencia de siglos. Europa, aparentemente, no daba ya importancia al cristianismo: ¿por qué había Asia de desprenderse de sus propias «supersticiones», solamente para aceptar las supersticiones europeas que los mismos europeos habían comenzado a ridiculizar? ¿Cabía situación más absurda?

Los misioneros cristianos - y los protestantes destacaron mucho más que los católicos en este aspecto - fueron quizá excesivamente celosos en condenar y ridiculizar las religiones entre las que trabajaban, demasiado fáciles en despreciar como meras prácticas idolátricas» todo su significado interior que ni siquiera habían tratado de comprender; y actuando de ese modo iniciaron un proceso que iba a conducir no a una conversión en masa sino más bien a minar lentamente los fundamentos sobre los que durante siglos se habían edificado las culturas asiáticas.. La segunda ola - secular - de la invasión europea no hizo sino acelerar el proceso que los misioneros ya habían iniciado.

El cristianismo necesitó, dos siglos para adaptarse al nuevo mundo creado por la ciencia y las correspondientes ideologías no cristianas que la acompañaban; pero necesitábamos un papa Juan que nos enseñara que haríamos bien en buscar la verdad y el idealismo que se podían encontrar en las más remotas ideologías, antes que condenar simplemente lo que ni siquiera habíamos intentado comprender. Es una gran pena que la Iglesia católica siga siendo, una organización preponderantemente europea y con una visión de las cosas eminentemente europea; pero ha sido al mismo tiempo una suerte que, estando en Europa al pie del cañón, haya podido hacer frente al ataque racionalista en su mismo lugar de origen.

Las religiones orientales no han tenido esa ventaja, y el ataque a sus valores tradicionales ha sido mucho más violento. China es un caso extremo, pero es un ejemplo de lo que le puede ocurrir a toda Asia; porque de todas las civilizaciones asiáticas la china era la más antigua y la más estable, poseedora de una larga historia que se remontaba hasta los tiempos legendarios. De todos los imperios del mundo el imperio chino era el más antiguo y los había superado a todos, pero llegada la hora fue el que sucumbió más fácilmente ante las nuevas ideas occidentales, primero ante la democracia republicana y después ante el comunismo. Unos cuatro mil años de historia inquebrantable se borraron en menos de medio siglo. Lo que durante siglos había sido la «religión» oficial de China - el confucianismo - se desmoronó totalmente; y las otras dos «religiones» de China - el taoísmo y el budismo - quizá no estén en mejor situación. ¿Qué les pasará a las religiones restantes?

Antes de poder contestar a esta pregunta tenemos que estudiar el mapa religioso del mundo y considerar la naturaleza de las religiones que todavía intentan conseguir la adhesión de los hombres. El primer hecho que nos impresiona es que todas las religiones que sobreviven actualmente tuvieron su origen en Asia, el judaísmo y el cristianismo en Palestina, el Islam en Arabia, el hinduismo y el budismo en India, el confucianismo y el taoísmo en China. De todas estas religiones, cuatro se pueden considerar como religiones nacionales: el judaísmo, religión del pueblo judío; el hinduismo, religión del pueblo indio, mientras que el confucianismo y el taoísmo son tan

peculiarmente chinos que han ejercido muy poca influencia fuera del imperio chino, exceptuando Corea y Japón.

Aparte del cristianismo, solamente dos de estas religiones son tradicionalmente misioneras, el Islam y el budismo, el Islam de origen semítico y el budismo de origen indio. Si prescindimos del confucianismo y del taoísmo que, en lo que nos interesa ahora, se pueden considerar más como sistemas de pensamiento que como religiones en el estricto sentido de la palabra, veremos que todas las religiones hoy sobrevivientes han tenido, origen o en Israel o en la India; y el desarrollo de cada una ofrece curiosas semejanzas. En los dos casos nos encontramos con la religión nacional de un pueblo, de la cual nace otra religión, rechazada por el conjunto del pueblo en que había nacido, pero difundida y entusiásticamente recibida por otros pueblos de tradiciones completamente distintas. Del judaísmo, como todos sabemos, nació el cristianismo: del hinduismo nació el budismo. Pero la semejanza no se detiene aquí, pues en los dos casos, unos seis siglos después del nacimiento de la religión hija, surge otra religión, semejante en su tipo pero distinta: el Islam en la rama semítica y el budismo Mahayana en la India. En los dos casos la religión antigua rechaza a la nueva: el cristianismo rechaza al Islam, el budismo primitivo rechaza al Mahayana.

Este paralelismo entre el proceso, religioso del oriente medio, y de la India se da en la forma pero no en el contenido; porque son tan diferentes estos dos tipos de religión, que aun nos podríamos preguntar si se refieren al mismo problema o si están hablando de la misma cosa. Y ésta es la razón por la que el occidental medio tiene tanta dificultad en entender las religiones de origen indio; el occidental no comprende de qué tratan. La cosa es muy diferente cuando se trata del Islam; porque el Islam deriva de la misma raíz judía que el cristianismo y las tres religiones hablan de la misma cosa y del mismo modo. Los cristianos nos diferenciamos de los musulmanes en el mismo sentido en que nos distinguimos de los judíos, pero al menos tenemos una cosa en común, es decir todos creemos en un solo Dios que es justo y remunerador, omnipotente y omnisciente y que actúa en la historia. En cambio, las doctrinas cardinales del cristianismo, la encarnación y la Santísima Trinidad, son totalmente inaceptables para el estricto monoteísmo de los judíos y de los musulmanes, pero son precisamente las doctrinas que nos capacitan para poder entablar el diálogo con las religiones de origen indio, como vamos a ver.

Además, en las tres religiones semíticas Dios es una realidad trascendente que está vitalmente interesado en las acciones del hombre en este mundo: Dios manda y prohíbe; da a conocer su voluntad a través de profetas que Él mismo ha elegido, y exige al hombre que la obedezcan. La esencia tanto del judaísmo como del Islam es la profecía. Para los judíos, Dios promulgó su ley por medio de Moisés, el primero y el más grande de los profetas judíos, y la perfeccionó a través de los demás profetas. Los mahometanos lo aceptan. Aceptan también a Jesús como Mesías, no ciertamente como a Hijo de Dios e Hijo del hombre, sino como el más grande y el último de los profetas judíos y directo precursor del profeta árabe, Mahoma.

Aunque exista un profundo abismo entre nosotros con respecto a la naturaleza y a la misión de Jesucristo, por lo menos estamos unidos en el reconocimiento, de un solo Dios a quien nosotros llamamos Padre, ellos «el Piadoso, el Apiable, Señor del Día del Juicio». Nos diferenciamos en materias que para nosotros los cristianos son de importancia crucial, pero estamos de acuerdo en la base fundamental, es decir, en que Dios es un juez justo aunque misericordioso, en que todos los hombres somos responsables ante Él, en que seremos premiados o castigados en otra existencia por las obras buenas o malas que hayamos hecho en la tierra. Por lo tanto, aunque tenemos grandes diferencias, sabemos perfectamente en qué nos diferenciamos y por eso podemos respetar el punto de vista opuesto al nuestro y, si nos sentimos inclinados a ello, intentar atraer al contrario a nuestro modo de pensar: nuestro diálogo tendrá un sentido, porque partimos siempre de las mismas premisas.

Con las religiones indias, y en menor grado también con la china, las cosas son muy diferentes. Las premisas de las que partimos no son las mismas. Para el hindú, la obediencia a la voluntad de Dios no es el prerrequisito esencial de la religión; y aun podríamos decir que tiene muy poca importancia para él, tanto si hay un solo Dios como si existen muchos o aun ninguno. La salvación, para él, no es primariamente la salvación del pecado, sino la salvación o más bien la liberación de nuestras condiciones humanas en cuanto tales. El budismo, que es mucho más coherente que el hinduismo, es todavía más radical en este punto. Desde el punto de vista occidental, el budismo del sur (Theravada), que suele ser considerado como más próximo a la doctrina propia de Buda, es un credo ateístico. No admite la existencia de un Dios que cree, sostenga y guíe el universo. Como las religiones paganas de Grecia y Roma, admite la existencia de «dioses», pero estos dioses, como los hombres, están sujetos a la ley del nacimiento y en última instancia a la muerte. Pueden vivir durante incontables evos, pero llegará un día en que todos tendrán que morir, aunque sólo para renacer en un nuevo modo de existencia. Y esto nos introduce en otro de los profundos abismos entre los dos grupos de religiones, la reencarnación o la transmigración de las almas.

En la tradición semítica el hombre nace una vez y para siempre: vive una sola vida y es premiado o castigado por lo que haya hecho durante esa única vida. En las religiones indias la cosa es muy diferente. El tiempo no es algo que tenga un principio, un medio y un fin, como ocurre entre los semitas: el tiempo es cíclico, es decir, transcurre en constantes ciclos periódicos desde una eternidad sin principio hasta una eternidad sin fin. Los períodos de actividad alternan con los períodos de reposo; pero no existe un período de reposo final, porque la máquina cósmica va constantemente adelante, y el proceso no tiene fin. El hombre inexorablemente está dentro de esa máquina, y a no ser que le indiquen el camino, nunca podrá escaparse de ella. Para Buda, esta realidad era una perspectiva aterradora, tan aterradora, que al analizar la misma existencia humana la describía como si no fuera ni más ni menos que «dolor». Para Buda, «dolor» y «transitoriedad» eran sinónimos: lo que es transitorio necesariamente es doloroso porque ha de tener un fin. La misma vida, por lo tanto, es un mal del que hay que huir. Si la creencia en la transmigración no hubiera arraigado tan profundamente en India hasta el punto de ser aceptada como un hecho evidente de la misma existencia, la religión india se hubiera desarrollado de un modo muy diferente, según las trayectorias que siguió por ejemplo en China. Sin embargo, para bien o para mal, la transmigración es la premisa inamovible de la que deriva toda la religión india, por lo menos a partir del siglo séptimo antes de Cristo; y la perspectiva de una vida eterna en este sentido, era demasiado penosa para poder tolerarse.

De ahí que la religión india se preocupe, no de la existencia de Dios ni del servicio que los hombres pudiéramos ofrecerle, sino, de los medios y los métodos prácticos de escapar de ese ciclo constante y periódico de nacimiento y muerte, de renacer y volver a morir. Partiendo de esta visión pesimista de la vida humana, la religión india se vio obligada a desarrollarse en unas perspectivas místicas.

Hay muchos tipos de misticismo, y yo mismo intenté analizarlos en dos obras anteriores, *Mysticism Sacred and Profane* y *Hindu and Muslim Mysticism*. Como a pesar de todo existe una gran confusión en esta materia, voy a resumir aquí las conclusiones a que llegué.

En la Iglesia católica existe, desde luego, una gran tradición mística que comienza en san Juan Evangelista y culmina en san Juan de la Cruz. En el misticismo católico el elemento esencial es el amor: es la experiencia directa, aquí y ahora, del ardiente amor de Dios por el alma y de la respuesta de amor que el mismo Dios despierta en esa alma. El alma es consciente siempre de ser totalmente indigna de ese amor, y sabe que

no puede alcanzar la unión con Dios hasta que no se haya destruido y quemado el último vestigio del egoísmo y del pecado por el fuego del Espíritu Santo. El estado de unión, cuando al fin se consigue, es tan estrecho e íntimo, y nuestra condición humana se ha transformado de tal manera, que literalmente podemos hablar de «deificación» del alma. Esta «deificación» es el corolario de la Encarnación: Dios se hace hombre para que el hombre pueda hacerse Dios.

Este hecho tremendo, a nosotros ya no nos sorprende, porque cada vez que asistimos a Misa repetimos esas tremendas palabras: *Da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Iesus Christus, Filius tuus, Dominus noster* (Por el misterio, de esta agua y vino, danos que podamos ser partícipes de la divinidad del que se dignó participar en nuestra humanidad, Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro). Cristo se hizo hombre para que nosotros podamos hacernos Dios. Todas las veces que recibimos la comunión, con tal que estemos en estado de gracia, participamos en la misma divinidad de Dios, somos «deificados». Nosotros no somos conscientes de ese hecho, pero el místico sí tiene plena conciencia de él. Ahí está la diferencia.

El amor es y debe ser el elemento esencial en el misticismo católico, porque nos han enseñado que Dios es amor. Sin embargo, existen tipos de misticismo en los que el amor no entra para nada, como por ejemplo en el budismo primitivo. Con todo, en lo que están de acuerdo todas las místicas religiosas, es que, para que pueda haber una experiencia mística debe anularse todo vestigio del propio yo. Pero si ha de haber una unión con Dios, ¿no, supone esto que ha de existir un «yo» con el que Dios pueda unirse? La pregunta es totalmente legítima, y la respuesta es afirmativa. De hecho, se han de distinguir dos «yo» en el hombre, el «yo» egoísta que los psicólogos llaman el ego y un «yo» más elevado que los psicólogos de la escuela de Jung, siguiendo el precedente hindú, llaman simplemente «yo».

La distinción entre estos dos «yo» es mucho más rigurosa en el misticismo indio que en la tradición occidental católica, y sólo últimamente un místico católico ha dado todo su peso a la distinción. Me refiero a Thomas Merton, el monje cisterciense americano que me parece el más notable místico, de nuestros días. Sobre este tema tan importante, escribe Thomas *Merton* (y el pasaje se ha de leer una y otra vez para que el lector pueda comprender toda su íntima conexión):

La contemplación no es ni puede ser una función de este yo externo. Hay una *oposición irreductible entre este profundo yo trascendente que se despierta sólo en la contemplación, y ese yo externo, superficial al que ordinariamente identificamos con la primera persona del singular. Tenemos que recordar que este «yo» superficial no es nuestro «yo» real. Es nuestra «individualidad» y nuestro «yo empírico», pero no es en realidad la persona escondida y misteriosa en la que subsistimos ante los ojos de Dios. El «yo» que actúa en el mundo, reflexiona sobre sí mismo, observa sus reacciones y habla de sí mismo no es el verdadero «yo» que se ha unido a Dios en Cristo. En el mejor de los casos es la vestidura, la máscara, el disfraz de ese misterioso y desconocido «yo» que muchos de nosotros solamente descubrimos después de la muerte. Nuestro yo externo, superficial, no es eterno, no es espiritual. Todo lo contrario. Ese yo está condenado a desaparecer totalmente como el humo de una chimenea. Es totalmente deleznable. y evanescente. La contemplación es precisamente la conciencia de que ese «yo» es realmente un «no-yo» y el despertar del «yo» desconocido que está fuera de toda observación y reflexión y que es incapaz de teorizar sobre sí mismo. Ni siquiera puede decir «yo» con la misma seguridad e impertinencia que el otro «yo», porque su verdadera naturaleza es la de estar escondido, innominado, no identificado en la sociedad en la que los hombres hablan de sí mismos y de los demás. En ese mundo el*

verdadero «yo» permanece a la vez inarticulado e invisible, porque tiene muchas cosas que decir, pero ninguna de ellas se refiere a sí mismo.

Ahora bien, este «yo profundo y trascendente» es el objeto de la búsqueda del hindú y creo que también del budista: es la imagen de Dios en el hombre, y el hecho de que muchos de nosotros solamente lo descubramos después de la muerte se debe al pecado, original y actual. Como dice Thomas Merton, *para alcanzar nuestro propio yo real, de hecho, tenemos que ser liberados por la gracia, la virtud y el ascetismo de ese otro yo ilusorio y falso que hemos creado a través de nuestros hábitos de egoísmo y por nuestras constantes huidas de la realidad. Para encontrar a Dios, a quien solamente podemos encontrar en y a través de las profundidades de nuestra propia alma, tenemos que encontrarnos ante todo a nosotros mismos.* En otras palabras, no podemos comenzar a conocer y a amar a Dios antes de haber descubierto nuestro verdadero «yo».

El hábitat de este verdadero, «yo» está fuera del espacio y del tiempo, en un eterno «ahora», como no se cansaba de repetir el místico alemán del siglo XIV, Eckhart: ese «yo» no conoce ni el pasado ni el futuro, simplemente es. Conocerle es saber que uno no puede morir. Este sentido de intemporalidad, sin embargo, mucho menos pronunciado en el misticismo católico que en el hinduismo o en el budismo, no lleva consigo necesariamente la conciencia de un Dios como, persona distinta de uno mismo. Con todo, va acompañado, de un sentimiento de inmortalidad porque lo que existe fuera del tiempo no puede morir.

Frecuentemente, aunque no siempre, va también acompañado por la experiencia de una absoluta unicidad, que se siente como algo último, un *súmmum bonum*, fuera del cual parece imposible que se pueda proceder adelante. En esta experiencia no hay conocimiento de Dios; como algo distinto del «verdadero yo» eterno, intemporal, y al no haber conocimiento tampoco hay amor de Dios. Éste es el misticismo del «yo» como experimentado sin referencia consciente a Dios.

Existe, además, un tercer tipo de misticismo llamado ordinariamente «misticismo de la naturaleza», en el que la barrera entre el «yo» y el «no yo», el sujeto que experimenta y el mundo objetivo, parece que se desvanece, y todas las cosas se ven como si fueran uno mismo, y a uno mismo como si fuera todo. Este tipo de misticismo puede ser experimentado, y lo es, por personas de todas las religiones y aun por personas sin religión. Además, no tiene nada que ver con la moralidad, y en lo que sigue tendremos que oír muchas cosas sobre el bien y el mal trascendentes. Por el momento contentémonos con el hecho de que existen tres tipos de misticismo que pueden y deben distinguirse mutuamente. Repitámoslos.

Comenzando por el que parece ser el grado más bajo, tenemos un primer misticismo de la naturaleza en el que desaparece toda distinción entre el sujeto y el objeto. Muchos escritores profanos lo han descrito, y nosotros, no sabríamos describirlo mejor que Tennyson, ya que su descripción es una de las mejores y más sucintas:

Con frecuencia he tenido, casi desde mi niñez, cuando he estado completamente a solas, una especie de lúcido trance, llamémosle así por falta de una palabra mejor. Este estado me ha sobrevenido por el procedimiento de repetirme en silencio mi nombre, hasta que de repente, como si fuera por intensidad misma de la conciencia de la individualidad, la misma individualidad parecía disolverse y desvanecerse en un ser sin límites, y no era un estado confuso sino el mas clarividente, el mas seguro, completamente inefable - en el que la muerte era una casi ridícula imposibilidad- en el que la pérdida de la personalidad (si tal cosa había) no parecía una extinción, sino la única verdadera vida. Estoy avergonzado de mi débil descripción. ¿No he dicho ya que era un estado completamente inefable?

Muchas de las situaciones, que vamos a encontrar en los libros sagrados indios y chinos nos recordarán este pasaje. El núcleo de la experiencia es que «la misma individualidad parece disolverse y desvanecerse», y eso lleva consigo la alegría y la paz.

El segundo tipo de misticismo es la experiencia de una absoluta unicidad, lo que el sistema SamkhyaYoga de filosofía en la India llama el «aislamiento». No es un sistema peculiar de la India pero se ha cultivado allí más que en ninguna otra parte. A veces se ha interpretado como si no significara más que el aislamiento de un «yo» individual en su propia esencia profunda -lo que no sería incompatible con la teología católica- o se ha entendido en el sentido de que el alma en su esencia mas profunda es idéntica a la esencia de Dios, y eso es en efecto, si no se le añade nada más.

El tercer tipo, con el que los católicos estarán más familiarizados, es el misticismo, del amor de Dios. Dios toma la iniciativa: Él es quien primero ama al alma, y por alma se entiende, como, ha explicado tan claramente Thomas Merton, no el «yo» empírico, sino el «yo verdadero y trascendente»: es el amor de Dios por su propia imagen en el alma humana, es el amor del Padre por su Hijo que, dice Eckhart, ha de ser concebido en el alma de la misma manera que se concibió en el cuerpo de la Virgen. Es el amor de la Persona por la persona, en el que las dos, finalmente, se han de hacer uno de la misma manera que el hombre y la mujer se hacen uno en el sacramento del matrimonio.

Era necesario que hiciésemos estas observaciones sobre el misticismo en general porque la religión india, en todas sus fases, es totalmente mística, y tendremos que dedicar la mayor parte de este libro a tratar de la experiencia india de lo divino.

Antes ya hemos hecho la distinción entre religión «profética» y «mística». La religión «profética» nos enseña cuál es la voluntad de Dios que tenemos que cumplir en este mundo: la religión «mística», por otro lado, nos da la experiencia de otro mundo que trasciende el actual, porque trasciende el tiempo y el espacio que son los que condicionan este mundo.

Marta es la figura del tipo de religión profética; María, de la religión mística. De un modo más general, podemos describir los dos tipos de religión como religiones de la acción y religiones de la contemplación, o, si preferimos, como religiones de este mundo y religiones, del otro mundo. El judaísmo, el Islam, el protestantismo y el confucianismo son predominantemente religiones de este mundo, e insisten en la necesidad de una conducta recta mientras vivimos sobre la tierra; el hinduismo, el budismo Theravada, y el taoísmo son predominantemente religiones del otro mundo, pues insisten constantemente en que existe, fuera de este mundo, una realidad intemporal que el hombre es capaz de alcanzar. Entre los dos extremos están el budismo Mahayana, el neoconfucianismo, el hinduismo reformado de Gandhi y Tagore, y la Iglesia católica. Este libro pretende esbozar las religiones de India y China en su desarrollo histórico, considerar el caso especial del Islam, y relacionar nuestros descubrimientos, en cuanto podamos, con las enseñanzas de la Iglesia católica.

INDIA

¡De lo irreal condúceme a lo real! ¡De las tinieblas condúceme a la luz! ¡De la muerte condúceme a la inmortalidad! (Brihadaranyaka, Upanishada, 1, 3, 28)

Todas las grandes religiones poseen una literatura sagrada. El libro sagrado de los hindúes se llama Veda, que significa «conocimiento». Este libro está dividido en tres partes: 1) los Samhitas, o «colecciones» de himnos y fórmulas sagradas, 2) los Brahmanas, que tratan principalmente de los rituales del sacrificio, y 3) los Upanishadas. Aunque siga hablándose con respeto de los Samhitas y Brahmanas, el alma del Veda y la fuente de la que ha manado el hinduismo posterior son los Upanishadas. El Veda entero pasa por ser increado: es la palabra que habló el Absoluto en la eternidad y que «oyeron» y memorizaron los sabios de la antigüedad inmemorial; los Upanishadas contienen su esencia. El Veda no se parece en nada a la Biblia. No es la narración de los tratos que Dios sostuvo con el hombre en la historia; más bien es la revelación

gradual del ser de Dios y del hombre. Al hombre se le considera primero como, surgiendo de la oscuridad, pero progresando cada vez más seguro en su búsqueda de lo Eterno, lo, Real, y la Luz, tanto en sí mismo, como en el mundo que le rodea. El Veda comienza a especular sobre cómo pudo comenzar el mundo y únicamente ve un insondable misterio:

Entonces no existía el Ser ni el No-Ser, ni la atmósfera, ni el firmamento, ni lo que está encima de él. ¿Qué encerraba? ¿Dónde? ¿Bajo qué protección? ¿Qué era el agua, lo profundo, lo insondable? No existía entonces ni la muerte ni la inmortalidad, no había señal de la noche ni del día. El Uno respiraba sin aire por su propio poder. Sólo él existía entonces. En el principio era la tiniebla envuelta en oscuridad: todo esto era agua no manifiesta. Lo que era, ese Uno, viniendo al ser, escondido por el vacío, fue engendrado por el poder del calor.

En el principio el deseo, que fue la primera semilla de la mente, lo sobrecubría. Sabios videntes, buscando en sus corazones, encontraron el vínculo del Ser en el No-Ser. Su cuerda fue extendida al través. ¿Había algo arriba o algo abajo? Había dadores de simiente, y poderes; abajo estaba la energía y encima el impulso.

¿Quién lo sabe verdaderamente? Quién puede declarar de dónde nació, de dónde es esta emanación. Por la emanación de éste, los dioses [vinieron a la existencia] solamente más tarde. ¿Quién sabe de dónde surgió?

De dónde surgió esta emanación, si [Dios] la creó o si no la creó, solamente aquel que es su supervisor en el más alto cielo lo sabe. [Él solamente lo sabe] o quizá no lo sabe.

LOS UPANISHADAS

La búsqueda del Absoluto ha empezado, pero el enigma como tal sigue sin respuesta ¿Qué es Brahman? ¿Qué es el Absoluto? ¿Qué es el Yo de todas las cosas y del ser humano individual? Éstas son las preguntas que se hacían los antiguos sabios de la India. Las primitivas respuestas no les satisfacían. Algunos decían que Brahman era alimento, o sea, materia; otros, el aliento vital; otros, el éter o el espacio, que, puesto que lo penetra todo, puede muy bien ser el fundamento de todas las cosas. O quizá sería mejor limitarse a decir « ¡No! ¡No!», puesto que al definirlo lo limitamos y, cualquier cosa que sea, ciertamente, ni es limitada ni circunscrita. O de nuevo, si las criaturas vivientes se pueden describir como «reales» aunque estén sujetas al cambio y a la mutación, Brahman, que es el verdadero «Yo» de todas las cosas, ha de ser «lo real de lo real». Brahman es, el «dirigente interior», el «profundo Yo», la trama y urdimbre de todas las cosas, «el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensador impensado, el desconocido conocedor» (3, 8, 11), distinto del mundo y que lo gobierna desde adentro. En suma, Brahman es a la vez el Ser eterno y la fuente de la que proceden todas las cosas que vienen a ser y desaparecen, y es también el yo más íntimo del corazón del hombre.

Esta famosa identificación de la esencia eterna del hombre con la inmutable divinidad que habita en el interior del universo y lo gobierna, se realizó en tiempos muy primerizos y está bellamente formulada en el Chandoya Upanishada:

Debemos venerar a Brahman como a la Verdad... Debemos venerar al Yo que consiste en mente, cuyo cuerpo es espíritu (aliento), cuya forma es luz, cuyo yo es espacio, que cambia de forma a su antojo, cuyo pensamiento es veloz, cuya concepción es verdadera, cuya determinación es verdadera, en quien están todos los olores y los gustos, que domina en todos los puntos del horizonte, que abraza todo este [mundo], que no habla y no tiene cuidado -como un grano de arroz o un grano de cebada, o un grano de mijo o el núcleo de un grano de mijo es esta Persona dentro del yo, dorado como una llama sin humo - más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que este mundo, más grande que todas las cosas que existen. Es el Yo de la vida, es mi propio yo. Ese mi yo dentro del corazón es Brahman. Cuando parta de aquí, me sumergiré en él.

En este pasaje, el Upanishada describe la naturaleza de Dios y del alma y sus mutuas relaciones casi exactamente igual a como lo ha hecho Thomas Merton. Dios habita en el alma de una manera tan íntima que podemos hablar de él como del Yo de todos los «yo». Estos «yo» no son los «yo» empíricos o los ego que actúan en el espacio y en el tiempo, sino esos «yo» trascendentes de los que tan elocuentemente ha hablado Thomas Merton. En la muerte su unión con Dios es tan íntima, que se puede decir que se funden con él. *«Un océano, un vidente sólo sin dualidad, en esto, se convierte aquél cuyo mundo es Brahman... Éste es el camino más alto del hombre. Ésta es su más elevada felicidad.»*

La unión del místico con Dios es tan estrecha, tan inefablemente íntima, que un católico tan estricto como Thomas Merton puede llegar a hablar de «identidad». «Este yo íntimo - escribe - está fuera del tipo de experiencia por la que decimos "yo quiero", "yo amo", "yo conozco", "yo siento". Este yo íntimo tiene un modo propio de conocer, de amar y de sentir, que es un modo divino y no humano, un modo de identidad, de unión, de desposorio, en el que ya no existe una individualidad psicológica separada que atraiga todo el bien y toda la verdad hacia sí misma, y, por lo tanto, que ame y conozca por sí misma. El Amante y el Amado son "un solo espíritu"».

¿Quiere esto decir que nuestro verdadero «yo» es idéntico a Dios en todos los aspectos? Según Merton, no, porque él mismo añade: «Para encontrar a Dios, a quien solamente podemos encontrar en y a través de las profundidades de nuestra propia alma, tenemos que encontrarnos ante todo a nosotros mismos». Sin embargo, Merton no examina el importante problema de si se puede encontrar el propio y verdadero yo sin encontrar después a Dios. En el hinduismo este problema adquirirá una gran importancia y será la causa de una controversia sin fin.

Según la tendencia principal de los Upanishadas, el Yo del cosmos y el «yo íntimo» del hombre son idénticos: los dos son Dios en su esencia intemporal. Sin embargo, el «yo trascendente» del individuo es distinto de Dios, pero en la muerte se sumerge en él. Dios es también el creador y el que sustenta al universo, y como tal tenemos que adorarlo. En el estado de éxtasis ya no es posible hablar o pensar en función del tiempo: sea tiene la conciencia de una unidad indivisible, y todo desaparece, excepto el Uno. ¿Cómo se puede interpretar esto filosóficamente? Una escuela, el Samkhya-Yoga, sostenía que la experiencia de la absoluta unicidad significa simplemente que el alma ha alcanzado su propio centro, ontológico; en cambio otra escuela, el Vedanta no dualista, afirma que el alma ha verificado su propia identidad con el último, fundamento del universo y que todo lo demás, incluyendo al mismo Dios creador, no es más que una apariencia e ilusión.

Pero aquí tenemos que hacer una importante distinción. Ni a Thomas Merton ni a san Juan de la Cruz se les podía ocurrir que la unión mística pudiera ser posible sin amor. Si hay de veras unión, debía originariamente haber dos polos que se han fundido en la unidad resultante. Hay, sin embargo, un tipo de experiencia mística en la que no se trata de unión, sino simplemente de la verificación de la unicidad absoluta que es el alma de nuestro propio ser. ¿Es esto un estadio más allá completamente fuera de la unión de la que nos habla Thomas Merton, o es meramente un estadio preparatorio en el que el místico verifica la singularidad individual de su propia alma? A esta pregunta la escuela Vedanta no-dualista respondería que puesto que, según el texto que vamos a citar en seguida, nada existe excepto el Uno, Dios mismo no es más que una simple apariencia de realidad, y que lo que el alma experimenta como unión con él es solamente el último estadio en el que el alma todavía no está libre de este mundo de apariencias y que precede a la experiencia de la verdad última, esto es que el alma es en efecto el Ser único verdaderamente existente. El texto describe este último, estadio de la unidad en los siguientes términos:

No tiene conocimiento de lo que está dentro ni de lo que está fuera, ni de los dos a la vez; no es un conjunto de sabiduría, no es sabio ni es tampoco, ignorante. Es invisible; no puede haber comercio con él; es impalpable, sin características, impensable; no se le puede designar. Su esencia es su firme convicción de la unicidad

de sí mismo; él hace que el mundo de los fenómenos desaparezca; es tranquilo y apacible, falta de dualidad. Así consideran que es. Es el Yo; él es el que ha de ser conocido.

Y este «Yo», tal como está aquí explícitamente descrito, es Brahmán, y todas las demás cosas son meras apariencias. Si todo esto es literalmente verdad, Dios mismo se convierte en algo irreal y por lo tanto sin ninguna importancia. Este descubrimiento, inquietante para nosotros, lo tomaron en todo su rigor los hindúes del periodo clásico, porque en el último estado de la vida de las tres castas superiores, cuando un hombre renunciaba a todas; las cosas y se retiraba al desierto o a la jungla para realizar su «liberación» de este mundo de espacio y tiempo, explícitamente se le enseñaba que tenía que abandonar todas las prácticas religiosas, porque si realmente había caído en la cuenta de que él mismo era el Uno sin posibilidad alguna de otro, de poco serviría rendir homenaje a un Dios que no era más que una apariencia de sí mismo. Ésta era, con todo, una de las muchas interpretaciones que se le daban a esa experiencia.

La visión del mundo del Samkhya-Yoga era completamente diferente. Para ellos., el mundo estaba claramente dividido entre lo que llamaban los purushas y los prakriti. Los purushas eran almas eternas, «trascendentes», cuyo ser real estaba fuera del tiempo; los prakriti son la naturaleza, es decir, todo el mundo fenomenal incluyendo el pensamiento y lo que nosotros en occidente llamamos «alma» y ellos denominan buddhi, la facultad por la que pensamos y queremos. Por razones inexplicables, las dos categorías se mezclaron inextricablemente, y el resultado de esta fusión fue el ser humano. La mezcla, sin embargo, no es natural, y el fin del hombre es simplemente el de desarraigar su alma eterna de la trama psicofísica con la que ordinariamente está identificado. Existe una especie de Dios, pero no es creador del universo aunque ejerce una supervisión general sobre el cosmos. Ese Dios es un alma trascendente o un «yo» como todas las otras almas, pero, a diferencia de éstas, es el único que nunca se ha mezclado con la materia. Uno de los medios de llegar a verificar la «unicidad» y el «aislamiento» de nuestra propia alma es la de contemplar a Dios en su eterna aislamiento. La «liberación», por lo tanto, no es más que la verificación de la total simplicidad de la propia alma: no se trata de unión con Dios ni de amor por Él. ¿Cuál es la interpretación exacta de esa experiencia?

El Bhagavad-Gita, el libro preferido de la escritura hindú, nos da la respuesta a esta pregunta, pero, antes de comenzar a describir la revolución religiosa ocasionada por este libro notable, tenemos que decir dos palabras sobre los budistas y el modo como interpretan la experiencia mística.

LA APARICIÓN DEL BUDISMO

Los Upanishadas son tratados sobre Dios y el alma, sobre la «liberación» y el cómo se ha de interpretar. El budismo primitivo, por el contrario, es totalmente empírico; no le interesan ni la metafísica ni la especulación; su interés está centrado en mostrarle al hombre el camino que ha de seguir para salir de su condición humana y entrar en el estado en el que, como, dice Tennyson, «la muerte es una ridícula imposibilidad». A ese estado se le llama nirvana, que literalmente significa «el apagamiento» de una llama. En ese estado no hay nacimiento, ni muerte, ni tiempo, ni pensamiento discursivo; es un estado sin dolor y puro, la cesación de todo acontecer. Queda descartada toda posibilidad de unión con Brahman -la misma idea es ridiculizada - ni de comunión con ningún otro ser; no se trata de amor, porque el mismo amor, como su contrario, el odio, son condenados junto con todas las otras pasiones y todos los demás pares de contrarios. Como en otras tradiciones místicas, el budista insiste en el completo distanciamiento de todas las cosas, porque sólo apartándose de lo temporal se puede alcanzar lo eterno.

El budismo primitivo ni siquiera intenta interpretar la experiencia de la eternidad como hicieron las escuelas filosóficas hindúes; más bien el Buda se presenta como un

médico del alma humana. Rechaza de plano toda metafísica; y compara toda esa interminable discusión sobre en qué consiste realmente la liberación, a un médico y un hombre herido por una saeta. Si un hombre herido por una saeta, dice el budista, se te acercara para que le ayudases, ¿comenzarías tú primero a preguntarle quién le había lanzado la saeta o, comenzarías arrancándole la saeta y curándole la herida? Evidentemente, harías lo última. Pues bien, si el Buda (que literalmente significa «el que ha despertado») ha diagnosticado que el mundo entero sufre porque es transitorio y no puede encontrar en ninguna parte una paz duradera, intentará ponerle un remedio, pondrá manos a la tarea de mostrar a los hombres el camino por el que se puede alcanzar la nirvana. El Buda, en su propia «iluminación», ha experimentado la inefable felicidad del nirvana, y a él le toca ayudar a los otros a través de la tormenta de esta existencia transitoria para que puedan alcanzar las playas de una permanente felicidad.

Hay una dicotomía entre la teoría y la práctica de Buda, que en realidad los budistas nunca resolvieron. Buda analizó el ser humano en cinco samskaras o partes componentes: el cuerpo, el sentimiento, los sentidos, los impulsos (el ansia, el odio, el amor, la sabiduría, etc.) y la conciencia. La combinación de todas estas partes suele considerarse que forma el «yo», lo que Thomas Merton y otros han denominado el «yo empírico». Según los budistas, esto es completamente falso: ninguno de esos elementos ni su combinación constituyen el «yo». El cuerpo, la inteligencia y la psique están constantemente cambiando, y no hay ninguna base en el ser humano que constituya el «yo»: todas las cosas del mundo están vacías de esencia, todas las cosas están en continuo flujo.

Si esto es realmente verdad, nos podemos preguntar por qué Buda ha dado tan tremenda importancia a la tarea de salvar a criaturas tan insustanciales. Una y otra vez se insiste en la compasión que se ha de tener de ellas; pero ¿por qué -no podemos dejar de preguntarnos - el que ya ha visto que todo el mundo está vacío de sustancia, el que se ha separado ya completamente de él, y el que ya ha entrado en el estado eterno del ser, se ha de preocupar todavía de esas criaturas compuestas y constantemente mudables que no son la misma persona ni siquiera durante dos minutos? Parece que no existe respuesta a esta pregunta, a menos de aceptar la teoría de que Buda admitió la existencia de un yo trascendente, más o menos en la línea de pensamiento del Samkhya-Yoga. Los investigadores han mostrado una especial resistencia a admitir esta teoría, lo cual parece extraño porque hay toda una serie de pasajes en el primitivo Canon budista que exhortan a los discípulos de Buda a que pongan en el «yo» su refugio y en los que se nos afirma que el «yo» ha conseguido ya el nirvana. Este estado, diremos también, de paso, es llamado brahma-bhuta, «llegar a ser Brahman», pero para el budista Brahman no es un principio cósmico, sino simplemente la verificación de que el yo del alma tiene una dimensión eterna e intemporal.

Los budistas están de acuerdo con los Upanishadas en que el fin hacia el que ha de tender el hombre es un modo de existencia eterno, pero, mientras los hindúes están discutiendo cómo se ha de definir ese modo de existencia y en principio dicen muy poco sobre el modo de alcanzarlo, los budistas se preocupan muy poco de las definiciones y están profundamente interesados en el modo como se ha de conseguir ese fin. Buda pretendía que en su iluminación había visto las cosas como realmente eran, y esa visión la trasladó a sus famosas cuatro Verdades Nobles.

¿Cuál es [pregunta Buda] la Verdad Noble del Mal? El nacimiento es Mal, la vejez es Mal, la enfermedad es Mal, la muerte es Mal, igual que la pena y la aflicción, el llanto, la lamentación sobre el Mal, y la desesperación. Estar unidos con cosas que nos desagradan, estar separados de cosas que nos agradan, eso también es Mal. No conseguir lo que uno quiere, eso también es Mal. En una palabra, ese quintuple conjunto que está basado en agarrar (el cuerpo), eso también es Mal.

Ahora bien, ésta es, monjes, la Verdad Noble sobre el origen del Mal. Es esa ansia que nos lleva a renacer, acompañada de deleite y anhelo, que busca su placer ahora aquí, ahora allí, es decir el ansia de placer, el ansia de existencia transitoria, el ansia de que la existencia transitoria llegue a un fin. Y ésta es, monjes, la Verdad Noble referente a la cesación del Mal. Es la de detener completamente esta ansia por la ausencia de pasión, abandonarla, deshacerse de ella, liberarse de ella, ser independiente de ella. Y ésta es, monjes, la Verdad Noble referente al camino que conduce a la cesación del Mal. Es el Noble óctuplo Camino, es a saber, recta visión, recta determinación, recto hablar, recta acción, recto modo de vivir, recto esfuerzo, recta atención, recta concentración'.

Tanto el hinduismo, como el budismo persiguen el mismo fin, es decir, liberar el elemento intemporal que existe en el hombre de todo aquello que tiene su ser en el tiempo y en el espacio, liberar el «yo» trascendente del «yo» empírico; pero, según los budistas, esta liberación sólo se puede conseguir por medio de la combinación de una vida estrictamente ética controlada por la meditación y la concentración. Con todo, de ninguna manera hay que esperar que todos los hombres consigan la liberación durante esta vida, antes necesitarán varios millones más de vidas.

Todos los hombres, sin embargo, han de observar estos mandamientos fundamentales: no matarás ninguna cosa viviente; no tomarás lo que no se te haya dado; no violarás la castidad, no mentirás; no calumniarás ni emplearás un lenguaje duro o frívolo. Estas prohibiciones corresponden casi exactamente a la segunda parte de los diez mandamientos, el mínimo de exigencias que se le pueden pedir al hombre en sus relaciones con los otros hombres sus hermanos.

Lo que falta completamente en la «ley» budista es la referencia a los deberes del hombre para con Dios. Y la razón salta a la vista: Buda no, cree en la existencia de un Dios personal que gobierne moralmente al mundo. Aun cuando se pudiese probar la existencia de tal Señor, no tendría ninguna importancia para el hombre, porque el hombre es el dueño de su propia destino; el hombre tiene dentro de sí algo con lo que puede conseguir un modo eterno de existencia, en la que estará ya para siempre libre de todo cuidado y de todo lo que deviene y desaparece. Y una vez más nos extrañamos que Buda, el predicador del completo distanciamiento de todas las cosas de este mundo, hable al mismo tiempo de la compasión, de la entrega de sí mismo, y del negarse a causar ningún daño a cualquier cosa viviente, como de las virtudes más elevadas. Este respeto por la vida física parece extraño en el que sólo ve en ella dolor y «Mal», y cuya ideal era la paz insensible y la felicidad intemporal del nirvana, que significa también la extinción de la vida tal como la conocemos nosotros.

El budismo afirma que la salvación del hombre se encuentra en sus propias manos, y que sólo Buda y el dharma (religión, modo de vida) que él proclama pueden mostrar el camino. El último responsable de su propia salvación es el mismo hombre individual.

LA APARICIÓN DEL TEÍSMO

El hinduismo, mientras tanto, comenzó a tomar otro camino: ya en los últimos Upanishadas vemos desarrollarse una nueva tendencia. El supremo Yo no es ya sólo un principio estático que se oculta debajo de todo cambio y que habita en el alma del hombre: es también un Dios personal que escoge y actúa por gracia. Y así leemos que, por, gracia del Creador, el hombre puede alcanzar la grandeza del Supremo Yo, que al mismo tiempo es Dios (2, 12). A este Yo, no lo podemos encontrar por medio de la instrucción, ni por medio del entendimiento, ni por mucha doctrina que hayamos oído;

solamente lo puede encontrar aquél a quien Él mismo haya elegido, a él le revela su forma corporal» (2, 23).

El supremo Yo es, por lo tanto, Dios, no uno entre los muchos dioses., como, en la literatura primitiva, sino el Ser Supremo, el «Yo íntimo» y «Rector interior». No es un simple modo eterno del ser, sino un agente responsable que elige, ordena y dispone. En las primeras partes del Veda se proponen a la veneración una gran variedad de dioses. Algunos de ellos son representaciones de fenómenos naturales y otros son meras personificaciones de los principios morales, Mitra, el «contrato», Varuna, según algunos investigadores modernos, el «juramento», etc. Entre los dioses antiguos solo dos tienen la preeminencia y se les considera como «Dios», el gobernante supremo del universo, a la manera como Zeus goza de una posición suprema en la antigua Grecia. Estos dos dioses eran RudraShiva y Vishnu.

El Shvetashvatara, texto más bien tardío y ciertamente un Upanishada postbudista, está dedicado al Dios Rudra-Shiva. Se le saluda como supremo Brahman y Yo superior, el supremo, Señor de lo eterno y lo transitorio, de lo imperecedero y de lo perecedero (1, 10): Rudra-Shiva es «el Uno - no admite un segundo - que gobierna todos los mundos con su poder soberano. Está sobre todas sus criaturas. Él, el Protector, crea todas las cosas y las une a todas hacia el fin del tiempo» (3, 2).

Conocer a Dios significa hacerse inmortal: «Los que le conocen de corazón y de mente como habitante del corazón, se hacen inmortales» (4, 20). La liberación consiste, por lo tanto, en conocer a Dios «como habitante del corazón». O le presentan como a quien tiene acceso a Brahman (6, 10) como sumergido en Brahman (1,7), lo que indica su participación en el ser eterno, o se nos presenta como «aislamiento» como en el Smakhya-Yoga. Pero donde mejor se expresa la relación entre el «yo», Brahman y Dios, es en 2, 14-15:

Como un espejo ensuciado con barro reluce brillantemente una vez se ha limpiado, así brilla el que habita en el cuerpo (el alma en sentido occidental) una vez ha captado su propio «yo» tal como es realmente, hecho uno, alcanzado su fin y liberado de todo cuidado. Cuando un hombre [así] integrado contempla a Brahman como realmente es por medio de su «yo» como realmente es, como con una lámpara, conoce entonces al no nacido, al puro Dios que trasciende todas las cosas como realmente son, y conociéndole a él] se libera de todas sus cadenas.

En este pasaje hay tres estadios en el proceso de «liberación». Primero, la integración de la personalidad total en el «yo trascendente»; después, ese Yo dirige su luz sobre Brahman como con una lámpara, ilumina toda la esfera de la existencia eterna e intemporal que antes le estaba escondida. Teniendo a la vista, sin velos, el tiempo y la eternidad, llega a «conocer» a Dios que trasciende la eternidad y el tiempo. El «conocer» en este pasaje como en otras partes, no quiere decir lo que normalmente entendemos nosotros con esta palabra: es más bien un fogonazo de intuición comparada a veces con un relámpago, una iluminación repentina del intelecto contemplativo, como dirían los místicos cristianos.

Los místicos cristianos, sin embargo, consideran la unión mística como realizada a la vez por el intelecto contemplativo y la voluntad. A Dios no solamente se le «comprende» con el intelecto, se le ama también con la voluntad; y la perfecta unión sólo se realiza cuando la voluntad humana se «conforma» completamente con la voluntad de Dios. No basta que se experimente a Dios como el Ser intemporal, debemos también unirnos a él en su voluntad de amor, puesto que nos ha creado, en el mundo para un fin, y este fin es algo mucho más grande que la simple salvación de nuestra alma, es la redención de

toda la humanidad. Esta idea la encontramos muy pocas veces en el misticismo hindú, que tiende a permanecer estrictamente en el plano de la salvación personal. Los Upanishadas apenas nos dicen nada sobre el amor de Dios por el hombre: solamente en el Bhagavad-cita se comenzará a hablarnos de ese amor.

EL BHAGAVAD-GITA

El Bhagavad-Gita es más tardío que los Upanishadas y forma parte del Mahabharata, la gran epopeya de la India. Es un diálogo entre Krishna y Arjuna. Krishna es la encarnación del gran Dios, Vishnu; Arjuna es uno de los cinco hermanos Pandava que están a punto de ir a la guerra contra sus primos, los Kauravas, que han usurpado su reino. Los ejércitos rivales están ya formados en batalla, pero en el último momento flaquea el corazón de Arjuna ante el pensamiento de la matanza fratricida en la que va a participar.

Krishna, sin embargo, está decidido a que la guerra se lleve hasta el fin, y en el Gita no solamente convence a Arjuna de que hay que empeñar la batalla sino que le revela también muchas cosas referentes al «yo», Brahman, y al Dios encarnado que es él mismo.

Ante todo le dice que el alma no solamente revive en futuras encarnaciones; es también una esencia intemporal cuya naturaleza no puede ser afectada por la vida o por la muerte del cuerpo: nadie mata y nadie puede ser muerto. Esto le lleva a discutir los medios y los métodos por los que el alma puede conseguir su liberación en esta vida, y a hablar sobre lo que significa la liberación.

La terminología del Gita es budista y por lo tanto, se la puede considerar como una defensa teística contra la propaganda budista. Si la liberación es el nirvana, si «el hacerse Brahman» es el más elevado punto que puede alcanzar el hombre, ¿qué importancia puede tener Dios? Y Krishna, debemos recordarlo, es Dios encarnado. Y así vuelve cuatro veces sobre el mismo tema, cambiando simplemente el acento.

El primer pasaje (cap. 2) está concebido, en términos ampliamente budistas, insistiendo en la completa inmutabilidad e intemporalidad del estado del nirvana: es el «estado de Brahman», y Dios no tiene en él ninguna importancia. Solamente se le menciona una vez, y sólo como un objeto, de contemplación: está completamente ausente del estado de liberación efectivo.

La misma actitud es desarrollada después en el capítulo 5, pero con especial referencia a Brahman, «el intachable, cuya naturaleza es una y la misma». La inteligencia del hombre liberado «habita en esa identidad» y, por lo tanto, «en Brahman». «Estando, integrado su "yo" por el Yoga de Brahman, [el hombre liberado alcanza la felicidad imperecedera... Su gozo dentro, su luz dentro, se hace Brahman, va hacia el nirvana de Brahman.» De nuevo se carga aquí la insistencia en la total separación de todo lo que no es Brahman: solamente así puede uno «hacerse Brahman» y entrar en el «nirvana de Brahman».

El término brahma-bhuta, «hacerse Brahman», como ya vimos, desapareció en el budismo, y el compuesto brahma-nirvana, el «nirvana de Brahman», se emplea no menos que tres veces en este pasaje. A Dios no se le menciona siquiera en todo el pasaje: el hombre tiene en sí mismo el poder de realizar hic et nunc lo que los místicos medievales llamaban el apex de su alma, que es inmutable, estático y totalmente separado de todo aquello que está condicionado por el tiempo y el espacio. Esa es Brahman y eso es el nirvana, la perfecta felicidad y la paz intemporal; y todo eso el hombre lo puede encontrar en sí mismo, con tal de recurrir al «Yoga de Brahman». Esto

se nos. podría presentar como, si fuera la bienaventuranza final del hombre, pero la última estrofa introduce una nueva nota. El hombre liberado, dice Krishna, «reconociéndome como el objeto del sacrificio y la mortificación, como el gran Señor de toda el universo, como el hermano de todas las cosas, alcanza la paz». Por primera vez Krishna insinúa que la liberación de los lazos de la materia, por esencial que pueda ser para el disfrute de una vida puramente espiritual, no es quizá en sí misma el último fin del hombre.

En el capítulo 5 se puso todo el énfasis en Brahman; en el capítulo 6, que en gran parte recapitula el anterior, todo el acento se pone en Atman, el «yo verdadero y trascendente» de Thomas Merton, al que el mismo autor llama la imagen de Dios en el alma humana. El Dios personal, Krishna, comienza ahora a introducirse en la síntesis Brahman-Atman.

De nuevo, como en el capítulo, Krishna es el objeto en el que el adepto del Yoga se concentra para poder apaciguar su alma; pero aquí hay una diferencia, porque el yogui que se controla o concentra a sí mismo «alcanza la paz que culmina en el nirvana y que tiene su fundamento en mí» (6, 15). Dios, por lo tanto, es el fundamento del estado de nirvana y, por consiguiente, el de Brahman (que es su sinónimo), no viceversa. El yogui integrado se compara, como lo hacen los budistas, a una lámpara inmóvil en un lugar sin viento. Viendo a su propio yo dentro de sí mismo, experimenta la alegría y el pensamiento de que no puede haber felicidad mayor, puesto que ya ha alcanzado el apex de su alma.

«Integrado su yo por el Yoga, ve a su propio yo entrando en todas las cosas y todas las cosas en su propio yo; ve a su misma yo en todas partes» (6, 29). El yogui ha pensado que esta era la mayor felicidad, pero Krishna reivindica ahora como propia esta visión panteísta: «Al que me ve en todas las cosas y a todas las cosas las ve en mí, para ese no estoy yo perdido, ni él está perdido para mí» (6, 30). ¿Qué significa esto? Tanto el «yo trascendente» como Dios, estando fuera del espacio y el tiempo, se puede decir que atraviesan todas las cosas, pero esto no significa que exista una completa identidad, porque, si realmente fuera así, todas las relaciones, de cualquier tipo que fueran, serían imposibles; y, para Arjuna, esto no constituiría la mayor felicidad; porque a través de toda la gran epopeya de la que Gita es parte integrante, la relación de Arjuna con Krishna es tan íntima que a veces se les menciona como los «dos Krishnas». Y así dice Krishna:

«Aquel yogui que, manteniendo firmemente la unidad, participa de mí [bhajati, de la misma raíz que bhakti, «participa de», y, por tanto, «ser leal a, estar relacionado, estar dedicado a, amar») como, habitante de todas las cosas, dondequiera que él esté, habita en mí.» Krishna, con estas palabras, enseña que el experimentar a Brahman o el nirvana como un principio intemporal en el alma es un simple preludio, sujeto a la gracia de Dios, para participar en el ser del mismo Dios que es la fuente de la que proceden tanto Brahman como el nirvana; y el alma entonces se da cuenta de que la dimensión infinita, que ha experimentado en sí mismo, no ha nacido de sí misma, sino por el hecho de estar inhabitada por Dios. Reconociendo esta realidad puede entonces el alma relacionarse con Dios en espíritu y en verdad, con ese Dios que es a la vez la fuente de su propio ser intemporal y el creador del cielo y la tierra.

BHAKTI

Ésta es la primera vez que oímos hablar del bhakti, es decir, la experimentada participación del alma en el ser total de Dios, más bien que la consecución de un nirvana individual.

Bhakti, ordinariamente, significa una «amorosa devoción» hacia Dios, y, según los Vedantas no dualistas, ha de cesar una vez se ha conseguido la liberación, porque, según ellos, la liberación significa la completa identidad del alma con el Absoluto, es decir, con el único ser real, del que el Dios personal no es sino una simple apariencia ilusoria.

En el Gita, sin embargo, el bhakti únicamente alcanza todo su pleno significado después de la liberación: es un paso más allá de la verificación del yo trascendente como Brahman, en cuanto incondicionado por el espacio, el tiempo, la materia, o cualquier otra limitación fenoménica. Y, para esclarecer todavía más este punto, Krishna añade en el último verso de este capítulo:

«De todos los yoguis, aquel que me adora con fe, teniendo su yo más íntimo fijo en mí, es, creo, el más integrado de todos.» En este verso, por primera vez en la literatura sagrada hindú, Dios pone de manifiesto que la liberación de nuestra condición puramente humana y material no es el fin de la odisea espiritual del hombre, antes sólo su principio: el fin es la unión personal con el Dios personal. El bhakti es a la vez una preparación para la liberación y la perfección de ésta. Es verdad que la mera contemplación de Dios en su trascendencia es uno de los caminos por los que se puede conseguir la liberación y, una vez conseguida, puede ser el fin. Ciertamente, ha de ser el fin si la contemplación de Dios no despierta ningún amor hacia Él; pero, si lo despierta, el místico entonces conoce a Dios y le reconoce como el supremo ser, del que procede incluso Brahman.

Y así, en el capítulo 14, 26-27, dice Krishna: «El que me reverencia con el inquebrantable Yoga del bhakti, trascendiendo todas las cualidades, está conformado para ser Brahman, porque yo soy el fundamento de Brahman, el inmortal e imperecedero. Sin embargo hasta el último capítulo no pone Krishna del todo en claro que únicamente después que el alma se ha reconocido a sí misma como Brahman está en el estado propio para recibir el bhakti «más elevado», esto es, un amor apasionado por Dios que ya no deja lugar para, nada más. De nuevo se insiste en que el total desapego de todas las cosas transitorias, la integración de la personalidad alrededor del yo trascendente, y el completo abandono de todas las pasiones son los preliminares indispensables para «hacerse Brahman». Solamente entonces el místico «habiéndose hecho Brahman, su yo sereno... el mismo para todas las cosas, recibe el más elevado bhakti hacia mí. Por el bhakti llega a conocerme tal cual soy, cuán grande soy, y quién. Entonces, conociéndome tal como soy, inmediatamente penetra en mí» (18, 54-55).

La contemplación de Dios tal como es en su esencia eterna y como modelo eterno del alma liberada, no termina una vez se ha conseguido la liberación, porque se ha elevado ahora a un poder mayor por la gracia de Dios (18, 58), quien no se contenta en que su elegido pueda meramente contemplar su propia eterna esencia en una intemporal y solitaria dicha, sino que más, bien quiere que viva en una estrecha relación con él, en una relación tan íntima como la del Dios encarnado, Krishna, con su hermano Arjuna, pero en una nueva dimensión que ya no es humana, sino divina. Y, por lo tanto, el mensaje final y «más secreto» de Krishna ya no tiene nada que ver con el «hacerse Brahman», que es un mero estadio que ya se ha dejado atrás; más bien es el mensaje que Cristo proclamaría después en toda su plenitud, pero que llegó a los hindúes con toda la fuerza de una sorprendente revelación, -- tan extraño les pareció a la luz de lo que hasta entonces se les había revelado --, el mensaje de que Dios ama al hombre. «Escucha mi última palabra -- dice el Dios encarnado--: grandemente te deseo, por eso quiero decirte tu salvación. Llévame siempre en la mente, ámame, adórame y reverénciame. Así vendrás a mí. Te lo prometo verdaderamente; porque tú me eres querido» (18, 6465).

Ya no es la suprema virtud una sagrada indiferencia, ni la liberación en el aislamiento, «el hacerse Brahman», es el fin supremo, sino la unión y la comunión con Dios en el lazo del amor. Ésta, como explícitamente afirma el texto (18, 64), es la «suprema y más secreta de todas las doctrinas» de Krishna. Y así, por primera vez, se les proclamó a los hindúes el mensaje del amor de Dios.

El Bhagavad-Gita marca una divisoria en la historia del hinduismo, porque hasta nuestros días la religión viva del pueblo indio consiste en el bhakti en sus diversas formas-. Se manifiesta como una devoción amorosa, como una adoración, una comunión y unión con Dios que se manifiesta a sí mismo como, Vishnu o Shiva. Porque para los hindúes cultos esos dos dioses en última instancia san el mismo; son aspectos distintos de la misma inefable realidad, vista, por así decir, desde diferentes ángulos.

VISHNU Y SUS ENCARNACIONES

De los grandes dioses, o, como prefieren decir los hindúes, de las dos grandes manifestaciones del único verdadero Dios, Vishnu es el que de cuando en cuando se encarna en la tierra «para la protección de los buenos y la destrucción de los malhechores, y para el restablecimiento de la ley (dharma)». Ordinariamente se cuentan hasta diez encarnaciones de Vishnu, algunas en forma animal y otras en forma humana, pero las más importantes son dos. Son sus encarnaciones como, Rama y como Krishna. De éstos, Rama es quizá el menos interesante: es el ideal del caballero indio, leal, paciente en la adversidad, obediente a la autoridad superior, que castiga a los poderes del mal, el marido, hijo y hermano ideal. La devoción que se le tributa tiende a ser más restringida y sobria que la que se otorga a Krishna, y esto en plena concordancia con su carácter.

Krishna es más complejo, porque el Krishna que encontramos en la gran epopeya (de la que forma parte el Bhagavad-Gita) es diferente del Krishna de la devoción popular. Ya en la misma epopeya Krishna es indócil y caprichoso y en la gran guerra entre las Pandavas y los Kauravas no se abstiene de acudir a estratagemas que escandalizan a sus hermanos y de las que luego se avergüenza. Terminada la guerra y victoriosos los Pandavas - aunque la matanza ha sido tan terrible que les queda muy poco sobre qué reinar -, Krishna se vuelve a su tribu; y su muerte es trágica. Porque apenas llegado a casa los hombres de la tribu, bajo la acción del vino, enloquecen y se arrojan unos contra otros, matándose hasta el último. Krishna, entristecido y aparentemente fracasado, se retira a la orilla del mar a meditar. Un cazador que pasaba por allí, confundiendo con una gacela, le disparó y le alcanzó en el talón, aunque, como dice la epopeya, siendo Dios, podía fácilmente salvarse a sí mismo. El aparente fracaso del Dios encarnado y su subsecuente ascensión al cielo para volver a tomar su reino, no pueden sino traernos al pensamiento la pasión, resurrección y ascensión de nuestro Señor.

El Krishna de la devoción popular, sin embargo, es muy distinto del Krishna de la gran epopeya. Se nos presenta como un joven guapo y díscolo, educado entre vaqueros, y sus aventuras con las hijas de los vaqueros, enloquecidas por su amor, son el tema de interminables historias. Estas historias, según dicen, son alegorías del amor de Dios por el alma humana y del amor del hombre para con Dios; y este amor es apasionado, ya que el alma es incapaz de aguantar la separación de su amor ni por un solo momento. En el culto a Krishna se abandona completamente el ideal de la «imperturbabilidad» del budismo y del hinduismo primitivo. En donde está el amor ha de haber dedicación y pasión, y aun el filósofo Ramanuja, el primero y el mejor apologista intelectual de los cultos del bhakti, declara que Dios tampoco puede soportar la separación del alma.

«Puesto que me ama sin medida -se hace decir a Dios-, quiero también amarle sin medida. Incapaz de soportar su separación, hago que él me posea.» Dios necesita al alma de la misma manera que el alma necesita de Dios, y esto significa que el alma no está aniquilada ni absorbida en el estado de liberación, sino que experimenta un amor interminable y siempre creciente. El devoto, hace decir a Krishna, «aunque ha llegado a poseerme, no se destruye, y aunque yo me doy a mí mismo al que me adora de ese modo, me parece todavía que no he hecho nada por él». El amor de Krishna es incondicional.

Fue sobre todo en el sur de la India donde se extendió esta religión del amor. Los adoradores de Krishna se llamaban a sí mismos Alvars, es decir, «hombres que tienen el conocimiento intuitivo de Dios». Estos hombres rompían con la religión tradicional de dos modos: primero, rechazaban el sistema de castas que constituía la trabazón social a través de la cual actuaba la religión hindú, y, en segundo lugar, negaban que la liberación del tiempo y la materia constituyese el fin supremo del hombre. Con gran sutileza distinguían el misticismo del alma como tal del misticismo del amor de Dios. «No es posible - escribía Namm'alvar, el principal de todos ellos - dar una descripción de esa maravillosa entidad, el alma, el alma que es eterna, y se caracteriza esencialmente por la inteligencia; el alma que el Señor se ha dignado mostrarme como un modo de sí mismo; a la que yo estoy referido como el predicado al sujeto, o el atributo a la sustancia.» El alma, por lo tanto, en cierto sentido, es un aspecto de Dios - una pequeña fracción de Dios, como dice el Bhagavad-Gita -, es eterna y necesariamente indestructible, porque es independiente del paso del tiempo.

Esto, sin embargo, no significa que sea autárquica y del todo independiente como dicen el Samkhya-Yaga y el Vedanta no dualista. Por el contrario, el alma es totalmente dependiente de Dios: Dios es su origen y su fin, y debe por lo tanto aspirar hacia Dios con todo su ser. El Moksha o la «liberación» no es el fin último del hombre: es, simplemente, su fin último en cuanto hombre, no su fin último en cuanto ser potencialmente divino. En la terminología cristiana la liberación marca *el fin de la vía purgativa, es el limpiar el espejo de todo el polvo y suciedad del pecado: es un estado de paz, intemporal y «vacía», despegado de todas las cosas terrenas e indiferente. No es, sin embargo, la total separación del Samkhya-Yaga, porque permanece el anhelo, de Dios. Y así, «por el cese de toda inclinación a las demás cosas y el aumento del anhelo de Dios en un modo intemporal y sin espacio, y a través de los dolores de la separación al no realizarlo constantemente, el alma se considera a sí misma como mujer, y los dolores del amor le hacen perder la conciencia».

De este modo el alma pasa más allá y fuera de la conciencia de su propia unidad y temporalidad existenciales, y entra en la relación de un amor apasionado con Krishna, el desposado celestial. En esta relación el alma desempeña el papel de mujer - y algunos místicos cristianos medievales han empleado esta misma imagen -, ha de permanecer totalmente pasiva esperando el abrazo del divino amante. El alma por sí misma no puede hacer nada, Dios es el que obra en y a través de ella.

Entre los Alvars, las imágenes sexuales no son más chocantes que las, imágenes usadas constantemente por los místicos cristianos. Diremos más si la elevación del sexo al plano religioso aparece tan chocante a algunos puritanos, es simplemente por la vergonzosa degradación que todo el misterio de la sexualidad ha sufrida en occidente. No hay que negar que de cuando en cuando haya habido excesos, pero la actitud hindú con respecto a la unión sexual como algo esencialmente sagrado, es mucho más sana que la de los puritanos; porque, si el hombre ha sido creado a imagen de Dios, el acto sexual ha de reflejar algo divino. Tanto para los místicos cristianos como para los hindúes, el acto sexual refleja las «bodas, espirituales» de Dios con el alma.

SHIVA, EL GRAN SEÑOR

Este nuevo misticismo del amor de Dios no se limitó a los adoradores de Vishnu, el Dios que de cuando en cuando se encarnaba «para la protección de los buenos y la destrucción de los malhechores y para el [re]establecimiento de la ley». No tardaron en seguirles los adoradores de un Dios mucho más terrible, Shiva. Shiva es el Dios en el que todos los contrarios se encuentran y se resuelven en unidad. Shiva es fálico y a la vez perpetuamente casto: es creador y destructor, terrible y bondadoso, la fuente del mal y la del bien, a la vez macho y hembra, eterno reposo e incesante actividad.

En su manifestación terrible es el «Señor de la Danza»; danzando pone la creación en existencia y danzando causa la destrucción del mundo. En la danza de la destrucción arremete contra las raíces de los montes como un borracho o coma un loco, rodeado por criaturas mitad hombres mitad animales que le incitan en su carrera devastadora. O nos lo describen instalado en el campo de cremación, rodeado el cuello de un collar de calaveras, sus enmarañados bucles erizados de culebras. A nosotros nos parece extraño que un Dios así pueda haber inspirado una devoción al menos tan ardiente como la que despertó Vishnu en sus encarnaciones como Rama o como Krishna, pero ciertamente existió esa fervorosa devoción; y precisamente en los himnos a Shiva de sus adoradores del sur de la India es donde encontramos una espiritualidad más próxima, quizá, a la cristiana que en cualquier otra parte.

En teología los adoradores de Shiva rompen con el monismo extremo del Vedanta no dualista todavía más violentamente que los fieles de Vishnu. Recordemos que la palabra empleada por el Samkhya Yoga para representar la liberación era el «aislamiento», el aislamiento del alma en su esencia, 'lejos de todas las cosas creadas y del mismo Dios. Esta liberación, para los fieles de Shiva del sur de la India, es el estado más bajo del alma en su progreso hacia la unión con Dios. Reaparecen aquí todos los términos hasta ahora usados para describir el alma liberada: «El alma es no-inteligente, es sin forma, imperecedera... es inactiva, sin característica, no es agente; no puede gozar de frutos...; es omnipresente». De hecho, todos los atributos que se han empleado para describir el más elevado Brahman-Atman se emplean aquí para describir al alma en su estado menos desarrollado; y esto ciertamente no es sin motivo. El estado de un «aislamiento» puramente negativo y de una unicidad indiferenciada, que era el fin del Samkhya-Yoga y del Vedanta no dualista, no es realmente más que el embrión humano antes de que surja la conciencia. En vez de ser el estado más alto, es el más bajo, inferior incluso al estadio siguiente, en el que el alma está unida al cuerpo. Este estado corporal es, como en el cristianismo, un tiempo de prueba en el que el alma se debe liberar a sí misma de todo egoísmo y de todo lo que la ata a la materia. En este trabajo Dios asiste graciosamente al hombre y, como padre piadoso, le conduce a su morada celestial.

Del mismo modo que el hijo de un rey, preso y educado entre salvajes, no puede conocerse a sí mismo como diferente de los otros hasta que venga su verdadero padre y, separándolo de todos sus compañeros salvajes, le reconoce como a su hijo propio y lo respeta como a sí mismo ; así nuestro Señor apareciendo como el gracioso director espiritual separa al alma apesadumbrada que está prisionera entre los salvajes de los cinco sentidos y es incapaz de distinguir su propia grandeza o la de su Hermano entre su contorno sensorial ; la purifica de su escoria y, transformándola incluso en su propia gloria, la pone bajo sus florecientes pies (3, 8, 1).

Dios, por lo tanto, es el padre del alma y en este sentido hay una identidad de sustancia entre los dos, pero esto no significa que exista una completa identidad entre Dios y el alma, porque el sentimiento de criatura permanece siempre. Se habla de la unión mística como de una «conjunción», o «conformidad», o «proximidad». «Quieren unirse de tal modo con Dios que nunca le quieren dejar, y Dios nunca las quiere dejar a

ellas; y, permaneciendo en Él, percibirán solamente a Dios en todas las cosas» (3, 8, 29).

La misma idea encontramos en Simone Weil y en muchos otros místicos occidentales. Simone Weil escribe de este estado místico: «Este amor no ama a los seres y a las cosas en Dios; los ama desde el punto de vista de Dios (de chez Dieu). Estando en la presencia de Dios, contempla desde allí arriba a todos los seres y a todas las cosas, estando su mirada fundida con la mirada de Dios». El alma, entrando en la plenitud de Dios, «se hace uno con esa plenitud y todo, en todo»; se funde en Dios como el hierro se funde en el fuego y se transforma en Él. No se destruye, sino que se transforma en un modo superior de ser. Unida con Dios, de ahora en adelante todas sus acciones serán divinas. Porque, «a medida que los hombres pueden conocerle, el Señor les da a sus devotos su propia forma, y ellos le conocen y están en Él. Y así el Señor es visible en sus devotos que le conocen, como la manteca líquida se hace visible en coágulos. La unión con Dios significa, pues, una transformación tan completa de la personalidad, que es Dios el que, actúa a través del santo, estando el santo completamente pasivo en sus manos. La misma idea encontramos también en los místicos cristianos medievales.

Enrique Suso, por ejemplo, místico alemán del siglo XIV escribe: «En cuanto el hombre permanece en sí mismo, puede caer en el pecado, como dice san Juan: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está con nosotros." Pero, en cuanto no permanece en sí mismo, no puede cometer pecado, como dice san Juan en su epístola, que el hombre que ha nacido de Dios no peca, ni yerra, porque la semilla divina permanece en él»

En otras palabras, el hombre que ha limpiado la imagen de Dios, que es su verdadero yo, de todo el egoísmo- y de toda la autosuficiencia que se deriva de su yo puramente humano, el hombre que es habitado por Dios, no puede, mientras permanezca esta condición, caer en el pecado, porque el pecado, entre otras cosas, significa la separación; y en ese estado no, puede haber separación.

Con frecuencia se ha repetido que en el hinduismo existe muy poco sentido del pecado; y, en cierto aspecto, esto es verdad. Pero esta no se puede afirmar de los adoradores de Shiva en el sur de la India, donde nos encontramos con un profundo sentido de la indignidad del ser humano ante la presencia de la justicia y la santidad divina que en cierto aspecto nos recuerda a los grandes reformadores. Tomemos por ejemplo estos versos, escritos en el siglo IX:

Soy el gusano más vil; no sé cómo he de obrar bien; Eso sería lo que merecería, si tú correspondieses a mi maldad. Con el terrible hado de los que nunca vieron tus floridos pies;

Porque aunque mis ojos han visto, y mis oídos han escuchado el encuentro de santos inocentes, Que alcanzaron tu fragante presencia, todavía estoy aprisionado, porque soy falso, bueno para nada, excepto para comer y vestir, ¡OH León de la victoria!...

Porque soy falso, y es falso mi corazón, y es falso mi mismo amor,

Aunque lloro, atrapado todavía por los hechos, ¿puedo alcanzarte a ti?

¡OH miel, néctar, OH esencial dulzura, tan grande como dulce! Dame gracia para encontrar el camino que conduce a tus pies".

En este mismo sentido de la completa indignidad, es aún más impresionante el fragmento siguiente:

Mal, mala mi raza entera, malas todas mis cualidades, Grande soy sólo en pecado, hasta mi bien es mal. Mal es mi yo más íntimo, loco, que rechaza lo puro,

No soy una bestia, y nunca puedo dejar los caminos de la bestia.

Puedo exhortar con palabras fuertes, diciéndoles a los hombres lo que deben odiar,

Pero no puedo darles dones, lo único que sé es suplicarles. ¡Ay! ¡Desgraciado de mí!, ¿para qué he venido a nacer?`.

Es una nota nueva en la religión india. En el Bhagavad-Gita ya se nos ha aparecido por primera vez la total nadería del hombre ante la majestad de Dios, y cuando Arjuna se encuentra con Krishna en la gloria, se siente aterrado por la formidable visión pero se trata de un sentimiento de impotencia más que de indignidad. Pero en los devotos de Shiva durante la temprana edad media, lo que prevalece es el sentido de la indignidad y la admiración de que un Dios tan santo pueda detenerse a considerar algo tan vil, que pueda llegar hasta amarlo, y que quiera incluso elevarlo a la participación de su verdadero ser:

Te diste a ti mismo, tú me has ganado; ¿Quién de los dos hizo el mejor negocio? He encontrado la felicidad en lo -infinito; Pero ¿qué has sacado tú de mí? ¡OH Shiva, Dios de Perundurai!, Has tomado mi mente por santuario: Mi mismo cuerpo es tu morada: ¿Qué puedo darte, Señor, que sea mío?

ORTODOXIA Y CASTAS

El movimiento del bhakti comienza con el Bhagavad-Gita quizás en el siglo III antes de Cristo y continúa creciendo y extendiéndose -con algunas raras extravagancias- hasta el siglo XVIII. Se desarrolla junto y en oposición a la ortodoxia del brahmanismo, que es el sistema oficial, sacrificial y sacramental, dirigido y administrado por la casta sacerdotal, los brahmanes.

Actualmente, el sistema de castas en la India encuentra muy pocos defensores entre los hindúes cultos; pero desde una fecha muy primitiva ese sistema estaba ya petrificado, y la ortodoxia dio la sanción religiosa a esa rígida estratificación social que perpetuaba y santificaba unos privilegios y una degradación que difícilmente se hubieran tolerado en ninguna otra sociedad. Ni el budismo que surgió y decayó en la India entre el siglo VI antes y el siglo VI después de Cristo, ni las sectas del bhakti fueron capaces de eliminar ese sistema, aunque la ética budista, que tanta insistencia ponía en las virtudes humanas de la no-violencia y la compasión, había sido absorbida en la corriente hindú y, por lo menos en teoría, había trabajado por aliviar los males sufridos por las castas más bajas y por los sin casta. La justificación del sistema que relegaba a una permanente degradación a sectores enteros de la población, era que el nacimiento en una determinada casta dependía de los hechos que hubiese realizado en otras vidas anteriores. Si, por lo tanto, un hombre nacía descastado, eso quería decir que había cometido unos crímenes horribles durante sus primeras vidas; su estado degradado en esta vida no, era más que el justo precio que pagaba por sus pecados anteriores.

Tan profunda era esta creencia en la transmigración que, con frecuencia, los mismos descastados aceptaban su suerte como si fuera algo natural en el orden de las cosas y únicamente con el advenimiento de los musulmanes en sucesivas olas desde el siglo XI hasta el siglo XIV pudieron mejorar su posición abrazando el Islam. Lo maravilloso no fue que esto pudiera acontecer, sino más bien que muchos prefirieran permanecer dentro del sistema hindú.

EL ENCUENTRO CON OCCIDENTE

Cuando los ingleses llegaron a su vez a la India, encontraron al hinduismo en decadencia, y los primeros misioneros pensaron que la conversión de la India iba a ser inminente. El efecto de los misioneros y especialmente de los protestantes fue

muy grande, pues no podían darse dos religiones más diferentes. El protestantismo, a sabiendas o no, había vaciado al cristianismo, del núcleo místico que todavía estaba vivo en la misa católica, y el tipo de cristianismo que hizo su impacto en la India del siglo XIX era decididamente un cristianismo de este mundo, que ponía todo su énfasis en las buenas obras y en la organización social para mejorar los necesitados y la educación de los ignorantes.

No es exagerado afirmar que el protestantismo dio a la India una conciencia social que nunca había poseído. Esta conciencia, sin embargo, no dio como resultado ninguna conversión en masa; simplemente estimuló una reforma del hinduismo de acuerdo con la ética cristiana. Los misioneros cometieron el grave error de presuponer que en todos los aspectos eran superiores a los hindúes, por lo que, con escasas excepciones, no estaban preparados para considerar seriamente a esos «idólatras». Los hindúes por su parte, que siempre habían tendido a identificar la verdadera religión con el misticismo, encontraron al protestantismo pomposo y estéril: no pudieron ver que sus mentores estuvieran de alguna manera en contacto con el Eterno (y ese contacto, ciertamente, es el punto capital de la religión). Parecían demasiado arraigados en el tiempo y a la vez demasiado ocupados con sus buenas obras y caridades en un mundo infeliz y transitorio, del que la religión hindú sólo aspiraba a escapar.

Al Jesús de los evangelios sinópticos estaban dispuestos a aceptarlo, pero tal como estuvieron dispuestos a aceptar a Buda, o sea, entendiéndolo a su manera. Podía ser muy bien un hijo de: Dios o una encarnación de Dios, pero no podían aceptarlo como encarnación única. Después de todo, esa encarnación no tenía nada de extraordinario, y había muy poca diferencia entre Jesús y Krishna. Además, la mentalidad hindú, aunque muy bien dispuesta a las nuevas ideas, tenía muy poca simpatía por los dogmas, del tipo que fueran. Después de todo, también los musulmanes habían invadido su tierra; importando una religión que proclamaban única verdadera, y ahora venían esos cristianos, a los que los musulmanes despreciaban, con la misma exigencia en favor de fe. Por su parte no podían comprender en qué consistía la dificultad y, siguiendo la tradición del Vedanta, estaban plenamente dispuestos a respetar esas religiones como caminos diferentes que conducían al mismo fin, pero se negaban a creer que cualquiera de ellas fuera el único camino.

Los misioneros, por su parte, no tardaron en recalcar los enormes abusos que se habían introducido en el hinduismo, la muerte en la hoguera de las viudas, el matrimonio de los niños, la prostitución en los templos, y el escándalo de la intocabilidad. La opinión ilustrada de la India fue estimulada por la propaganda misionera a actuar y a interesarse por la abolición legal de esos abusos. Gradualmente - excepto en el asunto de la intocabilidad -, el gobierno accedió a sus demandas, pero para hacer ilegal la intocabilidad hubo que aguardar a que la India consiguiera su independencia.

No tenemos espacio para enumerar los diferentes movimientos de reforma que surgieron dentro del hinduismo durante el siglo XIX. Observaremos sólo que los cultos del bhakti que, en su época de esplendor, estaban tan próximos al cristianismo católico en su aspecto místico, degeneraron en una religión puramente emocional, con la que desapareció el puente que hubiese podido enlazar el alma india y la Iglesia católica. Además, la actitud frecuentemente arrogante de los misioneros decimonó-

nicos tarde o temprano tenía que provocar un movimiento de alejamiento y aun de hostilidad contra el cristianismo en todas sus manifestaciones.

NEO-VEDANTA: RAMAKRISHNA Y VIVEKANANDA

Al principio de este capítulo hemos tenido ocasión de mencionar el Vedanta no dualista. Esta escuela de filosofía, cuyo mayor exponente fue el gran filósofo del siglo IX, Shankara, sostenía que la experiencia de la infraccionable unicidad que la meditación del Yoga podía producir significaba que la esencia más íntima del hombre, su Atman o yo trascendente, era idéntica a Brahman, el Absoluto, y fundamento del universo: fuera de este Brahman-Atman no existía realmente nada más. En lo que hace a Dios, en cuanto era creador del mundo y estaba, por tanto, envuelto en el proceso temporal, siendo distinto del único Brahman-Atman (que está fuera del tiempo), desde el punto de vista de la Realidad absoluta no podía ser más que una ilusión o, a lo sumo, una «apariencia».

Los primitivos movimientos de reforma, aunque habían rechazado la teología cristiana, aceptaron sin embargo una concepción monoteísta más que panteísta o monista: intentaron reformar al hinduismo según las líneas protestantes cristianas. Pero a mediados del siglo XIX apareció una figura que iba a inyectar en el hinduismo nuevas energías y confianza en sí mismo, y cuyos discípulos, por primera vez en la historia, iban a propagar por todas partes sus enseñanzas más esotéricas. Éste fue Ramakrishna Paramahansa.

Durante el gran período de la filosofía india, los representantes de las principales escuelas solían enzarzarse en apasionadas polémicas. Ramakrishna cambió, por completo el clima del hinduismo. Irritado, como la mayoría de los hindúes por las pretensiones del cristianismo a la exclusividad, se vengó no condenando al cristianismo, sino proclamando que todas las religiones eran verdaderas, cada una a su modo. Ramakrishna, sin embargo, era un visionario, y sus visiones variaban según la compañía que lo asistía. Entre los hindúes experimentaba, o decía que experimentaba, la presencia de Krishna o Rama; cuando estaba entre los musulmanes decía que había tenido una visión de Mahoma, mientras que un estudio sobre el Nuevo Testamento le inducía a tener una visión de Cristo. Todas esas visiones, pensaba, manaban de la misma fuente; las diferencias eran superficiales. El cristianismo, como las demás religiones, era uno de tantos caminos, y, en su lugar propio, un camino muy bueno, pero era muy discutible que el lugar propio del cristianismo fuera la sagrada tierra de la India.

Ramakrishna era especialmente devoto de la diosa Kali, la terrible consorte de Shiva, que era y es la más adorada en su Bengala natal. Había tenido muchas visiones de ella y su devoción alcanzaba los límites de una obsesión. Pero como se había educado en el Vedanta no dualista, estaba persuadido de que todas sus visiones, y la misma diosa a la que llamaba la Madre Divina, eran mucho menos que la suprema Verdad. Si esta suprema Verdad podía realmente alcanzarse, habría que eliminar la misma Madre Divina junto con todo lo demás que no fuera el Uno. Para experimentar al Uno que es él solamente, se deben eliminar aun las más sublimes apariencias. Y así cuentan que decía Ramakrishna: «Con férrea determinación me senté de nuevo, a meditar, y tan pronto como apareció ante mí la graciosa forma de la Madre Divina, empleé mi discriminación como una espada y con ella la dividí en dos. Ya no quedaba otra obstrucción para mi mente, que al instante se remontó del plano relativo, y me perdí en el samadhi [trance].»

Las implicaciones de todo esto son evidentes.

Sólo el Uno existe absolutamente; todo lo demás son apariencias. Dios, la apariencia mayor del Uno, no es absolutamente real, y, por lo tanto, se aparece en diferentes formas a los distintos pueblos en los varios estadios de su desarrollo. En la India se presentó como, Rama y Krishna, como Shiva y su consorte Kali. A los judíos se les apareció, como Cristo encarnado. Ninguna de estas apariencias tiene mayor validez que las otras, y la conversión de una religión a otra es, por lo tanto, a la vez inútil y equivocada. La verdadera religión es simplemente la experiencia de lo intemporal y trascendente; los dogmas y los rituales -excepto en cuanto nos inducen a un contacto directo, con el invisible - carecen de importancia. No hay ni la menor evidencia de que los misioneros protestantes, en toda su predicación, hayan tenido la menor experiencia directa del Dios que predicán, ni de la «liberación», cuya naturaleza ni siquiera comprenden. Su predicación de una moralidad superior (si realmente es así) está sin duda muy bien en su propio camino, pero aun la misma filantropía sirve de muy poco si no nos lleva a la «liberación». «Por medio de esas actividades filantrópicas -se recuerda que decía Ramakrishna -, te estás realmente haciendo un bien a ti mismo. Si puedes hacerlas desinteresadamente, tu alma podrá ser pura y podrás desarrollar el amor de Dios. Tan pronto como tengas este amor, podrás experimentar a Dios.»

En los Upanishadas y en la gran epopeya se dicen muchas más cosas sobre el bien y el mal trascendentes; y este peligro que puede llevar a la negación de todo código moral como algo puramente relativo, es capaz de aparecer en cualquier forma de misticismo: de ahí la insistencia de Buda en la necesidad absoluta de practicar las virtudes de la no-violencia, la compasión y la benevolencia, si se quiere alcanzar el nirvana. Para Ramakrishna, sin embargo, el bien y el mal no tienen ya ningún sentido, una vez se ha alcanzado la liberación. El mismo mal es solamente una apariencia, y Dios mora tanto en el estafador y en el libertino como en el hombre honesto.

Ramakrishna tenía lo que hoy llamamos una presencia carismática. No, solamente gozaba de experiencias visionarias y místicas; era también capaz de transmitir las a los demás. Entre todos, el más notable fue Swami Vivekananda, porque él fue el que extendió las ideas de su maestro en América y en Europa, y el que fundó la misión Ramakrishna, con sus numerosos centros en los Estados Unidos y otras partes, y sus monasterios en la misma India.

En 1893, Vivekananda asistió a la primera sesión del Parlamento Mundial de las Religiones, en Chicago, donde causó una gran sensación. Hasta entonces el hinduismo había tenido que defenderse de los incesantes ataques primero de los musulmanes y, después, de los cristianos. Ahora, por primera vez en su historia, en la persona de Vivekananda, el hinduismo pudo tomar la ofensiva. Más aún que su maestro, no veía más que maldad y arrogancia en los intentos que hacían los cristianos para lograr conversiones. « ¿Acaso quiero yo que los cristianos se hagan hindúes? - exclamaba -. Dios no lo permita... El cristiano no se ha de hacer hindú ni budista, ni el hindú ni el budista se han de hacer cristianos. Sino que cada religión ha de asimilar el espíritu de las otras religiones y a la vez preservar su propia individualidad y crecer de acuerdo con sus propias leyes de desarrollo.»

Hay mucha sabiduría en estas palabras, y en nuestro último capítulo intentaremos analizar y distinguir lo que contienen de aceptable y de inadmisibles para los católicos.

En este capítulo hemos procurado mostrar cómo, en la principal corriente del pensamiento y la práctica religiosa, los adoradores de Dios, tanto los de Shiva como los de Vishnu en una de sus encarnaciones, vinieron a restablecer el antiguo ideal de encontrar la inmortal centella dentro de sí mismo. Hemos también recalado la diferencia radical que existe entre el Vedanta no dualista, que considera la «liberación» como el último fin del hombre, y el teísmo que la considera solamente como un preliminar para el contacto personal con el Dios personal, que continúa incluso una vez alcanzada la liberación. Vivekananda logró hacer retroceder el hinduismo desde la posición teística de las sectas del bhakti hasta el estricto no-dualismo, de Shankara. Si el hombre realmente se identifica con el Absoluto, tiene en sus manos su propio destino: trasciende todos los contrarios; está fuera del bien y del mal; es omnipotente. El hombre es el Absoluto, Dios sólo es una apariencia. Y así afirma:

Cuando no hay nadie hacia el cual podamos ir a tientas, ningún demonio a quien podamos acusar, ningún Dios personal que lleve nuestras cargas, cuando somos los únicos responsables, entonces alcanzamos lo más alto y lo mejor. Yo soy el responsable de mi destino, yo soy el que me hago el bien, yo el que me hago el mal. Yo soy el Uno puro y bendito... No tengo ni muerte, ni temor, no tengo ni casta ni credo. No tengo ni padre, ni madre, ni hermano, ni enemigos, porque yo soy la Existencia, el Conocimiento, y la Ventura absoluta; yo soy el Feliz, yo soy el Feliz. No estoy atado ni por la virtud ni por el vicio, ni por la felicidad ni por la miseria. Peregrinaciones, libros y ceremoniales nunca me pueden atar. No tengo ni hambre ni sed; el cuerpo no es mío, ni estoy sujeto a las supersticiones y a la degradación que procede del cuerpo. Yo soy la Existencia, el Conocimiento, y la Ventura absoluta; soy el Feliz, soy el Feliz'.

Podemos imaginarnos la atracción que un credo así podía ejercer sobre muchas personas que, como Aldous Huxley, habían rechazado con hastío al Dios cristiano y que estaban buscando una religión sin dogma que pudiera satisfacer su inextinguible anhelo de una verdad eterna. En esta nueva forma del Vedanta y en el budismo Zen la iban a encontrar.

A pesar de Vivekananda, la tendencia general del hinduismo no solamente hacia un teísmo, sino incluso hacia un teísmo mucho más responsable y moral, iba a continuar y a recibir un nuevo ímpetu de uno de los, más grandes hombres de nuestra época, el Mahatma Gandhi, que hizo más que nadie para conseguir la independencia de su nación, y eso sin recurrir a la violencia.

MAHATMA GANDHI Y LA NO-VIOLENCIA

Hasta finales del siglo XIX se puede decir que el hinduismo era una religión desequilibrada en cuanto que le daba una excepcional importancia al aspecto místico de la religión y muy poco al aspecto práctico y moral. Era una religión tan extramundana que permitía que se desarrollara un sistema social que creaba barreras artificiales entre los hombres y degradaba a millones de seres humanos - los descastados o intocables- a un estado, apenas distinto del de los animales. El hombre indio estaba tan preocupado por alcanzar un estado intemporal que trascendiera el bien y el mal, que tenía muy poco tiempo para considerar el orden de justicia que debía implantarse en este mundo.

Para Gandhi, las cosas eran muy diferentes. Aunque ciertamente era un hombre de oración, no le dio a la liberación una importancia tan exclusiva como Ramakrishna. Se interesaba en mejorar la suerte de sus hermanos, los hombres. De aquí y ahora; y así podía decir: «Para mí, Dios es Verdad y Amor; Dios es Ética. y Moralidad; Dios es

Valentía; Dios es la fuente de la Luz y de la Vida, y está fuera y más allá de todas estas cosas. Dios es conciencia.»

Esta visión de Dios la había aprendido de los misioneros, de la lectura del sermón de la Montaña y de Tolstoi. Dios como ética y moralidad, hasta ahora, no había sido una idea hindú. Pero Gandhi, aunque siempre se consideró un hindú ortodoxo, no se consideraba a sí mismo atado a la letra de la ley. Si Dios era conciencia, la conciencia de un hombre de verdad tenía que tener precedencia sobre lo que pudieran decir las escrituras hindúes:

Mi fe en las escrituras hindúes - escribí - no me exige que acepte cada una de las palabras y cada uno de los versos como divinamente inspirados. No puedo enorgullecerme de tener un conocimiento de primera mano de esos libros admirables. Pero puedo enorgullecerme de conocer y sentir la verdad de las enseñanzas esenciales de las escrituras. Me niego a sentirme atado por cualquier interpretación, por más erudita que sea, si esa interpretación repugna a la razón y al sentido moral.

Gandhi, ciertamente, nunca sintió la tentación de hacerse cristiano. Se contentó con seguir la ética de altruismo y no-violencia que encontró en el sermón de la Montaña, porque ya estaba familiarizado con la ética similar de los budistas y los jainos, asimilada ya en su mayor parte por el hinduismo, pero se sintió repelido por la pretensión de exclusividad del cristianismo, por su insistencia en que Cristo era la única encarnación de Dios, y por toda la trama teológica sobre la que esa religión estaba edificada.

Es una lástima que sus primeros contactos cristianos los tuviera con unas sectas protestantes de tendencia extremista y a veces aberrante; porque sus servicios no solamente le cansaban, sino que ni siquiera podía encontrar en ellos una atmósfera que pudiera él sentir como religiosa. Eran servicios llenos de sermones y de exhortaciones morales, pero carecían de toda comunión interior con lo divino. La única vez, que yo sepa, que sintió realmente esa específica atmósfera luminosa y ese sentido de lo sagrado en una iglesia cristiana fue en Notre Dame de París al visitarla en 1890, cuando todavía era un estudiante de leyes en Londres.

Los católicos, después de todo, eran tan «idólatras» como los hindúes, pero, como observaba Gandhi, las almas devotas, arrodillándose ante la Virgen, no pueden adorar al mero mármol. Están encendidos de una verdadera devoción y no adoran la madera, sino la divinidad de la que es símbolo. Tuve entonces la impresión realmente sentida de que por medio de esa adoración no le estaban restando nada a la gloria de Dios, antes la aumentaban.

Es una lástima que Gandhi tuviera tan poco contacto con los misioneros católicos, porque seguramente hubiera podido ver que el misterio central del catolicismo no es distinto del misterio central del hinduismo: el misterio de la unidad de todas las cosas en su Creador. De hecho, sus contactos principales fueron con los protestantes, y su crítica tanto de sus personas como de sus rudos métodos da pena leerla. Dirigiéndose a ellos en Calcuta, les dijo: «Echo de menos en vosotros la receptividad, la humildad y la bondad necesarias para poderos identificar con las masas de la India»; y esto tenía que ser una píldora muy amarga para unos hombres que proclamaban seguir los pasos de aquel que se humilló a sí mismo hasta la muerte ignominiosa en la cruz.

Una de las cosas que los reformadores protestantes habían achacado a la Iglesia era que había apartado a los seglares de la palabra de Dios, la Biblia. Pero la lectura indiscriminada y sin dirección de la Biblia puede ser muy peligrosa, tanto más cuanto que algunas historias del Antiguo Testamento pueden entrar en conflicto con la moralidad del Nuevo, y todos sabemos que los sudafricanos justifican el trato que dan a los negros apoyándose en la manera como los conquistadores israelitas trataban a los pueblos conquistados y expulsados de la tierra prometida.

Los protestantes, en un principio, creyeron que bastaba poner el «Libro Sagrado» en las manos de un no cristiano, para que inmediatamente se convirtiera. Si no se convertía, era porque algo muy serio fallaba en él, por lo que había de ser condenado a la eterna perdición. Un ingenuo cristiano de Manchester intentó hacer esto con Gandhi. «Por favor, lea la Biblia», le dijo, sin darle ninguna otra indicación sobre qué fragmentos le serían más provechosos al principio. Podemos suponer que Gandhi comenzó por el principio y siguió hasta el final. Lo que nos dice de su experiencia no deja de tener interés:

Comencé a leerla -escribe Gandhi -, pero me resultó imposible leer de un tirón el Antiguo Testamento. Leí el libro del Génesis, y los capítulos que se seguían invariablemente me daban sueño. Pero, sólo para poder después decir que la había leído, fui siguiendo con los demás libros con gran dificultad y sin el menor interés ni comprensión. El libro de los Números no me gustó nada.

Le gustó más el Nuevo Testamento, y el sermón de la Montaña le llegó directo al corazón. Todo lo que tocaba su conciencia lo aceptaba, y así «intentó unificar las enseñanzas del Gita, La luz de Asia y el sermón de la Montaña». En todos veía la renunciación como la forma superior de religión; y por medio de la renunciación y el desinteresado servicio a su pueblo, pudo al fin conseguir que su nación se independizase de un poder arrogante y materialista, y que, sin embargo, presumía de cristiano.

El cristianismo fracasó en la India porque los cristianos raras veces practicaban lo que predicaban: demostraban muy poco espíritu de renunciación, y la renunciación es lo que más recto llega al corazón del pueblo indio. Gandhi tuvo éxito porque actuó de ese modo, y no es injusta su crítica de los cristianos en el aspecto ético. ¿En qué se diferenciaban de los demás hombres, esos que se proclamaban representantes del Dios del amor?

Las vidas piadosas de los cristianos -escribió- no me daban nada que no encontrase en la vida de los hombres de otras creencias. Había visto en otros modos de vida la misma reforma que oía ahora entre los cristianos. Filosóficamente, no había nada de extraordinario en sus principios. Desde el punto de vista del sacrificio, me parece que los hindúes les superan en gran manera.

El cristianismo, tal como se predicó y practicó en la India, no tuvo nada que ofrecerle a Gandhi. Solamente penetró en su corazón el sermón de la Montaña. Y esto fue lo, único nuevo que añadió al hinduismo. Gandhi no se hizo cristiano, pero introdujo algo de Cristo entre los hindúes: introdujo una conciencia ampliamente condicionada por las influencias cristianas en una civilización que durante muchos siglos estaba estancada en lo que él llamó la «maldición» de la intocabilidad.

Gracias a la incansable propaganda y el ejemplo de Gandhi los templos finalmente se abrieron también para los intocables, y con el establecimiento de la nueva república de la India, la intocabilidad por fin se declaró ilegal. Gandhi había infundido una conciencia cristiana en un antiguo credo, pero no, quiso eliminar la

estructura sacramental de éste porque vio, rectamente que eso era lo que constituía su cohesión interna. Consideró al hinduismo como la religión nacional de la India, lo mismo que el judaísmo es la religión nacional de los judíos. Por lo tanto, pensaba Gandhi, el deber de los hindúes ilustrados era conservar en el hinduismo todo lo que podía ser conservado, pero desarraigar de él todo lo que podía ofender su conciencia social. Y así apoyó exteriormente el sistema de castas en su forma original e inofensiva, la veneración de las imágenes, los ritos domésticos de los hindúes y la veneración de las vacas. Vio claramente que los ritos hindúes celebrados en particular o, en los templos, ante las imágenes que representan algunos aspectos de lo divino, eran el vínculo que mantenía la cohesión del hinduismo. Prescindir de ellos era eliminar la religión misma. Gandhi acepta las religiones tal como son: son organizaciones de seres humanos limitados cuya finalidad es, a través de los ritos, las ceremonias y los símbolos, conducir a los hombres limitados más allá de su pura dimensión temporal hacia un estado que trasciende el tiempo.

Todas y cada una de las religiones son verdaderas e imperfectas; y, porque son imperfectas, han de tender a perfeccionarse a sí mismas más que a convertir a los fieles de otra religión. Una religión solamente puede demostrar su verdad o superioridad por la santidad de los individuos que la practican; y, según Gandhi, los cristianos en la India han hecho una demostración muy pobre. Gandhi, en cambio, avergonzó a los cristianos llevando una vida de abnegación y desprendimiento personal que muy pocos de nosotros nos atreveríamos siquiera a intentar.

Gandhi permaneció hindú hasta el fin de sus días, pero introdujo en el hinduismo una conciencia moral que hasta ese momento no había existido. No intentó alcanzar un estado que estuviera fuera del tiempo y por lo tanto fuera del bien y del mal como habían hecho otros anteriores a él. Sabía muy bien que nos tenemos que enfrentar con el mal y combatirlo, y que esto solamente se puede alcanzar ofreciendo la otra mejilla, con el dominio de sí; y por la estricta adherencia a la verdad tal como él la entendía. No intentó resolver el misterio de la iniquidad: se esforzó por superarlo por medio de la bondad.

Llamo a Dios sufrido y paciente -escribió Gandhi - precisamente porque permite el mal en el mundo. Sé que Dios está exento de mal. Dios es el autor del mal y, sin embargo, el mal no le alcanza. Sé también que nunca conoceré a Dios si no me esfuerzo en luchar contra el mal aun a costa de la misma vida. Me he afianzado en esta creencia a través de mi propia, humilde y limitada experiencia. Cuanto más puro me esfuerzo en ser, más cerca de Dios me siento. Cuánto más podría ser, si mi fe no fuera una mera disculpa como es actualmente, sino que fuera inamovible como el Himalaya y tan blanca y brillante como las nieves de sus cumbres.

Gandhi era un hombre de Dios, y fue también un hombre que vio el bien en todas las religiones. No se avergonzaba de aprender lo que le podía enseñar el cristianismo y el Islam, ni fue ciego para ver algunos defectos monstruosos que tenía su propia religión. Aprendió mucho del cristianismo, y teniendo su ejemplo ante nosotros seríamos presuntuosamente locos si pensáramos que, como católicos, no tenemos nada que aprender de él ni de toda la tradición religiosa que ha hecho que Gandhi sea posible.

CHINA Y JAPÓN

En la introducción ya hemos hecho observar el curioso hecho de que es de dos pueblos, y sólo dos, de donde deriva lo esencial de las grandes religiones del mundo. Los judíos constantemente han proclamado que ellos son el pueblo elegido, y recientemente se ha atacado esta exclusividad, sobre todo en la India; porque la contribución de la India a la vida religiosa del mundo ha sido tan grande y tan duradera como la de Israel.

Si realmente Israel es una raza elegida, ¿no podrá el pueblo de la India, según piensan ellos, pretender también una elección semejante? De hecho esa pretensión la formuló ya uno de los reformadores del XIX, Mahadev Govind Ranade, que declaraba: «Profeso una fe implícita en dos artículos de mi credo. Nuestra nación es la verdadera tierra de promisión. Nuestro pueblo es el pueblo elegido... Si tuvo alguna finalidad la preservación milagrosa de unos miles de judíos, la preservación mucho más milagrosa de un quinto de la raza humana no se debe a pura casualidad.»

Los indios son y han sido siempre un pueblo intensamente religioso, y su odisea religiosa es una búsqueda continua del Dios vivo: pero a través de toda su historia ha habido dos tensiones dentro del hinduismo, que hasta nuestros días no se han resuelto. Nos hemos detenido con cierta amplitud en el capítulo anterior en la tensión entre los teístas por una parte y los monistas por otra. ¿Existe un Dios personal tan trascendente que trasciende el Absoluto impersonal, Brahman, que el místico experimenta dentro de sí mismo como su auténtico yo, el «yo trascendente», o, ese Dios no es más que una mera apariencia del Absoluto? Toda la tradición bhakti afirmó con pasión que el yo personal, Shiva o Vishnu, era anterior al yo Absoluto, mientras que la tradición Vedanta no dualista, que hoy en día goza de cierto auge en Norteamérica, afirmaba precisamente todo lo contrario.

La segunda tensión dentro del hinduismo está entre la religión oficial que depende de la administración de sus «sacramentos», es decir, los ritos que los sacerdotes brahmanes realizan sobre los fieles en todos los momentos cruciales de su vida desde la concepción hasta la cremación, y la religión interior cuyo fin es la liberación del alma individual de todo lo que constituye esta vida temporal y de esos mismos ritos que jalonan su curso. La verdad es, empero, que la ortodoxia hindú, considera los ritos religiosos como una especie de magia, porque el hombre ilustrado de las tres clases o castas superiores dejará de lado todos los ritos como inútiles en cuanto sienta que se acerca la liberación. Un hombre no se salva en este mundo, sino de este mundo. Esta noción aparece más clara en el budismo que en el hinduismo. Las dos religiones, son en esencia, «extramundanas».

CONFUCIANISMO

En la China las cosas son muy diferentes. Los chinos nunca se han creído un pueblo especialmente religioso: es un pueblo práctico, trabajador, con los pies firmemente asentados en el suelo. El confucianismo que fue la religión oficial de la China desde miles de años antes de la revolución de 1911 que lo arrinconó, no era en la práctica considerado como una religión. No es ciertamente una religión en el sentido occidental; es decir, su finalidad tiene muy poco que ver con Dios o con la vida del más allá, ni es una religión en el sentido en que lo entiende la India, porque no se preocupa de la búsqueda del «yo trascendente» que habita dentro del alma empírica. Más bien se dirige a

conseguir un modo de vida recto dentro de una sociedad jerárquica y bien ordenada, cuya cumbre es el emperador, el «Hijo del cielo».

Otra de las características de las dos «religiones» nativas de la China, el confucianismo y el taoísmo, es que las dos ven el paraíso terrestre no en el futuro, sino en el pasado: no van adelante buscando una nueva Jerusalén, sino que miran hacia atrás, hacia el jardín del Edén tal como era antes de la caída de Adán. El confucianismo vuelve su mirada hacia los legendarios «reyes filósofos», Yao y Shun, y sus sucesores, como modelos que han de imitar todos los dirigentes. Por esto Confucio dijo de sí mismo: «He transmitido lo que me enseñaron sin agregar nada mío propio». Confucio, por la tanto, no pretendía ser más que un simple intérprete de los libros antiguos o «clásicos», que se decían transmitidos de mana en mano desde los tiempos de Yao y Shun. El estado, ideal de sociedad, que se suponía que había durado desde Yao hasta muy poco antes del tiempo de Confucio, se llamó Tao, el «Camino» (ideal) de gobierno.

EL TAO DEL CONFUCIANISMO

Tanto el confucianismo como el taoísmo aceptan un Tao o «Camino» como ley natural del universo. Este Tao se considera también como la «Voluntad del cielo»; y la «Voluntad del cielo,» representa el modo, de funcionar característica y propio de todas las cosas en el contexto del todo, «cielo y tierra», como dicen ellos. Para gobernar bien es esencial proceder de acuerdo con el Tao, y puesto que el Tao es a la vez la ley moral que se ha de aplicar al hombre y la ley natural observable a través de la naturaleza, es muy importante saber en qué consiste esa ley moral. Esa ley, según los seguidores de Confucio, se ha de encontrar en los seis «Clásicos», en los dichos de Confucio, los Analecta, y en los dichos de su más famoso discípulo, Mencio, que vivió unos dos siglos después de aquél. La ley moral tiene su fundamento en el padre y el hijo, la justicia que actúa como lazo entre el soberano y el súbdito, la división de deberes entre el marido y la mujer, las reglas de precedencia entre los viejos y los jóvenes, y la mutua fidelidad entre los amigos».

LA PIEDAD FILIAL Y LA BONDAD

«Honrarás a tu padre y a tu madre», se nos manda en el Decálogo. El confucianismo va más allá, porque hace de la piedad filial la virtud suprema de la que se derivan todas las demás, porque «el que ama a sus padres no osa odiar a los otros. El que reverencia a sus padres no osa tratar con desdén a los otros. Porque, si se cumple perfectamente el amor y la reverencia en servicio de los padres, su influencia moral repercutirá sobre todas las demás personas y será una norma para las naciones vecinas. Ésta es la piedad filial del Hijo del cielo».

La piedad filial es la suprema virtud natural de la que nacen todas las demás. La recta relación del padre con el hijo nos enseña cuál ha de ser la relación entre el príncipe y el súbdito. «De la misma manera que el lazo que une el servicio al padre y el servicio a la madre es el amor, así el lazo de unión entre el servicio al padre y el servicio al príncipe es la reverencia. Cualquiera que sea la relación, debe estar inspirada por la gran virtud del confucianismo, jen, «la bondad», traducida a veces por «cordialidad humana» o «benevolencia». Esta virtud, según la mayoría de los confucianos, es natural al hombre: para ser verdaderamente hombre, uno debe ser también humano.

Esto, sin embargo, no significa un amor indiscriminado hacia todas las criaturas por igual, como pensó el filósofo Mo Ti., porque esto, iría contra el Tao natural. Contrariamente a los budistas, con su excesivo respeto por la vida animal, los confucianos

pensaban que, aunque se ha de ser respetuoso con los animales, amarlos de la misma manera que a los hombres sería apartarse del Tao. «El tipo superior de hombre trata a los animales con bondad, pero no con la misma especie de benevolencia que muestra hacia las personas; que, a la vez, es diferente del afecto personal que muestra a sus padres. Ese hombre ama a sus padres y es benevolente con las otras personas; benevolente con las personas y bueno con los animales».

Estas relaciones están en la naturaleza de las cosas, y pretender cambiarlas es pervertir el verdadero Tao. De la misma manera, en el Estado, que no es sino la familia a escala enormemente mayor, el buen gobierno depende de lo que sea cada uno de los seres que lo compongan y de que cumplan sus funciones en el espíritu de bondad y justicia. «Que el príncipe sea un príncipe, el ministro un ministro, el padre un padre y el hijo un hijo», decía Confucio, y ya sabemos lo que quiere decir con eso.

El jen es el ideal de una bondad pura alcanzada en los días ideales de los reyes filósofos y a la que ya nunca se ha llegado desde entonces; es la perfecta realización del Tao confuciano, que a su vez se basa en las rectas relaciones de los derechos y deberes dentro de cada una de las unidades sociales, desde la familia hasta el mismo Celeste Imperio. Su finalidad es una feliz cooperación y armonía, en la que, cada uno trabaja a la vez en su propia personal perfección y en la perfección del conjunto. El cielo y la tierra trabajan juntos, y el hombre es el punto medio entre ellos, y en la medida en que eficazmente coopera forma con ellos una trinidad, y cumpliendo su propio Tao humano, basado en la excelencia moral, coopera en la universal armonía de todas las cosas. Ser plenamente tú mismo es el papel que el Cielo, te ha asignado: ese es el modo mejor de seguir el Tao. El mismo gobernante no ha de estar siempre preocupándose de las cosas que constituyen el deber de su ministro: su ocupación es la de ser bueno y, siendo un ejemplo para los demás, irradiar su propia bondad sobre ellos. «Si el mismo gobernante es recto - decía Confucio -, todo irá bien aunque no dé ninguna orden. Pero si él no es recto, aunque dé órdenes, no serán obedecidas».

Yao y Shun fueron los más antiguos de los reyes míticos y en ellos se reflejó más perfectamente el Tao; de Shun, decía Confucio: «Entre los que gobernaban por medio de la inactividad, ciertamente se ha de contar a Shun. Pues ¿qué acción hizo? Meramente se puso a sí mismo de una manera grave y reverente con su rostro mirando al Sur; eso fue todo» (15, 4). Es decir, el pueblo, estaba tan profundamente penetrado del verdadero Tao, que el emperador no tenía nada que hacer: todos los hombres seguían la única regla, sencillísima, que vale para todos. « ¿Hay algún dicho simple de acuerdo al cual podemos actuar todo el día y cada día?», le preguntaron a Confucio; y él contestó: «Quizás el dicho sobre la consideración: "Nunca hagas a los demás lo, que no quisieras que los otros te hicieran a ti".»

LAS VIRTUDES CARDINALES

Las cuatro virtudes cardinales en las que tiene su fundamento el Tao confuciano son: jen, «bondad, benevolencia o cordialidad humana», que consiste en amar a los demás; i, «rectitud, justicia»; li, «sentido de corrección o decoro», y chih, «conocimiento,» o habilidad en distinguir lo verdadero de lo falso. Estas cuatro virtudes están en el hombre por su misma naturaleza; son ciertamente su Tao peculiar en cuanto ser humano. La única que quizá necesita comentario es li, que tiene una amplia gama, de significados. Significa a la vez los buenos modales y la correcta observancia de los rituales que cada hombre ha de realizar de acuerdo, con su situación en la vida; significa también el pudor y el sentido de la decencia. A estas cuatro virtudes se les añadió posteriormente una quinta: hsin, «buena fe, honradez y lealtad».

Mencio, el gran sucesor de Confucio, fue el que por primera vez estableció esta cuádruple regla de conducta. Las cuatro virtudes son innatas a todos los hombres, pero hay que desarrollarlas; no puede uno esperar pasivamente a que crezcan por sí solas. La doctrina de la bondad innata en el hombre es tan típica del confucianismo primitivo, que lo mejor que podemos hacer es citar las mismas palabras de Mencio. Éstas son sus palabras:

Todos los hombres tienen cierta simpatía hacia sus semejantes. Los grandes monarcas de la antigüedad tuvieron esta simpatía humana, y el resultado fue que su gobierno fue simpático. Teniendo este sentimiento de simpatía para sus semejantes, el que se guía por él en el gobierno del Imperio verá que su régimen puede llevarse, por así decir, en la palma de la mano. Lo que quiero decir, al hablar de esa simpatía que poseen todos los hombres, es lo siguiente

: Si alguien viera a un niño caer en un pozo, sentiría horror y piedad, no porque fuera un íntimo amigo de los padres del niño, ni porque buscara la aprobación de sus vecinos o amigos, ni porque temiera pasar por inhumano. Considerando la cosa a la luz de este ejemplo, podemos decir que ningún hombre está privado del sentimiento de la compasión, ni del sentimiento de la vergüenza, ni del sentimiento de lo que es verdadero o falso.

El sentimiento de la compasión es el origen de la cordialidad humana (jen); el sentimiento de la vergüenza es el origen de la rectitud (i); el sentimiento de la consideración hacia los otros es el origen de los buenos modales (li); el sentimiento de lo que es verdadero o falso es el origen de la sabiduría (chih) La presencia en el hombre de estos cuatro elementos es tan natural como la posesión de sus cuatro miembros. Teniendo estos cuatro elementos dentro de sí, el hombre que se dice incapaz de obrar como debiera está cometiendo una grave injuria contra sí mismo. Y el hombre que dice lo mismo de su príncipe es como si le hiciera una grave injuria.

Que un hombre conozca cómo desarrollar y extender estos cuatro elementos que existen en su alma, y su progreso se hará tan irresistible como un fuego nuevo o como una fuente que acaba de brotar de la tierra. Si se pueden desarrollar plenamente, estas cuatro virtudes son lo bastante fuertes para salvaguardar todo lo que hay dentro de los Cuatro Mares ; si se las mantiene sin desarrollar, no bastan ni para el servicio debido a los padres

Tendremos que volver sobre esta visión que el confucianismo da de la naturaleza, humana, porque, si el hombre es naturalmente bueno, ha de haber alguna explicación de sus continuos descarríos. Mencio no explica esta desagradable realidad.

LA VOLUNTAD DEL CIELO

Los primeros emperadores, Yao y Shun, como ya hemos visto, seguían perfectamente el Tao. « ¡Qué gran soberano fue Yao! - exclama Confucio -. Sólo el cielo es verdaderamente grande, pero solamente Yao pudo hacer del cielo su modelo. ¡Qué grande su estatura! El pueblo no puede encontrar palabras para un hombre así. ¡Regio fue realmente Shun! Majestuosamente presidió el Imperio, y aun parecía que no, era nada para él». «Sólo el cielo es verdaderamente grande.» ¿Qué tenemos que entender por estas palabras?

Ha habido una gran controversia sobre si Confucio y Mencio creían o no, en un Dios personal. Si por Dios personal entendemos la figura trasnochada de un buen anciano con barbas, sentado en el cielo, del que hace poco se burlaba el obispo anglicano de Woolwich, naturalmente, no creyeron en ese Dios. Pero si entendemos un Ser que posee inteligencia y voluntad, que ordena los caminos del universo, ciertamente creyeron en la existencia de ese Dios.

En los «Clásicas», en las Analecta, y en el Libro de Mencio salen constantemente las palabras «la voluntad del cielo». Un sinónimo de la palabra «cielo,» empleado en los «Clásicos» es Shang Ti, el «supremo Antepasado», o T'ien Ti, el «Antepasado celestial»: los dos se emplean exactamente en el mismo sentido, y puesto que los dos tienen inteligencia y voluntad, podemos traducirlos por «Dios». Los emperadores de China, por lo tanto, que se llamaban «hijos del cielo», hubieran también podido ser designados como «hijos de Dios». «Sólo, el cielo es verdaderamente grande», y la suprema virtud de Yao era que sólo él aproximaba su camino al camino del cielo. En otras palabras, hacían la voluntad de Dios en cuanto estaba en su poder, pero reconocían la única «grandeza» de Dios.

Esencialmente, la «voluntad del cielo» coincide con el Tao moral tal como lo practicaban los reyes filósofos; pero la voluntad del cielo, para los hombres, no se manifiesta automáticamente, como lo hace en la naturaleza. El sabio, si es digno de ese nombre, debe encontrar esa voluntad por sí mismo, y después ponerla en práctica y enseñarla a los demás empeñando en ello todas sus facultades. Esto es lo que Confucio pretende haber hecho él mismo:

A los quince años puse mi afán en aprender. A los treinta afirmé mis pies firmemente sobre la tierra. A los cuarenta ya no sufrí más perplejidades. A los cincuenta conocí cuáles eran las órdenes del cielo. A los sesenta las escuché con oído dócil. A los setenta puede seguir los dictados de mi propio corazón; porque lo que deseaba ya no transgredía los límites de lo justo.

La voluntad del cielo no es un simple sinónimo del hado, aunque sus órdenes ciertamente no pueden ser anuladas por el hombre; es también un poder moral, y así pudo Confucio, exclamar con voz contrita: «Lo que haya podido hacer de malo, que el cielo lo exorcice, que el cielo, lo exorcice».

El cielo dispone de la vida y de la muerte, de la riqueza, del rango y del poder moral, y Confucio confiesa que «el cielo engendró, el poder moral que hay en mí». El sabio, aunque fracase sobre la tierra (como fracasó Confucio durante su vida) será apreciado en el cielo: «Las preocupaciones del hombre de aquí abajo se sienten arriba, y quizá después de todo yo soy conocido; no aquí, sino en el cielo». El cielo, por lo tanto, no es indiferente a la suerte del hombre. Sólo le pide que siga el Tao de la bondad, la rectitud, la modestia, la sabiduría y la buena fe. Ciertamente, la voluntad del cielo es inescrutable y trasciende incluso al mismo Tao que ha prescrito a los hombres, y así dice Confucio, resignándose a la voluntad de Dios: «Si la voluntad del cielo es que el Camino prevalezca, el Camino prevalecerá. Pero si la voluntad del cielo es que el Camino perezca, necesariamente debe perecer».

En Mencio el cielo se concibe en términos todavía más personales: el cielo es el que eleva o depone al emperador, el que prueba al hombre con el sufrimiento, y que puede ser conocido como el hombre se conoce a sí mismo.

Se le preguntó una vez a Mencio cómo había pasado el Imperio de Yao a Shun: «¿Es verdad que Yao entregó el Imperio a Shun»? Mencio respondió: "No, el Hijo del cielo no puede dar el imperio a otro." "Si esto es verdad, cuando Shun obtuvo el imperio, ¿quién lo dio a él?" "El cielo se lo dio", fue la respuesta. "Cuando el cielo dio el imperio a Shun, ¿le dio explícitamente el cargo?" "No; el cielo no, habla. Simplemente significó su voluntad a través de la propia conducta de Shun y por su manera de tratar las cosas." "¿Cómo hemos de entender esto?" "El Hijo del cielo puede recomendarle un hombre al cielo, pero no puede hacer que el cielo le dé a ese hombre el imperio... De los antiguos, Yao recomendó a Shun al cielo, el cielo lo aceptó; lo mostró al pueblo y el pueblo lo aceptó. Ésta es la razón por la que dije que el cielo no habló, sino que simplemente significó su voluntad a través de la propia conducta de Shun y su modo de tratar las cosas"»

Dios o el cielo prueban a los hombres con el fin de enderezar su carácter, para que puedan desarrollarse a sí mismos más plenamente. «El cielo, cuando encarga a un hombre con una gran confianza, quiere probar su alma con amargura, sujeta sus huesos y sus músculos al trabajo, y su cuerpo al hambre, lo reduce a la desnudez y a la necesidad, y lleva todas sus empresas a la nada. Y así su mente se hace activa, su carácter templado y su debilidad se convierte en un bien».

Y así el hombre mortificado llega a conocerse a sí mismo tal cual es, y conociéndose a sí mismo llega a conocer al mismo Dios; porque «el que alcanza, el fondo de su alma llega a conocer su propia naturaleza; conociendo su propia naturaleza, conoce también al cielo. Preservar su propia alma en su integridad y alimentar su propia naturaleza es el camino para servir al cielo. Practicar el cultivo de sí mismo y esperar lo que pueda acontecer, indiferente a si la vida es larga o corta: éste es el camino para determinar su propio destino,».

LA NATURALEZA HUMANA

Mencio, como ya hemos visto, consideraba a la naturaleza humana como esencialmente buena. La comparaba al agua que naturalmente corre hacia abajo, de la misma manera la naturaleza humana naturalmente se dirige hacia el bien. Y de la misma manera que se puede hacer ir el agua hacia arriba violentándola, también el hombre puede ser desviado de la bondad por una interferencia exterior.

Otro filósofo confuciano algo posterior a Mencio, Hsun Tzu, tomó una posición diametralmente opuesta, afirmando que la naturaleza humana es mala y que cualquier bondad que podamos encontrar en ella solamente puede ser adquirida por la educación. El hombre es por naturaleza sensual y rapaz, pero también, admite Hsun Tzu, tiene inteligencia; le enseña que en su propio interés debe formar cierto tipo de organización social con sus semejantes, puesto que en un país civilizado en la que ya existe una división del trabajo es imposible que el individuo «vaya él solo».

La organización social, la cultura y las leyes, que ponen un límite a la rapacidad y a la sensualidad individual, están mucho más de acuerdo con el verdadero interés propio del individuo que la búsqueda del propio interés sin consideración a los demás, porque esos ciertamente se unirán para obrar en defensa propia.

El análisis de la naturaleza humana de Hsun Tzu no fue ciertamente popular en el neoconfucianismo posterior. Sin embargo, no pudieron negar que la naturaleza humana no sólo constaba de inteligencia, sino que incluía también la ambición y la sensualidad. Debemos, por lo tanto, pensar, distinguir dos naturalezas, una naturaleza «esencial» que en sí misma es totalmente buena y una naturaleza «física» (que incluye lo que podríamos llamar hoy en día la *psyche*) que puede ser buena, mala o indiferente, según el tipo de materia burda o sutil de que esté compuesta. Todo esto nos recuerda los dos «yo» de Thomas Merton y la concepción dualista del hombre que nos hemos encontrado en el Samkhya-Yoga de la India.

El mal procede del cuerpo y del alma inferior, que es parte y componente del cuerpo, mientras que el alma superior es puro Li, puro espíritu. La mezcla de materia y espíritu,

sin embargo, está en la naturaleza misma de todas las cosas, y en este punto los neoconfucianos se distinguen radicalmente de los Samkhya-Yoguis de la India. La tarea del hombre no consiste en separar el espíritu de la materia, sino en purificar de tal modo su yo inferior que pueda ser una digna morada del alma que lo habita.

Ni el confucianismo ni el neoconfucianismo creyeron en la transmigración, los dos eran escépticos sobre la vida después de la muerte («Hasta que no sepas sobre los vivos, ¿cómo vas a saber sobre los muertos?», dijo Confucio). No pudieron concebir, por lo tanto, el fin último del hombre como la liberación de la materia: más bien se tenía que perfeccionar en esta vida el elemento material en el que habitaba el espíritu. El mayor de los neoconfucianos, Chu Hsi, había dicho: «Donde no hay elemento físico, ni el espíritu tiene casa. Donde el elemento físico es ligero y puro, habrá menos oscuridad y privación. Donde hay menos oscuridad, reinará el espíritu celestial».

Chu Hsi y sus predecesores construyeron su teoría de los dos «yo» - el esencial y el físico - como un contragolpe metafísico a lo que les parecía nihilismo budista, y en defensa de su propia tradición que tanto énfasis ponía en la buena vida que se debía llevar en este mundo. Para ellos, como para Mencio, el hombre esencial es esencialmente bueno: el mal procede del cuerpo y de las pasiones que habitan en él. El fin del hombre consiste en eliminar en lo posible las pasiones, de manera que sea capaz de conducir su vida en armonía con el Tao universal que es un todo perfectamente articulado, una unidad que también da cabida a la diversidad.

EL TAOÍSMO

El confucianismo representa una de las facetas de la religión china, la faceta de este mundo, la afirmativa, la que dice «sí». Su faceta opuesta es el taoísmo, la extramundana, la negativa, la que dice «no». Como el confucianismo, el taoísmo mira hacia atrás hacia un paraíso prehistórico, pero su mirada alcanza más allá de los reinos ideales de Yao, y Shun, hasta un tiempo en el que los hombres no se sentían separados unos de otros, sino que estaban como sumergidos en una especie de participación mística en la que el individuo no se distinguía del grupo. Si el confucianismo volvía la vista a una edad de inocencia cuando Adán, el «hombre-Todo», como le llamaba Juliana de Norwich, recibió de Dios el mandato de dominar la tierra, el taoísmo, mira hacia una edad anterior aún, en la que el mismo Adán vivía en armonía con las bestias y las aves, y no tenía conciencia de su individualidad como tal. Se deja llevar por la corriente del misteriosa Tao que, aunque en sí informe e innominado, es la fuente de todo lo que tiene nombre y forma.

Este Tao, sin embargo, no, es el Tao de Confucio, el «Camino» que siguieron los reyes filósofos de la antigüedad y que estaba subordinado a la voluntad del cielo: es la misteriosa fuente de todas las cosas, y el estar en armonía con él, el dejarse arrastrar por su corriente, no es solamente la suprema felicidad sino, el secreto mismo de la propia realización y del éxito aun a través de aparentes fracasos.

Los «Clásicos» del Taoísmo son el Tao Te Ching («El Camino y su Poder»), atribuido a un sabio posiblemente mítico, Lao Tzu, que se supone fue un joven contemporáneo de Confucio, y el Libro de Chuang Tzu, un sabio que se supone vivió en los siglos IV y III antes de Cristo. La doctrina expuesta en estos fascinadores libros es tan equívoca como la doctrina de los Upanishadas, con la que tiene mucho de común. El Tao, es decir, «Camino», nos recuerda al Brahman de los Upanishadas; como Brahman, el Tao es a la vez estático y dinámico, inconcebible, indefinible, inactivo y siempre activo; pero además es humilde y bajo, como, el agua que naturalmente tiende hacia abajo, aunque al hacerlo, el poder que deriva de su misma bajeza corroe la roca más dura y orgullosa.

*El «camino» es como un recipiente vacío del que siempre se puede sacar
Sin que necesite llenarse. No tiene fondo; es el verdadero progenitor de todas las
cosas del mundo. En él toda la violencia está calmada, Todos los nudos desatados,
Todos los resplandores temperados, -oda la sed calmada. Es como un pozo profundo
que nunca se seca.*

Es «como un fuelle, por cuanto está vacío, pero da una fuerza que nunca falla». Como el Brahman de la India, si intentamos definirlo lo limitamos, y si le damos un nombre falseamos su verdadera naturaleza. Por eso se dice:

*El «Camino» que se puede decir no es el «Camino Invariable»; Los nombres con que
le podemos nombrar no son nombres invariables. El cielo y la tierra surgieron del
Innominado; Lo que tiene nombre es sólo la madre que cría a las cien mil criaturas, cada
una según su especie. Verdaderamente, «sólo el que se libra para siempre del deseo
puede ver las esencias secretas».*

También en las siguientes estrofas sería imposible saber si se habla del Tao chino o del Brahman indio:

*Tal es el alcance del Poder que todo lo impregna. Que él sólo puede obrar a través
del «Camino». Porque el «Camino» es algo impalpable, inconmensurable.
Inconmensurable, impalpable. Pero en él están latentes formas. Impalpable,
inconmensurable. Pero dentro de él están entidades. Es sombrío y oscuro;*

*Pero dentro de él hay una fuerza, Una fuerza que, aunque rarificada, No por eso es
menos eficaz.*

El Tao, aunque sea la fuente última de todas las cosas, se manifiesta en la debilidad y la humildad: «En el Tao, la única moción es el retorno; la única cualidad útil, la debilidad». «El poder que es más suficiente parece insuficiente, el poder que permanece más firme parece débil». «Actúa sin acción, hace sin hacer, encuentra sabor en lo soso, puede hacer lo pequeño grande y lo poco mucho». Y, así como el Tao va conquistando todas las cosas simplemente siendo débil y humilde, de la misma manera el sabio imitándolo y sin hacer nada alcanza todas las cosas, «Por lo tanto, el sabio, para poder estar encima de la gente, debe hablar como si fuera más bajo que la gente». El sabio debe hacerse el más bajo entre los hombres para que pueda ser exaltado al lugar más alto, porque «los primeros serán los últimos y los últimos los primeros», como leemos en nuestras escrituras: o como dice el Tao Te Ching:

*Éstos son mis tres tesoros. Consévalos y guárdalos. El primero es la piedad: el
segundo, la frugalidad; el tercero, negarse a ser «el superior a todas las cosas bajo el
cielo». Porque solamente el que se compadece es verdaderamente capaz de ser valiente;*

*Solamente el que es frugal es verdaderamente capaz de ser pródigo. Solamente el
que se niega ser superior a todas las cosas es verdaderamente capaz de ser el principal
de todos los Ministros.*

EL PARAISO PERDIDO

El taoísmo y el confucianismo tienen una cosa en común: los dos miran hacia atrás, hacia una edad de oro mítica en la que reinaba una completa armonía sobre la tierra. La diferencia está en el hecho de que el confucianismo ve la ley moral de las cinco relaciones y las cuatro (o cinco) virtudes cardinales como, el aspecto humano del Tao universal, mientras que el taoísmo considera la verdadera necesidad de la ley moral como el primer paso fuera del Tao, en el que sólo hay una actividad sin esfuerzo que refleja la actividad sin esfuerzo del mismo Tao y en la que, por lo tanto, no hay ninguna

necesidad de practicar conscientemente la virtud. De ahí que veamos a los sabios taoístas atacando las mismas virtudes básicas del confucianismo: la cordialidad y la rectitud. El moralismo confuciano es en sí mismo un índice de que los hombres han comenzado a apartarse del Tao:

Destierra la sabiduría, desecha el conocimiento, y el pueblo se beneficiará de mil maneras. Destierra la cordialidad, desecha la moralidad, Y el pueblo será obediente y compasivo. Destierra la habilidad, desecha el provecho, y desaparecerán los ladrones y los bandidos. Si cuando estas tres cosas se han realizado encuentran la vida demasiado sencilla y sin adornos, que tengan entonces accesorios; dales a mirar la simplicidad, el bloque inesculpido para sostener, dales la propiedad y la escasez de deseos.

Cada una de las cuatro virtudes del confucianismo marca una nueva separación del Tao: son falsas porque buscan «nombrar» a lo «innombrable», encasillar lo, que es absolutamente libre.

Después que se perdió el Tao, vino el «poder»; Después que se perdió el «poder», vino la cordialidad. Después que se perdió la cordialidad, vino la moralidad. Después que se perdió la moralidad, vino el ritual. Ahora el ritual es una mera cáscara de la lealtad y la fidelidad a las promesas. Y es ciertamente el primer paso hacia el alboroto.

El Tao Te Ching es relativamente moderado en sus ataques contra el código moral del confucianismo, que considera la civilización y los valores civilizados como una contrapartida humana del Tao cósmico. En cambio, el Libro de Chung Tzu ve en la civilización una afrenta y un asalto contra el mismo Tao: está arañando y desmenuzando el «bloque inesculpido» del Tao, una ruptura de la unidad y armonía original, un ultraje contra el orden natural de las cosas. En el esquema taoísta éste es el pecado original. Dejemos hablar al mismo texto chino:

En la edad de la perfecta virtud los hombres andaban con paso lento y grave, y con sus miradas fijamente dirigidas adelante. En aquel tiempo, en las colinas no había senderos, ni desmontes; en los lagos no existían ni barcas ni diques; todas las criaturas vivían en compañía; y los lugares en que moraban se hacían unos al lado de los otros. Las aves y los animales se multiplicaban en bandadas y rebaños; las hierbas y los árboles crecían lujuriantes y en toda su amplitud. En esta condición aves y animales podían ser llevados sin que sintieran violencia; se podía subir hasta el nido de la urraca y mirar en su interior. Sí, en la edad de la perfecta virtud, los hombres vivían en común con las aves y los animales y estaban en términos de igualdad con todas las criaturas, como formando una sola familia, ¿cómo podían conocer entre ellos las distinciones entre superiores e inferiores? También sin darse cuenta, no habían abandonado [el camino] de su virtud natural; igualmente libres de deseos, estaban en un estado de pura simplicidad. En aquel estado de pura simplicidad, la naturaleza del pueblo era lo que tenía que ser. Pero cuando los hombres sabios aparecieron, renqueando y dándole vueltas al ejercicio de la cordialidad humana, presionando y andando de puntillas en el cumplimiento de la rectitud, entonces los hombres universalmente comenzaron a sentirse perplejos. [De aquellos sabios también] procede el exceso en su cultivo de la música, y en sus gesticulaciones en la práctica de las ceremonias, y entonces los hombres comenzaron a separarse los unos de los otros. Si no se hubiese cortado y trabajado la materia bruta ¿quién hubiese podido hacer un vaso sacrificial de ella? Si el jade natural no se hubiese roto y estropeado ¿quién hubiese podido hacer de él las asas de las copas de libación? Si los atributos del Tao no hubiesen sido rechazados, ¿cómo hubieran podido preferir la cordialidad humana y la rectitud? Si no se hubiesen aliado de los 'instintos naturales ¿cómo se hubieran podido introducir en las costumbres las ceremonias y la música? Si los cinco colores no se hubieran confundido, ¿cómo se hubieran podido formar las figuras ornamentales? Si las cinco notas no se hubieran confundido, ¿cómo hubieran

podido combinarlas en los acordes musicales? El corte y el trabajo de la materia bruta para formar vasos fue el crimen de los artifices habilidosos; el daño inferido a las características del Tao para poder practicar la cordialidad humana y la rectitud fue el error de los sabios.

El taoísmo, y especialmente en Chung Tzu, es la religión de la nostalgia por un pasado desaparecido tiempo ha, por un pasado no, ya anterior a la caída de Adán, sino aun anterior al mandato que recibió Adán de dominar la tierra, un pasado en el que los hombres «vivían en común con las aves y los animales, y estaban en términos de igualdad con todas las criaturas, como formando una sola familia», en el que, «igualmente libres de deseos, estaban en un estado de pura simplicidad».

El aprendizaje y la cultura son productos de la individualización de la especie humana, cuando los individuos surgen de esa condición que precede a la conciencia en la que todo es Uno y el Uno es todo, y descubren horrorizados que se han hecho individuos responsables con deberes que han de cumplir. Este inevitable paso de la humanidad desde una conciencia de rebaño a una conciencia individual lo aceptan lo confucianos e intentan integrarlo en el Tao, total cósmico. Los taoístas, por otra parte, prefieren permanecer siempre niños y rehúsan separarse de su Madre, el Tao, la «Puerta de la Misteriosa Hembra»; y esto, como admite el Tao Te Ching, significa. el «volver al estado de la infancia».

El taoísmo, tanto del Tao Te Ching como el del Chuang Tzu, está totalmente penetrado por el misticismo de la naturaleza en el que, como ha dicho Tennyson, «la misma individualidad parecía disolverse y desvanecerse en un ser sin límites, y no era un estado confuso sino el más clarividente, el más seguro, completamente inefable - en el que la muerte era una casi ridícula imposibilidad - en el que la pérdida de la personalidad (si tal cosa había) no me parecía una extinción, sino la única verdadera vida».

El confucianismo se refiere todo él a la bondad (la cordialidad humana) y a la moralidad (la rectitud). Aunque admita la existencia de un poder supremo director al que llama «cielo» y la necesidad de obrar según su voluntad, pretende guiar a los hombres en los caminos de la virtud enseñándoles un mítico pasado de virtud, una edad de la inocencia que para siempre ha desaparecido. Sus ojos están firmemente fijos en ese mundo y en el lugar que el hombre ocupa en él. El taoísmo, en cambio, se aparta del mundo, pero sólo porque el mundo de los hombres parece que irrevocablemente se ha apartado del verdadero Tao; por lo tanto, lo único que le queda al individuo es buscar reintegrarse en el Tao cósmico, y por lo tanto aislarse de sus semejantes. «Por lo tanto, quiero dejarte, y entrar por la puerta del Infinito, para gozar en los campos del ilimitable. Quiero mezclar mi luz con la del sol y la luna, y quiero permanecer mientras permanezcan el cielo y la tierra. Si los hombres están de acuerdo con mis visiones, seré inconsciente de ello; si se apartan de ellas, seré inconsciente de ello; todos ellos pueden morir, y yo viviré solo».

EI ADVENIMIENTO DEL BUDISMO

El taoísmo es el puente entre el genio práctico de los chinos y el genio especulativo de la India; y ese puente era necesario para que el budismo pudiera imprimir su sello en la China. Contrariamente al hinduismo, el budismo fue una religión misionera, y en el siglo I hizo sus primeras incursiones en el Celeste Imperio. Ante una ideología extranjera la China es tan desconfiada como pueda serlo cualquiera de las otras grandes

civilizaciones, o quizá más todavía. Razón de más para sorprenderse del éxito que el budismo, encontró en la China.

La visión del mundo de los chinos y de los indios apenas podía ser más diferente. Para el chino no había una clara distinción entre la materia y el espíritu: los dos eran igualmente reales. Para el indio sólo el espíritu era real; la materia en el mejor de los casos era una apariencia, y en el peor de los casos una mera ilusión. Para los chinos el hombre vivía una sola vez: para los indios el hombre estaba encadenado a un interminable círculo de renacimientos y nuevas muertes, del que solamente era posible escapar después de incontables eones. Para los chinos el hombre era un compuesto inseparable de materia y espíritu, y cuando moría el elemento material preferían no especular sobre lo que le podía pasar al espíritu. Para los budistas (aunque no para la mayoría de los hindúes), lo que los chinos llamaban un hombre era sólo una masa perpetuamente cambiante de átomos en perpetuo, cambio; no tiene ningún núcleo, no es una persona, es solamente «un manojo de sensaciones» sin más realidad que la que tiene cualquier otra cosa del mundo fenoménico. Para los chinos, confucianos o taoístas, la salvación significa integración en el Tao, el orden cósmico, incluya o no lo que el hombre le ha añadido «bajo el cielo»: para los indios salvación significa liberación del fluir cósmico en un estado de existencia intemporal. Pero con todas estas diferencias, cuando en el siglo I de nuestra era llegaron por primera vez los budistas a la China, encontraron que tenían muchas cosas de común con los taoístas, de tal manera que era posible entablar un diálogo con ellos.

El mundo budista está dividido en dos sectas principales, el Theravada (la «Escuela de los antiguos»), denominada también por sus rivales Hinayana (el «Pequeño Vehículo»), y el Mahayana (el «Gran Vehículo»). Existen, sin embargo, ideas comunes a las dos escuelas. El estado de liberación que, hemos analizado en el capítulo anterior se llama ordinariamente «iluminación», la virtud indispensable que conduce a ese estado es la abnegación, y el enemigo capital que combate el camino que conduce a ella es el deseo. Además, las dos escuelas del budismo evitan definir la realidad incondicionada que se experimenta en el nirvana, si no es en los términos más vagos. La escuela Mahayana prefiere llamarla «Vacío» o «Vacuidad», o, simplemente Tathata, «el ser tal».

Al llegar los budistas a la China encontraron que los taoístas empleaban una terminología similar a la suya, y al comenzar a traducir sus escrituras al chino emplearon de una manera completamente natural el vocabulario taoísta. «Avanza hacia el Vacío, mantente firmemente en la Quietud... Lo que está sometido al Hado se ha hecho parte del "siempre así". Conocer el "siempre así" es estar iluminado». «Así fue siempre y por sí mismo». Son textos taoístas, pero hubieran podido ser perfectamente bien textos budistas.

El budismo comenzó a ejercer una real influencia en China durante el siglo III después de Cristo y alcanzó su punto culminante con el advenimiento de la dinastía T'ang en el siglo IV. En el siglo IX, sin embargo, el budismo fue oficialmente proscrito, se confiscaron las propiedades de los sangha budistas (las comunidades) y se destruyeron sus templos y sus libros. Los budistas ya no se volvieron a recuperar totalmente después de esta persecución. Pero ganaron una victoria escondida, porque el neo-confucianismo que surgió con la dinastía Sung en los siglos XI, XII y XIII estaba profundamente influido por las ideas budistas, aunque las interpretasen según las líneas del confucianismo y el neotaoísmo.

Antes y durante esta turbulenta época, el budismo se había escindido en una multitud de sectas; solamente nos vamos a detener ahora en dos de ellas: la «Tierra Pura» y el Ch'an. De la «Tierra Pura» tendremos que hablar después en este mismo capítulo, por cuanto que corresponde en el budismo a lo que fue el bhakti en el hinduismo. Sin

embargo en el desarrollo del pensamiento neo-confuciano, el Ch'an (el Zen japonés) es mucho más importante. Las sectas «Tierra Pura» y Ch'an salieron mucho mejor libradas de la gran persecución que todas las otras sectas, porque dependían mucho menos de templos y bibliotecas.

El Mahayana (del que proceden la «Tierra Pura» y el Ch'an) es históricamente muy posterior al Theradava. Esta situación la explicaban los mahayanistas diciendo que sus enseñanzas eran las doctrinas secretas de Buda que habían sido memorizadas durante siglos por unos discípulos privilegiados quienes sólo las pusieron en los pergaminos unos quinientos años después de la muerte de Buda. El Ch'an, aunque tenía muchas escrituras propias, daba muy poca importancia a la ciencia libresca, sosteniendo que la iluminación solamente podía venir a través de la sumisión personal a un maestro Ch'an que ya la hubiese experimentado y al que se le debía una obediencia absoluta. Este método directo está justificado en los siguientes versos

Ésta es la transmisión especial que va más allá de las Escrituras. De nada sirve ponerla por escrito. Mejor es llamar directamente a la inteligencia del hombre. Cuando uno ve su propia naturaleza, podrá alcanzar la Budeidad. El Mahayana, en general, y el Ch'an no es excepción, expresa la idea de la existencia incondicionada por medio de una palabra que ordinariamente se traduce por «Vacuidad» a «Vacío». Un ejemplo típico de la ambigua terminología de la secta es la conversación que se dice mantuvo el Emperador Wu con Bodhidharma quien introdujo la doctrina Ch'an en la China en el siglo VI. « ¿Cuál es el principio de la sagrada doctrina? », preguntó el emperador. « Inmenso vacío -contestó Bodhirharma -, y no hay nada que pueda llamarse sagrado. » « ¿Quién es, pues, el que está ahora frente a mí? », preguntó de nuevo el emperador. « No lo sé », contestó el sabio.

El budismo Ch'an (Zen) ha gozado durante algún tiempo de una considerable boga en América, y tendremos que volver sobre él al final de este capítulo. Sus tesis principales en la medida en que las tiene coinciden con la corriente principal del Mahayana. La realidad absoluta se considera como «vacuidad» o «ser tal»; no tiene nada que ver con el mundo fenoménico, tal como ordinariamente lo experimentamos, que es como un caleidoscopio que no refleja nada. El hombre, es decir el yo empírico de Thomas Merton, está vacío de cualquier esencia permanente, pero la naturaleza de Buda está en todas partes y puede despertarse en todas las cosas. Cada uno de los hombres es, sin saberlo, el indivisible Buda, pero en la iluminación se da cuenta en un fogonazo de que así es. Fundamentalmente, sin embargo, los maestros Ch'an no están más interesados en la filosofía budista de lo que estaba el mismo Buda. Aunque el ser humano no se pueda decir que exista realmente, hemos de tratarlo como si realmente existiera porque al menos es un locus potencial para la iluminación. Todas estas ideas penetraron en lo que se ha llamado neoconfucianismo que vino a ser la filosofía oficial de la China desde el siglo X hasta la revolución de 1911.

EL NEOCONFUCIANISMO

El neoconfucianismo emprendió una síntesis del sistema de Confucio y de Mencio, del taoísmo, y ciertos aspectos del budismo. Su gran ambición fue crear una filosofía religiosa que pudiera casar el tiempo con la eternidad, este mundo con el mundo futuro, el hombre con el Uno que al mismo tiempo es el Todo. Los budistas, pensaban no sin razón los neoconfucianos, estaban empeñados en destruir todo lo que los confucianos tenían por valioso: las relaciones humanas y el orden correcto de la vida en la tierra. Lo que los budistas llaman «redes mundanas», dijo Ch'eng Hao, un neoconfuciano, del siglo XI:

Prescindir del principio de las relaciones humanas es la meta a la que aspiran los budistas. Pero el principio fundamental de las relaciones humanas nunca se puede eliminar. Las sensaciones del oído y de la vista; los deseos de beber, de comer y de la sexualidad; y los sentimientos de alegría, ira, pesar, y placer, proceden de la naturaleza humana. Los budistas creen que hasta que un hombre no ha conseguido apartar de sí todas estas cosas no puede alcanzar la realidad. Pero creo que este camino es contrario a la realidad.

De acuerdo, ¿pero qué es la naturaleza humana? Porque dentro de la misma tradición del confucianismo Mencio había afirmado que la naturaleza humana era esencialmente buena, mientras que Hsun Tzu dijo que era mala. El gran neoconfuciano, Chu Hsi, como ya hemos visto, cortó el nudo gordiano y afirmó que existían dos naturalezas en el hombre, una que se derivaba del espíritu (Li) que era esencialmente buena, y otra que procedía de la materia que el hombre hereda de los animales y está dominada por los instintos de la sensualidad y la codicia. Este elemento material es moralmente neutro; según sean sus componentes, puede inclinarse hacia el espíritu o caer en un nivel puramente animal.

Las palabras chinas que hemos traducido por «espíritu» y «materia» son Lí y Ch'i. Examinemos más detenidamente lo que se quiere decir con esas palabras. Li, además. De espíritu, significa también conciencia y razón; corresponde casi exactamente a lo que los griegos llamaban logos, el principio racional que existe en el universo y que hace que las cosas sean lo que son. Se le llama también el «Supremo último» y tiene mucho de común con el motor inmóvil de Aristóteles. Es también el Uno proclamado por el Mahayana y los taoístas; pero no es el Uno de Shankara (p. 70) y su Vedanta no dualista, porque no excluye la pluralidad. Como dice Chu Hsi:

Desde el principio hasta el final, Li, la única realidad, es uno, pero millones de cosas participan de él para adquirir esencia. Cada cosa particular constituye un Supremo último en sí mismo. ¿Está, por lo tanto, dividido el Supremo último? La respuesta es: el Supremo último es uno, pero cada cosa participa de él de tal manera que cada una de las cosas forma un Supremo último. Es exactamente como la luna que es una, pero que se refleja en diversos ríos y lagos y se ve en todas partes. No podemos decir que la luna se haya fragmentado.

Por lo tanto, Li, el Logos, es la luz que se ha reflejado de distintas maneras en el alma humana (y es una idea que encontramos también desarrollada de una manera independiente en la India), y esta luz reflejada es el yo esencial de cada uno de los seres humanos. El hombre, sin embargo, es un compuesto indisoluble de Li y ch'i, de espíritu racional y de materia irracional; y como esto es verdad del hombre como microcosmos, ha de ser también verdad del universo como macrocosmos. Li, el Logos, es anterior a Ch'i, la materia, en el orden del ser, aunque no necesariamente en el orden del tiempo, porque Li es por definición intemporal. Según Chu Hsi, «es difícil afirmar de una manera definitiva si existe algún orden de prioridad entre Li y Ch'i. Pero si nos remontamos hasta el principio, tenemos que admitir que Li es anterior. Con todo, Li no es independiente de Ch'i; más bien Li está inherente en ch'i. Si no existiera Ch'i, no habría lugar donde pudiese estar Li».

La materia, por lo tanto, está inhabitada por el espíritu racional, el Logos: la materia es el locus del Logos. Los dos elementos son separables en el pensamiento pero no en la realidad. Lo real es uno, no dos; existe una unidad en la multiplicidad, el principio de la unidad es Li, el de la multiplicidad es Ch'i. Li es el Dios inmanente que pervade e inhabita el universo. ¿Es también el Dios trascendente que dirige el universo?

Le preguntaron a Chu Hsi: «En los "Clásicos" encontramos las siguientes sentencias: "El Señor del cielo imparte la inteligencia al pueblo. El cielo asigna una gran misión a los

hombres. Para ayudar al pueblo el cielo estableció la monarquía. El cielo hace a las criaturas y las conduce según sus capacidades. Cuando obran el bien, el cielo las bendice. Cuando obran el mal, el cielo las castiga. ¿Quiere decir todo esto de una manera explícita o implícita que en el Empíreo existe un gobernante?" Chu Hsi respondió: "Todo eso significa simplemente que hay razón". En otras palabras, el universo, al seguir unas determinadas leyes racionales, cuya maravillosa complejidad ha comenzado a comprender la ciencia moderna, es en sí mismo una construcción racional gobernada por la Razón, es decir, por el Logos.

Li es también el Tao en el sentido que le daba el confucianismo. No es solamente el Espíritu viviente que controla e inhabita el mundo físico, sino que se manifiesta también en la esfera humana como las cuatro virtudes cardinales, la cordialidad humana, la rectitud o moralidad, la modestia que incluye el decoro y el ritual, y la sabiduría.

Aunque todo esto sea una supersimplificación de la filosofía de Chu Hsi, creemos que expresa bien la síntesis que tanto él como sus predecesores intentaban construir. En cuanto iban contra los taoístas aseguraban categóricamente que en la sociedad humana Li o el Tao se manifestaba de una manera suprema en las cuatro virtudes cardinales del confucianismo.

La experiencia de los místicos taoístas, que es la experiencia de la mística de la naturaleza de todos los tiempos y lugares, es una experiencia válida. De un modo misterioso que nuestras palabras no alcanzan a expresar adecuadamente, el Todo es Uno y el Uno es Todo; «yo», el sujeto de la experiencia, en cualquier parte que pueda estar ahora, está presente en todas partes. Esta experiencia es estremecedora y lleva consigo un gran gozo, pero probablemente no es más que un «evento biológico» totalmente divorciado del elemento racional y responsable que existe en el hombre. El paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin lo ha descrito con estas palabras: «Gracias al prodigioso acontecimiento biológico representado por el descubrimiento de las ondas electromagnéticas, cada individuo se encuentra actualmente (activa o pasivamente) presente, de manera simultánea, en la totalidad de los mares y de los continentes».

El logro de los neoconfucianos fue el de uncir el misticismo literalmente irresponsable de los taoístas y de los budistas Ch'an a las cuatro virtudes cardinales del confucianismo. Lograron construir una teoría de la existencia en la que la moralidad y el misticismo se reconciliaban. Ninguno de los dos elementos es completo sin el otro, porque, como vieron los taoístas, las virtudes del confucianismo, si dejan de ser espontáneas, se convierten en caricaturas de sí mismas. El hombre bueno o cordial degenera en un «bienhechor»; la rectitud se vuelve áspera y se hace fariseísmo; la modestia y los buenos modales se convierten en un ritual sin vida que ha perdido todo sabor; la sabiduría deviene sofística. Los neoconfucianos, por otra parte, veían cuán peligroso era volver las espaldas a la propia conciencia personal, que es el único privilegio de la raza humana, con el fin de volver a dar nacimiento dentro de uno mismo a aquel sentido de unidad indiferenciada que debió caracterizar al hombre antes de surgir de la animalidad; porque esto significaba no querer aceptar la responsabilidad que es a la vez la carga y el privilegio del hombre adulto.

El Tao Te Ching había llevado las cosas hasta el extremo de afirmar: «Sólo yo soy inerte, como un niño que todavía no ha dado ninguna señal... Sólo yo parezco haberlo perdido todo. Mi alma es ciertamente el alma de un verdadero idiota.» A todo esto, la respuesta del neoconfucianismo podría muy bien haber sido: « ¡Por amor del cielo, crece!»

Durante mil años el confucianismo se mantuvo como la filosofía oficial del imperio chino: fue la última palabra de la China en la filosofía de la religión. En lo fundamental está en armonía con la filosofía de los Upanishadas de la India, pero se mantuvo con

firmeza en el campo de la naturaleza y no mostró ningún resquicio por donde apareciese un Dios personal que a la vez inhabitase y trascendiese a la naturaleza, aunque estuvo muy cerca de encontrarlo. El Li de Chu Hsi se acerca al motor inmóvil de Aristóteles o a la idea del bien de Platón, pero no es un Dios que hable al corazón del hombre: es un dios de los filósofos, no el Dios vivo, como son Shiva y Vishnu en la India.

CH'AN O EL BUDISMO ZEN

El budismo, mientras tanto, después de su entrada en la China y su subsecuente paso al Japón, se fue transformando. Dos sectas en especial se desarrollaron y florecieron a pesar de la persecución: el Ch'an (el Zen japonés) y la «Pura Tierra».

El Zen ha sido objeto de innumerables estudios durante estas últimas décadas; y su principal propagandista ha sido el profesor Daisetz Teitaro Suzuki, de Kyoto. Lo que Suzuki con frecuencia no subraya o no esclarece bastante es que de hecho existen dos escuelas de Zen, el Rinzai (la suya propia) y el Soto. De las dos, Soto es de hecha la más numerosa en el Japón, aunque menos sensacional. Los Rinzai se especializan en lograr una «rápida iluminación», y los medios que adoptan para obtenerla en sus discípulos tienden a ser violentos y fantásticos. Contrariamente a lo que hacen las otras sectas budistas, ni el Rinzai ni el Soto le dan mucha importancia a la Escritura, y se cuentan algunas historias de maestros Rinzai que llegaron hasta quemar los libros sagrados considerándolos como hojarasca inútil, y lo mismo querrían hacer con las imágenes de Buda. Las dos sectas sostienen, de acuerdo con la línea fundamental de la filosofía Mahayana, que la naturaleza de Buda es omnipresente y que todo lo que está materializado ha de verificar esta realidad en sí mismo aquí y ahora. Esta verificación constituye el nirvana que los japoneses llaman satori.

Los maestros Zen, como los yoguis de la India, dominan la técnica de quebrar la resistencia del pensamiento discursivo, razonador, de manera que se pueda llegar a un estado de conciencia incondicionada; porque el mayor obstáculo que se encuentra para conseguir el satori es la misma mente razonadora. Uno de los medios favoritos para producir este resultado consiste en que el maestro plantee a su discípulo un problema insoluble, como, por ejemplo, « ¿Cuál es el sonido de una mano que palmea? », o « Cuando tu mente no piensa en el bien y en el mal, ¿cuál es tu rostro original antes de que nacieras? », y otros semejantes. La mente se atormenta con estos problemas y finalmente se ve forzada a abdicar, a «dejarla correr», y de repente sobreviene el satori como un rayo de luz. Según los términos del mismo Suzuki: « De las más profundas intimidades de la conciencia nace una visión penetrante, como si se hubiese abierto, la fuente de una nueva vida »

Se dice que el fundador de la secta, Bodhidharma, llegó de la India a la China hacia el año 520 después de Cristo. En el siglo IX la secta se dividió en dos ramas, el Lin-chi (el Rinzai japonés) y el Ts'ao T'ung (el Soto japonés). Pero las dos sectas no lograron establecerse en el Japón hasta los siglos XII y XIV; y de las dos el Soto, más moderado, logró un mayor éxito. Es significativo de nuestros tiempos que la secta Rinzai tal como la popularizó Suzuki haya obtenido tanto éxito en atraer la atención del público norteamericano durante muchas décadas; porque se preocupa muy poco de la moralidad y sólo de la consecución espontánea de la iluminación y el consecuente disparo de unos poderes que hasta ahora ni se percibían ni se sospechaba que existieran. La versión popular norteamericana es ciertamente una caricatura, pero el Rinzai también es con frecuencia una caricatura del budismo.

Al mismo fundador de la secta, I Hsüan, conocido vulgarmente por Rinzai, sus discípulos le atribuyen las siguientes observaciones: «El Buda es como un monje calvo, más. ¡Ay de aquel que busca la iluminación a través de él! Busca tu Buda, y ya lo has perdido.» O, lo que es aún más extraño en labios de un patriarca budista: «Me repugna escuchar el nombre de Buda. Si encuentras a Buda, mávalo..., porque éste es el único camino de salvación.»

Algo semejante hemos encontrado en la India del siglo XIX, cuando Ramakrishna decía: «Con férrea determinación me senté de nuevo a meditar, y tan pronto como apareció delante de mí la benévola forma de la Madre Divina, empleé mi determinación como una espada y con ella la dividí en dos. Ya no quedaba otra obstrucción para mi mente, que al instante se remonto del plano relativo, y me perdí en el samadhi (trance).»

El Soto, por otra parte, no tuvo publicidad en Norteamérica porque no ofrece ningún atajo para la eternidad. Pero siempre que hay un serio interés por el movimiento Zen, ocurre que el adepto pronto o tarde llega al Soto, aunque los adeptos de esta secta tengan la reticencia natural a todo genuino misticismo.

La secta fue introducida en el Japón en el siglo XIII por un cierto Dogen, más frecuentemente conocido por su título, Shoyo Daishi. Dogen, como el mismo Buda, insistía en que la moralidad era la condición necesaria para alcanzar la iluminación. Dispuso que sus discípulos debían examinar sus conciencias y confesar sus pecados a los Budas (tal como hacían los primitivos budistas), esforzarse por conseguir la liberación (es decir, la iluminación), y practicar las cinco ramas de la moralidad: dar limosnas, amabilidad en el hablar, benevolencia en los hechos, ponerse en el lugar de los otros, y gratitud. Todo esto se ha de combinar con la meditación, y al final vendrá la iluminación. La iluminación, sin embargo, no le desliga a nadie de lo que los hindúes llamarían los «lazos» de la moralidad: por el contrario, la moralidad será seguida por una iluminación aun mayor, en la que la bondad ya no se nos presenta como un deber o como un esfuerzo, sino que fluye naturalmente del hombre iluminado porque ha estado en contacto con el bien supremo.

Rinzai consideraba que todo consistía en alcanzar la iluminación; y esta iluminación solamente se podía conseguir, según ellos, sometiéndose a la disciplina Zen tal como había sido desarrollada a través de los tiempos bajo la dirección de un maestro cualificado. Esto los llevaba a despreciar y denigrar a las otras escuelas de budismo, que insistían no sólo en la meditación, sino incluso en el estudio de las escrituras budistas y en la oración. Dogen, por otra parte, veía las cosas buenas y sagradas que existían en las otras sectas budistas, y mandó que sus discípulos trataran con la mayor reverencia las imágenes de Buda y los textos sagrados. También esos eran senderos que conducían al mismo fin. Aunque ciertamente ya hacía tiempo que muchas de las sectas budistas habían deificado a Buda y habían poblado el universo con una multitud de Budas, el fin de la iluminación nunca se pensó que fuera la unión con Buda, como en el misticismo cristiano el fin último es la unión con Cristo; más bien, «aprender el camino de Buda es aprender a conocerse a sí mismo. Aprender a conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo. Olvidarse de sí mismo significa estar iluminado por todos los dharmas».

El budismo antiguo había hecho una clara y neta distinción entre el mundo que deviene y pasa (samsara) y el mundo del Ser intemporal al que llamaban nirvana. El Mahayana, sin embargo, no, hizo esa distinción: en última instancia todas las cosas eran uno en el Buda. «Todo, ser es de la naturaleza de Buda. A una parte de todo el ser le llamamos "seres sensibles". Dentro y fuera de estos seres sensibles está el único ser de la naturaleza de Buda». Alcanzar la iluminación significa verificar la naturaleza de Buda

que existe dentro de nosotros, y una vez conseguido esa iluminación ya podremos ver todo el mundo externo transformado en la luz de esa misma naturaleza de Buda que hemos descubierto dentro de nosotros mismos. El Buda interior es el Buda exterior, eterno aunque actúe en el tiempo, inmutable aunque presente en todos los cambios. Se olvida el ego y surge el «yo trascendente»: se aparta toda diferenciación, y todas las cosas se ven tal como son, indisolublemente enlazadas, en perfecta armonía y como una sola cosa en su eterno fundamento que es la naturaleza de Buda.

LA ILUMINACIÓN

Un bonzo japonés explicó la naturaleza del satori al padre Heinrich Dumoulin, a quien debo mucho por su excelente libro *A History of Zen Buddhism*, con estas palabras:

La iluminación es un irresistible percatamiento interior que viene de repente. El hombre se siente a sí mismo a la vez libre y fuerte, exaltado y grande, en el universo. El aliento del universo vibra a través de él. Ya no es meramente un ego pequeño, egoísta, sino que más bien está abierto y transparente, unido al todo, en la unidad. La iluminación se consigue en la zazen (la meditación Zen), pero permanece efectiva en todas las situaciones de la vida. Y así todas las cosas de la vida son significativas, son dignas de gracias, y buenas, aun los sufrimientos, la enfermedad y la muerte. La iluminación viene en la zazen, en la que el hombre se dedica completamente al Buda. Pero no viene por la gracia de Buda. Ciertamente, la iluminación no viene de afuera, sino únicamente de adentro. El yo se libera a través de su propio esfuerzo.

Tenemos que dejar para los teólogos la interpretación de este tipo de experiencia mística; pero seguramente el aliento del universo únicamente puede ser el Espíritu Santo (spiritus, aliento), el «dador de vida» a todas las cosas naturales, reconocido y visto por aquel mismo Espíritu que habita en el «templo» del cuerpo del hombre. Es el Espíritu que se manifiesta como el lazo de amor y unión en el orden de la naturaleza, aunque ciertamente no sea el Espíritu de reconciliación entre el Rector moral del universo (el Padre) y el hombre moralmente caído.

La experiencia del satori en el budismo Zen plantea a nuestros teólogos unos problemas que todavía no han tenido una adecuada respuesta. Lo único que tenemos que agradecer es que haya sido un católico y jesuita el primero, que ha tratado al budismo Zen como un fenómeno histórico y que ha intentado relacionarlo y a la vez distinguirlo de la corriente fundamental del misticismo cristiano. Podemos también sentirnos orgullosos de que haya sido otro jesuita, el padre H. M. Enomiya-Lassalle quien, atraído por la seriedad y la dedicación de los monjes Soto que encontró en el Japón, decidió ponerse a disposición de un maestro Soto con el fin de poder tener la experiencia de la iluminación. Como dijo Sir Charles Eliot en su magistral libro *Japanese Buddhism*: «Nadie puede aspirar a ser un investigador serio del Zen si no, se esfuerza, por lo menos, en obtener la Iluminación, y la gran dificultad que se encuentra en tratar de toda esta materia consiste en que nadie que no haya conseguido la Iluminación puede saber en qué consiste ésta, y aun los que la han obtenido no pueden explicar a otros lo que es.» El padre Lassalle consiguió la iluminación, y en su librito *Zer Weg zur Erleuchtung* nos ha comunicado, de la mejor manera que pudo y en cuanto lo permite la materia, en qué consiste la iluminación.

Según el padre Lassalle hay tres estadios en el logro de la iluminación. Como preparación para el primer estadio el discípulo debe sentarse en determinadas posturas transmitidas tradicionalmente en la secta Zen; debe vaciar su mente de todo pen-

samiento egocentrista, sea bueno o malo, de toda ambición, envidia o temor. El maestro Zen, que conoce por una especie de telepatía que su discípulo está a punto de entrar en el primer estadio, le dará un golpe o le gritará en el momento psicológico; «y de ese modo le empuja hacia fuera de su oscuridad. En el ser interior del discípulo surge una luz, como si una chispa hubiera saltado de una roca». En este estadio el discípulo ya siente que «se está liberando, de algo, aunque no está completamente seguro de qué».

En el segundo estadio, el discípulo se ve visitado por visiones y audiciones, en el caso de los budistas por visiones de Buda, etc. Santa Teresa de Ávila tuvo experiencias muy similares, aunque las visiones en su caso eran de nuestro Señor y de su santísima Madre; pero ni ella, ni los budistas Zen, ni el mismo Ramakrishna, le daban mucha importancia a estos fenómenos. El padre Lassalle se sintió misteriosamente atraído hacia un punto que estaba contemplando y vio unas chispas de color violeta que saltaban unas de otras. Este fenómeno lo interpreta su maestro Zen como la liberación de los contenidos de su inconsciente; y ningún psicólogo de la escuela de Jung se atrevería a discutirlo. Las visiones y las audiciones no tienen importancia en sí mismas, pero si uno no se deja distraer por ellas, dejan tras sí el sentimiento de «una paz como la que se siente después de una hora buena de oración». Además, «dejamos de irritarnos con nuestros semejantes y nos hacemos mucho más agradables a los ojos de los demás».

Estos dos estadios, sin embargo, son un mero comienzo. En el tercer estadio el padre Lassalle sintió algo así como si lo elevaran hacia lo alto; fue como si alcanzase la cumbre de una montaña y sintió que podría permanecer allí indefinidamente. Para describir su propia experiencia transcribe las palabras de un maestro Zen, probablemente porque correspondían más exactamente a lo que 'él mismo había experimentado.

Estaba como muerto. Parecía aislado de todas las cosas. Ya no existía antes ni después. El objeto (de mi contemplación) y mi mismo yo había desaparecido. Lo único que sentía era que mi más profundo yo estaba en plena armonía y repleto con todo lo que está arriba, abajo y alrededor. Una luz sin fin brilló dentro de mí. Después de un momento volví de nuevo en mí como alguien que se levanta de la muerte. Mi vista, mis oídos, mi habla, mis movimientos y mis pensamientos eran completamente diferentes de lo que habían sido antes. Cuando, a tientas, intenté pensar en las realidades del mundo y captar el significado de lo incomprendible, lo comprendí todo. Me pareció claro y real. Sin quererlo comencé a levantar hacia arriba mis manos y a bailar con los pies, tan irresistible era mi alegría. De repente exclamé: «Un millón de Sutras no son más que una candela a la luz del sol.» ¡Qué maravilloso! ¡Realmente, qué maravilloso!

La experiencia actual de la iluminación viene de repente. El padre Lassalle nos dice (p. 31): «Todos los contrarios parecen superados. Ya no hay más diferencia entre el Sí y el No. Al que no lo haya experimentado, esto le parecerá sin sentido; y es natural que así sea. Pero el que lo ha experimentado sabe lo que significa.» Sin embargo, tenemos que intentar explicarlo, «es una liberación real del espíritu humano, una liberación del mundo de los sentidos y una liberación del mundo de los conceptos que dependen de los sentidos». Ciertamente, continúa diciendo, estamos todavía en el orden de la naturaleza, aunque la experiencia sea del puro Ser, de lo absoluto e ilimitado, de la identidad del yo con el Todo y con la naturaleza. Cada uno de los hombres puede conseguir su propia iluminación, porque la naturaleza de Buda se encuentra en todos; sólo hemos de descubrirla por nosotros mismos. Y la iluminación significa «el descubrimiento y la activación del poder espiritual que antes no conocíamos ni estaba a nuestra disposición»

No hay duda de que la experiencia que tuvo el padre Lassalle le convenció de la verdad de lo que proclamaba el Zen. La iluminación desata un poder espiritual insospechado que, por el conjunto total de los datos que de él se tienen, se puede usar

para el bien o, para el mal. En el caso de los monjes Soto con los que tuvo contacto el padre Lassalle, es completamente cierto que la experiencia no solamente les daba un gran gozo sino que significaba también una perfección moral y un mayor amor y comprensión de los demás hombres. También es posible, como cree el padre Lassalle, que esta experiencia suponga un amor de Dios, aunque los maestros Soto nunca lo expresan de este modo, porque su idea del amor es muy diferente de la nuestra, aunque ha conocido casos en que la iluminación ha dado como resultado la fe en Dios.

Es una lástima que no nos haya hablado más sobre estos casos, porque la historia del hinduismo nos enseña que la liberación (que no es sino un sinónimo de «iluminación») puede ser el primer paso en el camino de la unión con Dios. La experiencia taoísta, neoconfuciana y Zen, representan quizá el descubrimiento inicial del yo trascendente que es el primer paso en el camino, de la unión con el Dios vivo, el cual en el Bhagavad-Gita y en toda la literatura bhakti que se deriva de él, trasciende la eternidad intemporal de la misma manera que trasciende el tiempo, y el mundo siempre cambiante que está atado al tiempo.

EL BUDA TRINO Y UNO

De una manera extraña, el budismo que comenzó como un credo ateo terminó en el Mahayana proclamando al mismo Buda como Dios. Lo que el Bhagavad-Gita es al hinduismo, es el Lata de *la Verdadera Ley* al budismo. En el caso del *Bhagavad-Gita* el fundamento para la transición desde el monismo panteísta al monoteísmo ya había sido preparado en los últimos Upanishadas; para el Sutra del Loto, en cambio, la transición es mucho más difícil de seguir.

En los primitivos textos budistas, Buda - Gautama Siddhartha, conocido como Shakyamuni, el sabio del clan Shakya - es un hombre y nada más que un hombre; y nadie hoy en día duda de su realidad histórica. Ciertamente, se le atribuyeron poderes milagrosos y a veces se le llama el «omnisciente», pero eso no significa nada porque a todos los sabios « liberados » se les denomina así.

Con el advenimiento del Mahayana, sin embargo, se cambió todo: el Buda histórico, Gautama, primero se hizo Dios-hombre y después la misma divinidad. Esta divinidad, el Buda, tiene tres aspectos o «cuerpos»: el cuerpo-Dharma, el «cuerpo de la felicidad» y el «cuerpo construido». El cuerpo-Dharma que, a grandes rasgos, puede traducirse como «cuerpo de la eterna ley», es el Buda, considerado como lo Absoluto, que trasciende todas las cosas., omnipotente, omnisciente, infinito y eterno. El «cuerpo construido» es el Buda trascendente encarnado en Gautama y en todos los otros Budas que han ido apareciendo, a través de los tiempos sobre la tierra y sobre todos los innumerables mundos con los que los budistas, anticipándose a la moderna astronomía, poblaron las inmensidades del espacio. El Mahayana, sin embargo, como los gnósticos de los primeros siglos del cristianismo, tendían a minimizar la realidad de la encarnación del Buda celestial y la consideraban como una mera apariencia adoptada a voluntad por el Ser Supremo para instruir a los hombres en la verdadera religión, apariencia que abandonaba una vez había cumplido su finalidad. El cuerpo-Dharma y el cuerpo «construido» son fáciles de entender por los cristianos: se pueden comparar, sin distorsión, a Cristo como Logos eterno y a Jesús Encarnado tal como lo entendían los gnósticos. El «cuerpo de felicidad» presenta algunas dificultades para su comprensión, pero parece que significa lo que podríamos llamar «cuerpo glorioso» en los que los Budas se manifiestan de cuando en cuando.

A veces se han comparado, los tres «cuerpos» de Buda con la Trinidad cristiana. La comparación, sin embargo, es del todo, insatisfactoria. Si tuviésemos que establecer una comparación, a lo sumo podríamos compararlos a los tres aspectos del Hombre-Dios, Jesucristo, tal como se nos ha revelado en el Evangelio. Como Logos, Cristo sería, en la terminología budista, el cuerpo-Dharma, como el Señor que se nos manifiesta en la transfiguración sería el «cuerpo de felicidad», y como el niño que nació en Belén y murió en la cruz sería el «cuerpo- construido». El paralelismo es sorprendente.

En el Mahayana, el Buda histórico casi desaparece por completo, y se ve en una perspectiva completamente nueva. No pisamos ya un terreno sólido, siguiendo los pasos de una persona totalmente iluminada que recorría el suelo de la India predicando su mensaje de salvación del sufrimiento a todos los que tuviesen oídos para oír. En las Sutras del Mahayana (escrituras) nos vemos transportados a un mundo, celestial en el que los Budas surgen de los cuatro ángulos del mundo para encontrarse en una región de gloria y de luz. Éste es el lugar del Loto de la Verdadera Ley proclamado por el Buda transfigurado a un innumerable concurso, de Budas, Bodhisattvas, dioses y hombres.

LA DOCTRINA DEL BODHISATTVA

Acabamos de emplear un término que tiene un significado inmenso en el Mahayana: Bodhisattva. Literalmente, la palabra significa «ser de iluminación». En los textos primitivos es el término empleado para designar a Buda antes de su iluminación: se podría traducir como «Buda designado» o «el Buda que ha de ser». En el Mahayana, sin embargo, no se trata solamente de un Buda, sino de miríadas de Budas, y todos ellos están acompañados por miríadas de Bodhisattvas.

En el Theravada, la «Escuela de los antiguos»; como se llamaba la rama del primitivo budismo que mejor conocemos, Buda no era más que un guía infalible que señalaba el camino seguro para alcanzar el nirvana. Incumbía a cada individuo tomar o no ese camino, pero a la larga únicamente su propio esfuerzo intensivo podía llevarle hasta el nirvana. Una vez conseguido el fin y obtenido su propio nirvana, se le llamaba arhant (literalmente, «digno») o pratyeka-buddha, «Buda en aislamiento». Había terminado de una vez y para siempre con el mundo, con la preocupación, con el sufrimiento, con la mutabilidad y su dolor correspondiente. Tenía una forma intemporal y eterna de existencia. Estaba todavía en el mundo, pero no era del mundo. No recibía al mandato de enseñar a los demás hasta haber conseguido el fin y visto la vacuidad de todas las cosas temporales. Un Buda en «aislamiento» no podía proclamarse Buda en el pleno sentido de la palabra, porque esos Budas, que aparecen solamente una vez cada mil años, tienen la misión de enseñar, mientras que los «Budas en aislamiento», no se ocupan de eso.

Esta doctrina les parecía demasiado egoísta a los seguidores del Mahayana. Hacían notar que precisamente ésta era la tentación a la que no había sucumbido Gautama Buda. Aunque sabía mucho mejor que todos ellos que los seres humanos son apenas un manojo de sensaciones, sin embargo, estando plenamente iluminado, tomó la determinación de pasar el resto de sus días predicando su camino de liberación a todos los seres sensibles que quisieran escuchar su mensaje de salvación. Éste era el camino, pensaban los seguidores de Mahayana, que se debía seguir. El verdadero santo no es el que descansaba pacíficamente en su nirvana conseguido tras duro trabajo, sino el que voluntariamente dejaba a un lado el nirvana que por otra parte siempre estaba a su disposición, y se comprometía a no entrar en su felicidad final hasta haber salvado a todos los seres sensibles; y así pronunciaba los solemnes votos Bodhisattva:

Los seres sensibles son innumerables: hago voto de salvarlos a todos.

Las impurezas son inagotables: hago voto de extinguirlas todas.

Las doctrinas de la ley no se pueden medir: hago voto de estudiarlas.

El fin de los Budas es difícil de obtener: hago voto de alcanzarlo.

Y de este modo no sólo encontramos un sinnúmero, de Budas celestiales acompañando a Gautama, el Buda histórico, sino también que a cada una de los Budas le acompaña una amplia comitiva de Bodhisattvas, todos y cada una de ellos dedicados a la salvación de todos los seres sensibles. Pero a pesar de todo, hemos de tener siempre presente que aunque se multipliquen hasta el infinito los Budas y los Bodhisattvas, a fin de cuentas todas son realmente Uno, uno en el cuerpo-Dharma al que podríamos llamar la divinidad, manifestaciones separadas y gloriosas del Único que realmente existe.

EL LOTO DE LA VERDADERA LEY

El Sutra del Loto se abre con un concurso de Budas, Bodhisattvas, Arhants, dioses y hombres. Hay una atmósfera de excitación reprimida, porque el Buda transfigurado, Gautama, emite un rayo de luz desde su frente, y como comprenden todos los presentes, eso significa que va a proclamar un Evangelio, nuevo y nunca oído. Todo lo que ha enseñado hasta ahora, declara Buda, no era sino una preparación para lo que va a venir; y el nuevo Evangelio es tan maravilloso, que solamente puede ser comprendido por la fe. En este momento se suscita un gran murmullo entre los Arhants de la antigua escuela. ¿Qué podrá ser eso? ¿No habían conseguido ya ellos el nirvana, y el mismo Buda no había repetido siempre que éste era el fin último? Abandonan, pues, la asamblea, pensando que ellos ya saben todas las cosas y que Buda, quizá, ha perdido el seso. Buda, sin embargo, no intenta detenerlas. «Ahora, en esta congregación - dice Buda -, ya estoy libre de toda hojarasca y no hay nada sino lo verdadero y real. Es bueno que hombres de tan arrogante altanería se hayan alejado».

Es un ataque directo contra el Hinayana, el «Pequeño Vehículo», como los Mahayanistas llamaban a la «Escuela de los viejos». Los Hinayanistas, por su parte, consideraban al Mahayana como una flagrante traición a los principios y enseñanzas de Buda; porque el Sutra del Loto sigue declarando con gran énfasis y constante insistencia que el ideal Hinayana del nirvana es simplemente una fase del camino: el fin es alcanzar la misma sabiduría de Buda, y hacerse uno mismo Buda. Pero para esto es necesaria la fe, y sin fe no hay justificación. Como constantemente se ha repetido, el nirvana en sí mismo es una negación; es la negación de la existencia fenoménica, o, como dice el Mandukya Upanishada: «El nirvana hace que cese el mundo fenoménico» Es una felicidad intemporal, pero no tiene un contenido positivo. En el Sutra del Loto, sin embargo, Buda declara que no solamente pretende que todos los hombres se salven de este mundo de dolor -- este «valle de lágrimas» que tan bien conocemos-, sino que quiere también que todos nos hagamos Budas, «plenamente iluminados», «cuerpos de felicidad», teniendo el resplandor y reflejando el único Cuerpo de la Eterna Ley. Es la determinación que ha tomado desde toda la eternidad:

*Desde antaño tengo hecho un voto: en el deseo de hacer que todas las criaturas
Tengan el mismo rango que yo.*

El Sutra del Loto, por lo tanto, introduce una dimensión totalmente nueva en el budismo. Buda está deificado, y como Dios; declara que las, antiguas enseñanzas eran egoístas e inmaduras: todos los seres sensibles, en cuanto que son seres y no simple-

mente un manojito fluctuante de sensaciones, pensamientos y emociones, participan de la misma naturaleza de Buda y son en sí mismos Budas; y el participar en la naturaleza de Buda significa no solamente participar de la felicidad intemporal del nirvana, sino también tener parte en la propia sabiduría ilimitada, compasión y amor de Buda. El nirvana en sí mismo es un estado imperfecto; y la sorprendente visión del Sutra del Loto es que su autor (quienquiera que haya sido) se dio cuenta de que no basta con desvestirse de su propio yo empírico y más bajo, que como todos sabemos, está demasiado inclinado al pecado. Aun cuando se haya alcanzado el nirvana, es decir (en la terminología de Thomas Merton y del hinduismo), aun cuando hayamos cobrado conciencia de nuestro yo trascendente como subsistente en la eternidad, no estamos por eso todavía libres del pecado. Se habrá podido dominar la ira, la codicia, la lujuria y el engaño que es realmente nuestro yo empírico, pero todavía estamos totalmente expuestos al más mortal de todos los pecados: el orgullo espiritual. El Buda celestial dice, de los hinayanistas: «La raíz del pecado es profunda en ellos, y su espíritu arrogante es tan altivo que se imaginan que ya lo han alcanzado todo».

¿Por qué, pues, preguntan los hinayanistas, Buda en sus primitivas enseñanzas ha insistido tanto en que el nirvana era el último fin? ¿Por qué mintió? Nos podemos imaginar ciertamente la sensación que produciría el Sutra del Loto cuando apareció por primera vez, probablemente en el siglo I o II después de Cristo: una obra que se presentaba como la doctrina última y definitiva de Buda y que parecía venía a cancelar la Ley antigua. Los Mahayanistas sostenían que esta doctrina la había comunicado Buda a un grupo escogido que la transmitió secretamente a sus discípulos, los cuales no la debían revelar hasta que llegara el tiempo oportuno. El fuerte alimento del nuevo Evangelio era más de lo que la infante comunidad de los budistas podía digerir; y por eso Buda, que siempre fue «hábil en los medios», los atrajo primero con una doctrina que pudieran comprender, les concedía los primeros frutos del nirvana, para revelarles finalmente toda la verdad. El Hinayana - el «Pequeño Vehículo» - no era, por lo tanto, más que una preparación para el Mahayana, el «Gran Vehículo».

Este tema se repite constantemente a través, de todo el Sutra. Lo que los hinayanistas entendían por nirvana no, era el fin último: es simplemente el estadio preliminar que conduce al fin, porque es totalmente imposible participar de la sabiduría de Buda mientras estemos enredados en los deseos y ansiedades que nos atan a este mundo. El nirvana es ciertamente la liberación de todas estas cosas, pero es solamente un descanso, en el camino.

Como Jesús en los evangelios sinópticos, el Buda del Sutra del Loto ilustra sus enseñanzas con una serie de parábolas. En una de esas parábolas habla de que hubo una vez un grupo de personas que habían oído que existía una «Isla de Perlas». Fueron lo suficientemente afortunados de encontrar un guía hábil que conocía todos los peligros y asechanzas del camino: Pero el camino era largo y abrumador. Y por eso su guía, para poderles reafirmar en su propósito y hacerles descansar un poco, les condujo, hacia una ciudad mágica en la que pudieran tomar un descanso.

Así yo (dice Buda), gracias a métodos convenientes, Para su mejor comprensión les prediqué el nirvana, diciendo: «Vuestros sufrimientos ya se han terminado; Todo vuestro trabajo ha llegado al fin.» Pero cuando conocí que habíais alcanzado el nirvana Y que todos os habíais hecho Arhants, Os reuní de nuevo a todos Y os prediqué la ley real).

En la parábola del hijo pródigo se repite y se insiste de nuevo en el mismo tema, aunque en esta parábola aprendemos mucho más sobre el mismo Buda celestial.

Érase una vez un hombre rico que tenía un único hijo, pero el hijo abandonó la casa del padre y vivió los durante muchísimos años. Pero la fortuna no le fue propicia, y al final se volvió a la casa de su padre; vio a su padre, que estaba sentado con gran pompa y

boato, pero no le reconoció, Se sorprendió de tanto esplendor y dijo para sí: «Debe de ser un y o alguien de categoría real; aquí no podré obtener nada por el precio de mi trabajo. Será mejor que me vaya a una aldea pobre, donde podré emplear mi trabajo, y será más fácil conseguir alimento vestido. Si me detengo por más tiempo, en este lugar quizá sufriré opresión y me obligarán a un servicio forzado.»

Pero mientras tanto el anciano y había reconocido a su hijo, tuvo una gran alegría, y envió a sus criados a que lo hicieran volver. Los criados fueron y querían traerlo a la fuerza, pero el joven, temiendo por su vida, cayó desmayado en el suelo. Su padre, viendo esto, le envió otros mensajeros, diciéndole que era libre de hacer lo que quisiera; y el joven se fue a una aldea pobre en busca de alimento y vestido, y le emplearon de basurero, recibiendo una paga diaria.

Viendo esto, el padre tuvo compasión de él, se fue en su busca, ganó su confianza y le dijo: «De aquí en adelante serás como mi propio hijo» Y así el joven se convirtió en el guardián de todos los bienes del hombre rico; y viendo que iba a morir, reunió a todos los servidores y les declaró que el joven era realmente su único hijo natural y que por lo tanto era el legítimo heredero de todas sus innumerables riquezas.

Y la interpretación de la parábola es que la paga diaria que recibía el joven como basurero era el nirvana del «Pequeña Vehículo», mientras que la riqueza del hombre rico era el nirvana superior, la sabiduría de Buda prometida por el «Gran Vehículo».

En ésta como en otras parábolas del Sutra del Loto, el Buda celestial se nos presenta en una luz completamente nueva: es un padre compasivo y amante, y se nos describe también como el «Existente por sí mismo», un término empleado por el hinduismo para denotar la más alta divinidad. El Buda, por lo tanto, que se decía no ser más que un guía y un médico enviado a un mundo enfermo que no conocía a Dios, se convierte ahora en un verdadero Dios, la «Persona Superior». Y el destino de todos los seres humanos es el de participar de la Sabiduría de esa «Persona Superior».

¿Pero cuál es esa perfecta Sabiduría, tan inconmensurablemente superior al nirvana de los hinayanistas? Ordinariamente, se la llama simplemente sunyata, «Vacuidad» o el «Vacío». Este vacío a su vez se describe como la «sede» o el «trono» de Buda; su morada es una morada de amor, y sus ropas de mendigo son un ropaje de sufrimiento.

En este pasaje, la «vacuidad» está determinada como ser «vacía de todo dharma», es decir, un estado que no está calificado por «cosas» y que, por lo tanto, no se puede describir. La descripción más completa de la sabiduría de Buda se encuentra al final del capítulo V del Sutra del Loto; y en ese pasaje nos encontramos con que el abismo entre el tiempo y la eternidad, entre el estado trascendente del siempre superior nirvana del «Gran Vehículo» y las virtudes sublimes que son como la rampa por donde se alcanza el nirvana, entre la sabiduría de Buda y la compasión de Buda, quizá no ha llegado realmente a superarse; porque después de describirnos las virtudes (dharma), incluyendo la misma iluminación, que nos conducen a la suprema Sabiduría, el autor de este maravilloso Sutra nos dice que todos los dharmas están vacíos de esencia igual que una caña vacía de meollo; son como la magia o el sueño. En realidad, no hay ni ataduras ni liberación; nada existe realmente excepto el «Cuerpo de la Eterna Ley de Buda». «Todos los dharmas son lo mismo, todas las cosas que son lo mismo son perpetuamente idénticas (samāsama). El que conoce esto, conoce el nirvana, la inmortalidad y la paz (sivam).

Y de tal manera insiste el Sutra del Loto sobre la inconmensurable diferencia entre el «defectuoso» nirvana del «Pequeño Vehículo» y el nirvana perfecto del «Gran Vehículo» que quizá podamos interpretar este pasaje de acuerdo con la tendencia general del Sutra, porque la misma «vacuidad» se cuenta entre los dharmas que nos conducen al nirvana final de la Sabiduría de Buda. El autor quizá quiera decir que en el último

«Vacío» o «Vacuidad» que es al mismo tiempo la perfección de la Sabiduría, todas las virtudes, incluyendo las virtudes supremas del Mahayana - la propia entrega, la moralidad, la paciencia, la fortaleza, la contemplación y la misma sabiduría -, existen en un estado absoluto, algo parecido a las ideas de Platón, formando una sola cosa e idéntica con el Absoluto (porque el «Vacío», siendo «privación» de todo lo relativo, es el Absoluto). El «Vacío» budista, por lo tanto, se puede comparar con nuestro propio Dios que contiene en sí mismo todas las perfecciones en un grado superlativo. En él no existe ni defecto ni disminución; y esto, creo, se puede decir con verdad del Vacío del Sutra del Loto, aunque no del Mahayana en general.

El Sutra del Loto marca un punto decisivo y crítico en el budismo. Buda ya no es un hombre sino el Señor que «existe por sí mismo»: es Dios. El nirvana, tal como lo entiende el Hinayana, ya no es el fin: el fin es ahora convertirse en el mismo Buda. También se han hecho ahora innumerables los Budas, como sus servidores los Bodhisattvas, y muchos de ellos son conocidos por sus nombres. Todos estos fueron poco a poco desalojando al Buda histórico de la posición privilegiada y única que había disfrutado en un principio, y en el Sutra del Loto hace su aparición milagrosa otro Buda, y es tan grandiosa la pompa con que se nos presenta, que realmente parece ser mucho mayor que el mismo Gautama.

LA SECTA DE LA «TIERRA PURA»

Sin embargo, un Buda puramente mítico iba a cautivar los corazones de millones de personas en China y todavía más en el Japón. Se trata de Amitabha o Amitayush, «Luz Infinita» o «Vida Infinita». En el Japón se le conoce como Amida, y el culto que se le tributa se le llamó en occidente «amidismo». En el Mahayana, los diversos Budas a los que los mahayanistas dieron vida, se creía que presidían sobre «campos» de Buda, y Amida es el que preside en el «Paraíso de occidente». Hace millones de años que hizo el voto de no entrar en la Budeidad que legítimamente le pertenecía gracias a los infinitos méritos que había acumulado en sus innumerables encarnaciones; este mérito lo transfería a los seres sensibles que todavía estaban atados a este mundo doloroso del espacio y el tiempo, los cuales podrían así entrar en su «Paraíso occidental» conocido como la Tierra Pura.

La fe en Amitabha o en Amida, para emplear su nombre japonés, era suficiente para conseguir la entrada en su paraíso, y esta fe se expresaba en la repetición de la fórmula Nama Amida Butsu, «Honor a Amida Buda». La repetición de la fórmula y el nombre, acompañada de la fe viva en Amida como salvador de la humanidad, era suficiente para alcanzar la admisión en su paraíso. No se puede decir que los amidistas hayan puesto tanta insistencia en la fe y la reverencia del nombre hasta llegar a excluir las buenas obras, pero sí que la fe en la omnipotencia y en la infinita misericordia de Amida inducía a sus devotos a considerarse como inválidas marionetas en las amorosas manos de aquél. Si pecaban, era porque estaban impelidos a ello por las malas obras que habían cometido, en sus vidas anteriores. Amida lo sabía perfectamente y lo perdonaría todo, porque quería la salvación de todos los hombres; quiere que todos puedan acompañarle en el disfrute de la perfecta felicidad en la «Tierra Pura», donde desaparecerán todas las lágrimas. Amida sabe que la ley que inauguró Gautama está decayendo y que los hombres se sienten más inclinados al pecado, Y así les ha hecho posible, simplemente por la repetición de su nombre, que puedan entrar en los goces de su paraíso.

Originariamente, la «Tierra Pura» de Amida se consideró solamente como, un jalón en el camino hacia el nirvana, pero cuando el culto se desarrolló en su plenitud en el Japón

durante el siglo XII, se olvidó completamente el nirvana, de la misma manera que Gautama, el Buda histórico. Y así de una religión que en un principio, no reconocía a ningún Dios y, por lo menos explícitamente, no tenía ningún Absoluto, se fue desarrollando, al correr del tiempo y en regiones, alejadas de su primer origen, como una religión de la fe que se abandonaba a la gracia de un Dios todo misericordioso, a quien ni siquiera había conocido el Buda terreno. Quizá sea éste el más extraño giro en toda la historia de las religiones.

Esta es, sin embargo, la diferencia entre el amidismo y el Loto de la Verdadera Ley. El amidismo se considera a sí mismo como un camino fácil para los hombres pecadores que no pueden seguir los caminos más rigurosos de las otras sectas. El Sutra del Loto, por otra parte, se considera como el cumplimiento y perfección de la ley antigua y «defectuosa», y como la corona, la gloria y la cumbre de la doctrina de Buda, y millones de personas en la China y en el Japón asintieron reverentes y agradecidas a esta pretensión.

EL ISLAM

Hasta ahora hemos estudiado las grandes religiones del Asia oriental, todas las cuales son anteriores a la era cristiana. Probablemente ya habremos caído en la cuenta de que todas estas religiones asiáticas, a medida que se van desarrollando, parecen acercarse más al cristianismo. Esto no nos debe sorprender, porque ciertamente sería extraño que Dios limitase su guía a su pueblo elegido, los judíos, y dejase al resto del mundo en una completa oscuridad. El cardenal Newman, aun siendo muy escasos sus conocimientos sobre las religiones orientales, encontraba increíble que existiese alguna parte del mundo en la que Dios no hubiese dejado su huella.

Ahora bien, el fenómeno, admitido por todos -escribía Newman - es éste: que una gran parte de lo que ordinariamente se considera como verdad cristiana, se puede encontrar en sus rudimentos o en sus partes separadas en las filosofías y en las religiones paganas... Mr. Milman saca de ahí esta conclusión: «Todo esto se encuentra en el paganismo; por lo tanto, no es cristiano»: nosotros, por el contrario, preferimos decir: «Todo esto está en el cristianismo; por lo tanto, no es pagano.» Es decir, preferimos afirmar, y creemos que las Escrituras nos llevan a esta afirmación, que desde el principio el Rector Moral del mundo derramó las semillas de la verdad en toda su extensión; que estas semillas arraigaron de diversos modos, y crecieron como en la selva, plantas selváticas ciertamente, pero vivas.

No tendremos dificultad en creer lo que afirma Newman, pero ¿qué vamos a decir de una religión que surgió unos seiscientos años después de la misión de nuestro Señor en la tierra, y cómo vamos a explicar este fenómeno?

Todas las religiones que hasta ahora hemos analizado se pueden clasificar, en uno u otro sentido, como místicas. Nos hablan de la dignidad y la grandeza intemporal del alma humana, de su capacidad para unirse y formar una sola cosa con todos los seres creados y con el mismo, Dios que habita tanto en el alma de los hombres como en todo lo que es obra de sus manos, pero no nos dicen casi nada acerca de la voluntad de Dios o acerca de los designios que tiene formados sobre la raza humana en el espacio y en el tiempo. La conciencia de la eternidad tiende a restar valor a todo el proceso del tiempo: lo que importa es ser. ¿Por qué nos tenemos que preocupar de lo que sucede en este mundo mudable de lo transitorio? Mientras vivimos en la carne y en su mundo

fenoménico, somos los «desterrados hijos de Eva, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas». Y las religiones orientales de Asia nos enseñan el modo de huir de este valle de lágrimas para entrar en el reino en el que todas las lágrimas se secarán y en el que nuestro exilio llegará a su fin. El tiempo está trascendido, y lo que ocurre en este mundo espacio-temporal no debe preocuparnos, porque no es más que un sueño, o en el mejor de los casos un reflejo semirreal del mundo eterno que es nuestra verdadera morada. En ese mundo en que no puede haber acción porque no existe el tiempo, tampoco puede haber responsabilidad personal, ninguna «ley» que nos diga lo que tendríamos que hacer o dejar de hacer; porque hemos terminado todo obrar y nos contentamos con ser. En todas las religiones del Asia oriental nos enfrentamos con ese abismo entre el «hacer» y el «ser», del que son plenamente conscientes, y han hecho todo lo posible por superarlo. Pero, vieron que el «ser» en la eternidad era una perla inapreciable en comparación de la cual todo lo que ocurría en el espacio y en el tiempo era pura escoria, tendían a olvidar o despreciar lo que se miraban como procesos mecánicos de la ley moral. Acordémonos del desprecio que demostraban los taoístas para las «buenas obras» de los confucianos.

El peligro de las religiones místicas está en que, interesándose principalmente por la eternidad, y no por el tiempo, no conceden la menor importancia a lo que ocurre en el espacio y en el tiempo; irán más allá de todo bien y mal. La religión de Israel, que es el árbol en el que se injertó el cristianismo, es el reverso de esta situación. Para los hebreos Dios no es un espíritu que inhabita en las cosas, sino una realidad objetiva de un tremendo poder, un ser que dirige y da leyes que deben ser obedecidas. Dios es el «totalmente otro» a quien el hombre se ha de acercar con temor y temblor y al que únicamente le puede decir: «Te escucho y te obedezco.» El Antiguo Testamento, prácticamente, no nos dice nada sobre la luz divina que existe en el hombre y que no puede morir. Solamente Dios es eterno: el hombre es una hierba, surge a la vida por un breve instante y se marchita.

Porque va a mostrarse la gloria de Yahvé y a una la verá toda carne. Ha hablado la boca de Yahvé. Una voz dice: Grita. Y yo respondo: ¿Qué he de gritar? Toda carne es coma hierba, y toda su gloria como flor del campo... Sécase la hierba, marchitase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre (Is 40, 5-8).

Cristo, se, nos dice, vino a darnos la vida eterna; vino no solamente a «perfeccionar» o completar la ley de los hebreos, sino a librarnos, de ella. El cristianismo surgió del tronco judío, pero Jesucristo era tan diferente del Mesías que esperaban los judíos que nada tiene de extraño que lo rechazasen. El judaísmo es la religión profética por excelencia, y el cristianismo se consideró como el cumplimiento de las profecías hebreas. En este sentido, el cristianismo es también una religión profética, pero perfecciona la antigua alianza introduciendo en ella un elemento místico que tiene en común con las religiones orientales de Asia, pero que está ausente del Antiguo Testamento, porque el Antiguo Testamento, es también un «Pequeña Vehículo».

LAS PRETENSIONES DEL ISLAM

Unos seis siglos después del nacimiento de Cristo aparece en Arabia una nueva religión. Por primera vez en la historia de los pueblos semitas surge un profeta fuera de Israel. Este profeta fue Mahoma, que se presentaba a sí mismo como el «Apóstol o mensajero, de Dios». El Islam, por lo tanto, constituye para el cristianismo un problema insoluble. No es difícil considerar a las religiones precristianas como jalones que

conducen cada una a su modo hacia Cristo; pero no es nada fácil ver por qué Dios tenía que enviar a un profeta después de haberse revelado perfectamente en la encarnación de su unigénito Hijo.

El Islam pretende ser la revelación final de Dios a los hombres. Su profeta Mahoma, aunque era un árabe, se consideró como el último de los profetas que se extienden a lo largo de los siglos, comenzando en Adán y pasando por Noé y Moisés hasta Jesús: Mahoma era el «Sello de los profetas» y con él la revelación llega a su fin. Aceptaba tanto al judaísmo como al cristianismo como verdaderas religiones reveladas - «las religiones del Libro» - y como tales eran válidas precursoras del Islam. Las dos religiones en sus comienzos fueron verdaderas, pero al correr de los tiempos su mensaje fue falseado y adulterado. La verdad del Islam estaba garantizada por el hecho de que su libro sagrado, el Corán, había sido directamente revelado al Profeta por el mismo Dios que hablaba a través del ángel Gabriel, y esas palabras inspiradas fueron inmediatamente escritas por los que rodeaban al Profeta tal y como se revelaron.

Esta situación era muy diferente de lo que ocurría con los libros sagrados de los cristianos y judíos, que necesitaron varios siglos para alcanzar su forma definitiva. Es verdad que Dios se reveló en las revelaciones judías y cristianas, pero lo hizo a través de agente humanos, porque los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo tienen autores humanos, mientras que el Corán no tiene más autor que el mismo Dios. Por lo tanto, cuando hay una discrepancia entre el Corán y las escrituras judías o cristianas, ha de tener preferencia la versión del Corán, porque en el Corán es Dios quien habla directamente, y las palabras que allí están escritas son total y literalmente las palabras de Dios.

Al principio de su misión, Mahoma creyó que los mensajes que había recibido no hacían más que confirmar las escrituras judías y cristianas; por esto se sintió desconcertado cuando se encontró con la turbulenta oposición de parte de los judíos y con la incredulidad a veces benévola y otras veces hostil de los cristianos. No es, pues, sorprendente que en las últimas partes del Corán se endurezca su actitud con respecto a las dos religiones primitivas. Sin embargo, sabía perfectamente que existían profundas diferencias entre los judíos y los cristianos con respecto al asunto de «Jesús el Mesías», a quien Mahoma consideraba como, su inmediato precursor en la sucesión profética.

Mahoma tenía, por lo tanto, que tomar posición en tan espinoso asunto; o, como dirían los mahometanos, Dios iba a definir la condición de Jesús, sobre la que tanto discutían judíos y cristianos, a través de las palabras de Mahoma.

No sería exageración afirmar que, aparte del honor que en el Corán se tributa a Jesucristo, el Islam es la reafirmación para los gentiles de la ley judía. Por primera vez en su historia se les dijo con palabras de fuego a los habitantes de la península de Arabia que no hay más dios que Dios, uno, indivisible y santo: Di: Él es Dios, el Dios único, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. Nunca ha habido nadie igual a Él».

Esta declaración era probablemente un ataque contra el paganismo árabe más que una oposición a la doctrina cristiana sobre la Santísima Trinidad, pero Mahoma llegó a negar más tarde con gran vehemencia esa doctrina, aunque entendiéndola mal; porque todo el mensaje del Corán consiste en que Dios es absolutamente único y que es en Él impensable la multiplicidad en cualquiera de sus formas. Estando ahí todo el peso de su mensaje, le era imposible aceptar la plena divinidad de «Jesús el Mesías» o aceptar la pretensión de sus adoradores de que era el Hijo de Dios.

Es difícil que los cristianos puedan aceptar la pretensión de los musulmanes de que en el Corán se leen las verdaderas palabras de Dios, primero porque no es fácil explicar qué finalidad podría haber tenido Dios al enviar un profeta, unos seis siglos después de

la encarnación de su Hijo, que iba a negar o a ignorar toda su misión redentora; en segundo lugar porque, hablando humanamente, para todos los preceptos y doctrinas del Corán pueden encontrarse paralelos en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, y en los apócrifos que les siguieron.

Como sabía muy bien el mismo Mahoma, hay discrepancias entre los dos Testamentos y el Corán, y esas discrepancias requieren una explicación. Como ya hemos visto, superó esa dificultad diciendo que los libros primitivos se habían corrompido en el correr de los tiempos, mientras que el Corán le había sido dictado directamente por medio de un ángel y, por lo tanto, gozaba de preferencia sobre las primitivas revelaciones adulteradas. Partiendo de estas premisas, todo es bastante razonable, pero hay pasajes coránicos que no parecen admitir otra interpretación que la de ser malas inteligencias de la revelación primitiva. El ejemplo más evidente es la confusión que se hace de María, la madre de Jesús, y Miriam, la hermana de Moisés e hija de Amram en la tercera azora (capítulo), donde se nos dice que la hija de Amram es la madre de Jesús el Mesías.

JESUCRISTO EN EL CORÁN

Aunque es muy difícil, si no imposible, que los cristianos acepten que el Corán contenga las mismas palabras de Dios, no es imposible comprender por qué Mahoma continúa aceptando la misión de Jesús, si no como efectivo Hijo de Dios, por lo menos como el mayor de los profetas anteriores a él, y aun mayor que el mismo Mahoma, si vamos a creer lo que se nos dice de Jesús en el mismo Corán. Mahoma nunca pretendió ser más que un hombre, aunque inspirado por el único Dios para proclamar su divina unidad. Sin embargo, no era un taumaturgo, no obró ningún milagro. Jesús, por el contrario, dio testimonio de sí mismo con toda clase de milagros, incluyendo su propia resurrección después de la muerte «con el permiso de Dios».

Mahoma es profeta y apóstol, el sello de los profetas, un amonestador y un heraldo: Jesús es el Mesías (el Cristo), la palabra de Dios que el mismo Dios infundió en María, la palabra de verdad, el espíritu de Dios, el apóstol y el profeta de Dios, su servidor «ilustre en este mundo y en el venidero». Además, Mahoma no es más que el «amigo de Dios», mientras que Jesús, según se nos dice de Él en el Corán, es el «espíritu de Dios».

Esto es todo lo que el Corán concede sobre la naturaleza de Jesús: es la palabra de Dios y, su espíritu. Es, por lo tanto, difícil de comprender por qué los musulmanes no aceptaron su divinidad, por lo menos en cierto sentido. Con todo, hay pasajes en los que de una manera enfática se niega que Jesús sea Dios o Hijo de Dios, y estos pasajes necesitan un cuidadoso estudio. En la azora 5, 19 leemos:

Son infieles los que dicen: En verdad, Alá es el Mesías, hijo de María. Di: ¿quién podría nada contra Alá, si deseara aniquilar al Mesías, hijo de María, y a su madre y a quienes están en la tierra, todos juntos? Pues de Alá es el reino de los cielos y la tierra y lo hay entre ambos; crea lo que quiere y Alá es sobre toda cosa poderoso.

De nuevo nos encontramos con que el significado de la doctrina cristiana está simplemente mal entendido. La palabra Alá, en el Corán, corresponde a la hebrea Elohim, y entre las personas de la Santísima Trinidad corresponde a Dios Padre; y los cristianos realmente nunca han pretendido, que Dios Padre sea el Mesías. El Verbo es el Mesías, y el Corán lo confirma de una manera explícita. Es la misma idea de filiación la que parece que no pueden aceptar los musulmanes, y contra esa idea se insiste frecuentemente en el Libro: «No ha engendrado ni ha sido engendrado.» O, más

violentamente, en la azora 9, 30: «Dicen los cristianos que el Mesías era hijo de Alá; éstos son sus dichos de sus bocas; remedan el dicho de los infieles antiguos. ¡Combátalos Alá! ¡Qué descarriados van!»

Y el Corán admite que Jesús nació sin padre terreno de la inmaculada Virgen María, de «la que guardó su castidad. Soplamos en ella [Dios es el que habla] de nuestro Espíritu y la pusimos a ella y a su Hijo, señal para todas las criaturas (21, 91)... y acreditó las palabras de su Señor y sus Libros; y era de las piadosas» (66, 12).

Ciertamente, para quien se haya educado en la atmósfera de la Arabia pagana en la que se atribuían hijas a Alá, la misma idea de un Hijo de Dios debía presentársele como ofensiva, porque eso, supondría que Dios que es puro espíritu podría tener un concurso carnal con la criatura. Pero los cristianos nunca pensaron tal cosa : lo, único que dijeron es que la Santísima Virgen María había concebido por obra del Espíritu Santo y que, por lo tanto, se podía legítimamente hablar de Jesús, tanto en lo que se refería a su naturaleza humana como a su naturaleza divina, como Hijo de Dios. Lo mismo se puede decir de los pasajes del Corán que acabamos de citar.

El nacimiento virginal se defiende explícitamente en el Corán contra los ataques de los judíos:

Y fue [María] con Él [con el Niño] a su pueblo y lo llevaba. Dijeron: ¡OH María! ¡Ésta es una cosa singular! OH hermana de Aarón! No es tu padre hombre de mal, y no era tu madre una ramera.

Entonces ella les hizo signo, señalando al niño. Dijeron: ¿Cómo hablaremos con quien está en la cuna, con un infante?

Dijo [Jesús]: Yo, en verdad, soy el siervo de Alá ; me dio el Libro y me hizo profeta.

Y me ha hecho bendito doquiera esté, y me ordenó la oración y la limosna en tanto viviere; y honrar a mi madre, y no me hizo insolente ni orgulloso.

Y la paz fue sobre mí el día que nací, y será sobre mí el día que muera, y el día que seré resucitado vivo (19, 28-34).

A la vista de la última frase de este pasaje, parece extraño que toda la tradición del Islam haya rechazado la crucifixión y la resurrección, especialmente si tenemos en cuenta que se hace una explícita referencia a ellas en otro pasaje del Corán: «Dijo Alá: Jesús, en verdad yo te haré morir y te elevaré a mí, y te purificaré de los que niegan» (3, 48). El sentido evidente de este pasaje es que Jesús murió y resucitó de entre los muertos.

La tradición ortodoxa musulmana, sin embargo, prefiere ignorar estos dos pasajes tan claros que se refieren evidentemente a la muerte y a la resurrección de Jesús, y se detiene en un pasaje que es en sí mismo oscuro. En este pasaje (4, 156) se reprocha a los judíos que dicen: «Ciertamente, nosotros matamos al Mesías, Jesús, hijo de María, profeta de Alá; y no lo mataron y no lo crucificaron, sino que así les pareció... y no lo, mataron de veras, antes bien lo levantó Alá hacia Él; y es Alá poderoso, sapiente.»

Aun este mismo pasaje no contradice a los otros dos. No, se afirma que Jesús, no fuera muerto o crucificado, sin que los judíos no lo mataron o crucificaron, lo cual es cierto histórica y técnicamente; y a la luz de los otros dos pasajes sería razonable inferir que también aquí Alá «lo hizo morir» antes de que «lo levantase hacia Él». La tradición musulmana sostiene o bien que fue otro el crucificado en su lugar, o bien que la figura que pendía en la cruz era un mero fantasma.

Lo que todavía es más extraño es que hayan aceptado sin reservas la ascensión, confirmada también en el Corán; un testimonio de esta creencia es el hecho de que la capilla de la ascensión en el monte de los Olivos está en mano de los musulmanes. Para ellos, como para los cristianos, Jesús vivió sobre la tierra, y en los últimos días volverá, sólo que el modo de ese retorno es muy distinto para los musulmanes y para los cris-

tianos. La tradición musulmana afirma que en los últimos días aparecerá el Mesías, Jesús, en Tierra Santa, con una lanza en la mano, y habiendo muerto al Anticristo, subirá a Jerusalén al tiempo de la oración matutina. El director de la oración le ofrecerá la presidencia, pero Jesús declinará dirigir las oraciones y como buen musulmán ocupará su puesto detrás del director de la oración, según la costumbre del mismo Mahoma. Después romperá la cruz en pedazos, destruirá todas las iglesias y sinagogas, y matará todos los cristianos que no lo aceptaron como a profeta musulmán. De todo esto no hay ni una sola palabra en el Corán.

LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y EL CORÁN

Por todo lo que acabamos de decir se ve claramente que entre el Jesús del cristianismo y el Jesús del Corán hay una diferencia mucho menor que el abismo que se abre entre el cristianismo y el Jesús de la tradición ortodoxa musulmana. En la cuestión de la Trinidad también hubo malentendidos desde el principio. En tres pasajes se condena rotundamente esta verdad, la más misteriosa de todas las doctrinas cristianas, pero, como veremos en las citas, Mahoma tenía la idea extraña de que la tercera persona de la Trinidad no era el Espíritu Santo, sino la Santísima Virgen. Los pasajes en los que se condena esta doctrina son los siguientes:

No digáis tres; absteneos; será mejor para vosotros; en verdad, Alá es un Dios único; lejos de él que tuviera un hijo (4, 169).

Son sin duda infieles los que dicen: «En verdad Alá es el tercero de tres». Pues no hay dioses, sino un Dios, único (5, 77).

Y, cuando dijo Alá: ¡Jesús, hijo de María!, ¿acaso dijiste a la gente: Tomadme a mí y a mi madre por dioses, además de Alá? Dijo: ¡Llor a ti! ¿Cómo podría yo decir lo que yo sé que no es la verdad? Si lo hubiese dicho, lo sabrías; sabes lo que hay en mi alma, pero yo no sé lo que hay en tu alma; en verdad tú eres el sabedor de los arcanos.

No les dije sino lo que me mandaste. Adorad a Alá mi Señor y vuestro Señor. Y fui sobre ellos testigo, mientras estuve con ellos; pero cuando me tomaste a ti, fuiste tú el vigilante sobre ellos, y tú de toda cosa eres testigo (5, 116-117).

La Trinidad, por lo tanto, que tan ardorosamente es condenada en el Corán, no es la Trinidad cristiana, sino una trinidad compuesta por Dios, por Jesús en su naturaleza humana y por su madre María. Es un misterio cómo pudo llegar Mahoma a confundir así las cosas.

Pero, en el Corán existen también vestigios, aunque de una manera extraña, de la misma Trinidad cristiana. Y así leemos: «Y te preguntan por el Espíritu: Dios: El Espíritu es de orden (amr) de mi Señor, y no os fue dado de saber sino poco» (17, 87). Ahora bien, el término amr que se emplea en este pasaje, ordinariamente significa «orden», pero se ha hecho notar muy plausiblemente que el término amr corresponde al hebreo memra, que a su vez corresponde al griego logos, el «Verbo». De hecho, había aquí un reflejo de la verdadera Trinidad cristiana: el Señor (el Padre), el Verbo (el Hijo) y el Espíritu Santo. Leemos también en el Corán: «Hace bajar a los ángeles con el espíritu, por su palabra (amr), sobre quien quiere de sus siervos, para que adviertan que no hay Alá sino Yo» (16, 2).

El Espíritu y el Verbo dan testimonio de la unidad de Dios: son sus testigos en la tierra. También aquí se refleja la doctrina católica de la Santísima Trinidad, *qui ex Patre Filioque procedit*. Repetimos, por lo tanto, que después de una cuidadosa lectura del Corán, la diferencia entre el cristianismo y el Islam tal como fue enunciado por primera vez en el Libro, resulta mucho menor que el abismo que separa el cristianismo ortodoxo

de la tradición ortodoxa islámica. Hay una posibilidad de diálogo y, por lo tanto, una posibilidad de mutua comprensión. Vamos ahora a esbozar las principales doctrinas del Islam y a seguir brevemente su desarrollo en la historia.

DIOS, EL JUICIO, EL CIELO Y EL INFIERNO

En el correr de los tiempos el Islam formuló, diversos credos, como hizo también el cristianismo, pero nunca tuvieron la fuerza obligatoria de los credos cristianos. Lo único que se le exige de una manera absoluta al musulmán es que pronuncie el Shahada, el «testimonio» que proclama su fe en el único Dios y en Mahoma, su profeta: «Juro que no hay más Dios que Alá, y Mahoma es su profeta.» Esto basta para que un hombre sea musulmán. La esencia de esta fe, sin embargo, está contenida en la Fatiha, el primer capítulo del Corán:

En el nombre de Alá, el piadoso, el compasivo. La loanza a Alá, señor de los mundos. El piadoso, el compasivo, Rey en el día del juicio. A ti adoramos; de ti imploramos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de aquellos a los que concediste gracias, No de los que provocaron tu ira, ni de los extraviados.

El Dios del Islam es sustancialmente el Dios del Antiguo Testamento. Es uno, y totalmente trascendente: nunca se, le nombra como Padre, y los hombres, por lo tanto, no pueden ser sus «hijos», ni siquiera por adopción. Es Señor absoluto, y el hombre es su esclavo o siervo. No hay nada eterno sino ÉL, porque «toda cosa es perecedera menos su faz» (28, 88).

Es el Dios viviente, que subsiste por sí mismo, glorioso y santo. Es el Piadoso, el Apiadable, y se insiste constantemente en este aspecto, de su naturaleza divina, porque prácticamente cada una de las azoras del Corán comienzan con estas palabras: «En el nombre de Alá, el piadoso, el compasivo.» Al mismo tiempo es el Poder omnipotente: es el Creador, y, cuando quiere que exista una cosa, simplemente dice: «Sea», y es. Es el Remunerador, el Juez y el Vengador, el que da la vida y la muerte, piadoso para con los que creen, pero terrible en su ira contra los incrédulos.

La visión del día del juicio, que para Mahoma como para los primeros cristianos iba a llegar de un momento a otro, posiblemente durante su misma vida, se repite una y otra vez en el Corán como un refrán sombrío y terrible. Se le cita con diferentes nombres: el día del juicio, de las cuentas, de la separación, el día de la compasión, el día de la resurrección y del despertar, o, simplemente, la Hora:

*Pero cuando soplen en la trompeta un solo toque,
y sea levantada la tierra y los montes, y sean hechos polvo con un solo golpe,
Entonces ocurrirá lo que ha de ocurrir.
Y se rajará el cielo, pues entonces será quebradizo.
Y los ángeles estarán en sus bordes, y entonces sobre ellos levantarán ocho el trono
de tu Señor,
Aquel día seréis llevados ante él; ninguno de vuestros actos secretos quedará oculto.
Pero aquel a quien se habrá dado su Libro en su diestra, dirá: « ¡He aquí! Leed mi
Libro.*

*Yo sabía en verdad que había de dar mi cuenta.» Y él estará en una vida placentera,
En un jardín elevado, Sus frutos, al alcance; «Comed y bebed gozosos, por lo que
anticipasteis en los días pasados.»*

*Pero aquel a quien pusieron su Libro en su izquierda, dirá: ¡Ay! Ojala yo no hubiera
recibido mi Libro, Y no supiera cuál es mi cuenta.*

Ojala hubiera terminado todo con mi muerte. No me valen mis bienes.

Me han quitado todo mi poder.» « ¡Cogedlo y atadlo!

Luego abrasadlo en el fuego del Infierno.

«La cólera de Alá en el día del juicio y la terrible condenación de los que renegaron se repite una y otra vez, y aun los mismos justos, han de probar por un momento el gusto del infierno: Y no habrá de vosotros ninguno que no baje a él; así está fijado, decretado por tu Señor (19,72)».

«La cólera de Alá en el día del juicio y la terrible condenación de los que renegaron se repite una y otra vez, y aun los mismos justos, han de probar por un momento el gusto del infierno: Y no habrá de vosotros ninguno que no baje a él; así está fijado, decretado por tu Señor (19,72)».

La idea de la resurrección de la carne, que Mahoma había heredado de los cristianos, les parecía a sus contemporáneos de La Meca tan extraña e irracional como a los racionalistas de nuestros días. Para ellos la muerte era el fin, y la apasionada insistencia de Mahoma sobre la realidad del juicio y las terribles y eternas penas del infierno que estaba preparado para los que renegaban debió de perturbar su tranquila somnolencia. El hombre, sin embargo, no es realmente dueño de su destino, porque Dios guía al que quiere y abandona al que quiere; y el hombre no tiene que investigar sus inescrutables decretos, porque el mismo Dios ha dicho: «Y si quisiéramos, a cada alma daríamos su gracia; pero es infalible un dicho: En verdad, llenaremos la Jena con genios y hombres todos juntos» (32, 13). O, todavía más terrible: «Hemos creado para la Jena muchos de los genios y los hombres; en verdad, tienen corazones, pero no entienden con ellos, y tienen ojos, pero no ven con ellos, y tienen oídos, pero no oyen con ellos; éstos son como bestias; no, van todavía más errados; éstos son los descuidados» (7, 178).

Mientras, los que no creen, los idólatras, los ambiciosos que han despreciado la oración y las limosnas, son condenados al tormento eterno del fuego, todos los verdaderos creyentes, y especialmente los humildes, los caritativos, los perseguidos, y aquellos que lucharon «en el camino de Alá», serán recibidos en los jardines del paraíso, en la «Mansión permanente» y en la «Morada de la paz», « a través de la cual corren ríos». «Es verdad, los que no creen, de la gente del Libro y los asociantes estarán en el fuego de gehenna, eternos en él. Ésos son los peores de las criaturas. En verdad los que creen y obran las rectitudes, éstos son las mejores de las criaturas. Su recompensa está en su Señor; jardines de Edén; correrán por debajo de ellos los ríos; eternos en Él para siempre jamás. Deleitóse Alá en ellos y ellos se deleitaron en Él; esto está reservado para quien teme a su Señor» (98, 6-8).

La esencia del paraíso tal como se nos pinta en el Corán es un lugar de frescura, un jardín cruzado de cursos de agua; lo que se comprende teniendo presente que el Islam nace en un desierto tórrido en el que el agua no solamente escasea sino que es en sí misma algo precioso.

Tanto los cristianos como los demás no tardaron en señalar cuán materialista era el paraíso de los musulmanes. Los mismos musulmanes lo reconocieron, y, cuando el Islam comenzó a desarrollar su propio misticismo, los místicos comenzaron a despreciar los placeres del paraíso, que no hacían sino distraerles de la contemplación de Dios, en el cual solamente podía su corazón encontrar la paz. Para los primeros musulmanes, sin embargo, cuya fe era más simple, y que aceptaban las palabras del Corán en su sentido literal porque eran las mismas palabras de Dios, los jardines del paraíso, con sus árboles y sus hurís y la prometida abundancia de vino que el profeta les había prohibido en la tierra, era una recompensa suficiente.

Ésos serán los llevados cerca del Señor, En los jardines de delicias; Muchedumbre de los antiguos, Y pocos de los que les siguieron; Sobre lechos guarnecidos de piedras preciosas, Recostados en ellos, frente a frente. Rondarán entre ellos mancebos, siempre jóvenes, Con copas, aguamaniles y vasos del vino más puro, Las sienas no les dolerán por él y no se embriagarán ; Y fruta, de la que prefieran; Y carne de aves, de la que apetezcan! Y mujeres de grandes ojos negros como de perlas ocultas en sus conchas,

En recompensa por lo que hicieron... En medio de sidr sin espinas, y de talh llenos de frutos, Y sombra extendida,

Y junto a agua corriente, Y fruta mucha, Inacabable, no prohibida; Y lechos elevados. Ciertamente, hemos creado a las hurís, Y las hicimos vírgenes,

Amorosas, parejas de edad con ellos, Para los que están a la derecha,

Una muchedumbre de las primeras generaciones Y una muchedumbre de las siguientes (56, 11-39).

El Islam es la religión de la «amenaza» y la promesa», la amenaza del fuego inextinguible para los malvados y la promesa de los «Jardines de delicias» para los creyentes. Dios es Poder absoluto, pero piadoso y apiadable; recompensa y castiga a quien quiere y como quiere, pues no está sujeto a ninguna ley. El hombre no debe escrutar sus juicios, porque son justos, por más arbitrarios que puedan parecer. Dios, sin embargo, quiere siempre olvidar y perdonar al pecador que se arrepiente, pero hay un pecado que los musulmanes consideran imperdonable, y es la «idolatría»: asociar a Dios algo que no es Dios, y esto incluye no solamente la idolatría sino también la doctrina cristiana de la Trinidad. El Islam es la más rígidamente monoteísta de todas las grandes religiones y la guardiana más celosa de la absoluta unidad y trascendencia de Dios. Entre el Creador y su creación existe un abismo insondable que nadie puede cruzar.

LAS FUENTES DE LA REVELACIÓN

En el Islam, el Corán, que contiene ipsissima verba de Dios, es la fuente primaria de revelación: es el «Libro» par excelencia, cuyas palabras, cuando su sentido es claro, no admiten discusión. Existen además dos fuentes secundarias de revelación: la tradición del profeta y el «consensus de los creyentes». Las «tradiciones» son dichos del profeta, y de ellos se puede deducir el sunnat al-nabi, «las costumbres y modos de vida del profeta», que sirven de ejemplo para todo buen musulmán. Además, está el «consensus de los creyentes», que tiene autoridad únicamente de una manera secundaria, después del Corán y las tradiciones, porque cuentan que el profeta repetía: «Mi comunidad nunca estará de acuerdo en el error.» Este consenso de hecho significa el acuerdo de la mayoría de los teólogos sobre una materia determinada, y ha tenido el efecto de excluir del campo de la fe ortodoxa algunas doctrinas discutibles. Ha hecho también que se adoptasen determinadas doctrinas para las que no existe en el Corán ninguna base.

SUNNI Y SHI`A

En los primeros siglos musulmanes el Islam estuvo tan agitado con las disputas teológicas como la Iglesia católica en los primeros siglos del cristianismo. El primer cisma que dividió a la comunidad musulmana y que perdura hasta nuestros días fue el que se produjo entre el ahl al-sunna, el «pueblo que siguió la práctica tradicional del profeta», conocidos ordinariamente por sunnitas, y el shi'a 'Alí, el «partido de Alí», que defendía que Alí, primo y yerno del profeta y sus sucesores eran los únicos legítimos herederos de Mahoma. Los sunnitas, por otra parte, defendían que la sucesión o khilafa (califato) tenía que determinarse por aclamación popular, y, por consiguiente, reconocían los primeros cuatro califas, -los llamados califas «ortodoxos» o legítimos, el último de los cuales, de hecho, fue el mismo Alí - como legítimos, sucesores del profeta.

Durante esta edad de oro que coincidió con la expansión del Islam a través del Norte de África hasta España, con la caída del imperio persa y su anexión al poder musulmán, y con la extensión hacia el este hasta el Asia central, el Islam se consideró como un

estado teocrático gobernado por Dios a través de su representante en la tierra, el califa que actuaba como sucesor del profeta. Pero con el asesinato de Alí y la usurpación del califato por los Omeyas, que trasladaron su capital a Damasco, el poder religioso y temporal, que en el tiempo de los califas ortodoxos había sido inseparable, se divorció, y el califa, aunque retuvo el título de «jefe de los creyentes», ya no pudo conseguir la autoridad religiosa que había tenido antes.

Los shi'itas por su parte, defendían que la sucesión tenía que permanecer en la familia del profeta, y a este «verdadero» sucesor lo llamaban imam en vez de «califa». Alí dejó dos hijos, Hasan y Hussayn, el primero de los cuales murió de consunción. El segundo, Hussayn, reunió las pocas tropas que pudo conseguir después del asesinato de su padre, y las dirigió contra el irresistible poder del usurpador, Mu'awiyya. Los dos ejércitos, muy desiguales en poder, se encontraron en el campo de Kerbela, en el actual Irak. Hussayn fue totalmente derrotado y sufrió la muerte de un mártir: fue decapitado y su cabeza enviada al califa en Damasco. La trágica batalla de Kerbela está siempre presente en la memoria de los shi'itas aún en nuestros días, y la peregrinación a la tumba de su dirigente martirizado tiene para ellos el mismo, mérito que la peregrinación a la Meca. El duelo por la muerte de Hussayn, en el que los fieles se castigan y se laceran a sí mismos en satisfacción por el luctuoso hecho de Kerbela, el clímax del año litúrgico de los shi'itas; y los más extremistas entre los shi'itas llegan incluso a afirmar la divinidad de Alí y Hussayn. Pero aun para los menos extremistas su intercesión ante el trono de Dios se considera como un pasaporte seguro para el paraíso y prenda segura de salvación.

Los mismos shi'itas se dividieron en sectas, pero la única en la que nos vamos a detener es la más numerosa - la «Secta de los doce (imames)» -, que es la religión oficial del actual Irán. Según ellos, el doceava y último imam, Al-Mahdi, que desapareció en circunstancias misteriosas, como Jesús, está vivo todavía, y volverá en los últimos días para restaurar la ley de la justicia en la tierra, cuando el «partido de Alí» triunfará por fin sobre todos sus enemigos.

LA CRISTALIZACIÓN DEL DOGMA

De la misma manera que en la primitiva Iglesia los dogmas fueron formulándose a medida que las herejías iban combatiendo la doctrina tradicional, el sunni o el Islam «ortodoxo» fue definiendo sus dogmas, por el «consensus de los creyentes». Solamente nos vamos a detener en una de las grandes controversias de los primeros siglos musulmanes: la controversia entre los ortodoxos y los mu'tazilitas, como se les llamaba, que alcanzó su punto culminante en el siglo IX después de Cristo. Tres eran los principales puntos debatidos: 1) Dios no era solamente infinito poder y misericordia infinita, sino también justicia infinita 2) ¿tenía el hombre libre albedrío o, estaba compelido a actuar por un decreto divino?, y 3) el Corán ¿era creado o increado?

Las dos primeras cuestiones eran realmente dos aspectos del mismo problema. En el Corán se repite constantemente que Dios guía a quien quiere y abandona al que quiere, y realmente nos encontramos con frecuencia pasajes como éste: «En verdad, Alá no defraudará a nadie ni en el peso de un gramo de polvo, y si haces obra buena la doblará y dará de su parte retribución grandes» (4, 44).

Dios, para los mu'tazilitas, es absolutamente justo; nos ha dado a conocer claramente su voluntad a través de los mandamientos y prohibiciones del Corán, y el hombre que los infringe, lo hace por su propia culpa y será justamente castigado. Los creyentes ortodoxos, en cambio, pensaban que confinar a Dios dentro de los estrechos

límites de la justicia humana era una presunción de los hombres, la de circunscribir su poder absoluto. No solamente el universo es la obra de sus omnipotentes manos; cada impulso, cada una de las mociones de la voluntad humana es «creada» por Dios. ¿Por qué, pues, ha de haber tantos hombres sentenciados a la eternidad del fuego del infierno, si sus acciones no son realmente suyas sino que son directamente queridas por Dios? Porque, contestaban los ortodoxos, aunque Dios crea la voluntad para hacer una acción y la misma acción, una vez que esta acción se ha realizado, el ser humano, para el que se decretó esa acción, la «adquiere» como suya propia: un argumento singularmente débil y sofístico para justificar la doctrina de la predestinación. Sin embargo, añadían los ortodoxos, por mala que haya podido ser la vida de un hombre, con tal que haya conservado un gramo de fe, se salvará de los tormentos del infierno; porque la intercesión del Profeta ante el trono de Dios es poderosísima y puede salvar a todos los creyentes. Esta doctrina, de hecho, no se puede deducir del Corán, donde nunca se dice que ninguna humana intercesión tenga poder alguno en el terrible día del juicio.

Lo mismo ocurría con el Corán. Todos admitían que las palabras del Libro habían sido dictadas directamente a Mahoma por el ángel Gabriel por mandato de Dios: eran, por lo tanto, ipsissima verba de Dios. Los mu'tazilitas negaban que los atributos de Dios - su poder, su conocimiento, su visión... --- fuesen coeternos con su esencia; porque eso sería introducir la multiplicidad en la esencia única de Dios, y eso es shirk, el imperdonable pecado de asociar con Dios lo que no es Dios.

Ahora bien, el Corán es la palabra de Dios, uno de sus atributos: por lo tanto, no puede ser, decían los mu'tazilitas, eterno e increado. Los ortodoxos, por el contrario, defendían que los atributos de Dios son co-eternos con su esencia, y que el Corán por, consiguiente era co-eterno con el mismo Dios. Así, aunque en el Corán encontramos aún la doctrina del Logos de Dios aplicada a Jesús, los teólogos del siglo IX no dudaron en transferirla al mismo Corán; y lo que determinaron entonces pasó a ser y se aceptó como doctrina ortodoxa. Como dice una fórmula confesional primitiva: «Confesamos que el Corán es la palabra de Alá, increada, su inspiración y su revelación, no Él, no otra que Él; su real cualidad, escrita en libros, recitada por las lenguas, preservada en los corazones, pero no morando allí».

La complejidad de la fraseología y la paradoja de la doctrina nos recuerdan el credo atanasiano. La doctrina tiene un exacto paralelismo con la cristiana de la encarnación, sólo que en el Islam Dios no se hace hombre, sino Libro. Diremos, pues, con permiso de los «realistas bíblicos», que el Islam es la verdadera religión del Libro, la verdadera religión «bíblica», no el cristianismo.

En el asunto de la predestinación y del Corán increado se puede decir que la tradición y el consenso de los creyentes definieron unas doctrinas que estaban implícitas, en el Corán, pero que no estaban afirmadas de una manera categórica. En cuanto a la predestinación, los ortodoxos tuvieron que decidirse entre los pasajes que estaban a favor del libre albedrío y los que lo negaban, mientras que en el asunto de la no creación del Corán sólo tuvieron que defender una doctrina tradicional sobre la que el Libro no decía ni una palabra. Quedaban todavía otras muchas cuestiones sobre las que el Corán no se pronunciaba claramente.

Por ejemplo, en la otra vida, ¿los bienaventurados podrían ver cara a cara a su Señor? La tradición contestaba afirmativamente, porque el Profeta había dicho: «Cuando el pueblo del paraíso haya entrado en el paraíso, Alá les dirá: "Cualquier deseo que tengáis, yo lo cumpliré." Ellos responderán: "¿No has hecho, nuestros rostros refulgentes, no nos has hecho entrar en el paraíso, no nos has salvado del infierno?" Seguidamente Alá descenderá el velo, y la visión de su Señor será el don más precioso

que se les haya prodigado. Entonces recitó el versículo: "Aquellos que obraron bien recibirán la recompensa más excelente y una superabundante adición"» (p. 63-64).

Lo mismo ocurrirá en el asunto de la intercesión: el Corán niega totalmente la intercesión de cualquier ser humano, pero en dos pasajes añade: «sino después que dé Alá su venia a quien quiera y le plazca» (53, 27). Muy pronto se le atribuyó esta excepción a Mahoma; posteriormente el shi'a lo extendió también a Alí, Hussayn y a los otros imanes, y al final estos poderes de intercesión se atribuyeron a todos los «santos» que había «canonizado» el consentimiento popular. Con Algacel, que vivió en los siglos XI y XII la ortodoxia musulmana alcanzó su forma definitiva, y a pesar de los esfuerzos de los modernistas, desde entonces ha cambiado muy poco. Sin embargo, no son las formulaciones teológicas las que constituyen la fuerza del Islam; esta fuerza reside, en primer lugar, en la gran simplicidad de su credo mínimo - la fe en un solo Dios que se revela en el Corán a través de su profeta Mahoma -- y en segundo lugar en las prácticas rituales que son obligatorias a todos los creyentes. Estas prácticas se conocen como las «cinco columnas del islam»: son la confesión de la fe («No hay más dios que Alá, y Mahoma es su profeta»), la oración ritual, la limosna, el ayuno anual y la peregrinación.

LAS CINCO COLUMNAS DEL ISLAM

A los musulmanes se les pide que oren cinco veces al día, y el ritual, tanto en las palabras como en los gestos, sigue una norma rígida destinada a recalcar la inmensa distancia que separa al hombre de Dios. Y así, en cada una de sus cinco oraciones, el que ora se postra dos veces, tocando su frente con el suelo.

La limosna fue en un principio una contribución obligatoria para ayudar a los necesitados de la comunidad, pero actualmente ha caído en desuso.

El ayuno se observa todavía de una manera rigurosa, por lo menos en las zonas rurales de las naciones musulmanas. Es mucho más riguroso que el ayuno que haya podido imponer la Iglesia en cualquier tiempo, porque el musulmán piadoso no puede comer, ni beber, ni fumar desde la salida hasta la puesta del sol durante el ramadán, el mes del ayuno. Y como los musulmanes siguen el año lunar, el ramadán se va desplazando de año en año a través de todas las estaciones, y, como sabe muy bien el que haya vivido en oriente, verse privado de agua durante el agobiante calor del verano es ciertamente una penitencia dura. Por la noche, sin embargo, se puede comer y beber cuanto se quiera.

De especial importancia es la Peregrinación, porque, más que las oraciones determinadas y el ayuno común, la peregrinación a La Meca, lugar del nacimiento del profeta y escenario de su triunfo final, pone de relieve la naturaleza comunitaria de la religión del islam, la religión del «pueblo de Mahoma». Todos los musulmanes, si pueden, han de hacer la peregrinación a La Meca por lo menos una vez en su vida. La peregrinación podría describirse como el «sacramento, de la unidad» del Islam; es la expresión de la unidad de todos los musulmanes del mundo en la fe que tiene su centro en la ciudad santa de La Meca, hacia la que todos, los fieles, dondequiera que estén, se vuelven para hacer sus oraciones rituales. En La Meca, cada año, en el mes de Dhu'l-Hijja, los musulmanes reúnen de todas las partes del mundo para cumplir con el ritual en y alrededor de la Caaba, la «casa de Dios», como se llama a la gran mezquita. El ritual, en sí mismo, con la circunvalación de la Caaba, la lapidación del diablo y el sacrificio de los camellos o corderos, es una supervivencia de los tiempos paganos, pero el antiguo ritual fue incorporado por Mahoma en la religión del único verdadero Dios: los ídolos desaparecieron, y la peregrinación se convirtió en el símbolo visible de la fraternidad de todo

el «pueblo de Mahoma» bajo, el único Dios, creador del cielo y de la tierra, el piadoso, el apiadable.

El ritual, como todos sabemos, puede degenerar en un mero formulismo, y este ha sido siempre un peligro en el Islam. Hay, además, cierta rigidez que quizá paralizó, el tremendo vigor demostrado durante el primer siglo de la conquista del mundo. Pero, después de los días gloriosos de los cuatro primeros califas ortodoxos, el inmenso, imperio que los musulmanes habían conquistado infectó su primitiva fe, excepto quizás en la misma Arabia, con un espíritu mundano, el inevitable precio que ha de pagar toda religión que se mezcle con el poder temporal. El Islam, por lo tanto, hubiese muerto de pura inanición espiritual, si no lo hubiera salvado, aun luchando contra la voluntad de los teólogos y juristas oficiales, el movimiento que pretendía buscar a Dios no tanto en las oraciones rituales y en los demás deberes obligatorio para todos los sinceros creyentes, sino en la intimidad del corazón humano. A este movimiento se le conoce con el nombre de sufismo».

Se ha discutido muchísimo sobre los orígenes del sufismo, y sobre si fue un fenómeno puramente musulmán o si estuvo influido por el cristianismo, el hinduismo, el budismo o el neoplatonismo, o por todos juntos. En estos últimos años, algunos investigadores cristianos de mucho prestigio y con mayor caridad han tendido a sostener que todo lo esencial del sufismo se puede encontrar en el Corán y en las tradiciones del profeta. En esto, siguen a los mismos sufíes, quienes, al acusárseles de ser criptocristianos, no perdonaron esfuerzos para demostrar que todas sus enseñanzas, que parecían nuevas y revolucionarias, se encontraban de hecho en germen en el Corán y en las tradiciones. El centro de su doctrina era que Dios se debía encontrar en el corazón humano y que se ha de buscar y amar tal como en su adorable esencia, con exclusión de todas las cosas creadas.

El Islam ortodoxo, que en un principio mantuvo fraternales relaciones con los cristianos a los que les había conquistado las tierras, se separó, cada vez más abiertamente del cristianismo ortodoxo a medida que el dogma musulmán se hacía más rígido. Los muchos puentes que dejaba subsistir el Corán fueron derrumbándose al correr de los tiempos. Al mismo Corán se le elevó a la suprema dignidad de la palabra de Dios hecha Libro, en contra de Jesucristo, la palabra de Dios hecha hombre. De igual manera, la ortodoxia no vio con muy buenos ojos el gran mandamiento que Dios le había dado a Israel y en el que Jesús decía que se contenía toda la ley y los profetas: «Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza.» El Islam tomó la primera parte de este mandamiento con fervoroso, entusiasmo, haciendo de ella el pivote de su fe. Pero el deber de amar a Dios, que nunca se enuncia claramente en el Corán, no lo podían aceptar, porque les parecía una presunción. Es algo impío comparar a Dios con cualquier cosa creada, porque Él solo es el Eterno, y «toda cosa es perecedera menos su faz». No puede haber comunicación entre el Eterno y lo, perecedero, entre el Creador y la criatura. Pero los sufíes respondían que no era esa toda la real situación; porque, de la misma manera que en el Corán había pasajes que suponían que la voluntad del hombre era libre en contra de otros pasajes en los que se proclamaba que no conociendo trabas la voluntad de Dios, guía a quien quiere y descarría a quien quiere, de igual modo nos encontramos en el Corán con pasajes que ponen de relieve la proximidad de Dios con el hombre y su amor por él.

¿No se le llama Al-Wudud, «el amante»? ¿Y no ha dicho Dios en su Libro (3, 29): «Di: Si amáis a Alá, entonces seguidme y os amaré a vosotros Alá, y os perdonaré vuestras culpas; Alá es perdonador, compasivo»? ¿Hay realmente un abismo entre Alá y sus criaturas? Si realmente fuera así, ¿cómo se tendrían que interpretar estos versos del

Libro sagrado? «Él es el primero y el último, y el visible y el oculto, y Él es de toda cosa sabedor» (57, 3), «y he aquí que creamos al hombre, y sabemos lo que le susurra a Él su alma; y estamos más cerca de Él que la vena yugular» (50, 15). Ciertamente, estos y otros pasajes similares del Corán justifican la doctrina sufí de que Dios, aunque aparentemente está tan remoto - tan completamente «otro» -, con todo, se le puede amar como al «recóndito», el que está «más cerca de nosotros que nuestra vena yugular».

Había, además tradiciones generalmente aceptadas que apoyaban la experiencia interior de los sufíes, pues una tradición declaraba: «Cuando, mi siervo constantemente se me acerca con obras de supererogación, entonces lo amo, y una vez he comenzado a amarle, yo mismo me convierto en sus ojos por los que él ve, en sus oídos por los que oye, en su lengua por la que habla, y en sus manos por las que coge.» Y existían otras muchísimas tradiciones que no se aceptaban universalmente, pero que sin embargo podían ayudar a los sufís a demostrar la ortodoxia de sus doctrinas.

Sin duda alguna, al extenderse los musulmanes sobre Siria y el norte de África, inconscientemente absorbieron muchas ideas cristianas. En la literatura de los primeros sufíes nos encontramos con pasajes del Nuevo Testamento reproducidos casi a la letra, pero cuyo origen se había olvidado, y que eran a menudo citados como tradiciones del Profeta. Así encontramos la parábola del sembrador en Al-Muhasibi, uno de los primeros sufíes, la parábola del trigo y la cizaña y el símil del sepulcro blanqueado en Algacel. Éste reproduce también palabra por palabra el versículo de Isaías 64,4 tal como lo cita san Pablo en la 1ª a los Corintios (2, 9): «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman.»

Desde el principio, el Islam fue una religión extrovertida y comunitaria; continuó entre los gentiles la tradición de los judíos. Los musulmanes, como los judíos, se consideraban a sí mismos como un pueblo elegido, el «pueblo de Mahoma», con un Profeta a las órdenes de Dios, obedeciendo la ley divina más como pueblo que como individuos, y luchando «en el camino de Dios» contra los incrédulos como un pueblo creyente y unido en la verdadera fe. Esta visión de las cosas dejaba muy poco lugar para una verdadera vida interior, y hay una famosa tradición que dice: «En el Islam no hay monjes.»

A pesar de todo eso, el sufismo fue creciendo, al principio inadvertido, pero después llamando cada vez más la atención. Los primitivos sufíes, tomando ejemplo probablemente de los eremitas cristianos del desierto que les precedieron, comenzaron a llevar una vida eremítica, meditando el misterio del amor de Dios por el alma humana. Más tarde se asociaron de dos en dos o de tres en tres, o permaneciendo en un mismo lugar, o con más frecuencia, llevando una vida errabunda y mendicante. Su intención era la de concentrarse por entero en el amor de Dios, excluyendo todas las demás cosas creadas; y esto les hacía huir en lo posible de la sociedad humana. En la observancia de la ley musulmana y sus exigencias rituales eran escrupulosamente exactas, considerándolo como el mínimo que pedía Dios en su servicio. Esto era solamente el fundamento; antes de que pudiera pensarse en entrar en la vida religiosa, tenía que haber una real conversión del corazón, una vuelta hacia Dios con la exclusión de todos los demás. Esta conversión sólo se podía realizar por medio de una total humillación y entrega de sí mismo a la voluntad de Dios; y esto significaba la mortificación del propio «yo»; el «yo empírico» del que hablaba Thomas Merton, o el «yo animal», como preferían llamarlo los sufíes. La conquista del propio «yo» es el primer paso que conduce a la unión con Dios. «Nadie - escribía uno de ellos - puede alcanzar la salvación sino es matando su propio "yo" en sacrificio por medio del ayuno, el sufrimiento y un trabajo agotador.» O, también: ha de ser «ablandado por la obediencia, muerto por la enemistad que se le muestre, sacrificialmente sacrificado apartándose de todo lo que no sea Dios, y

asesinado por la vergüenza que uno siente delante de Dios». Es el archienemigo del verdadero «yo trascendente», lleno de engaño e hipocresía, de suciedad y sensualidad.

El dominio y aun la destrucción de este «yo» inferior no es, sin embargo, más que el preludio de la unión del yo superior o del alma con Dios en un éxtasis de mutuo amor. En árabe existen dos palabras ordinarias para designar el amor - mahabba y ishq -, que corresponden fundamentalmente al griego ágape y eros, o al latín caritas y amor, por una parte un amor igual hacia todas las criaturas, y por otra parte un amor apasionado y arrebatador para otro. Al principio, los sufíes se contentaron con hablar solamente del mahabba, encontrándose en terreno seguro, puesto que en el Corán hallaban fundamento para hablar de este amor entre Dios y el hombre. Pero cuando comenzaron a hablar de ishq, del amor apasionado que siempre iba acompañado de un anhelo insaciable y que, finalmente, conducía a una intimidad (uns) y unión efectivas, la corriente ortodoxa comenzó a mirarlos con una silenciosa desaprobación. Esa no era la religión del profeta que se les había transmitido.

Si se quiere agradar a Dios, hay que conformar el propio carácter a los «hermosos atributos» de Dios: solamente así puede uno entrar en su compañía y gustar la suavidad de su infinito amor. Sin embargo, los primitivos sufíes, que se consideraban ortodoxos, defendieron siempre que en la mística ascensión del alma hacia Dios siempre era Dios el que tenía la iniciativa; el alma solamente tenía que esperar en Él, abandonándose en su bondad y confiando plenamente en él con toda la confianza de un niño. Una mística del siglo VIII, Rabia, lo expresó hermosamente con palabras que condenan incluso la total dedicación a Dios con exclusión de todas las otras cosas:

Yo te he amado con dos amores, un amor egoísta y un amor que es digno de ti.

En cuanto al amor que es egoísta, me ocupo contigo con exclusión de todas las otras cosas. Pero con el amor que es digno de ti, tú has levantado el velo para que pueda verte a ti. Pero la alabanza no es para mí ni en esto ni en aquello. Sino que la alabanza es para ti tanto en esto como en aquello.

Tiene escaso interés averiguar si los sufíes fueron influidos por sus predecesores cristianos del oriente medio. El hecho es que el tipo de misticismo que encontramos entre ellos es casi idéntico a la espiritualidad cristiana del oriente medio que encontraron al entrar por primera vez en esas tierras. Su núcleo es una total dedicación a Dios con exclusión de todo lo demás. Como los eremitas cristianos, aprendieron a «amar a Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu fuerza», pero no aprendieron a amar a su prójimo como a sí mismos: todo lo contrario, muchos de ellos los rehuían como la peste.

Hacia el siglo IX, los sufíes comenzaron a dividirse en dos fracciones, los que se enorgullecían de su ortodoxia y de la «sobriedad» de su espiritualidad, y los que despreciaban cada vez más la Ley musulmana, que se enorgullecían de su «embriaguez» espiritual, y parecía que se gozaban en escandalizar a sus correligionarios más timoratos. A pesar de que el profeta había prohibido las canciones profanas y la danza y éstas eran contrarias a las costumbres y al modo de vida que el mismo profeta había dejado a su pueblo, los sufíes más extremistas emplearon el canto y la danza para inducir el éxtasis, y algunos llegaron incluso a burlarse de las prácticas religiosas obligatorias del Islam. Además, tan lejos llegaron en el camino místico. que conduce a la unión con Dios, que alcanzaron un estado en el que la personalidad puramente humana - el «yo empírico» - parecía estar completamente aniquilada y reemplazada por la divina.

En este momento crítico apareció en escena Abu Yazid de Bistam, en la Persia oriental. Su maestro espiritual era un hombre de Sind, al parecer converso del hinduismo puesto que Abu Yazid le tuvo que enseñar las prácticas obligatorias del Islam a cambio

de ser iniciado en los secretos de «la unidad divina y las verdades últimas». Estas «verdades» las conocemos con suficiente claridad por los dichos que se recuerdan de este hombre extraordinario.

En un libro anterior, *Hindu and Muslim Mysticism*, he intentado mostrar que todos estos dichos, que van más allá de lo que cualquier sufí, por «embriagado» que estuviera, haya podido decir, pueden encontrar su paralelo en los Upanishadas y en los principales textos hindúes. Podemos inferir, por lo tanto, que Abu Yazid absorbió las ideas del hinduismo, o, más específicamente, las ideas del Vedanta no dualista, aun sin conocerlas. Tenemos que recordar que en el hinduismo se hacía la distinción entre Brahman, el Absoluto intemporal e impersonal, por una parte, y el Dios creador por otra, y que, mientras para el Vedanta no dualista Dios era una mera apariencia de Brahman, el posterior Vedanta dualista o semidualista consideraban a Dios como la fuente tanto del ser intemporal (Brahman) como del universo espacio-temporal que nos es familiar.

El Islam, por desgracia, no tenía nada que correspondiera al concepto de Brahman: sólo hay un Ser sin tiempo y sin espacio, y éste es Dios, porque «todas las cosas son perecederas, excepto su faz». ¿Qué puede, por lo tanto, decir el místico cuando de repente se ve, por así decir, caer en un estado fuera del tiempo en un modo de ser en el que todo era Uno y no podían ver ningún tipo de diferencia?

Abu Yazid no dudó en sacar la conclusión que le parecía más obvia: era idéntico a Dios. Y, por lo tanto, « ¡A mí la gloria! - exclamaba -. ¡Qué grande es mi gloria!», o, con otra versión: «A mí la gloria, yo soy el Señor Altísimo», o, con otras palabras: « ¡Verdaderamente, yo soy, no hay otro Dios sino yo, por lo tanto, adoradme!»

Ya nos hemos encontrado antes con esta experiencia en la tradición hindú y hemos visto que los hindúes podían explicar este sentido de la unicidad absoluta que han experimentado tantos místicos no como el percatamiento, de la identidad del alma con el Absoluto, sino simplemente como la infraccionable unicidad del «yo trascendente» tal como existe ante los ojos de Dios en la eternidad.

No es necesario decir que estas y semejantes afirmaciones de Abu Yazid provocaron una considerable alarma en los círculos ortodoxos, y no menor entre los sufíes que todavía querían mantenerse en la ortodoxia. El principal de ellos, Al-Junayd, para evitar un gran escándalo, se dedicó a escribir un comentario sobre los dichos de su extraño predecesor, y puso de relieve, como habían hecho los teístas hindúes en circunstancias semejantes, que cuando Abu Yazid habla de la «unidad», él sólo piensa que ha alcanzado la unidad de la divinidad; lo que realmente ha alcanzado es «el fundamento de sus raíces finitas», y esto es «solamente el principio de lo que se puede esperar de uno que cuenta entre los elegidos».

Al-Junayd, que quizá sea el místico más profundo que haya tenido el Islam, teniendo presente la tradición (evidentemente, basada en el Génesis) de que Adán fue creado «a imagen de Dios», vio que si el alma tenía que captarse tal como era eternamente ante los ojos de Dios, tenía que desprenderse de todos sus atributos puramente humanos, es decir, de su «yo empírico», y «ser como era antes de ser: se tenía que realizar tal como era en la mente de Dios. Esto no quería decir, sin embargo, que debiera apartarse de este mundo; porque Dios, aunque es eterno en su esencia, también actúa en el tiempo. El hombre, por lo tanto, debe imitar a Dios en todas las cosas: fundamentado en Dios en su eterno reposo, debe realizar la voluntad de Dios sobre la tierra, permitiendo pasivamente a Dios que actúe a través de él. No se pueden abandonar las buenas obras apoyándose en la idea de que en la eternidad no existen obras ni buenas ni malas, puesto que no existe ni espacio ni tiempo, y, por lo tanto, toda acción es imposible. «En mi opinión -dice Al-Junayd -, ésta es una doctrina monstruosa. Un fornicador o un ladrón es mejor que la gente que habla así.» «Los que conocen a Dios, - continúa diciendo -

reciben sus obras de Dios y sea las devuelven a Él. Aunque tuviera que vivir mil años, no, podría permitirme quitar ni un ápice de las buenas obras, a menos de encontrar un insuperable obstáculo en mi camino.»

Y así Al-Junayd consiguió disimular la grieta que había comenzado a abrirse entre la ortodoxia y los sufíes más atrevidos. Pero aun antes de que muriera esa grieta iba a abrirse de nuevo violentamente por una persona cuya pasión, en algún aspecto, tanto se parece a la de nuestro Señor. Su nombre fue Al-Hussayn ibn Mansur al-Hallaj.

LA PASIÓN DE AL-HALLAJ

Hasta la llegada de Al-Hallaj, el sufismo fue un culto esotérico, predicado a puertas cerradas a unos pocos escogidos. De cuando en cuando, ciertamente, había atraído la atención de las autoridades; habían sido acusados ante los tribunales, pero los sufíes siempre habían salido absueltos y el daño sufrido era pequeño. Pero Al-Hallaj se separó de la hermandad sufí en cuanto al secreto de sus enseñanzas y se dedicó a proclamar el mensaje sufí en su forma más extrema, no solamente en el Irak, sino incluso a través del Irán, la India y Asia central.

Ahora bien, era una parte de la tradición sufí que solamente los profetas podían realizar milagros públicos; los «santos» podían ciertamente hacerlos también, pero sólo en privado. Al-Hallaj no solamente hizo milagros públicos, sino que incluso fue acusado de ponerse a sí mismo en lugar de Dios, porque se le acusó de haberlo dicho: «Yo soy la Verdad.» Cualquiera que haya sido la teología mística de Al-Hallaj (y parece que se diferenciaba muy poco de la de Al-Junayd), sus enemigos se apoyaron en estas y otras similares indiscreciones y lo denunciaron al califa. Fue arrestado en el año 912 y custodiado en el palacio del califa. Allí se dice que curó tanto al Califa como a su madre de un dolor intestinal con una simple imposición de manos. Esto le atrajo el favor del califa durante algún tiempo, pero sus enemigos le atacaron más de cerca, y el califa, como Pilato, se encontró impotente ante sus ataques. Como la mujer de Pilato, la madre del califa intervino ante su hijo, porque su chambelán le había avisado: «Estad segura -- le había dicho - de que la muerte de este justo recaerá sobre la cabeza de vuestro hijo.» El califa, sin embargo, dio orden de que azotasen a Al-Hallaj con mil varas. Después de los azotes se le sacó de su prisión y fue escoltado hasta el puente de Bagdad en donde se le azotó de nuevo; allí se le cortaron las manos y los pies y se le colgó en una picota. Después de ser azotado, dicen que exclamó:

Mi amigo, sin pretender hacerme daño, me dio a beber lo que él mismo bebía, como el anfitrión: da a beber la copa a su huésped. Y cuando hubo pasado la copa, pidió que le trajeran la estera y la espada. Así le pasará al que bebe con un dragón en verano.

¿Estaba pensando quizá en aquella otra crucifixión y en el pasar el cáliz a los once que la prefiguraba? Quizá, pero no podemos saberlo con seguridad. Lo que sabemos es que, como Jesús, Al-Hallaj rogó por sus ejecutores que no sabían lo que hacían. Después de cortarles las manos y los pies, gritó: «Mira a estos hombres, tus adoradores; se han reunido aquí para matarme, por el celo que te tienen, para acercarse más a ti. ¡Perdónalos! Si tú les hubieras revelado a ellos lo que me has revelado a mí, no me hubieran hecho lo que me han hecho; y si me hubieras ocultado a mí lo que les has ocultado a ellos, no estaría yo soportando ahora el sufrimiento que estoy soportando. Llor a ti por lo que tú has hecho; llor a ti por lo que has querido.»

Diciendo esto, uno de sus ejecutores le golpeó con tanta fuerza, que le partió la frente; y cuando pendía mutilado y sangrando en su cruz, gritó: « ¡Al extático le basta aislar al Uno!», significando que, aun en la cruz, Dios tenía la posesión exclusiva de su alma, de tal manera que ya no podrían ser separados jamás. Presenciando su muerte, dice la tradición, ochenta de los principales magistrados de Bagdad firmaron una declaración del siguiente tenor: «Su muerte era necesaria para la paz del Islam: su sangre caiga sobre nuestras cabezas.»

La misteriosa semejanza entre la pasión del AlHallaj y la de Jesús no nos tiene que cegar ante sus diferencias. El sacrificio de Cristo cumplía la ley de judíos de un modo que los judíos no podían comprender: tenía que restaurar el abismo que existía entre su nación y todas las otras naciones del mundo por una parte, y con Dios por otra, abismo que había abierto el pecado de Adán. Al-Hallaj, por el contrario, aceptaba la ley del Islam como válida para el pueblo, y el pueblo tenía razón en crucificarle, porque él se había burlado de la ley. Sin embargo, él hubiera sido desleal con los designios que Dios le había otorgado, con la transformación de su naturaleza humana en algo divino que Dios había operado en él, si hubiera pretendido que esa «deificación» no se había realizado en él.

Su muerte, de hecho, no resolvió nada; porque, después de un momento de calma en que los sufíes temieron mostrarse públicamente, el sufismo continuó avanzando hasta que recibió la bendición del gran teólogo, Algacel, que pretendió construir una gran síntesis entre el Islam más ortodoxo y las formas más avanzadas del sufismo. No tenemos tiempo para analizar cómo intentó realizar este trabajo imposible, pero a la larga fracasó. Nunca se superó, la tensión entre la ortodoxia y los sufíes. Hubo períodos de tregua y períodos de abierta hostilidad, pero el antagonismo fundamental entre una religión que veía un abismo insoslayable entre el Creador y la criatura y la religión que proclama que era posible en nuestra mundo actual la más íntima unión entre Dios y el alma, nunca se pudo reconciliar plenamente.

En el correr de los siglos, el sufismo conoció un desarrollo parecido al del monacato en la Europa oriental: se fundaron órdenes de sufíes con sus casas esparcidas a través de todo el mundo musulmán, y ellos fueron los que, hasta el principio del siglo XX, a pesar de todos los abusos y de todo charlatanismo, fueron el alimento espiritual de los pueblos musulmanes. Hoy que las órdenes sufíes están declinando, y ante los escasos frutos obtenidos por los intentos hechos en el siglo pasado para modernizar el Islam, éste se encuentra en una encrucijada sin saber qué camino tomar.

LA IGLESIA CATOLICA

Oh testimonium animae naturaliter christanae!, «¡Oh testimonio del alma naturalmente cristiana!» Esto escribía Tertuliano, y Newman añade, con mayor amplitud:

Ahora bien, el fenómeno, admitido por todos, es éste, que una gran parte de lo que ordinariamente se considera como verdad cristiana, se puede encontrar en sus rudimentos o en sus partes separadas, en las filosofías y en las religiones paganas... Mr. Milman saca de ahí esta conclusión: «Todo esto se encuentra en el paganismo; por tanto, no es cristiano», nosotros, por el contrario, preferimos decir: «Todo esto está en el cristianismo; por tanto, no es pagano.» Es decir, preferimos afirmar, y creemos que las Escrituras nos llevan a esta afirmación, que desde el principio el Rector Moral del mundo derramó las semillas de la verdad en toda su extensión; que estas semillas arraigaron de diversos modos, y crecieron como en la selva, plantas selváticas ciertamente, pero vivas.

A veces se ha alegado que el estudio de las religiones no cristianas puede poner en peligro la fe de quien lo hace. Esto naturalmente dependerá de la calidad de ésta. Ciertamente, si sigue a Lutero en su hipótesis extrema de que el pecado original corrompió totalmente la naturaleza humana, y que el hombre de suyo no puede hacer nada para conseguir su propia salvación, entonces su fe será y deberá ser sacudida por la lectura de los libros sagrados de estas religiones; porque en ellas alienta un espíritu que no es de este mundo, un espíritu que aspira más ardientemente hacia el Dios desconocido, «el que de uno sólo ha hecho nacer todo el linaje de los hombres, para que habitase la vasta extensión de la tierra, fijando el orden de los tiempos, y los límites de la habitación de cada pueblo. Queriendo con esto que buscasen a Dios, por si rastreando y como palpando pudiesen por fortuna hallarle, como quiera que no está lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos; y como alguno de vuestros poetas dijeron: Somos del linaje o descendencia del mismo Dios» (Act 17, 26-28). Siendo esto así, sería de veras sorprendente que en las religiones orientales no nos encontrásemos algún indicio que nos dirigiera hacia Cristo.

Antes de entrar a considerar esos indicios, es esencial que volvamos a resumir la doctrinas fundamentales de nuestra propia fe. Contrariamente a lo que sucede en las religiones de la India, el cristianismo, que surge del tronco judío, considera el tiempo no como un proceso indefinido, que constantemente se repite desde una eternidad sin principio hacia una eternidad sin fin, sino como una línea recta que tiene un principio, un medio y un fin. «Al principio» son las primeras palabras de la Biblia, y las últimas son: «Ven, Señor Jesús», mirando hacia el fin. En la mitad están el Calvario y el sepulcro vacío. Los primeros cristianos comprendieron mal la resurrección y la ascensión de Jesús, por cuanto pensaron que el Señor iba a aparecer muy pronto rodeado de gloria, probablemente durante su propia vida. Habían olvidado la parábola del «grano de mostaza, que tomó en su mano un hombre y lo sembró, en su campo. El cual es a la vista menudísimo entre todas las semillas; mas, en creciendo, viene a ser mayor que todas las legumbres, y hácese árbol, de forma que las aves del cielo bajan y posan en sus ramas» (Mt, U-32). Cristo fue el grano sembrado en el sepulcro de José de Arimatea, y de la tierna planta del Señor resucitado creció el gran árbol de su Iglesia que es su cuerpo. La misión terrena de Cristo no es el fin: es solamente el fin del reinado del pecado, es el principio del reinado de la gracia.

Muchos de los lectores de este libro se habrán extrañado con lo que hemos dicho antes, especialmente sobre la fe de los hindúes y los budistas. Se trata tan poco de Dios tal como nosotros lo entendemos, y tanto sobre la eternidad y la intemporalidad y los estados místicos de uno o de otro tipo, que por maravillosas que tales cosas sean para los que las experimentan, no parece que tengan gran cosa que ver con nuestra vida ordinaria tal como hemos de vivirla en la tierra. Todo esto es verdad, pero no podemos despreciar el testimonio de las religiones orientales, porque nos ponen de relieve, y quizá demasiado, uno de los aspectos del catolicismo que se ha dejada marchitar desde que la Reforma hizo que desviásemos nuestra mirada del Dios que habita dentro de nosotros para dirigirla al Juez y Salvador que nos habla desde afuera. En la medida en que hemos inclinado hacia un lado el perfecto aunque precario equilibrio entre el Señor trascendente que es Juez y Rey, y el Cristo que habita en nosotros y que renovamos cada vez que recibimos la sagrada comunión -equilibrio cuya salvaguarda constituye la misión de la Iglesia -, en esa misma medida hemos torcido la verdad católica. El protestantismo ortodoxo mató, la gran tradición mística, que en gran parte floreció en aquellas regiones de Europa que más tarde iban a caer en la órbita protestante, y este derrumbamiento de la gracia que habita en nuestros corazones; no pudo menos de

afectar también a la Iglesia posterior a la Reforma. Finalmente, la condenación del quietismo, durante el siglo XVII, hizo sospechoso cualquier tipo de misticismo.

Parece realmente providencial que la gran tradición mística de oriente llegase al conocimiento de las occidentales en el preciso momento en que su propia tradición mística había decaído. ¿Estaría llamada la sabiduría de Asia a restaurar el equilibrio de la Iglesia, cuando parecía que todavía estaba convaleciendo de las heridas, que le causó la Reforma?

La Iglesia católica ha procedido ciertamente con lentitud en reconocer y admitir toda la verdad que cualquier hombre de buena voluntad puede descubrir en las religiones orientales. Tiempo ha que debíamos habernos preguntado con gozo en nuestro corazón: « ¿Buscarán a tientas su camino hacia Él? ¿Lo encontrarán?» ¿Por qué no? Pues, después de todo, «no está tan lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos.»

Pero recientemente parece que las cosas han cambiado para mejor. Los católicos, guiados en esto como en muchas otras cosas, han llegado a comprender hasta qué punto las técnicas orientales de meditación, tanto si se trata del Yoga de la India como del Zen en el Japón, pueden desarrollar y profundizar su propia vida cristiana de oración, porque estas técnicas no solamente tienen como fin liberar al espíritu de su dependencia del cuerpo, sino que emplean al mismo cuerpo para obtener sus resultados. Y estas, técnicas se pueden emplear en servicio de cualquier religión, o aun de un trabajo profano, precisamente porque ni el hinduismo ni el budismo, están dominados por una teología determinada.

Existe, ciertamente, un peligro; pero este peligro se da solamente si confundimos la parte con el todo, si tomamos nuestra propia alma, en su unidad intemporal, por el Dios vivo. Según el gran místico musulmán, Al-Junayd de Bagdad, no es solamente un peligro, sino una trampa que el mismo Señor le pone al místico, que en su progreso ha llegado a olvidarse del temor de Dios, que se ha olvidado que «es cosa horrenda caer en las manos del Dios vivo» (Heb 10, 31). Un hombre así puede, ciertamente, confundir su propia alma con el mismo Dios, y esto puede ocurrir en cualquier tradición mística, sea hindú, budista o musulmana; y en cada una de estas tradiciones este error puede ser evitado por los místicos que han tenido las dos experiencias, la del aislamiento del yo trascendente e intemporal y la de la sobrecogedora irrupción del amor de Dios en el alma. Es fácil de cometer el error; más aún, es casi inevitable, porque el «hombre fue hecho a la imagen y semejanza de Dios», y a no ser que conozca a Dios por la fe, o todavía mejor, por la experiencia, difícilmente podrá evitar el error de confundir la imagen, purificada por el ascetismo y la total separación de todas las cosas temporales, con el Dios vivo de quien es reflejo la imagen. Esta «trampa» que coloca Dios al alma imprudente la ha analizado con palabras inolvidables el filósofo y místico judío contemporáneo Martin Buber:

Ahora bien, por mi propia inolvidable experiencia, sé muy bien que existe un estado en el que los vínculos de la naturaleza personal de la vida parecen alejarse de nosotros, y experimentamos entonces una unidad indivisa. Pero no sé que con esto haya alcanzado lo que el alma gustosamente se imagina y aun no puede menos que imaginarse (como me ocurrió a mí mismo) la unión con el ser primero o la divinidad. Sería una exageración que no le es permitida al conocimiento responsable. De una manera responsable - es decir, como hombre que se mantiene en su puesto ante la realidad de estas experiencias sólo puedo deducir que en ellas he alcanzado una indiferenciable unidad de mí mismo sin forma ni contenido. Podríamos llamarla una unidad prebiográfica y suponer que se mantiene inmutable por encima de todos los cambios biográficos, todos los desarrollos y las complicaciones del alma. Pero, a pesar

de todo, si seguimos nuestro conocimiento responsable, honesto y sobrio, esta unidad no es más que la unidad de mi propia alma, cuyo «fundamento» he alcanzado, tanto más que, por debajo de todas las formaciones y contenidos, mi espíritu no tiene otro remedio que entenderlo como sin fundamento. Pero la unidad fundamental de mi propia alma está ciertamente fuera del alcance de toda la multiplicidad que hasta ahora ha recibido de la vida, aunque no esté, ni mucho menos, más allá de la individuación, o la multiplicidad de todas las almas del mundo de las que la mía propia es una que existe de una vez para siempre, singular, única, irreducible, este uno creatura: una de las almas humanas y no el «alma del Todo»; un ser definido y particular y no el «Ser»; la unidad fundamental de una criatura en tanto que criatura.

De esta manera nos confirma Buber por su propia experiencia lo que ya habíamos aprendido de Thomas Merton sobre los dos «yo»: el «yo, empírico», del que somos ordinariamente conscientes todas las personas y del que procede el mal, y el «yo trascendente», indiferenciadamente uno, inmutable y, por lo tanto, «por encima de todos los cambios biográficos». Este «yo» o alma es el que tiene su sede natural fuera de este mundo en el nirvana, y que siempre es libre, siempre en paz, totalmente fuera de las vicisitudes del tiempo. Este «yo» es el que según los hindúes, es idéntico con Brahman porque, como Brahman, es eterno. Esto es lo que san Pablo llama «espíritu», distinguiéndolo del alma inferior o psykhe, y es una lástima que los teólogos tengan tan pocas veces presente esta distinción fundamental.

Existen, como ya hemos indicado en nuestra introducción, tres tipos de misticismo. Hay uno, que solemos llamar el misticismo de la naturaleza, en el que sentimos una extraordinaria identidad con todo, porque vemos y sentimos lo eterno en todas las cosas temporales: «Vemos lo mismo en todas las cosas». Esto es lo que el gran psicólogo suizo C. G. Jung, en su autobiografía póstuma, llama «el mundo de Dios», un mundo en el que la utilidad no tiene cabida, porque todas las cosas «habitan en un mundo unificado... en una eternidad en la que ya ha nacido todo y ha muerto ya todo». Éste es el mundo, del taoísmo, en el que todo es uno y uno es todo, porque en él el hombre todavía no ha llegado a la autoconciencia y no ha aprendido a distinguirse del ambiente que le rodea y a decir «yo».

El segundo tipo de misticismo es más extraño; es el que describe Buber «por su propia inolvidable experiencia» y filosóficamente analizado por el Samkhya-Yoga en la India: la experiencia de la infraccionable unicidad del yo trascendente, separado y aislado no solamente del mundo de la materia y del pensamiento, sino también de todos los otros, «yo» y de todo conocimiento actual del Dios vivo. Este mismo misticismo, lo encontramos entre los sufíes; es también probablemente lo que los budistas del «Pequeño Vehículo» entienden por «nirvana». Lo pueden experimentar todos los hombres, porque es la «imagen de Dios» en el alma humana que ni siquiera el pecado original ha podido borrar. Esta «imagen» es la que el místico, como nos ha hecho ver Buber, puede llegar a confundir con la misma divinidad, como hizo el Vedanta no dualista, y como ha hecho Vivekananda en nuestros días. Es la «trampa» que el Dios celoso pone en el camino de los espiritualmente orgullosos.

La tercera y última experiencia es algo completamente nuevo: es el encuentro personal del yo trascendente con el Dios vivo y la verificación de su amor infinito. En este encuentro el mismo «yo» trascendente se da cuenta de que la infinitud y la intemporalidad que ha experimentado en sí mismo, es como nada cuando la compara con la real infinitud y majestad de Dios, de la misma manera que el pobre yo empírico, con sus temores y sus preocupaciones, con sus alegrías y sus pesares, es como nada cuando se lo compara con el yo trascendente. Habiendo logrado ya apartarse de todas las cosas creadas de tal manera que «sea como antes de ser» - intemporal e

inmaculado. - se ve de repente asaltado por el fuego. del Espíritu Santo; y en ese momento, como nos dice el gran santo hindú Natn'alvar, alejándose de la «trampa» de Dios en la que muchos de sus correligionarios habían caído: «por el cese de toda inclinación a las otras cosas y el aumento de la aspiración hacia Dios de un modo intemporal y sin espacio, y a través de los dolores de la separación al no sentirlo constantemente, se considera a sí mismo como una mujer, y por los dolores del amor pierde la conciencia.» Es el principio del amor del alma con Dios, que ciertamente ya no tendrá fin.

Todo esto, podría alguien decir, es muy interesante, pero parece que tiene muy poco que ver con el cristianismo tal como ordinariamente se le entiende. Es verdad: pero el mismo cristianismo de cuando en cuando parece como si se pasara; y cada vez que pierde su sabor, ocurre algo que le hace volver a su antiguo fervor y alienta a la Iglesia siempre joven en su triunfal carrera. El siglo pasado parece que algo se encarnó en el buen papa Juan que nos recordó, por el simple hecho de ser bueno, que todas nuestras obras y toda nuestra fe son como nada si nos falta la caridad para ver, reconocer y aceptar la misteriosa acción del Espíritu Santo dondequiera que pudiéramos encontrarla.

La Iglesia reivindica para sí el título de nuevo Israel; y, pongamos las cosas en claro, al elevar esta pretensión aceptamos la herencia de un pueblo cuya experiencia de Dios ha sido completamente diferente de la experiencia de cualquier otro. Los judíos son un pueblo especial simplemente porque han sido el pueblo, elegido. Los otros pueblos; «han buscado a tientas» a Dios; y Dios ha querido como jugar con ellos al escondite (y para los hindúes las relaciones de Dios con los hombres constantemente se han relacionado con el «juego»). Pero únicamente eligió a los judíos entre todos los pueblos de la tierra para que fueran su propio pueblo: solo a ellos se les concedió el terrible privilegio de escuchar la voz del Dios vivo como una tremenda realidad objetiva que promulgaba mandatos y prohibiciones. En este aspecto la religión de los judíos está completamente aparte de las grandes religiones del Asia oriental.

Estas religiones aparecen más «naturales», crecen y se desarrollan a partir de unas semillas originales, llegando primero a percatarse de una armonía última que inunda todas las cosas, y alcanzando luego la comprensión del Autor de esa armonía, cuya belleza está reflejada tanto en la naturaleza exterior como en el alma interior. Entre la total trascendencia del Dios judío y la total inmanencia del Dios indio hay un abismo. Podría, pues, parecer que la Iglesia como segundo Israel tendría que estar para siempre cerrada a las grandes religiones cuya visión de las cosas es totalmente incomprensible para el judío ortodoxo. Pero la Iglesia no es solamente el segundo Israel: es también la Iglesia del Dios encarnado, que vino para hacer que todas las cosas fueran uno en sí mismo «reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19).

Pero los no cristianos pueden preguntarse muy bien qué necesidad había de esa reconciliación. ¿No han dado testimonio todas las religiones del Asia oriental y los místicos de todos los tiempos y confesiones, y aun los que no tienen ninguna religión, de la unidad de todas las cosas en una eterna armonía que, si la vemos como es debido, todavía se mantiene actualmente entre nosotros? A esto debemos responder que ciertamente esta armonía se mantiene y atraviesa todas las cosas creadas, pues todas las cosas son lo que son porque están cimentadas en el Espíritu Santo; pero porque todavía estamos en el tiempo, nos engañamos si pensamos que, porque esta armonía la pueda experimentar quizá uno entre cien hombres, son menos reales la discordia, la miseria y la lucha en la que vivimos. En todo caso, la armonía que ven y sienten los místicos de la naturaleza, y por la que se sienten completamente penetrados, es uno de tantos modos de ver las cosas.

Concretamente, en lo que se refiere a las religiones orientales, es el modo de ver chino, no el budista; y aun los mismos chinos ponen esa armonía que en cierto modo han experimentado, en una edad remota en la que todavía no se había despertado la autoconciencia y en la que los hombres y las bestias todavía formaban una familia cohesiva, o en una edad mítica dorada en la que los hombres, aunque plenamente conscientes, vivían todavía en armonía con la ley divina. El misticismo de la naturaleza es la experiencia de la unidad y la armonía de toda la reacción de Dios tal como existía antes de que el hombre la destruyera al crecer, hacerse un individuo responsable y, por lo tanto, caer inevitablemente en el pecado. Las experiencias del misticismo de la naturaleza, a pesar de la alegría y la paz y la admiración que llevan consigo y a pesar del bien que puedan hacer, son sin embargo una regresión al mundo de la inocencia que se perdió al pecar Adán.

De todas las doctrinas cristianas ridiculizadas por los racionalistas, el pecado es quizá la que se ha atacado con más violencia. Esto parece estúpido, porque en la práctica la aceptación de la doctrina del pecado original no significa otra cosa que reconocer que existe algo en nosotros mismos y en la sociedad humana en general que es ineluctable a la armonía. Podemos tener visiones y sensaciones de una universal armonía y de una paz universal; pero no existe la armonía, y no existe la paz en este mundo del espacio y del tiempo en el que estamos obligados a vivir. Los taoístas lo vieron claramente al trasladar su paraíso hacia la mañana crepuscular de la historia; y nunca pretendieron que esta armonía pudiese restaurarse en la sociedad humana tal como en vano pretendían hacer los confucianos, aunque se pudiera restablecer en la personalidad humana individual. El ermitaño solitario en sus montañas puede quizá volver a entrar en ese misterioso Tao y dejarse llevar a dondequiera que le lleve, pero la sociedad humana se ha liberado del Tao, y ha puesto en su lugar sus propias artes y ciencias, que necesariamente le separan de la misteriosa unidad de la naturaleza a la que el mismo Jung llamaba «el mundo de Dios».

Además, las religiones orientales no están en modo alguno de acuerdo en proclamar la unidad de todas las cosas en el misterioso e inefable Tao. El Buda no vio esa armonía, sino solamente un continuo e incomprensible fluir impermanente, sin substancia y, por lo tanto, doloroso, una casa en llamas de la que a toda costa debía salvarse el hombre. Todo lo que tienen de común los budistas primitivos; y los taoístas, es que los dos admiten que fuera de este mundo fenoménico existe algo inmutable, que nunca cambia, algo eterno que el hombre puede alcanzar; pero según los taoístas este algo que llaman «Tao» se desenvuelve a través de la naturaleza como una aspiración dorada, mientras que para el Buda es algo totalmente distinto del fluir turbio de la existencia fenoménica, discontinuo, otro, y aparte. El taoísta quisiera sumergirse a sí mismo en el espíritu de la naturaleza; el budista, por el contrario, busca su liberación final de todas las cosas naturales y de nuestra misma condición humana. Si consideramos todo esto con cuidado, veremos que hay dos caminos a elegir para huir de la tiranía que nos ha impuesto el pecado original.

Antes del pecado debió de existir una edad de «inocencia original» en la que la humanidad incipiente, representada por Adán en la narración del Génesis, caminaba con Dios. El hombre surgió del estado de conciencia de grupo cuando, como dice Chuang Tzu, «los hombres vivían en común con las aves y las bestias, y estaba en términos de igualdad con todas las criaturas, como formando una familia... De igual manera sin conocimiento, no podían abandonar el camino de su virtud natural; igualmente libres de todo deseo, estaban en un estado de pura simplicidad.» Éstos eran los verdaderos hombres de la antigüedad, quienes, al no tener conciencia de sí mismos como individuos, no tenían miedo a la muerte; estaban tan compenetrados como partes del

grupo, el «Todo», que la muerte individual se consideraba como una mera transformación en la que la vida individual se fundía sin miedo ni dolor ni recriminación en la vida del todo del que se había separado por un instante. Los verdaderos hombres de la antigüedad nada sabían del amor a la vida o del temor a la muerte. El entrar en la vida no les causaba gozo alguno; el salir de ella no despertaba ninguna resistencia. Vinieron y se fueron con toda compostura. No olvidaban lo que había sido su principio, ni preguntaban cuál sería su fin. Aceptaban su vida y la gozaban; olvidaban todo temor de la muerte y volvían a su estado antes de la vida. Y así había en ellos lo que se ha llamado la ausencia de toda idea de resistir al Tao, y de todo intento de ayudar a lo divino con medios puramente humanos. Así eran los llamados hombres verdaderos

Pero, en determinado estadio del proceso de evolución, Dios «le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (Gen 2, 7); se hizo una persona individual, consciente de su medio ambiente, y sin duda ninguna consciente todavía de su misteriosa unión con todas las cosas naturales, pero consciente también de la presencia del Dios vivo que paseaba con él en el paraíso, Dios la única realidad, cuyo ser está reflejado de una manera eminente en su «imagen», el hombre, aunque en un grado menor también se encuentra en todas las otras cosas creadas. Éste era el estado de la sociedad que constituía el ideal para el neoconfucianismo, ideal que intentaba, con poco éxito, reproducir en la tierra. Cada una de las criaturas que surgieron de las manos de Dios era perfecta en sí misma, un «último supremo» dentro de su propia clase, reflejo del «último supremo» que es Dios.

Desde el principio hasta el fin, el Logos, la única realidad, es Uno, pero hay millones de seres que participan de él para poder tener esencia. Cada uno de los seres particulares forma un «supremo último» en sí mismo. ¿Está, por lo tanto, dividido el «Supremo último»? La respuesta es: el Supremo último es Uno, pero cada uno de los seres participa de él, de tal modo que cada uno de ellos forma un «supremo último» (por sí mismo). Es exactamente igual que la luna, que es una, pero se refleja en muchos ríos y lagos y se puede ver en todas partes.

Así fue el jardín del Edén antes del pecado de Adán. No solamente existía la, armonía y la comunión entre todas las cosas creadas, y la armonía entre Dios y el hombre: existía también la armonía y la completa integración de todas las facultades que existen dentro del hombre. Siendo «la imagen de Dios», su «yo trascendente» se volvía siempre hacia Dios y, alimentándose a sí mismo con el Espíritu divino, respiraba en el amor de Dios y lo transmitía al alma inferior o al ego, y esta alma inferior cuya acción es el pensar, el decidir y el actuar, pensaba, decidía y actuaba en perfecta unión y armonía con el yo superior, la imagen de Dios, y por lo tanto con el mismo Dios.

El pecado trastornó, catastróficamente esta situación. La serpiente tentó a Eva, y ésta cayó; Eva tentó a Adán, y también él cayó. Como la mayoría de los mitos genuinamente religiosos, el mito de la caída se puede interpretar a diversos niveles. Considerada a la luz de las religiones orientales, podemos decir que Eva representa el alma inferior, porque a ella le pertenece el poder de reflexión y de decisión; ella es la que «vio que el árbol era bueno para comer, y hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él sabiduría, y cogió de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió» El alma inferior, fue tentada a proceder independientemente de Dios, cayó y comió del dulce fruto que pensó le daría la independencia y el poder; y ella fue la que tentó a su señor, el «yo trascendente», que también lo comió, de una manera distraída, parece, y sin conocer lo que hacía, puesto que el texto no nos dice nada fuera del simple hecho de que «lo comió».

La caída, por lo tanto, significa primariamente la ruptura del lazo directo entre Dios y el hombre, estando representado «el hombre» de una manera conjunta por Adán y Eva,

que son «una misma carne»: en segundo lugar, significa que la interior armonía del hombre consigo mismo también se ha roto, porque el alma inferior, desobedeciendo al alma superior y, a través de esa desobediencia, desobedeciendo también a Dios, puso en juego su pretensión a la independencia. El alma superior o el «yo trascendente» se vio desterrado al mundo de la inconciencia, y la mayoría de nosotros nos pasamos toda la vida ignorando su verdadera existencia; y, puesto que no conocemos ni siquiera nuestro «yo» real, ¿cómo vamos a conocer a Dios a cuya imagen y semejanza fuimos creados?

Después de la caída, el hombre ya no es aquel todo armonioso centrado en el yo trascendente: está en guerra consigo mismo. El centro de la personalidad ha sido relegado al oscuro mundo de la inconciencia, y el ego, el inferior, el «yo empírico», está en guerra consigo mismo porque no puede, por más que lo intente, hacer callar a aquel otro «yo» que, aun desde la profundidad oscura de la inconciencia, silenciosamente lo desaprueba a través de la débil voz de la conciencia; no puede seguir los instintos animales del cuerpo sin un inquietante y continuo remordimiento, porque el lazo que lo une con el «otro» es muy difícil de romper.

El hombre, por lo tanto, debe vivir separado de Dios, y todo el Antiguo Testamento es la historia de esta separación. Dios ya no es el Amigo que pasea con el hombre en el paraíso; es el severo monarca que dicta la ley según la cual el hombre debe vivir conforme a la voluntad de Dios y conforme a su verdadero bien. El hombre, por consiguiente, puesto que su alma inferior, ya no sigue los dictados de su «yo» superior, debe perpetuamente quebrantar la ley y sufrir las consecuencias de su orgullo y amor propio. Ésta fue la gloria y la tragedia de los judíos, el pueblo elegido de Dios.

Los gentiles, por el contrario, no conocieron la ley; pero Dios no los dejó sin un testimonio grabado en sus corazones, aunque estuvieran separados de Él. Por decirlo así, Dios esparció entre los gentiles pistas que ellos eran libres de seguir hasta el fin y de interpretar lo mejor que pudieran. Todos ellos, tanto judíos como gentiles sabían que en el hombre algo había fallado radicalmente... porque aún recordaban confusamente una edad de la inocencia en la que todo era armonía y en la que todos eran uno. Esta búsqueda de un ideal pasado dominó la visión de los chinos; los confucianos buscaban restablecer la edad de oro de la bondad, la rectitud, el decoro y la sabiduría que fue la gloria de los emperadores justos Yao y Shun. Los taoístas, desesperando de la misma naturaleza humana, buscaban más bien el reintegrarse, en un plano puramente individual, en el Tao de la naturaleza y en la armonía de todos los seres. Buscaban renovar en sí mismos la edad de la inocencia que fue inexorablemente perdida en el mundo humano que les rodeaba.

La mentalidad india consideraba de una manera diferente la situación provocada por la caída. Algunos seguían el camino de los taoístas, y pretendían sumergirse a sí mismos en el Todo del que habían surgido los individuos y en el cual debían de nuevo sumergirse. Otros yendo más allá, con una profundidad de visión que no tiene paralelo, vieron que lo que nosotros ordinariamente llamamos el alma no es realmente el centro de nuestra personalidad, sino simplemente una máscara que oculta nuestro ser más íntimo que habita en la eternidad y es inmutable porque trasciende el tiempo, el espacio y todas las causas; y porque trasciende todas estas cosas, participa de la eternidad del principio inmutable, Brahmán, que concebían como existiendo más allá del mundo de los cambios. La salvación, por lo tanto, significaba el descubrimiento de este ser intemporal que habita dentro de nosotros y, por consiguiente, una vez descubierto, tenían que desvanecerse todos los engaños de la vida mortal, y el «yo trascendente» aparecería entonces en todo su fulgor, una «llama en un lugar sin viento», concentrada en sí misma,

autónoma y única. Esto era el «hacerse Brahman», el entrar en el nirvana, y éste fue el ideal del Samkhya-Yoga entre los hindúes lo mismo que entre los primitivos budistas.

Los cristianos cuando estudiamos el misticismo indio nos sorprendemos a menudo de que ni en los Upanishadas ni en el Samkhya Yoga ni en el primitivo budismo se haga mención alguna del amor. Sin embargo, si tomamos en serio la doctrina de la caída, no tenemos de qué sorprendernos. Si el hombre se ha separado de Dios, su interés está en sacar el mejor partido posible de su naturaleza caída. Dios sin duda ninguna guiará al hombre en este empeño, pero le guiará en secreto, y el hombre será tan inconsciente de esta dirección que recibe, que se la atribuirá a sí mismo. La caída no solamente separó al hombre de Dios, sino que también relegó el yo trascendente al mundo de la inconsciencia en el que está oculto, una perla preciosísima que espera ser descubierta. Los indios la descubrieron y, una vez descubierta, en su paz intemporal y alegría inquebrantable pensaron que su camino había llegado al fin. Sacudiéndose el polvo de este mundo transitorio, imperfecto y corrompido, llegaron a ser lo que siempre habían sido desde el principio, seres-Brahman sumergidos y disueltos en la paz interminable del nirvana. Pensaron que ya no podían ir más allá porque, ciertamente, éste era el lugar de descanso final del hombre.

Desde el punto de vista del hombre caído, los hindúes y los budistas tenían toda la razón. Sin la intervención y la revelación divinas el hombre no puede ir más allá de la simple verificación de la maravilla intemporal de su propia alma, pero esa revelación divina se les otorgó a los hindúes en el Bhagavad-Gita y a los santos del sur de la India quienes, aunque reconociendo libremente la maravillosa belleza e indestructibilidad de su alma o yo trascendente, conocieron que aun así dependía de Dios, y que Dios, que era su autor, la amaba como el padre ama a su hijo. Esta doctrina, que es el punto central del cristianismo, impresionó la mentalidad india con toda la fuerza de la revelación, porque contradecía de plano la idea entera, de separación que era la esencia de las enseñanzas de Buda, del Samkhya-Yoga y de la mayor parte de los Upanishadas. Habían dicho: *Apartaos de todo lo que no es eterno para que podáis sumergiros en vuestra propia esencia eterna, indiferentes a todas las cosas mundanas, de la misma manera que la flor del loto se mantiene distanciada del agua y del fango de los que surge.* Ahora bien, la India recibió un mensaje nuevo y revolucionario enunciado por primera vez por el Dios encarnado Krishna, que afirmaba que este despegamiento era solamente un prelude a una unión mucho más estrecha que cualquier unión con el mundo: una unión encendida de amor con el Dios vivo, fuente de eternidad, fuente de Brahman, en cuanto es fuente del tiempo. El misterio que queda sin explicar es como el Bhagavad-Gita llega a ser tan pronto aceptado, como revelación, hasta equipararse por lo menos con los Upanishadas y ejercer una influencia tan grande.

Vox populi, vox Dei (Voz del pueblo, voz de Dios). La expresión no es tan tonta como pudiera parecer. Dios en sus relaciones con los gentiles actúa de una manera más oculta que con los judíos. El sabio chino Mencio, dijo: «El Hijo del cielo puede recomendar un hombre al cielo pero no puede hacer que el cielo entregue al hombre el imperio... Entre los antiguos, Yao recomendó a Shun al cielo, y el cielo lo aceptó. Esta es la razón por la cual dije que el cielo no habla, sino que simplemente significa su voluntad a través de la propia conducta de Shun y su manera de tratar los asuntos.»

Lo mismo ocurre con el Gita. El Gita no pertenece a los Vedas, el canon sagrado, de los hindúes: es meramente un episodio de la gran epopeya india, el Mahabharata. Contrariamente a lo que sucede en la épica griega, el Mahabharata dedica un gran espacio a los temas puramente religiosos, pero a pesar de todo no fue esta parte la que la «voz del pueblo» «canonizó», sino el Bhagavad-Gita, el «canto del Señor», el canto, del Dios supremo, Vishnu, canto que entonó en su encarnación en la tierra como

Krishna. ¿Es un simple accidente que este pequeño episodio de una epopeya siete veces más larga que la *Ilíada* y la *Odisea* juntas, repleto de doctrina religiosa, haya conseguido la aceptación universal en la India como la mayor quizá de todas las escrituras? ¿O tenemos más bien que ver en ello la acción misteriosa del Espíritu Santo que nos prepara para la Encarnación histórica de Dios en Jesucristo?

Lo mismo vemos que ocurre en el budismo. ¿Cómo explicarnos que el Loto de la Verdadera Ley, que apareció unos seis siglos después de la muerte de Buda, haya llegado a ser la escritura por excelencia de tantos millones de budistas en la China y el Japón? No basta con decir que con esto se satisfacía una necesidad espiritual que el primitivo budismo había dejado insatisfecha; porque esta necesidad había encontrado su satisfacción en el culto de Amida, y los seguidores de Amida admitían abiertamente que su religión era aceptada por la mentalidad popular, que tenía dificultad en comprender la idea del nirvana.

El Sutra del Loto, en cambio, rechaza el antiguo budismo del «Pequeño Vehículo» como siendo sólo el comienzo del camino. Rechaza también la visión hinayanista del nirvana como incompleta, única meta del orgullo espiritual que desconoce absolutamente el amor paternal del Buda celeste. ¿Cómo pudo ser que este Sutra, que atacaba la idea antigua de un nirvana personal como un mero estadio en el camino, ganase inmediatamente la aceptación general, si no admitimos otra vez que el Espíritu Santo se dejaba oír a través de la voz del pueblo? Porque el Sutra del Loto, aunque admite la validez del nirvana hinayanista, lo considera no como el fin, sino simplemente como el principio.

Gautama, el Buda terreno, fue olvidado: se convirtió en el «Señor autosubsistente» y en el padre amoroso de todos los seres sensibles. El fin ya no es ahora que los hombres puedan retirarse a su propia esencia intemporal, sino que puedan participar de la naturaleza de Buda, cuya esencia es una sabiduría trascendente y una infinita compasión. En este maravilloso Sutra, el Buda histórico está a punto de ser transformado en algo semejante a Cristo, Dios-hombre. Tanto el Gita como el Sutra del Loto están de acuerdo en que la realización del alma propia es solamente el principio del camino; los dos están de acuerdo en que el Amor es el que introduce al alma en la presencia del Dios desconocido. Asia, por lo tanto, estaba preparada para oír la buena nueva de que Dios realmente se había hecho hombre en la historia, en la persona de Jesucristo.

Estaban bien preparados, es verdad; pero les faltaba una cosa en su preparación como les faltó a los judíos, por lo menos tal como los judíos lo interpretaron, olvidando los sufrimientos del Siervo de Yahvé, como los profetizó Isaías. Los judíos, pensaban - ¿quién podía contradecirlos? - que cuando viniese el Mesías vendría como un rey glorioso por lo menos nacido en una familia de reyes, como ocurrió en el mito de Krishna y en la historia de Buda en la India. Esta vez es China la que nos da un testimonio de la «debilidad de Dios», que a pesar de todo es «más fuerte que los hombres».

El Tao que es la inefable fuente de todas las cosas y el «poder» en todos los seres, tiene «solamente una cualidad útil», y es su «debilidad», su poder «más eficaz» «parece» inadecuado, y el poder «que realmente se mantiene firme parece débil». «Actúa sin acción, hace sin hacer, encuentra sabor en lo que es insípido, puede hacer lo pequeño grande y lo poco mucho.» Y de la misma manera que el Tao conquista por su debilidad, el sabio que encarna al Tao, debe conseguir su objeto haciéndose el menor de todos. «Por lo tanto, el sabio, para poder estar por encima del pueblo, debe hablar como si fuera inferior al pueblo.»

Es, pues, sorprendente que el Tao, el Logos, encarnado se hubiera humillado, «hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un

nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Phil 2, 8-10).

Porque hemos de recordar que, en el principio, el «Camino» que se puede enseñar no es el «Camino Invariable»; Los nombres que se pueden nombrar no son los nombres invariables. El cielo y la tierra surgieron del Innominado. Lo nombrado es más bien la madre que alimenta a diez mil criaturas, cada una según su especie.

El Tao se hizo carne y el Innominado recibió nombre: «y su nombre será Jesús».

Cristo dijo que había venido no a destruir la ley y los profetas, sino a darles su cumplimiento; y si esto es verdad de la ley y los profetas de Israel, es igualmente verdad de la «ley y los profetas» de la India y de la China. La India fue la que familiarizó al mundo con la idea de la encarnación de Dios, y la China fue la que, en el Tao Te Ching, mostró cómo era Dios y cómo iba a ser su venida; pero la verdadera finalidad de la venida de Cristo solamente puede ser considerada como un cumplimiento en conjunto de las aspiraciones de los judíos y de los gentiles.

En el Bhagavad-Gita Dios aparece encarnado como Krishna, el cual predica la nueva doctrina del amor de Dios hacia el hombre y de la respuesta del amor del hombre hacia Dios, y una vez ha señalado el camino hacia el Dios vivo que era tan superior al Brahman inmutable e intemporal como Brahman era superior al «yo empírico» y al mundo en que se mueve, la India quiso saber cómo era este Dios.

De una manera sorprendente, el Krishna de los cultos bhakti no es el Krishna de la gran epopeya, porque este Krishna recurre con frecuencia a los engaños y a las estratagemas dudosas para alcanzar sus propios fines, y este aspecto del Krishna épico se olvidó completamente. El Krishna de los cultos bhakti es una persona hábil, que encanta a las hijas de los pastores con el suave canto de su flauta, y para los hindúes esto representa el enamoramiento de Dios del alma humana y la estática respuesta del alma al llamamiento divino. Se ha perdido el terrible aspecto de Dios, que el Gita había revelado en su gran teofanía. La visión es demasiado azucarada para que pueda ser una visión verdadera de Dios, porque ésta debe tener en cuenta su terrible justicia lo mismo que su misericordia, como nos enseña el Islam. Y por esta razón el Krishna de la epopeya nos suena a algo más verdadero, porque en él encontramos la tragedia y el pathos. Su misión como Dios encarnado fue la de restablecer el gobierno de la rectitud en el mundo; y lo consiguió, aunque a un precio terrible. Una vez conseguido el restablecimiento de Yudhishtira, el «Rey de la Rectitud», en su trono, se volvió a casa para encontrar una muerte trágica y humillante. Abandonado por su propia tribu que se despedazaba a sí misma en la embriaguez de una orgía fratricida, se retira a la orilla del mar a meditar y allí lo hiere un cazador confundándole con una gacela. Solamente a través del sufrimiento, del fracaso y de la humillación y habiendo sido herido como un animal, puede Krishna ascender al cielo y entrar en su gloria. ¿No nos prefigura esto de una manera sorprendente la incomprensible humillación de la cruz?

Tanto el Bhagavad-Gita como el Sutra del Loto anuncian la buena nueva de que el verdadero destino del hombre no es el de gozar para siempre de ese fragmento de eternidad que ni siquiera el Pecado ha podido suprimir en el hombre, sino más bien esforzarse constantemente, abandonando ese eterno aunque «defectivo» descanso, para poder estar junto a su Señor. Dios se ha hecho hombre en la persona de Jesucristo para que el Dios «desconocido», prefigurado aunque imperfectamente en la figura de Krishna y, gráficamente aunque no con perfección, en la terrible aunque adorable figura de Shiva, pudiera ser conocido.

Cristo, como perfecto hombre, no tenía solamente un alma y un cuerpo «empíricos», sino también un «yo trascendente». Ahora bien, los budistas seguidores del Hinayana y los hindúes que en esto les seguían en gran parte, pensaron que este «yo», puesto que

permanecía, en la eternidad, debía trascender todos los contrarios, incluyendo el bien y el mal: superaba lo que los chinos llamaba Chih, la «sabiduría» que distingue entre el bien y el mal; porque estando fuera del tiempo no puede actuar y, por lo tanto, no puede pecar. El Sutra del Loto, sin embargo, insistía en que el peor de los pecados todavía podía encontrarse en él - el orgullo espiritual - la pretensión de que el «yo trascendente» por sí solo pudiese alcanzar el fin superior.

La experiencia nos enseña, como nos ha hecho ver Martin Buber, que el alma del hombre, una vez ha caído en la cuenta de su «fundamento» inmortal, piensa y está inclinada a pensar que ha alcanzado el mismo «fundamento» de la divinidad.

Dios, por lo tanto, tenía que hacerse hombre, tanto para demostrarle al hombre su verdadera naturaleza, que es un amor de entrega que no vacila en dar la vida por sus amigos, como para mostrarle que el mismo «yo trascendente» debe ser crucificado, e inmolado junto con el yo empírico, necesidad que fue evidente para la mentalidad india. Debe ser crucificado para que el orgullo espiritual de la autosuficiencia se destruya de una vez para siempre, y para que así pueda subir al cielo para unirse para siempre con el Padre en el amor que es el Espíritu Santo a través de la autoinmolación del Verbo encarnado, su ejemplar más perfecto,.

La misión de Cristo fue la de reunir todas las cosas que habían sido separadas por el pecado. Ante todo debía hacer que el ser humano fuera él mismo, porque solamente así podía ofrecerse de nuevo al Padre con la misma perfección con la que había sido creado. Cristo, el segundo Adán, fue crucificado para que el primer Adán, viviendo en sus hijos como su «yo trascendente», pudiera ser crucificado con él, muriese al orgullo y resucitase en la perfecta caridad. La Eva interior - el alma «empírica» - debía también reintegrarse con su consorte redimido, el yo trascendente, y a través de él en Cristo y en Dios. Se le dio la vuelta, por tanto, a la doctrina original de Buda, todavía más que a la del Sutra del Loto; porque el Buda vino para libertar el espíritu de las ataduras de la materia, Cristo en cambio vino para santificar al hombre y a través del hombre a todo el mundo material.

El abismo entre lo espiritual y lo material producido por el pecado original que no le dejaba al hombre otra alternativa que concentrarse sobre lo espiritual, como perfectamente vio Buda, iba a ser superado, y la materia fue puesta al servicio del espíritu de tal manera que se pudiese restaurar la armonía del universo, que los chinos, más que todos los otros, presintieron de un modo tan admirable, y pudiese restaurarse a un nivel superior porque se tenía que realizar en un plano moralmente responsable en el que las virtudes de la bondad, de la rectitud, del decoro y la sabiduría pudiesen florecer en la luz del Espíritu Santo, el «Señor y Dador de la vida», que a la vez es amor.

Cristo no vino a destruir sino a dar cumplimiento a todas las concepciones, de la naturaleza de la verdad divina que Dios había derramado a través del mundo para guiar a los hombres en su retorno hacia Él, fuera de este «valle de lágrimas». Y en estos últimos tiempos, para contrarrestar quizá la reacción monista de Vivekananda y de los otros de la India que proclamaban su identidad con el Absoluto, envió Dios a Mahatma Gandhi para recordar a los hindúes que Dios no solamente es Ser, Logos, Felicidad, sino también «verdad y amor», «ética y moralidad», y, finalmente, aunque no en último lugar, «conciencia».

O testimonium animae naturaliter christianae! Parece verdad que las aspiraciones más elevadas del hombre, tanto en las religiones del lejano oriente estén dirigidas hacia la encarnación del Dios justo y amante. Y el lamentable hecho de que estos hombres de Asia no se hayan acercado a Él con todo su corazón se debe al hecho igualmente lamentable de que han oído muy poco sobre Él; lo que se les ha presentado, parece a veces, una grotesca caricatura.

Como ha recalcado Simone Weil, es fácil aceptar que la Iglesia católica, sea de iure la única organización humana que puede exigir la adhesión de toda la humanidad, porque en la persona de Jesucristo y en la Iglesia que Él fundó se cumplen las concepciones más inspiradas de los orientales: tanto las de los hindúes y de los budistas Mahayana, que tienden a la potencial deificación de todos los seres humanos en el amor omnipotente de un solo Dios, como el ideal social del neo-confucianismo que tendía hacia una armoniosa sociedad de seres perfectos bajo el mando de un único ser supremo y último.

Pero también es verdad, aunque lamentable, que la Iglesia, aunque vive por el aliento del Espíritu Santo y se alimenta del cuerpo y la sangre de Cristo, sin embargo se encuentra debilitada y afeada por el pecado. La Iglesia tiene detrás de sí una historia de sangre, persecución y fanatismo que solamente hace relativamente poco ha comenzado a abandonar desde a la «cordial bondad» que irradió del corazón del papa Juan XXIII.

«Por sus frutos los conoceréis», dijo nuestro Señor; y algunos de nuestros frutos en el pasado han sido amargos; frutos maleados que, si tal cosa fuera posible, hubieran corrompido incluso el mismo árbol, Cristo, del que aquéllos nacieron. Nunca hemos de olvidar los sufrimientos que la Iglesia de cuando en cuando ha hecho padecer a los hombres sinceros que no podían ver en ella la Iglesia de Cristo porque la misma Iglesia había borrado su imagen; y de la misma manera que Gandhi vio en la intocabilidad de la India una «mancha imborrable» y una «maldición» que había caído sobre el hinduismo, así debemos ver nosotros, en la persecución, en las conversiones forzadas, en las quemaduras de herejes y en todos los otros crímenes que se han perpetrado en nombre de Cristo, una «mancha imborrable» y una «maldición» por la que todavía tenemos que hacer penitencia.

Sin embargo, a la escala del tiempo tal como lo ve la evolución, dos mil años son como un día, y solamente nos toca esperar que la Iglesia, a la que todas las otras religiones, en el curso de su propia evolución, se van acercando cada vez más tanto en el espíritu como en la doctrina, llegará un día a purificarse a sí misma de tal modo que pueda mostrar a Jesucristo no solamente como el verdadero Mesías, sino también como el verdadero Krishna, y el verdadero Bodhisattva que tomó sobre sí el trabajo de salvar a todos los seres sensibles hasta el fin de los tiempos. Tenemos muchas cosas que dar; pero siempre estamos en peligro de olvidar el arte de dar - dar sin esperar recompensa -, como Cristo dio su propia vida para que todos los hombres pudiesen ser uno, e integrados en la Iglesia tal como ésta será al fin de los tiempos: la santa Iglesia católica, que finalmente lo será de facto, «en realidad», y no simplemente de iure, «por derecho legal»

Vista en este contexto, la Iglesia católica es el término medio entre la búsqueda de la salvación individual, tan típica de la India, y la búsqueda de la armonía corporativa de la sociedad perfecta, que ha sido el ideal de la China; es el término medio entre la absoluta trascendencia del Dios de los musulmanes y la absoluta inmanencia del Absoluto hindú; porque lo trascendente y lo inmanente se encuentran absolutamente sólo en un lugar, en el Dios-hombre, Jesucristo, que es a la vez el Señor a quien servimos y el Pan con el que vivimos.

Muy pocos de nosotros somos místicos, y eso porque la Iglesia católica nos da la seguridad, a nosotros hombres ordinarios, de la unión mística con el Dios encarnado en el sacramento del altar, de tal modo que incluso los hombres ordinarios podemos gustar, aunque sea débilmente, lo que «Dios ha preparado para aquellos que le aman». En el sacramento del altar se ha cubierto para siempre el abismo que existía entre la materia y el espíritu, entre Dios y el hombre; y lo único que tenemos que hacer es esperar con fe, esperanza y caridad que llegue el día en que todos los hombres serán «como piedras

vivas, edificados en casa espiritual... aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Petr 2, 5). Y no será únicamente nuestra casa, sino la casa de todos aquellos que, viniendo de todas las religiones del mundo, verán que pueden volcar en ella sus tesoros espirituales. Así es como nosotros, como católicos, debemos ver las cosas; porque no podemos rechazar las gracias y las verdades que ha querido Dios derramar a través de todo el mundo no cristiano. Si las rechazáramos y los condenáramos, nosotros mismos nos veríamos rechazados y condenados, y con toda justicia, porque no habríamos obedecido al segundo gran mandamiento: *Amarás al prójimo como a ti mismo*.

Quizás estemos llegando, realmente, al fin de la oscura noche que fue la implicación de la Iglesia católica en las instituciones seculares. En cualquier caso, hemos de esperar que el nuevo espíritu que el papa Juan XXIII y sus sucesores han infundido en la Iglesia, con la ayuda de Dios y la sabia conducción del santo padre actual, continuará creciendo en santidad y gracia y llevará unos frutos cada vez más abundantes.